

Z y g m u n t B a u m a n

Ponowoczesność, czyli dekonstruowanie nieśmiertelności

„Gdybym chciał scharakteryzować obecny stan rzeczy – pisze Jean Baudrillard – powiedziałbym, że jest to stan po orgii. Orgia – są to wszystkie te wybuchowe momenty nowoczesności, wyzwolenie we wszystkich dziedzinach. Wszystkie cele wyzwolenia są już za nami; cokolwiek mogłoby być wyzwolone – zostało wyzwolone. Praktycznym efektem wyzwolenia, które w końcu wyczerpało wszelkie cele, wypowiedziałwszy wojnę wobec wszystkim ograniczeniom i wygrawszy ją, jest to, że poruszamy się teraz w pustce”¹.

Nowoczesność uznała wszystkie ograniczenia za nieuzasadnione, a stąd i uwłaczające, co więcej – ogłosiła ona za nieuprawnione wszystkie takie ograniczenia, które mogły być (wziąwszy pod uwagę bieżący bądź też oczekiwany stan technologicznych umiejętności) i musiały być (wziąwszy pod uwagę hardą ufność w siebie nowoczesnej postawy) ogłoszone za nieuzasadnione. Wszystkie, czy też potencjalnie wszystkie, nie będące dziełem człowieka ograniczenia podpadły pod tę kategorię. Śmiertelność, ta krańcowa zniewaga dla ludzkiej omnipotencji, to ostateczne wyzwanie dla ludzkiego rozumu, znalazła się pomiędzy nimi jako w rzeczy samej prototyp i archetyp wszelkich ograniczeń. Wszystkie inne ograniczenia wydawały się w porównaniu z nią czymś mniejszym, niczym więcej niż niedoskonałymi metaforami, bladymi odbiciami ostatecznej granicy, czymś słabym, przelotnym, jedynie czekającym na to, aby być usuniętym z drogi, łatwym do zastąpienia przez wrażliwe, rozsądne reguły stworzone przez ludzi i dla ludzi. Były one jedynie doraźnymi przykrościami, problemami do rozwiązania jutro lub pojutrze.

Wedle tego obrazu świata, „natura” oznaczała wszystko to, co jeszcze nie przyswojone, nie opanowane i nie przeprojektowane przez rozum. Uprawomocnienie rozumu oznaczało nie więcej (ale także i nie mniej) niż prawne ubezwłasnowolnienie natury. Naturze odebrany został moralny autorytet; rozum miał być

¹ J. Baudrillard, *La transparence du mal: essai sur les phénomènes extrêmes*, Galilée, Paris 1990, s. 4.

ostatecznie pozostawiony sam sobie tak wolny, jak kiedyś był Bóg, jedyny prawodawca i jedyny egzekutor swych praw. Tak długo, jak ten nieuchronny moment nie nastąpi, nic z tego, co istnieje, nie ma wystarczającego prawa do istnienia. To, co jest, czerpie swe znaczenie i wartość z faktu torowania drogi dla czegoś innego. Teraźniejszość nie ma żadnej własnej wartości, jakakolwiek wartość, która mogłaby być jej przypisana, może być zaczerpnięta jedynie z przyszłości (Blochowskie *Noch-nicht-geworden*)², z wielkiej wizji niepodzielnej suwerenności rozumu, dla której teraźniejszość jest tylko pewnym krokiem.

Czas nowoczesny był strzałą zmierzającą do celu; to, co uczyniło go taką strzałą, to projekty (Lyotardowskie *métarécits*), same w sobie już rewolucyjne narracje, całkowicie odmienne niż tradycyjne, „legitymizujące”, dostarczające sensu opowieści, narracje niepodobne do tych etiologicznych mitów, które zawsze wskazywały na źródła przeszłości, na punkt zerowy świata, ziemi czy plemienia. „Wyjaśnienie” i „uprawomocnienie” bytu przez jego narodziny było tym czymś, co te opowieści (przednowoczesnego) „ongiś” chciały czynić. Nic nie pozostawało do wyjaśnienia po narodzinach. Narodziny były czymś wyjątkowym, tym jedynym „momentem w czasie”, po którym czas się zatrzymał.

Inaczej ma się rzecz z nowoczesnymi projektami (wyrażenie to jest zresztą tautologiczne, jako że projekt nie może być inny jak nowoczesny), tymi meta-narracjami, narracjami ułożonymi po to, by legitymizować (lub też delegitymizować), nadawać sens (lub też ujawniać absurdalność) wszystkim innym narracjom, aby oddzielać uprawomocnione narracje od tych, które są oszukańcze. „Nie poszukują one uprawomocnienia w jakimś źródłowym akcie założycielskim, lecz w przyszłości, która ma jeszcze nadejść, to znaczy w jakiejś Idei, która dopiero ma być zrealizowana.” Interpretowany w świetle takich metanarracji czas nie jest zatrzymywany, zyskuje on natomiast przyspieszenie. Wszystkie konkurujące ze sobą narracje zaprasza się do tego, aby sprawdziły się w jeszcze nie napisanej kronice przyszłości, w jutrzejszych osiągnięciach. Nie ma sensu spoglądanie wstecz, wymachiwanie świadectwami urodzenia i skrupulatnie zestawionymi drzewami genealogicznymi. Wizja, postulat granicy końcowej (nie jakiś mit; ponieważ granica ta nie została jeszcze osiągnięta, jej wizja nie jest ani prawdziwa, ani fałszywa, ma ona dopiero być zalegalizowana) zastępuje mity źródeł.

Różne były projekty, lecz wszystkie one były projektami. A zatem czas rozpościerał się [w nich] od „teraz” do „później”. Był to pewien rodzaj czasu, który pozbawił wartości „teraz”, jako mierzone jedynie przez swą bliskość, swe

² „Człowiek jest czymś, co ciągle musi być odnajdywane” (E. Bloch, *Spuren*, Suhrkamp, Frankfurt a/M 1969, s. 32). „Zarówno w człowieku, jak i w świecie istotna rzecz ciągle stoi na zewnątrz, ciągle czeka w obawie, aby nie zawieść, z nadzieją na odniesienie sukcesu”. Zob. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt a/M 1959, t. I, s. 285. W swym najbardziej poetyckim, a jednak dokładnym podsumowaniu nowoczesnego stanowiska Bloch opisuje zarówno ludzi, jak i ich świat, jako istniejące w stanie „eksplozywnej możliwości”.

pokrewieństwo z „później”. Więz pomiędzy „teraz” i „później” zyskiwała na mocy tyle, ile „teraz” traciło w treści. Aby zapewnić sobie nadejście przyszłości, terażniejszość musiała powstrzymać się od wcześniejszego opróżnienia jej, od wysuszenia zasobów, których przyszłość potrzebowałaby. Terażniejszość mogła wnieść do przyszłości gratyfikację jedynie przez odłożenie w czasie gratyfikacji bieżącej, przez zaniechanie swej własnej miary szczęścia i radości. Projekty prezentowały wstrzemięźliwość jako samozaspokojenie.

W momencie totalitarnej skrajności, terażniejszości i jej mieszkańcom przyznawano doniosłość nawozu (nawozu historii, lecz historii, która miała dopiero się zacząć), który – tak jak jest to w naturze każdego nawozu – musiał ulec unicestwieniu, tak aby mogło narodzić się nowe życie. W nudzie i zwykłej codzienności nowoczesności terażniejszość miała być postrzegana przez jej mieszkańców jako obiecująca nie więcej przyjemności niż nudny i pełen udręki czas uczenia się roli w imię przyszłego splendoru galowej premiery.

Zdekomponowana wieczność

Nowoczesność, jak widzieliśmy wcześniej, zdekonstruowała taką śmiertelność, której nie można przezwyciężyć, na serię przykrości, które przezwyciężyć można. Nowoczesne projekty zdekonstruowały ostateczną błogość, co do której nieprawdopodobne jest, aby można się nią było delektować dziś, w serię małych zysków, co do których można mieć nadzieję, że będzie się nimi cieszyć jutro. Jutro jednakże, a nie dziś. Rezultaty dla terażniejszości są prawie te same bez względu na to czy się ją oczernia ze względu na splendor następnego dnia, czy też odległego i mglistego „kiedyś”. Tak długo jak projekt pozostaje jedynym źródłem znaczenia, terażniejszość jest go pozbawiona, chyba że wyrzeka się ona siebie całkowicie w służbie przyszłości.

A zatem, jak powiada Lyotard, to nowoczesny sposób życia-z-projektem, w-cieniu-projektu, ku-projektowi, jest tym, który został dziś nie tyle porzucony czy zapomniany lub też przemocą stłumiony, lecz *r o z m a z a n y*. Zagubił on, by tak rzec, swą wcześniejszą solidność. „Rozmazanie” jest, słowami Lyotarda, „sposobem zniszczenia nowoczesnego projektu przy równoczesnym kreowaniu wrażenia jego spełnienia”³. Stworzenie tego wrażenia nie mogło być łatwiejsze; wystarczyło przyjąć, że *przyszłość jest teraz*. Czy też raczej, że błoga

³ J.-F. Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants: Correspondence, 1982–1985*, Galilée, Paris 1988, s. 36. Lyotard przeciwstawia sposób, w który projekt nowoczesny (czy też raczej – nowoczesny nawyk „czynienia projektów” jako taki) został „rozwodniony” w „destrukcji”, dla której paradygmatu dostarcza Auschwitz (znaczący jako symbol „tragicznej klęski nowoczesności”). Rozwodnienie oznacza, że cele zostały powoli rozpuszczone w rzekomych środkach, że kapitalistyczna technonauka rozpowszechniła głęboko satysfakcjonujące uczucie uzyskania panowania nad rzeczywistością nie oferując wyraźnych zysków wolności, edukacji publicznej, równości czy też powszechnego bogactwa.

przyszłość, kiedyś obiecana – wolność, demokracja, równość, dobrobyt, bezpieczeństwo i co by tam jeszcze – została osiągnięta (wyjawszy jeszcze niewielkie poprawki do rychłego wprowadzenia). Nigdy więcej historii, nigdy więcej nie rozwiązanych konfliktów wartości. Żadnych więcej alternatyw wobec tego, co jest. Jutro nie będzie różne od dziś, w najlepszym razie (właśnie w najlepszym) przyniesie ono więcej tego samego. Dlatego też nie ma żadnej racji dla tego, aby dziś było traktowane jako ofiarne jagnię, poświęcane, aby przymilić się Bogu jutra. W rzeczy samej możemy powiedzieć, że „tworzenie wrażenia jego spełnienia” jest destrukcją nowoczesnego projektu, nowoczesnego sposobu życia w imię projektu.

Podczas gdy nowoczesność rozłożyła śmierć na worek nieprzyjemnych, lecz dających się oswoić chorób, tak że we wrzawie walki z chorobą, która nastąpiła, śmiertelność mogła być zapomniana i przestać budzić troskę, w społeczeństwie, które wyłoniło się na końcu ery nowoczesnej, to majestatyczna, choć odległa, nieśmiertelna błogość jest tą, którą dekonstruuje się w sakwę większych lub mniejszych, lecz zawsze osiągalnych, satysfakcji, tak że w ekstazie radości umiłowanie ostatecznej perfekcji może rozpuścić się i zniknąć z widoku. Czas wciąż płynie, lecz wskazówka utonęła w nurcie. Żaden jego moment nie różni się w tej chwili od innego. Każdy moment jest nieśmiertelny. Nieśmiertelność jest tutaj, lecz nie po to, żeby zostać. Nieśmiertelność jest tak przejściowa i ulotna jak reszta rzeczy. Nieśmiertelność jest tak koczownicza jak wędrowcy, którym służy... W rzeczy samej bycie koczownikiem jest egzystencjalną kondycją osieroconych potomków nowoczesności.

W przedponowoczesnym czasie zorientowana na projekt filozofia świata była właściwym i wiarogodnym korelatem zorientowanego na projekt życia. Istniał rezonans pomiędzy społecznym (historycznym) projektem nowoczesnych filozofów i indywidualnym (biograficznym) projektem nowoczesnej osoby. Zarówno historia, jak i indywidualne życie zmierzało ku jakiemuś celowi przed nimi. I jedno i drugie, z biegiem czasu, zbliżało się do swych odpowiednich celów. Zarówno historia, jak i indywidualne życie było kumulatywne. Wspinały się one po drabinie czasu licząc kroki uczynione i pozostawione za sobą, każdy krok uczyniony został „w pewnym kierunku” z nadzieją na „właściwy kierunek” – ku górze, ku szczytowi. Projekty nadawały znaczenie i kierunek nie tylko terażniejszości, lecz także przeszłości: to była raczej terażniejszość przeszłości już „zobiektywizowana”, zamrożona w spójne kontinuum, osadzona jako przeszłość solidna i ustalona (uważana za niezbywalny zysk, legalną własność, nieodwracalne osiągnięcie, zarobiony procent dodany do konta), która naprawdę dostarczała „wskazówki” strzałce czasu, nie zaś przelotna i ryzykowna „teraźniejsza terażniejszość”, która może jeszcze pójść w górę lub w dół na giełdzie historii lub biografii.

„Tożsamość” (zarówno społeczeństwa, jak i osoby) była czymś budowanym i do budowania poziom po poziomie, piętro po piętrze, od parteru w górę. Każde piętro spoczywało na tym poniżej. Od dzikości do barbarzyństwa, od barbarzyństwa

wa do cywilizacji – oto jak poruszała się historia, nigdy nie przeskakując etapów, zawsze osiągając wyższe piętro ze stopami mocno opierającymi się na niższym. Od dzieciństwa, przez dorosłość, aż do wieku dojrzałego, oto jak podążała biografia, również nigdy nie przeskakując etapów. Budowana w oparciu o historię tożsamość była budowana wzdłuż linii wzrastającej wiedzy i umiejętności; tożsamość budowana w oparciu o biografię (wyróżniona przez Paula Ricoeura w dwóch aspektach: *la mēmete* – „tożsamość ze sobą mimo upływu czasu” i *l'ipseite* – „różność względem innych tożsamości w [tym samym] czasie”), posuwała się wzdłuż linii kariery zawodowej. Obie linie były liniami prostymi. Jak w przypadku każdej linii prostej, istniał jeden i tylko jeden sposób połączenia jakichkolwiek dwóch punktów – można było poruszać się od jednego punktu do drugiego jedynie posuwając się wzdłuż właściwego napięcia linii. Można powiedzieć, że zarówno historia, jak i biografia były natury łańcuchów Markova (a nie jak zobaczymy później – procesów Markova typu „zapomnij przeszłość”, właściwych dla kondycji postmodernistycznej): w stochastycznym czasie budowania tożsamości kolektywnej i indywidualnej szanse każdego kolejnego punktu były równocześnie produktami szans punktów pozostawionych za sobą oraz determinant i szans punktów pozostających z przodu.

Nowoczesny świat był światem pełnym (sąd: „natura brzydzi się próżnią” był jednym z najbardziej popularnych, naukowo potwierdzonych przekonań epoki). Nie ma żadnych dziur w czasie, nie ma żadnych dziur w przestrzeni. Andre Lervi-Gourhan⁴ ukuł pojęcie „koneksji”, aby opisać doświadczenie życia w środowisku tradycyjnym: ktoś mógł tylko przejść od jednego miejsca do innego, idąc ciągłą, nieprzerwaną ścieżką, bez ani jednego momentu „wydostania” się ze świata wokół. Możemy powiedzieć, że nowoczesność próbowała najbardziej jak tylko mogła (choć ze zmiennym szczęściem) zapewnić utrzymanie zasady „koneksji” przez czas historyczny i biograficzny. Wszystko, cokolwiek ktoś czynił, było poważne i ważne, ponieważ wszystko w teraźniejszości ciężko ważyło na tym wszystkim, co jeszcze miało nadejść: przyszły los projektu zależał od

⁴ A. Lervi-Gourhan, *Le Geste et la Parole*, Albin-Michel, Paris 1964. J.P. Dupuy, *Myths of the Informational Society*, w: Kathleen Woodward (red.) *The Myths of Information: Technology and Postindustrial Culture*, Routledge, London 1980, s. 10 i nast.), przywołując pojęcie Lervi-Gourhana sugeruje, że już w swej nowoczesnej fazie kapitalizm chcąc nie chcąc wyczerpał regułę koneksji przez podział osobistej przestrzeni na oddzielne umiejscowienia (dom rodzinny, miejsce pracy, różne symboliczne miejsca w mieście, centra handlowe, jak również „mityczne gdzie indziej wolnego czasu i eskapizmu”). Jak można zauważyć, cały wpływ tego podziału miał być odczuty jednakże dopiero później, wtedy gdy późnonowoczesna technologia i styl życia zaoferowały pewną rzeczywistą możliwość fizycznego i duchowego wyboru przestrzeni leżących pomiędzy wybranymi i znaczącymi miejscami, czyniąc to, co w przestrzeniach pomiędzy pozbawiono w istocie rzeczy znaczenia – „dzikością” i umieszczając podróżnika w pozycji wyobraźniowej omnipotencji: można dowolnie powodować, aby fragmenty świata pojawiały się i ginęły tak jak obrazy na ekranie zdalnie sterowanego odbiornika TV.

dzisiejszych uczynków. Żadnej próżni, żadnych chwilowych potknięć, żadnego wychylania się poza niepowstrzymywalny i ciągły marsz czasu; *il n'y avait pas de hors-temps*.

W rzeczywistości nowoczesność okazała się bardziej bezwzględna niż jej poprzednicy w przestrzeganiu zasady koneksji. Pozostałości nieciągłości tolerowane w społeczeństwie tradycyjnym znalazły się w niezgodności z kumulatywnością przepływu nowoczesnego czasu. Nic dziwnego, że Weber twierdził, iż protestantyzm, odrzucając życie pokawałkowane przez Kościół katolicki na obszary grzechu rozciągające się od jednej spowiedzi do drugiej i zastępując je „pielgrzymką poprzez życie”, w której liczyła się każda dzienna wycieczka i każdy nocny spoczynek, przybliżając coraz bardziej pożądane przeznaczenie, był w zgodzie z nowoczesnością w sposób, w który katolicyzm – jego zdeklarowany przeciwnik – nigdy nie był i nie mógł być. Nowoczesność dotyczyła niemożliwości „rozpoczęcia od początku”, zakazu „jeszcze jednej próby”. Pytanie włożone w usta Judasza przez autorów *Jesus Christ – Superstar*: „Nie moglibyśmy zacząć od nowa?” nie przeszłoby przez nowoczesne usta.

Teraz, cudowne teraz

Postmodernistyczni koczownicy, inaczej niż protestanci „pielgrzymowie przez życie”, wędrują pomiędzy nie związanymi ze sobą miejscami. To jest właśnie to, czym różnią się od tych ostatnich. Nie idzie zatem o ustanowienie i zachowanie tożsamości. Troskę o to dzielą oni bowiem ze swoimi pielgrzymującymi przodkami. Większość atrybutów nowoczesnej koncepcji tożsamości, wyróżnionych przekonująco przez Anthony Giddensa⁵, przysługuje koczownikom tak samo jak przysługuje pielgrzymom. Dla jednych i drugich tożsamość jest pewnym zadaniem, i to zadaniem, które musi być refleksyjnie nadzorowane, które to nadzorowanie jest z kolei ich własną i stałą odpowiedzialnością. Dla jednych i drugich konstrukcja i utrzymanie tożsamości to zadania, z których nigdy nie można zrezygnować, wysiłek, którego nie można zaniechać. To, czym koczownicy i pielgrzymi różnią się, i to różnią się raczej zdecydowanie, to brak spójności czasu/przestrzeni, w której tożsamość koczowników się wykuwa, i spójności płótna czasu/przestrzeni, w które tożsamości pielgrzymów są wplatane.

Pielgrzymi wybierają swe przeznaczenie wcześniej i planują stosownie do niego swą marszrutę życiową. Możemy powiedzieć, że kierują się całkowicie jakimś „projektem życia”, jakimś całościowym „planem życiowym”. Nomadowie

⁵ A w szczególności cechy uchwycone w następujących generalizacjach: „Ja postrzega się jako refleksyjny projekt, za który odpowiedzialna jest jednostka”; „Ja formuje pewną trajektorię rozwoju przebiegającego z przeszłości do antycypowanej przyszłości”; „Refleksyjność Ja jest ciągła, jak również wszechobecna”. A. Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge 1991, s. 75 i nast.

natomiast rzadko kiedy sięgają swą wyobraźnią poza następne miejsce postoju karawany. Zmuszani do nadania sensu swej marszrucie wolą raczej spojrzeć wstecz niż do przodu kreśląc (przy pomocy „mądrości celownika”) związku pomiędzy stacjami, których nie zdołali dostrzec w odpowiednim czasie. Tylko w retrospektywie, jeśli w ogóle, serie przygodności jawią się im jako jakiś stochastycznie określony łańcuch. Tylko w tym *ex post facto* mówiliby oni o swym życiu jako o ucieleśnieniu jakiegoś projektu życia. Jeśli istniał jakiś projekt życia, nie był on częstką własnej psychologicznej rzeczywistości nomadów. Koczownicy, tak jak pielgrzymi, byli cały czas zajęci konstruowaniem swych tożsamości, lecz ich tożsamości były „chwilowe”, „na dziś”, ważne aż do zauważenia następnych tożsamości. Nomadowie nie wiążą czasu/przestrzeni, poruszają się w nim, i tak samo przemieszczają się oni przez tożsamości.

Zrozumienie może być wystawione na szwank przez zbyt wielki dystans (nie wystarczającą ilość podzielonych punktów empirycznego odniesienia dla zadowalającego przekładu) lub też przez zbyt intymną bliskość (zbyt mało nieprzejrzystych „obiektów” – informacji, pozbawionych od razu oczywistych odniesień, aby wesprzeć wysiłek przekładu). Tak jak doświadczenie nomadyczne dopóty wymyka się naszemu pełnemu zrozumieniu, dopóki pozostajemy w obrębie tego doświadczenia, dopóty dopóki nomadyczna kondycja jest dla nas aktualna, podobnie, choć z przeciwnych powodów, dzieje się z buddyjskim doświadczeniem świata i życia-w-świecie. A jednak wyraźny rezonans obu tworzy unikalną szansę przekładu. Z powodu tego rezonansu umysł postmodernistyczny otwiera się pełniej na buddyjską wizję niż jego nowoczesny poprzednik. W procesie tym może on więcej nauczyć się o sobie. To jest właśnie to wrażenie, które ma się czytając ponownie w latach dziewięćdziesiątych opowieść Mircei Eliadego o hinduskim symbolizmie czasu i wieczności, stworzoną przez niego w latach czterdziestych i opublikowaną w 1952 roku. Na tym wczesnym etapie swej długiej i wspaniałej kariery pisarskiej Eliade wciąż biedził się, aby „nadać sens”, nasz sens wiedzy, którą jego czytelnicy musieli postrzegać jako niewątpliwie dziwaczną i „archaiczną” (tj. przeznaczoną dla jakiegoś muzeum w obszarze panowania nowoczesności). Eliade ustawicznie przypominał czytelnikom te „specyficzne znamiona”, które „odróżniają świat archaiczny od świata naszych nowoczesnych społeczeństw”. Jako jedno z tych specyficznych znamion (być może kluczowe) Eliade określił fakt, że „w społeczeństwach tradycyjnych człowiek usiłował, świadomie i dobrowolnie, obalić Czas, okresowo wymazać przeszłość i odnowić Go...”. Oczywiście taki wysiłek musiał być klasyfikowany jako ślad dziwacznej, mętnej inności, jako obraza dla najświętszych nowoczesnych mitów odnoszących się do ciągłego, całego i nieodwracalnego czasu. Jednakże dzisiaj obraz, który wynika z tego wysiłku, skrupulatnie, z wielkim wysiłkiem i sprytem namalowany przez Eliadego, ani nie obraża, ani nie wprawia w zakłopotanie.

A zatem uczymy się z pism buddyjskich, że „każde istnienie jest kruche, efemeryczne i iluzoryczne” w tej mierze, w jakiej „wszechświat sam przechodzi

w nierzeczywistość”. Rozumni pomiędzy ludźmi będą „pojmować ludzką czasową egzystencję nie tylko jako nieskończoną repetycję pewnych archetypów i gestów wzorcowych [tj. to, czego kochający nowoczesność umysł oczekuje właśnie od „umysłu tradycyjnego” – Z.B.], lecz także jako **w i e c z n e r o z p o c z y n a n i e**”. „Natura jakiegokolwiek rzeczy jest jej własnym chwilowym zastojem i destrukcją” – napisał Santaraksita, buddyjski mędrzec. Płynność przynależna rzeczom pozbawia je rzeczywistości; w istocie rzeczy płynność ta „ukrywa nierzeczywistość”. Dla Buddy (a zatem i dla jego uczniów) „nie istnieje ani przeszłość, ani przyszłość”, cały czas „staje się czasem terażniejszym”. Świat buddyjski jest światem „całkowitej terażniejszości”.

Dwie ważne konsekwencje wynikają z tej wizji. Pierwsza to taka, że każda chwila jest ważna; nie ma niczego takiego, czego można oczekiwać w przyszłości, a co nie byłoby inną „chwilą”, płynną, skazaną na autodestrukcję. Tym, którzy żyją w „wiecznym teraz”, Budda radzi „nie utracić tej chwili”, ponieważ „ci, którzy przeoczą tę chwilę, będą rozpaczać”. Budda gratuluje mnichom, którzy „uchwycili swoją chwilę” i lituje się nad tymi, dla których „chwila jest przeszłością”. Zrozumienie rzeczywistości, jak gdyby prawdziwej rzeczywistości, a nie iluzji oferowanej zamiast niej w chwilach świeckiego czasu, może być objawione w każdej chwili. Gdy to nadchodzi, „nadchodzi nagle jak błysk światła”. Bądź czujny, to może zdarzyć się w każdym czasie, a chwila, w której to się zdarza, w żaden sposób nie zależy od tych wszystkich chwil, które ją poprzedziły... I druga konsekwencja, już kryjąca się w tej pierwszej: „Nic nie odróżnia jakiegokolwiek chwili czasu świeckiego od bezczasowej stałości uzyskanej przez oświecenie”⁶. Nie istnieje żaden sposób określenia z góry, która chwila jest którą. Wszystkie chwile są równe w obliczu tej jednej rzeczy, która prawdziwie znaczy i trwa poza śmierć.

W życiu złożonym z równych sobie chwil mówienie o kierunkach, projektach i spełnieniach nie ma sensu. Każde teraz liczy się tak bardzo, albo tak mało, jak każde inne. Każdy stan jest chwilowy i mija jak każdy inny, i każdy jest potencjalnie bramą do wieczności. A zatem rozróżnienie pomiędzy tym, co ziemskie, i tym, co wieczne, przemijające i trwałe, śmiertelne i nieśmiertelne, zostaje wymazane. Życie codzienne jest ciągłą próbą zarówno śmiertelności, jak i nieśmiertelności oraz dowodem niemożności przeciwstawienia ich sobie. O ile w erze przednowoczesnej śmierć była „oswajana”, to teraz, pod wpływem destrukcyjnej roboty wykonanej przez nowoczesność, nieśmiertelność jest tym czymś, co jest „oswajane”. Nie jest już ona więcej przedmiotem pragnienia, dalekim i nęcącym, nie jest już więcej odległym i władczym Bogiem, majestatyczną *ascesis*, autoofiara i samopoświęceniem.

Życie przemienia się z łańcucha Markova, którym było w świecie zorientowanym na projekt, w podobieństwo procesu Markova, w którym prawdopodo-

⁶ M. Eliade, *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*, tłum. Philip Mairet, Princeton University Press, Princeton 1991, s. 58, 67, 69–70, 81, 82, 84.

bieństwo relacji pewnego przyszłego stanu zależy tylko od stanu terażniejszego, a nie od historii, która do niego doprowadziła. Nowoczesność osiągnęła, co chciała: przeszłość nie wiąże już terażniejszości... W momencie, w którym wojna wypowiedziana przez nowoczesnego ducha i nowoczesną praktykę doszła do swego zwycięskiego końca, Claude Lévi-Strauss mógł z czystym sumieniem określić historię jako nasz własny wariant plemiennego mitu i synchroniczną sieć relacji (a nie diachroniczną sekwencję faworyzowaną przez historycznie nastawionych etymologów), sieć w pełni zawartą w terażniejszości i pogardliwą wobec przeszłości – jako jedyny układ, w którym znaczenie czegokolwiek mogło być badane i odnalezione. R ó w n o c z e s n o ś ć zastąpiła historię jako miejsce znaczenia. To, co się liczy, to to, co ma moc określania i kształtowania, to, co jest wokół nas tu i teraz. Obiekty „starsze” i „młodsze” plasują się na tym samym planie – planie terażniejszości. Terażniejszość jest rozległą pulą takich obiektów, które różnią się od siebie w wielu aspektach. Jednakże aspekt „źródła” lub „historii” nie jest jednym z nich.

W świecie postmodernistycznym, którego filozofię nauka Lévi-Straussa antycypowała, terażniejszość nie wiąże przyszłości bardziej, niż sama jest związana przez przeszłość. Czym będzie przyszłość, jeśli nie innym „stanem teraz”, nie związanym przez naszą terażniejszość, która będzie musiała okazać się jego przeszłością? Życie jest następstwem samounieważniających się determinacji. Ponieważ nasza terażniejszość, owa przeszłość naszej przyszłości, zostanie prędzej czy później zadeklarowana jako niebyła i pusta, a jej bycie przeszkodą dla rzeczy, takimi jakie są, zostanie przełamane, przeto rozważanie odległych, nie doświadczanych natychmiast konsekwencji naszych terażniejszych działań jest marnowaniem czasu. Cokolwiek terażniejszość może oferować, oferuje to teraz, „dopóki gra się toczy”. Oferta zostanie unieważniona (czy nie zostanie ona raczej zapomniana?) kiedy terażniejsza terażniejszość zostanie zastąpiona (odsunięta, wypchnięta, uczyniona przestarzałą, wtrącona w zapomnienie) przez jakąś inną jutrzejszą terażniejszość.

A zatem nic nie musi być uczynione na zawsze. Nic nie może być uczynione na zawsze. Wiedza, którą starannie opanowuję dziś, stanie się całkowicie nieadekwatna jutro. Umiejętności, których uczę się dziś w pocie czoła, nie zaprowadzą mnie daleko w nowym wspaniałym świecie jutrzejszej technologii i *know-how*. Praca, którą uzyskałem wczoraj wygrywając w zażartej konkurencji, zniknie jutro. Kariera, po której szczeblach się wspinam, przestanie mieć znaczenie: schody, klatka schodowa, budynek i wszystko inne. Nagrody, które posiadam, moja dzisiejsza duma, jutro staną się wczorajszym smakiem i moim wstydem. Jedność, którą przysiągłem pielęgnować i chronić, jutro rozpadnie się i rozpuści na pierwszy znak zniechęcenia mojego lub mojego partnera. Być może zdarzy się więc partnerów, „która przetrwa całe życie” – ale nikt nie jest, nikt nie będzie moim partnerem „aż śmierć nas rozdzieli”, a przynajmniej nic, co ja uczynię, nie może upewnić mnie, że ona lub on będzie takim partnerem.

Wraz z wiecznością zdekomponowaną w ruchy Browna, rządzące mijającymi chwilami, nic nie wydaje się już więcej nieśmiertelne, lecz także nic nie wydaje się śmiertelne. A już na pewno nie w tym starym sensie – ponadludzkim, złowieszczym, budzącym grozę – „tego, co na zawsze”, „nieodwołalności”, „nieodwracalności”.

Gry i spektakle

Tylko skończone obiekty, nieodwracalne zdarzenia mają tę nieugiętą, twardą solidność, którą określamy mianem „rzeczywistości”. Są one poważne i wywołują szacunek. Być może da się odwrócić lub też przynajmniej odwlec ich nadejście, skoro jednak już nadejdą, nie mogą zostać zlikwidowane. Dopóty dopóki zdarzenia pozostają nieodwracalne, „nieprzewidziane konsekwencje” pozostają najbardziej złowieszczymi zmorami. „Nieprzewidziane” postrzega się jako dowód najbardziej haniebnych klęsk, a „niekontrolowane” jawi się jako najbardziej onieśmielające z wyzwań. Kartezjusza *malin génie*, patron każdego podstępu i błędu, złowieszczy chochlik (*confuser*) mylący sensy, kuglarz fałszywych pozorów i archikapłan iluzji jest najbardziej śmiertelnym z wrogów. Jak gdyby faworyzuje zapobiegliwość, staranne sprawdzenie, trzeźwość sądu, kalkulacje, planowanie. Wprowadza na tron władzę rozumu, którą obdarza się zaufaniem jako posiadającą wszystkie te powyższe umiejętności.

Rozum jest przede wszystkim sztuką oddzielania tego, co rzeczywiste, od tego, co pozorne; tego, co „naprawdę rzeczywiste”, od tego, co „niby rzeczywiste”; tego, co rzeczywiste, co jest naprawdę tym, czym rości sobie być, od oszukańczej i podstępnej pretensji do bycia rzeczywistym. Rozum jest zarazem superarbitrem i znakiem firmowym tego, co rzeczywiste; to rozum jest tym czymś, co określa i gwarantuje rzeczywistość, w ten sposób, w jaki wszyscy inni producenci określają i gwarantują odpowiednie dlań produkty. I na odwrót – „to, co nierzeczywiste, oznacza wszystko to, czego rozum nie kontroluje”. Rozum wyprowadza swą *raison d'être* z utrzymywania nieprzemakalną granicy oddzielającej to, co rzeczywiste – prawdziwy produkt, od tego, co nierzeczywiste – tego, co sfałszowane. Tak długo, jak utrzymuje się ścisłą conceptualną/praktyczną dystynkcję pomiędzy rzeczywistością i jej reprezentacją (czy to jako zadowalające osiągnięcie czy też jako zadanie na przyszłość) żadne byty nie mogą być przyjmowane takimi jakie są, a nieprzyjmowanie ich takimi jakimi są jest dokładnie sprawą życia i śmierci. Ma to znaczenie najwyższej wagi, aby zauważyć każdą odrobinę oszukaństwa, „dotrzeć do faktów samych”, wiedzieć dokładnie, jak rzeczy się mają, ponieważ bycie różne od tego, czym one wydają się być, może okazać się fatalne w swych konsekwencjach. Roztropność nakazuje, aby podejrzewać wszystkie byty o ukrywanie tak samo wiele jeśli nie więcej, niż to, co ufa się, że sobą ujawniają. Stąd właśnie imperatyw wykrywania kłamstwa, testowania prawdy, obsesyjnego poszukiwania dowodów i świadectw szczerości.

Byty są elementami znaczącymi – pozorami pływającymi po powierzchni solidnej rzeczywistości. Być może nie zawsze są one zwodnicze, lecz zawsze są nieprzejrzyste. Potrzebny jest wysiłek, aby usunąć tę ich nieprzejrzystość, aby „przedejść się” poprzez nie do godnej zaufania rzeczywistości, która się nie zmienia, chociaż jej reprezentacje, oznaczenia, przejawy mogą się zmieniać i zmieniają się. Świat nieodwracalnych zdarzeń i rzeczywistości, różnych od ich reprezentacji, nie może być innym światem, jak tylko światem opanowanym ideą interpretacji. Rzeczy winny być sprawdzone pod kątem ich pozorności. Owo sprawdzanie nigdy się nie kończy. Trzeba „dostać się do rzeczywistej rzeczy”, zawsze umieszczonej w pewnym oddaleniu od swego znaku. Droga do „rzeczywistej rzeczy” wydaje nigdy się nie kończyć, ponieważ istnieje zawsze inna głębia poniżej tej już osiągniętej. To, na co wskazuje element znaczący, okazuje się przy bliższym wejrzeniu w sprawę jedynie innym elementem znaczącym. Rozpacзлиwa sytuacja. Rozum, który skłania się ku zamknięciu, sfinalizowaniu, zakończeniu, staje w obliczu śmiertelnego niebezpieczeństwa nieograniczonej *semiosis*. Dokładniej rzecz ujmując, nie może on czynić nic innego, jak tylko postrzegać nieograniczoną *semiosis*⁷ – semiotyczne dryfowanie, które nigdy nie zawinie do żadnego stałego portu — jako pewne śmiertelne niebezpieczeństwo.

Po drugiej stronie ery nowoczesnej wydaje się nie istnieć żadna wyraźna dystynkcja pomiędzy egzystencją solidną a miękką, trwałą a zwodniczą, bardziej i mniej godną zaufania. Wszystko to, co jest, podziela tę samą modalność krótkotrwałości, która w każdej chwili, z powodów niemożliwych do określenia z góry, może przejąć wszystkie pułapki trwałości. Dlatego też temu, co widziane i słyszane, nie musi się ufać (nie można temu, realistycznie rzecz ujmując, nie ufać?). Sposób istnienia tego, co się mówi, nie jest niższy względem sposobu istnienia tego, o czym się mówi, zaś jakaś reprezentacja, która nie jest derywacyjną, podporządkowaną wersją tego, co jest reprezentowane, nie jest już reprezenta-

⁷ Jest to wyrażenie Umberto Eco (zob. *The Limits of Interpretation*, Indiana University Press, Bloomington 1990, rozdz. 2.). Nieograniczona *semiosis* niesie ze sobą idee nieskończonego interpretacyjnego dryfu, o którym Charles Peirce, dla wielu główny poprzednik postmodernistycznej krytyki naiwnego realizmu nowoczesności, wypowiadał się w następujący sposób: „Znaczenie reprezentacji nie może być niczym innym, jak jakąś reprezentacją. W istocie rzeczy, nie jest ono niczym innym, jak ową reprezentacją samą, pojmowaną jako pozbowiona nieistotnej szaty. Jednakże szaty tej nigdy nie można całkowicie zdjąć, zmienia się ona jedynie na coś bardziej przezroczystego. A zatem istnieje tu nieskończony regres. W ostateczności interpretant jest niczym innym, jak tylko inną reprezentacją, której podaje się kaganek prawdy, a jako reprezentacja ponownie ma ona swego interpretanta. Oto inna nieskończona seria”. Ch. Peirce, *Collected Papers*, t. 1, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1934, s. 339. O zwolennikach poglądu, który Peirce zdekomponował, Richard Rorty pisze krytycznie: „Realista intuicyjny sądzi, że istnieje taka rzecz jak Filozoficzna Prawda, ponieważ uważa on, że głęboko pod wszystkimi tekstami jest coś, co nie jest tylko jeszcze jednym tekstem, lecz czymś wobec czego różne teksty próbują być «adekwatne». R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982, s. XXXVII.

cją noszącą na sobie piętno swej wcześniejszej hańby derywacyjności, niższości, braku zaufania (typowego dla „jedynie reprezentacji”). Nie musi być ona poddawana nadzorowi, umieszczana pod mikroskopem jako być może jedynie „zwykły pozór”. Wszystkie byty przywołują się nawzajem i są przywoływane. Łączą je raczej pętle niż linie proste. Przebadanie każdej trasy wymaga w ostateczności powrotu do punktu startowego. Po przebiegnięciu wielu dróg elementy znaczące wpadają na siebie.

Można w sposób uzasadniony podejrzewać p o z ó r w każdym akcie s y m u l a c j i, jednakże po drugiej stronie ery nowoczesności byty już nie symulują. Symulacja, tak jak pozór, to terminy konotujące udawanie i zwodzenie. Zwodzenie z kolei przywołuje obecność „rzeczywistej rzeczy”, jako że rzeczy najpierw muszą być „rzeczywiste”, aby mogły być udawane lub źle reprezentowane. (Podejrzenie oszustwa jest zawsze pośrednim przyznaniem solidności i niezwykłości prawdy, która – jak to zawsze ma się nadzieję – w końcu wyjdzie na jaw.) Innymi słowy – zmartwienie symulacją rodzi się z uporczywości utrzymywania ścisłej dystynkcji pomiędzy elementami znaczącymi i elementami znaczonymi. Jednakże dystynkcja taka nie istnieje, jeśli proces nadawania znaczeń nie dyskryminuje, a zatem i nie degraduje; jeśli byty oznaczają się nawzajem jedynie w zamkniętym kręgu, jeśli proces nadawania znaczeń jest dwukierunkowy i wzajemny, jeśli wszystkie obiekty mają tę samą solidność lub też cierpią na ten sam brak solidności, jeśli wszystkie one zaangażowane są w ten sam nigdy nie kończący się ruch znikania i ponownego pojawiania się.

Innym sposobem wyrażenia tego wszystkiego jest powiedzenie, że nowoczesny świat wyróżnia się swym zaabsorbowaniem p o s z u k i w a n i e m znaczenia. Znaczenie nie jest tym, co widziane, nie jest tym, co jest widziane bezpośrednio, „od razu”. Znaczenie może być uchwycone jedynie poprzez poszukiwanie relacji pomiędzy iluzyjnym pozorem a solidną, jeszcze ukrytą rzeczywistością. Znaczenie jest twardym, aczkolwiek niewidzialnym rdzeniem, owiniętym ściśle w to, co przedstawia się zmysłom, to, co może być widziane i słyszane: w element znaczący (*signifier*). Rdzeń ten może być odkryty i na powrót odzyskany, jeśli złamie się skorupę tego, co znaczące. Świat nowoczesny potrzebuje detektywów. Sherlock Holmes, który nigdy nie ufał rzeczom takimi jakimi wydawały się one być, jest archetypalnym bohaterem tego świata. Z całym swym notorycznym brakiem zaufania wobec pozorów detektyw wierny swojemu powołaniu nie jest postmodernistycznym sceptykiem. On nigdy nie bierze rzeczy lekko, jakkolwiek podejrzewa, iż są one niegodne zaufania. Mogą one stanowić fałszywy dowód, niemniej jednak są d o w o d e m. Pozory kłamią, lecz powiedzieć, że one k ł a m i a, to potwierdzić istnienie prawdy. Brak zaufania wobec pozorów podtrzymuje niezachwiane zaufanie w „rzeczywiste rzeczy”. Pozory, bez względu na to, jak bardzo mogą być zwodnicze, są jednak wyposażone w z n a c z e n i a.

Świat postmodernistyczny, z drugiej strony, wydaje się nie mieć głowy do Sherlocków Holmesów. Nie o to chodzi, że świat postmodernistyczny godzi się

żyć w pokoju z kłamstwem (mieszkańcy tego świata oczywiście czuliby się poruszeni i reagowali gniewnie oraz neurotycznie kiedykolwiek kłamstwo zwróciłoby ich uwagę), lecz o to, że wszystkie rzeczy, którym przyznano nieśmiertelność już przy ich urodzeniu, w ostateczności nie oznaczają nic innego, jak tylko siebie. Nie istnieje żaden rozdział pomiędzy rzeczami, które znaczą, i rzeczami, które są oznaczane. Dokładniej rzecz ujmując, każdy taki rozdział jest tylko chwilowy, zmienny i odwracalny. *Il n'y a pas de hors-texte* (Derrida); nie istnieje żadne „na zewnątrz” w grze znaków. Wciąż mówimy o elementach znaczących wyzutyh z tego, co znaczone, jako o elementach znaczących; a o znakach, które oznaczają tylko siebie i inne znaki im podobne – jako o „pozorach”. Już w 1916 roku zabrzmiał trzeźwy głos Mana Ray’a w imię awangardy ciągle jeszcze na świeżo poszukującej absolutnej i ostatecznej prawdy, który to głos, zapomniany przez nie mniej niż połowę wieku, miał stać się obiegową mądrością postmodernistycznej filozofii i krytyki sztuki: „Twórcza moc i ekspresywność malarstwa tkwi materialnie w kolorze i strukturze pigmentu, w możliwościach form, inwencji i organizacji, w płaskiej powierzchni, na której elementy te wprowadza się do gry. Artysta troszczy się jedynie o bezpośrednie połączenie tych absolutnych jakości ze swym dowcipem, wyobraźnią i doświadczeniem [...]. Odkrywa on czystą płaszczyznę ekspresji, która tak długo była ukryta pod pozorem naśladowania natury, anegdoty i innych popularnych tematów”⁸.

Man Ray zawdzięczał swe przekonanie osiągnięciom awangardy. Ruch ten, który wpisał nowoczesność na swe sztandary i przyswoił ją sobie jako swe zadanie i swój program, był oczywiście pierwszym, który miał odkryć cześć jej obietnic. Najrozumniejsi spośród artystów awangardy mogli rozpoznać fiasko [nowoczesności] właśnie dlatego, że odnieśli oni tak spektakularny sukces. Zdołali zdemaskować, jedną po drugiej, nieadekwatność wszystkich i każdej reprezentacji. Trwało to tak długo, aż nie pozostało już więcej elementów znaczących, których zakładaną niewinność można było jeszcze mieć nadzieję sprawdzić i potwierdzić. Na końcu długiego marszu ku temu, co ostateczne i absolutne, awangarda odkryła podarte płótna, pustą galerię sztuki, nie zapisaną stronę i milczącą taśmę. Pula możliwych reprezentacji „prawdy na zewnątrz” została wyczerpana. Tym, co pozostało jako jedyny sensowny (lub też jedyny „realistyczny”) program, była gra elementów znaczących, gra będąca świadomą bycia grą i wcale nie zmartwiona (czy też zmartwiona tylko w prywatnym zaciszu) tą świadomością.

Jean-François Lyotard powiada, że żyjemy teraz w otwartej przestrzeni-czasie, w której nie ma już tożsamości, są tylko transformacje. Ta przestrzeń-czas jest samoświadomie tym, co nie zapisane, pustką, nicością, „w której uniwersum prezentowane przez jakąś frazę odsłania się i która eksploduje w momencie, w którym fraza ta pojawia się, a następnie znika wraz z nią”.

⁸ M. Ray, *Manifest*, w: L.R. Lippard (red.), *Daddas on Art*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1971, s. 156.

Rzecz, która gubi się w tej sytuacji, jest bycie samo: nie ma ono żadnych solidnych korzeni w czasie. Bycie jak gdyby „zawsze wymyka się determinacji i pojawia się zarazem zbyt wcześnie, jak i zbyt późno”⁹. Jest to przestrzeń-czas wiecznego „teraz” i wszechobecnego „tutaj”. Zanikanie twardej rzeczywistości idzie ręką w rękę z dekompozycją historii w strumień epizodów i likwidacją elastycznego, „obiektywnego dystansu”, który teraz czyni się giętkim, zmiennym i ulegającym wpływom – a wszystko to dzięki emancypacji przesuwającej się uwagi od geograficznych ograniczeń.

W otwartej przestrzeni-czasie wieść można życie jedynie na sposób *d r a m a - t y c z n y*. Dramat może mieć sztywny scenariusz, którego aktorzy ściśle przestrzegają, lecz nawet najsztynniejszy ze scenariuszy pozostaje pewnym scenariuszem, wymyślonym tekstem zapisanym raczej w ten a nie inny sposób; tekstem, który mógłby jednak równie dobrze być zapisany w ów inny niż ten sposób, a nawet najbardziej zdyscyplinowani aktorzy pozostają aktorami grającymi swe role – raczej te role niż jakieś inne, które mogliby grać z tym samym zapałem i oddaniem.

Dramat może nie być całkowicie przypadkowy, jednakże jest przyjmowany jako bez porównania bardziej przypadkowy przez grających go aktorów i oglądających widzów, niż to było w przypadku poszukiwanej rzeczywistości „naiwnych realistów” Rorty’ego oraz ich uczniów. Dramat może być tragiczny, może wywoływać bicie serca i łzy, lecz mimo wszystko zdarzenia, emocje wydarzają się tutaj w obrębie teatru podczas przedstawienia. Być może jakaś kolacja przy świecach czeka na ostatnie opuszczenie kurtyny, a kurtyna z pewnością opadnie, aby zamknąć tę historię tu i teraz, tylko po to, aby pozwolić innej kurtynie się podnieść, innej historii – rozpocząć (lub też tej samej – powtórzyć). Dramat może być bardzo poważną sprawą (w rzeczy samej próbuje się być bardzo poważnym oglądając jakiś dramat, bez tej powagi nie byłoby zbyt wiele radości w oglądaniu go), jednakże powaga ta, jak i sam dramat, jest tylko pewną konwencją; powaga, tak jak i sam dramat, jest tylko grą: wie się cały czas, że brak wiary zawiesza się jedynie na czas trwania przedstawienia, że zainwestowana ufność może być w każdej chwili wycofana. Nie istnieje nic nieodwoływalnego, nieodwracalnego w dramacie; pozorna nieodwołalność sztuki dramatycznej jest sama tylko pewną grą, pewną iluzją, a zatem zdarzeniem odwoływalnym. Dramat jest pewną ciągłą, nigdy nie kończącą się, wiecznie powtarzaną *p r ó b ą* śmiertelności rzeczy i ludzi, ludzkich stanów posiadania i ludzkich osiągnięć. I na zawsze pozostanie pewną próbą nigdy nie stając się „realną rzeczą”. Jak można by rozpoznać to, co rzeczywiste, w świecie, który pozostaje permanentnie w nastroju dramatycznym? Naszym udziałem jest forma życia teatru, tak jak to zasugerował Michel Maffesoli, a w teatrze liczy się każda scena, poważna, niezbyt poważna i całkowicie niepoważna, „w teatralności nic nie jest ważne, ponieważ wszystko jest ważne”¹⁰.

⁹ J.-F. Lyotard, *Peregrinations*, Columbia University Press, New York 1988, ss. 31–32.

¹⁰ M. Maffesoli, *L'Ombre de Dionysos: contribution à une sociologie de l'orgie*, Meridiens, Paris 1985, s. 16–18.

Baudrillard powiedziałby, że świat nowoczesnego typu jest rządzony przez prawo, natomiast nasz własny świat jest kierowany przez regułę. Prawa nakazują, zakazują i zabraniają, tym samym tworzą one możliwość przekroczenia czy nawet ich własnego obalenia, wyznaczają przestrzeń wyzwoleń, a także konspiracji, tajności, ukrytego naśladownictwa i niejawnego dyskursu. Reguły nie czynią żadnej z tych rzeczy. Reguły nie są zbiorem ograniczeń narzuconych światu. Reguły są wielorybem, na którym świat spoczywa. Usunę reguły, a świat wywróci się do góry dnem i zniknie. „Nie ma sensu »przekraczać« reguł gry, nie ma żadnej linii, którą można przeskoczyć w obrębie ciągłego nawrotu cykli; natomiast grę można po prostu porzucić.” Jeśli porzucą ją wszyscy gracze, gra przestanie istnieć (reguły „istnieją tylko wtedy, gdy są podzielane, podczas gdy Prawo operuje ponad głowami rozproszonych jednostek”). Jednakże w naszym świecie ma miejsce wiele gier w tym samym czasie i każdy gracz dysponuje szerokim wyborem reguł. Jeśli każdy zbiór reguł wyczarowuje i utrzymuje swą własną grę, pewien własny mikroświat, to można wchodzić w światy i opuszczać je dowolnie – każdy pobyt w nich trwa tylko do czasu, gdy dostrzeże się inny świat. (W istocie rzeczy przypuszczenie, że istnieje tylko jeden świat, poddany temu samemu zbiorowi niezmiennych i logicznie apodyktycznych praw, nie wydaje się już prawdziwe, czuje się, że musi być więcej światów, być może nawet nieskończona wielość uniwersów, co do czego chętnie zgodziliby się zarówno dzisiejsi kosmologowie, operujący swymi hipotezami o istnieniu przerażających czarnych dziur zdolnych do pożerania i ukrywania światów, jak i postmoderniści-filozofowie ze swymi pytaniami w stylu: „Jakie rodzaje świata istnieją, jak są ukonstytuowane i czym się od siebie różnią?” (Brian Mc Hale) i swym talentem opisywania innych możliwości, jak również niemożliwych światów.)

Jedna rzecz, której gracz nie może uczynić, to całkowite wycofanie się z gry. Nie istnieje żaden inny świat, lecz wiele gier rządzonych przez reguły, żaden twardy, oporny, uparty świat, utrzymywany na miejscu przez sankcjonowaną prawnie refleksję. Każda gra ma za swego sąsiada jakąś inną grę (inne gry), lecz wzięte razem gry nie pozostawiają niczego na zewnątrz siebie. Nie istnieje żadne obce wobec nich terytorium, wciąż czekające na podbój i kolonizację. Żadna gra nie aspiruje do powszechności i „nie istnieje żadna metafizyka mająca na horyzoncie nieskończenie odwracalnego cyklu gry”. Gry są cykliczne i powtarzające się, „w ten sposób reprodukuja one daną, arbitralną konstelację nieskończoną ilość razy”. Gry obiecują wieczny powrót. Czyniąc to, wyrwywają one graczy „z linearności czasu i śmierci”. Powtórzmy – wszystko jest potencjalnie nieśmiertelne (podobne temu, co nieśmiertelne), a zatem nic nie jest nieśmiertelne; w świecie, który rozpuścił trwałość gry w krótkotrwałość każdego ruchu, nic nie jest uprzywilejowane przez swą trwałość.

Gry (a zatem i świat stworzony z gier) nie są królestwem przypadku, różnym od uporządkowanych i określonych sekwencji rządzonego przez prawo świata. Samo pojęcie przypadku ma sens tylko w obrębie kierowanego przez prawo świata

determinacji. Przypadek jest ohydny Innym świata rządzonego przez Prawo. Postaw regułę na miejsce Prawa, a przypadek zniknie razem z normą, w której zamieszkiwał, jako jeszcze-nie-w-pełni-wypędzony „upiór wewnętrzny”. Gry zaprzeczają obiektywnej determinacji, lecz przeczą one także obiektywnej przynależności, „podstawowym założeniem gry jest, że przypadek nie istnieje”, „że świat jest zbudowany z sieci symbolicznych relacji, nie zaś przygodnych związków, lecz struktur obligacji, struktur uwodzenia. Musi się jedynie pamiętać, by dobre karty...”¹¹.

Żadnej determinacji, żadnego przypadku – jedynie miękka, giętka gra bez kierunku i przewidywalnego rozwiązania; gra, która sprowadza się całkowicie do zbioru graczy i ich ruchów. Gracz nie może określić rezultatu, jednakże ruchy gracza nie są pozbawione również konsekwencji. Ponieważ nie istnieje żadne Prawo, które jednoznacznie wiąże działanie z jego rezultatem, nie istnieje żadna wyraźna wskazówka, co powinno się czynić, aby osiągnąć rezultat, którego się pragnie. Świat ten nie obiecuje żadnej pewności, lecz także i żadnej bezradności; nie oferuje ani pewności, ani rozpacz, a jedynie radość z dobrego wyjścia i żal z powodu ruchu nieudanego.

Przełożył Andrzej Szahaj
Przekład przejrany przez Autora

¹¹ J. Baudrillard, *Seduction*, tłum. B. Singer, Macmillan, London 1990, s. 132, 136, 146, 147, 143–144. Analizy Baudrillarda noszą znamię pokrewieństwa z Gianni Vattimo *il pensiero debole*, „myśli słabej” przeciwstawionej dominującej, czasowej, wojowniczo uniwersalistycznej i nietolerancyjnej „metafizyce nowoczesnej”, wobec Richarda Rorty'ego koncepcji hermeneutyki, zastępującej w dzisiejszej myśli nowoczesną epistemologię, która wzięła na poważnie ponadhistoryczne roszczenia teorii, jak również wobec idei wypromowanej przez wielu pisarzy, a w sposób najbardziej znaczący przez Agnes Heller, że raczej *phronesis* – miękka, pragmatyczna, giętka, zdolna do adaptacji i przystosowania się mądrość, niż mająca skłonności do absolutności *theoria* oferuje najlepszy model poznania, pasujący do naszego przygodnego świata. Jak to zasugerował Matei Calinescu, nowoczesny, deterministyczny model świata, gardzący przypadkiem i stawiający go poza jego granicami, przyczynił się do słynnego zjawiska odczarowania świata, podczas gdy modna ostatnio nauka typu tej rozwijanej przez Ilya Prigogine i Isabelle Strengers, która idzie śladem współczesnej kultury, odnawiając szansę jej suwerennej chwały, obiecuje ponowne zaczarowanie świata. M. Calinescu, *Five Faces of Modernity*, Duke University Press, Durham 1987, s. 70–71.