

samodzielność i decyzję o opuszczeniu domu, w którym doświadczało się przemocy. Z kolei brak dostępu do pewnych zdolności prowadzi do upośledzenia kolejnych sfer życia. Określenie zdolności o takich właściwościach w danym społeczeństwie pozwala na wypracowanie skutecznych programów przeciwdziałania problemom społecznym. Kolejną zaletą perspektywy zdolności jest możliwość uwzględnienia zmiennych niedostrzegalnych w innych teoriach, na przykład wpływu, jaki płeć czy rasa wywiera na liczbę życiowych możliwości wyboru.

Wybrane współczesne problemy społeczne zostają rozpatrzone z perspektywy zdolności w ostatnim, VIII rozdziale. Jednym z tych problemów jest bieda, teraz rozumiana nie jako brak środków, ale brak wolności dokonywania wyboru co do tego, w jaki sposób chcemy żyć i kim się stawać. Autorka wdaje się przy okazji w spór z rozwiązaniami zaproponowanymi przez Petera Ungera i Petera Singera, którzy twierdzą, że przekazywanie środków na rzecz organizacji charytatywnych jest moralnym obowiązkiem i sposobem na rozwiązanie problemu światowego ubóstwa. Sprawiedliwości nie da się osiągnąć przez filantropię, odpowiada im Nussbaum, to kwestia wypracowania instytucjonalnych rozwiązań.

Książkę uzupełniają dwa dodatki. W dodatku A autorka zaznacza możliwość włączenia do perspektywy zdolności rozwiązań wypracowanych przez ekonomistę Jamesa Heckmana. Z kolei w dodatku B odrzuca podział zaproponowany przez Amartyę Sena na wolność do dobrobytu i wolność do działania.

Książkę Nussbaum można potraktować jako głos wśród wielu innych coraz głośniejszych wyrażających niezgodę na społeczne nierówności. Nussbaum mówi nam, że jakość życia określają nie środki, ale zakres swobód: obszar ludzkiej wolności. Prawdziwie istotna jest równość wszystkich ludzi i godność każdego z nich z osobna. Pobrzmiwia w jej książce to samo hasło, które głoszą członkowie ruchu oburzonych: nie ma krajów biednych i krajów bogatych, są tylko biedni i bogaci ludzie. Zacierając granicę dzielącą pierwszy świat od trzeciego, Nussbaum przypomina, że probierzem osiągnięć rozwojowych są zdolności, którymi dysponują mieszkańcy danego rejonu ziemi, także, a może przede wszystkim ci najmniej uprzywilejowani, i że „wszystkie kraje są krajami rozwijającymi się jeśli weźmiemy pod uwagę kwestię rozwoju społecznego oraz walki o jakość życia i sprawiedliwość” (s. 16).

Olga Cielemęcka
Uniwersytet Warszawski

Nec Hercules contra plures

Peter Sloterdijk, *Gniew i czas. Esej polityczno-psychologiczny*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2011

Polskojęzyczny czytelnik jak dotychczas miał okazję spotkać się z Peterem Sloterdijkem na kartach trzech jego książek: *Pogarda mas...*, *Krytyka cynicznego rozumu*, *O ulepszeniu dobrej nowiny...* Dzięki pracy translatorskiej Arkadiusza Żychlińskiego na łamach „Przeglądu

Politycznego” ukazały się również pojedyncze artykuły profesora z Karlsruhe. Właśnie na łamach 90. numeru z 2008 r. mogliśmy zapoznać się z obszernym fragmentem książki pt. *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, wydanej w 2006 roku przez Suhrkamp Verlag we Frankfurcie nad Menem. Polskie wydanie ukazało się w Wydawnictwie Scholar, w serii pt. *Humanistyka Europejska* i jest ono kolejnym po francuskim, włoskim, hiszpańskim i angielskim. Żychliński stwierdza, że Sloterdijk to autor, którego „można [...] reprodukować tylko za cenę znacznej utraty perswazyjności” (s. 263). Sloterdijk przybiera heteromorficzny ton, stosuje precyzyjne złożenia obudowane wielopiętrowymi atrybucjami rzeczownikowo-przymiotnikowymi, nie unika przy tym barokowej ornamentacji, a jego idiosynkratyczny idiom stanowi wyzwanie na miarę znakomitego stylisty (s. 263). Rüdiger Safranski pisze o specyficznym sposobie filozofowania Sloterdijka: „Filozoficzna ekspresja i literackie filozofowanie to nie «modne» pomieszanie dyscyplin, lecz próba doprowadzenia myślenia do poziomu naszych przemilczanych doświadczeń” (s. 261).

Zamysłowi powstania eseju pt. *Gniew i czas* patronowali: Fryderyk Nietzsche, Alexandre Kojève, Leo Strauss, Francis Fukuyama, Heiner Muhlmann i Gunnar Heinsohn. Powyższy wybór nie był przypadkowy, jak podkreśla Sloterdijk „Strauss zadbał przede wszystkim o to, że obok Platona jako erotologa i autora *Uczty* zwrócono ponownie uwagę na Platona jako psychologa poczucia własnej wartości” [...]. Z kolei „uczniowi Straussa, Francisowi Fukuyamie, zawdzięczamy jedno z najlepszych podsumowań antycznych i współczesnych dyskusji na temat *thymós*, zawarte w najbardziej pomysłowych fragmentach niedoczytanego bestsellera «Koniec historii»” (s. 30). Sloterdijk nie obawia się pochylać pomysłów Fukuyamy i to nawet pomimo rozpowszechnionego wśród niektórych intelektualistów poglądu, że „wraz ze swą tezą o końcu historii dostarcza jedynie zaktualizowaną wersję jankeskiej ideologii, wedle której *american way of life* oznacza zwieńczenie ewolucji ludzkości – od sawanny do centrum handlowego, od pięściaka do karty wyborczej, od plemiennego ogniska do kuchenki mikrofalowej” (s. 47-48). Gdyby ktoś jednak myślał, że w książce Sloterdijka znajdzie misterne scholastyczne rozróżnienia i dystynkcje związane z psychologiczną dynamiką gniewu, dalece się zawiedzie. W przypadku autora nie do końca wiadomo, czy bardziej przypomina on lisa (z eseju Izajasza Berlina), który ma szeroką, ale nie dość głęboką wiedzę o wielu sprawach, czy bardziej jeża, który niczym rasowy metafizyk wie dużo o jednej rzeczy.

Gniew i czas jest książką dość nierówną, Sloterdijk nie manifestuje w niej ani postawy lisa, ani jeża. Pierwszy rozdział przywołuje greckie fundamenty ludzkiego poczucia godności zwane przez autora „pierwiastkami tymotejskimi”. Autor odnosi się do *Iliady* Homera, IV ks. *Państwa* Platona, *O duszy* Arystotelesa („gniew nie jest wodzem, lecz wojownikiem”), *De ira* Seneki. Sloterdijk traktuje zamiennie *acedię* i apatię popelniając błąd (s. 25). W jednym z przypisów filozof z Karlsruhe słusznie wydobywa na jaw, iż „klasyczny katalog grzechów głównych oferuje jednak jeszcze obraz utrzymujący równowagę między przywarami erotycznymi i tymotejskimi, o ile *avaritia* (chciwość), *luxuria* (nieczystość) i *gula* (nieumiarkowanie) dadzą się przyporządkować biegunowi erotycznemu, a *superbia* (pycha, duma), *ira* (gniew) i *invidia* (zazdrość) biegunowi tymotejskiemu. Takiemu podziałowi wymyka się tylko *acedia* (*apatia*), jako że wyraża ona pewien żal bez konkretnego subiektu i obiektu” (s. 24-25). Nietzsche ogłosił śmierć Boga. Zaświaty utraciły poważanie, a gniew nie tylko skumulował się, lecz także wciąż narasta. Wskutek tego „rozprzestrzenia się polityka niecierpliwości, przede wszystkim pośród ambitnych i skorych do buntu aktorów, którzy

wychodzą z założenia, że mogą przejść do ataku, skoro nie mają już nigdzie nic do stracenia” (s. 53). Opisując religie monoteistyczne jako metafizyczne banki gniewu Sloterdijk posługuje się metaforą przejętą wprost z języka londyńskiej finansjery. W rozdziale poświęconym współczesności porusza problem zdrady „ideałów” rewolucyjnych, przestrzega przed młodymi zagniewanymi mężczyznami bez perspektyw, odwołuje się do ulubionej lektury Fidela Castro opowiadającej losy arystokraty gniewu *Hrabiego Monte Christo*, omawia genezę sukcesu piramid finansowych, które w Albanii i Rumunii doprowadziły do spustoszeń na niespotykaną wcześniej skalę.

Na książkę składają się cztery rozdziały poświęcone przeobrażeniom gniewu, poczynając od homeryckiego passusu: „Gniew, bogini, opiewaj Achilla, syna Peleusa, zgubę niosący i klęski nieprzeliczone Achajom, co do Hadesu tak wiele dusz bohaterów potężnych strącił...” (Homer, *Iliada*, przeł. K. Jeżewska, Warszawa 1999) poprzez wynalazek metafizycznego banku gniewu (o dziś – jak zaznacza Sloterdijk – nieco przereklamowanym „prymitywno-energetycznym, meteorologiczno-militarnym” logo) i jego zejście na ziemię w komunistycznym Królestwie Bożym na Ziemi („gdy poeci będą drżeć przed trybunałem”) aż po współcześnie zdecentralizowany jego charakter w żądaniach równego dostępu do rozkoszy i do monitorów obrazujących „koniec historii” w trybie *live*. „Kto [...] ma w sobie gniew, dla tego skończył się niewyraźny czas” (s. 16). Jak podkreśla autor: „ludzie posiadają wrodzony zmysł godności i sprawiedliwości. Tę intuicję musi uwzględnić każda polityczna organizacja wspólnego życia. Do poruszania wymagających moralnie systemów, czyli kultur, służy autostymulacja aktorów poprzez zwiększanie zasobów tymotejskich, takich jak duma, ambicja, żądza znaczenia, gotowość do oburzenia i poczucie prawa” (s. 28-29). W konkluzji omawianej książki Sloterdijk podświadomie opowiada się za rehabilitacją cnoty męstwa (wraz z jej częściami potencjalnymi); apeluje do rozumu, aby nabrał gniewu i do gniewu, aby nabrał rozumu, żąda zerwania z resentymentem, rozłączenia ducha i zemsty, a w konsekwencji zniesienia utrzymywanych przez to mdłe małżeństwo fikcji. Opowiada się przeciwko mezaliansowi Zaratustry z Anaksymandrem, stając po stronie „samotnie wędrującej gwiazdy”, gdyż: *Nie ma odpłaty!* Gdzieś pośrodku między oboma stałby Adorno obwieszczający z nieskrywaną złośliwością w swoich *Minima Moralia*, że w świecie wymiany ten, kto daje więcej, nigdy nie ma racji, a także potomkowie Kaina, między którymi „groźba zemsty eskaluje do groteskowych harców liczbowych” (s. 92).

Sloterdijk opowiada się za tymotejską ekonomią wspaniałomyślności przeciwko „iluzji ekwiwalencji”, gdy konstatuje, że „musimy zakwestionować znak równości pomiędzy tym, co wzięte, a tym, co oddane. Nawet więcej – należałoby go unieważnić, aby przyznać pierwszeństwo myśleniu w kategoriach braku równowagi. Stąd dla ekonomii transkapitałistycznej konstytutywne mogą być tylko gesty wskazujące w przód, gesty fundatorskie, uposażające i naddatkowe. Jedynie operacje zaangażowane przyszłościowo rozsadzają prawo ekwiwalentnej wymiany, uprzedzając niejako powstawanie winy i robienie długów. Ich moralnym wzorcem jest nieprawdopodobny psychologicznie, choć nieodzowny moralnie gest przebaczenia, przez który winnemu zostaje przebaczony jego czyn” (s. 39). Tylko wspaniałomyślność, supererogacja i „cnota darząca” przewodzące energiom tymotejskim potrafią dać zdecydowany odpór tym, którzy uświęcili dogmat głoszący, iż należy raczej brać aniżeli dawać. Gdy „zwyczajna, podyktowana przez «niższego Erosa» gospodarka zasadza się na afektach chęci posiadania, ekonomia tymotejska opiera się na dumie tych, którzy czują się na tyle wolni, aby dawać” (s. 39). Patronem książki Sloterdijka jest Achilles

refleksyjny; świadomy kryteriów decydujących o wartości życia. Świadomy Achilles to paradygmatyczny egzemplarz człowieka, który „na polu walki o uznanie [...] staje się surrealistycznym zwierzęciem, które ryzykuje życie dla kolorowych gałganów, dla flagi czy dla ozdobnego kielicha” (s. 29). Współcześni psychologowie „przedstawiliby fachowo Achilleasa jako delegata przesadnych rodzicielskich ambicji – jakby był prekursorem kalekiego psychicznie cudownego dziecka tenisa, którego rodzice-trenerzy siedzą w pierwszym rzędzie podczas każdej gry” (s. 17-18).

Drugim wielkim patronem książki jest Lewiatan, czyli „król wszystkich dzieci dumy” – władca, który nie tyle obdarowuje swoje dzieci poczuciem „słusznej dumy”, ile nieustannie z niej ograbia. Sloterdijk przestrzega: kto wypowiada posłuszeństwo królowi, ten działa wedle „instrukcji bycia nieszczęśliwym z dożywotnią gwarancją sukcesu” (s. 32). Z drugiej jednak strony jako rzecznik energii tymotejskich nie zapomina on jak wielkiej traumy doznały dzieci dumy po raz wtóry w XX wieku, tym razem od „partyzantów nieświadomości” – od klasycznych wyznawców Freuda (s. 21). Nie bez racji Sloterdijk oskarża psychoanalizę o to, że „nigdy nie była jednak gotowa z równą szczegółowością i sumiennością traktować o tymotyce człowieka obojga płci: o jego dumie, dzielności, odwadze, ambicji, pragnieniu sprawiedliwości, poczuciu godności i honoru, jego oburzeniu i wojowniczo-mścicielskich energiach. Fenomeny tego rodzaju pozostawiono nieco protekcyjnie zwolennikom Alfreda Adlera i innym rzekomo ograniczonym interpretatorom tzw. kompleksów niższości [...]; nigdy nie przyszło jej jednakże na myśl sformułowanie analogicznego kursu wychowawczego dla stworzenia dumnego dorosłego, wojownika i nosiciela ambicji. Słowo «duma» jest dla psychoanalityków najczęściej tylko pozbawionym treści wpisem do leksykonu neurotyka” (s. 20-22).

Sloterdijk za prototypy ludzkiej marności uznaje Edypa i Narcyza. Zapytuje on retorycznie, „w jaki sposób młodzieniec o cechach sytuujących go na granicy debilizmu, niepotrafiący odróżnić siebie od własnego lustrzanego odbicia, miałby skompensować słabości męczyzny, który poznaje swego ojca dopiero w chwili, kiedy go zabija, i który nieumyślnie płodzi potomstwo z własną matką? [...] Kto chciałby zrobić z ludzi pacjentów – czyli osoby pozbawione dumy – nie może uczynić nic lepszego, niż wynieść tego rodzaju figury do rangi symboli *conditio humana*” (s. 21). Chrześcijańscy moralisci nie wahali się uznać dumy, miłości własnej (łac. *filautia*) za źródło wszelkich innych grzechów. Tuż za uwolnionymi energiami tymotejskimi formowały się zastępy kusicielskich demonów. Tak więc „jeśli o dumie mówi się, że jest matką wszystkich wad, to wyraża to przekonanie, że człowiek stworzony jest do posłuszeństwa – i każdy impuls wyprowadzający z hierarchii może oznaczać tylko krok ku zgubie. Trzeba było czekać w Europie aż do renesansu i do stworzenia nowej formacji miejskiej i mieszczańskiej dumy, zanim dominująca psychologia *humilitas*, skrojona na miarę chłopów, kleryków i wasali, mogła zostać przynajmniej częściowo odparta przez neotymotejski obraz człowieka” (s. 24-25).

Niestety, krótkiej historii gniewu Sloterdijka brakuje przenikliwości filozoficznej równej Arystotelesowi czy Ewagriuszowi. Autor nawiązuje do tymotejskich głębi teatru Dionizosa, do teatralnej porywczosci Eurypidesa i Sofoklesa. Wspomina również o Senecie, dla którego gniew (jako domagający się kary – zemsty) był nienaturalny (bo jak nauczali stoicy to, co naturalne nie domaga się kary) (s. 18-19). Wyczerpujący opis psychologiczny związków gniewu, miłości własnej (dumy), wstydu, godności, męstwa, a także przeciwstawnych im przywar: obojętności moralnej, cynizmu (*acedii*), oportunistycznego i tchórzostwa wymaga

przenikliwości co najmniej fenomenologicznej, a tej analizie Sloterdijka zbywa. Nie dostrzega on związków łączących nudę z gniewem czy tchórzostwo ze smutkiem *acedii* (jako *aegritudo animi*, czyli wewnętrzna walka duszy popędliwej z pożądliwą). Człowiek pod wpływem *acedii* nie jest zdolny do przyjaźni, nie potrafi uwolnić się od nagłych i natarczywych wspomnień wszelkich niesprawiedliwości, zarówno faktycznych, jak i urojonych, które spotkały go ze strony współbraci. Przypomina w tym człowieka ogarniętego resentymentem. W pytaniu: „Któż mógłby się dziwić, że samotne mieszkanie i monotonna praca budzą pragnienie zmiany?” Ewagriusz mimowolnie oddał nastrój przeciętnego, rozerotyzowanego, a niekiedy nawet oburzonego współczesnego Europejczyka.

Sloterdijkowi jako erotycznemu egzorcyście, który chciałby „skończyć z miłością aż do rewolucji”, należałoby zalecić uzupełnienie kanonu lektur o pisma klasyków filantropii opiewających cnotę łagodności (nie tylko pisma Ojców Pustyni, ale również Ksenofonta). Jak trafnie zauważał kilka wieków temu przenikliwy pustelnik z Pontu: „żadnej z cnot nie boją się tak demony, jak łagodności”. Łagodność, życzliwość (lub bliższa Sloterdijkowi, Niemcowi – ogłada) jako cnoty stanowiły fundament greckiej filantropii. „Czy nikogo nie kochał Herakles, który był tak łagodny i filantropijny, że w interesie ludzi ponosił takie trudy i niewygody?” – będzie pytał Epiktet w *Diatrybach* (Epiktet, III 24, 64).

Wróćmy zatem razem ze Sloterdijkem do IV księgi *Państwa*, gdzie „objaśniony przez Platona *thymós* wyróżnia zdolność do nastawiania osoby przeciwko sobie samej. Zwrot przeciwko samemu sobie może mieć miejsce wówczas, kiedy osoba nie spełnia oczekiwań, które musiałyby zostać zaspokojone, żeby nie straciła szacunku dla samej siebie. Odkrycie Platona polega na wskazaniu na moralne znaczenie silnej dezaprobaty. Manifestuje się ona dwojako – po pierwsze przez wstyd, jako całościowy nastrój afektywny przenikający podmiot aż do głębi, po drugie przez zabarwioną gniewem autokrytykę przybierającą formę monologu wewnętrznego skierowanego do siebie samego. Dezaprobatą dla samego siebie udowadnia myślicielowi, że człowiek ma pewną wrodzoną, jakkolwiek mętną ideę tego, co stosowne, sprawiedliwe i godne pochwały, przy rozminięciu się z którąś częścią duszy, *thymós* właśnie, zgłasza sprzeciw” (s. 29-30).

W Luwrze pośród osiemdziesięciu trzech rzeźb możemy natknąć się na tę autorstwa Edmé Bouchardona przedstawiającą Erosa wycinającego łuk z maczugi Heraklesa. Scena wyjątkowo dobrze nadająca się zarówno na okładkę *Poza zasadą przyjemności* Zygmunta Freuda, jak i *Erosa i cywilizacji* Herberta Marcuse. Atrybut wielkiego filantropa w rączkach pucułowatego posłańca miłości w cudowny sposób przeobraża się w narzędzie ożywczego pozoru na usługach całego gatunku. „Najzimniejszy gniew konstytuuje obszary działania w stylu gorącego idealizmu” (s. 75) – od tych słów zapewne rozpocząłby swój komentarz profesor estetyki z Karlsruhe, gdyby zabrał nas na lekcję muzealną poświęconą zimnemu, marmurowemu putto.

Profesorski niepokój wyrażony na kartach książki dotyczy postępującego rozerotyzowania człowieka Zachodu wraz z towarzyszącemu temu stłumieniem pierwiastka *thymós*. Sloterdijk obawia się chronicznych przegranych, a więc tych, którzy zbyt często przybiegają na metę „grubo po zmroku”. Prawdopodobnie nadchodzi czas, gdy nie zawahają się zakwestionować samych reguł gry. Sytuacja ta „ukazuje rzeczywisty przypadek polityki po końcu historii. Przypadek ten prezentuje się aktualnie w dwóch postaciach: w liberalnych demokracjach jako postdemokratyczna polityka ładu, która charakteryzuje się marginalizacją polityki na korzyść policji i konwersją polityków w agentów ochrony konsumentów; w podupadłych

państwach jako wojna domowa, w której wrogie armie dziesiątkują krzepkich zbędnych osobników strony przeciwnej” (s. 50).

Sloterdijk w konkluzjach książki powtarza swoje obawy formułowane dużo wcześniej w *Pogardzie mas*, a dotyczące bezpardonowej eksploatacji filantropijnych potencjałów przez roszczeniowy i zagniewany lud spod sztandarów Erosa. Sloterdijk-filantrop wskazuje trzy główne zadania przyszłości: 1) konieczność rozszerzenia państwa opiekuńczego do rozmiarów ponadnarodowych jako horyzont nowej poważnej polityki socjalnej; 2) włączenie w obszar cywilizacji aktorów pozaludzkich, istot żywych, ekosystemów, w ogóle „rzeczy” (polityka naturalna); 3) neutralizację ludobójczych potencjałów w nadmiernie zaludnionych przez gniewnych młodych mężczyzn państwach Bliskiego i Środkowego Wschodu. Z trzeźwym poczuciem realizmu zaznacza, że „na wszystkie te procesy potrzeba będzie czasu, jednak nie w sensie powrotu do «historii», lecz wyłącznie jako czasu nauki cywilizowania” (s. 52). Przestrzega nas przed bezdrożem, do jakiego prowadzi okazywanie pobłażania w „imię wystylizowanej zawsze jednostronnie *in minus* rzeczywistości” ponadprzeciętnie normalnym działaniom ludzi owładniętych pożądaniem i resentymentem (s. 53). Tłum zblazowanych i erotycznie nienasyconych prześmiewców tylko czeka na zwiastowanie Sloterdijka, na jego „ulepszoną dobrą nowinę”, na projekt filantropijnej odnowy, unosząc do góry sztandar, na którym zapisano jedno hasło: *Nec Hercules contra plures*.

Maciej Kostyra
Uniwersytet Warszawski