

Nadmiar obecności i wydalenie innego

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1251>

 Wojciech Józef Burszta, SWPS Uniwersytet Humanistycznospołeczny

Artykuł jest próbą zaaplikowania wywodzącego się od Martina Heideggera pojęcia „nastroju” (*die Stimmung*) do dzisiejszego kontekstu tzw. nowej nietolerancji i pogłębiającej się agresji wobec szeroko rozumianej Inności. Wskazano powody tego stanu rzeczy oraz argumenty, które stosuje się w obronie – rzekomo zagrożonych – praw większości. Główną agorą sporu na linii większość–mniejszości staje się internet i toczące się w jego obrębie wojny kulturowe.

Słowa kluczowe: *die Stimmung*, inność, nacjonalizm, mniejszość

W tytule niniejszego szkicu z pełną premedytacją odwołuję się do pojęć użytych przez dwóch współczesnych badaczy. „Nadmiar obecności” pojawia się w rozważaniach filozofa Achille’a Mbembego (2018, 70), „wydalenie innego” zaś znajdziemy w tytule książki niemieckiego kulturoznawcy koreańskiego pochodzenia Byung-Chul Hana (2018). Zanim bliżej zajmiemy się ich rozjaśnieniem i wskazaniem powodów ich przywołania, proponuję jeszcze jedno zapożyczenie się, tym razem u socjologa Heinza Budego (2018), który ożywił Heideggerowskie pojęcie „nastroju”, budując wokół niego opowieść o tym, co moim zdaniem tłumaczy także zasadniczą zmianę stosunku do kulturowej inności, której możemy dzisiaj powszechnie doświadczać.

To, co Martin Heidegger nazywał *die Stimmung*¹, a co w polszczyźnie oddajemy za pomocą słowa „nastój”, jest terminem szczególnym, niemającym swojego etymologicznego źródła w łacinie i grece (a tym bardziej w naukowej czy technicznej angielszczyźnie), który oznacza – najogólniej rzecz biorąc – sposób naszego przeżywania świata. Nie chodzi jednak o potoczne rozumienie nastroju jako „stanu ducha”,

¹ Nowoczesne niemieckie pojęcie nastroju pojawia się w XVI w. jako kategoria muzyczna odnosząca się do wysokości tonu instrumentu. Potem zaczyna swoją wędrówkę po niemieckiej psychologii (Wilhelm Wundt), filozofii życia (Fichte i Nietzsche), poetyce metafizycznej Rilkego i von Hofmannsthala, by ukorzenić się w filozofii egzystencjalnej Heideggera i Franza Rosenzweiga.

podniecenia, egzaltacji czy chwilowej emocji, słowem – nie chodzi tylko o wrażenia zmysłowe i reakcje umysłu doznawane w zderzeniu z którymsz z aspektów rzeczywistości. Heidegger wpisuje nastrój w ontologię bytu: nastroje formują podstawowy ton albo ogólne zabarwienie rozumienia i doświadczania obiektywności, która rzuca wyzwanie jaźni. W *Byciu i czasie* czytamy: „Nastrój ujawnia «jak komuś jest». Przez to «jak komuś jest», bycie nastrojonym wprowadza bycie w jego «tu oto»” (Heidegger 2013, 173). W istocie zatem najważniejszy jest wcale nie nastrój, ale fakt, iż jest on zawsze nastrojem kogoś, kto właśnie w tej chwili doznaje. To, jak „doznajemy świat”, jak go przeżywamy, odsłania w sposób konieczny nas samych (to, jacy jesteśmy), ale jednocześnie to, jaki naprawdę jest ów świat.

Heideggerowskie bycie-tu-oto (*Dasein*) odsłania się w nastrojach. Możemy być przeniknięci strachem i poczuciem zagrożenia o tyle, o ile podatni jesteśmy na zniszczenie, czujemy zagrożenie ze strony bytu wewnątrzświatowego. Nastrój jest zawsze otwarciem na jakieś pobudzenie: „Nastrój nas opada. Nie przybywa ani «z zewnątrz», ani «od wewnątrz», lecz powstaje z samego bycia-w-świecie jako pewna jego odmiana” (Heidegger 2013, 175). Nastrój wyłania się z sytuacji, w której się znajduję, z wrażeń, wymagań i połączeń, które mną kierują, i pyta, co rozumiem jako cel mojego istnienia, a także o życie, które chcę prowadzić. W kategoriach biograficznych nasze życie jest „pochodem nastrojów” związanych z formatywnymi momentami każdej podmiotowej tożsamości. Egzystując, odkrywamy swoje „ja” w nastrojach, zostajemy w nie wrzuceni; to nie my wybieramy życiowe sytuacje, one po prostu nam się zdarzają. Strach, miłość, nienawiść, obojętność, lęk, otwartość itd. kryją w sobie coś więcej, niż mówią nam same te stany, ale świadczą o naszej wrażliwości i jej obliczach.

Jak jednak tak rozumiany nastrój daje się powiązać z sytuacją społeczno-historyczną? Heidegger proponuje w tym zakresie metodologię odsłaniania/ujawniania świata (*Welterschließung*), w ramach której pytamy, jak świat jako całość ujawnia się w czasie. Świat może jawić się jako wrażliwy, podatny na zranienie, podlegający zmianom, jako obszar marności lub ubóstwa. Można śledzić nastroje, które dominują w danym czasie albo te, które – zwykle w sposób niejawnym – sygnalizują swoje nadejście, są ledwie potencjalną możliwością.

Tym właśnie tropem podąża Heinz Bude, pisząc o „nastrojach świata”, a zwłaszcza o dzisiejszym zbiorowym, pesymistycznym *Stimmung*, który przenika kulturę Zachodu. Z pełną świadomością metaforycznego bogactwa pojmowania nastroju, któremu odpowiada jego semantyczna niejednoznaczność, Bude, odwołując się do Heideggera, rehabilituje jednocześnie socjologiczne badania Gabriela Tarde’a na temat opinii publicznej i zaraźliwej natury zbiorowych poglądów. Tarde analizował

upodobania tłumu do śledzenia aktualności dostarczanych przez ówczesną prasę, które formowały społeczne nastroje (Bude 2018, 31), Bude przygląda się zaś współczesnym – jak to nazywa – „cykлом zarazy i spiralom ciszy” tworzącym przestrzenie dla dominującego nastroju świata.

Różne grupy społeczne tworzą przestrzenie nastrojów. Są one podtrzymywane przez ciągły przepływ istotnych informacji i wzajemnych podnieć, intensyfikując wybrane doświadczenia społeczeństwa, czyniąc je dominującymi, wszechogarniającymi, zaraźliwymi, co oznacza, że wszelkie inne nastroje (w sensie Heideggera) zostają zmarginalizowane, uciszone i „oddalone”. Bude pisze: „Moc nastroju wyraża się zatem poprzez jego artykułowanie w opiniach ludzi. Nikt za tym nie stoi, nie pociąga za sznurki. Zamiast tego pojawia się on poprzez wymianę i stabilizuje się poprzez powtarzanie. Wracamy do niego automatycznie, zdziwieni, że znowu opanowało nas poczucie ostateczności, zmiany albo bezwładności” (Bude 2018, 39). Nastroj wywiera presję, abyśmy się dostosowali do świata, do którego zostaliśmy wrzuceni, zostajemy nastrojeni na nasze bycie-tu-oto.

Filozofia i humanistyka od zawsze wsłuchiwały się w nastroje świata, ale – równocześnie – były wyrazem któregoś z jego typów, panującego w danym momencie, próbując jednocześnie objaśniać go jako zbiorową formę nastawienia i samoświadomości. Pozostawiając rozwinięcie tego tematu na inną okazję, zajmijmy się w tym miejscu jedynie dzisiejszym cyklem zarazy niechęci do Innego, któremu towarzyszy spirala ciszy „oddalenia” rozważań, które nie przystają do dominującego nastroju nowej nietolerancji.

Inny jest trwałą figurą naszego myślenia. Zdaje się, że napisano już o tym wszystko, rozpisując Inność na wszelkie możliwe warianty. Wynika to z faktu, że świat zawsze był wielokulturowy, był zatem od zarania dziejów mieszaniną różnych konwencji życia, które ścierały się ze sobą, rywalizowały, ale potrafiły też zgodnie współżyć na mocy przyjętych reguł. Historia kultury to dzieje kontaktów, dyfuzji, wzajemnych inspiracji, dzięki którym budowało się przekonanie, że istniejemy wprawdzie „my”, ale nigdy jako samotna wyspa, lecz w otoczeniu innych. W optyce tradycyjnych nauk społecznych i humanistycznych ludzie przede wszystkim „siędzielili jednak u siebie”, bo tylko zlokalizowanie tożsamości do warunków oswojonego *orbis interior* gwarantowało rzekomo, że jednostka unika poznawczych dysonansów i wytwarza sobie spójny obraz świata, przynależąc przede wszystkim do własnej kultury.

Wiemy też jednak, że ludzie od zawsze byli mobilni, że wiedza o świecie tworzyła się na przecięciu *orbis interior* i *orbis exterior*. Jednostki, a wraz z nimi ich tożsamości, były nieustannie w ruchu, mimo pozornego pozostawania przez nie w miejscu

i izolacji. To ruch i przemieszczanie są więc zawsze gwarantem jakiegokolwiek osiadłości, która jest najczęściej pewnym wyborem, a nie wyłącznie koniecznością². Łatwiej jednak przychodziło pisać o świecie statycznym, uładzonym, systemowo zorganizowanym, o wiele trudniej mierzyć się z realiami płynnymi, zawsze się jakoś przemieszczającymi, zmuszającymi do rewizji pewności orzeczeń, jak się sprawy mają. Najtrudniej zawsze opisywać to, co jest „pomiędzy” jako wynik międzykulturowego kontaktu, który sprawia, że elementy uważane za „swoje” wcale takimi autonomicznymi całostkami nie są. Tym właśnie zajmują się współczesne badania nad migracjami w swoim bardziej pogłębionym wariacie studiów nad hybrydyzacją, kreolizacją i ruchliwością społeczną.

Każdy kontakt kulturowy to także wędrówka myśli, budująca opozycję „my” – „oni”, która zdaje się zawsze punktem wyjścia do zrozumienia fenomenu, że świat to nigdy tylko „my”, że „oni” logicznie go dopełniają. Kultura ludzka na poziomie najbardziej abstrakcyjnym jest symbolicznym uniwersum ludzkich możliwości, ale realizują się one zawsze w konkretnych warunkach i przyjmują postać różnych – historycznie i typologicznie – kultur określonych czasoprzestrzennie. Jest to ten rodzaj wielokulturowości, który został niejako zaprojektowany przez nauki w rodzaju antropologii – to one sformułowały reguły, jak porządkować różnorodność społecznych form istniejących na ziemskim globie. Odrębność każdej kultury to także jej zakres przestrzenny, wyznaczany pojęciem granicy.

Dzisiejsza humanistyka zajęła się przede wszystkim światem, którym rządzi „kondycja nomadyczna” czy „imperatyw płynności”, każący nam nade wszystko przystosowywać się nieustannie do zmiennych warunków, „wędrować” po wartościach, „koczować” w prowizoriach zakorzenienia – ale także promujący zdolność do metamorfozy, zarówno materialnej, jak i symbolicznej. Ów znany nam umykający świat istotnie staje się płaski w tym sensie, że konsekwencje neoliberalnego modelu życia dotarły już wszędzie, penetrując każdy zakątek globu, każdą osobową intymność i model życia, a co więcej – stawiając potężne wyzwania przed ich poznawczym ogarnięciem. Skoro więc żyjemy w „hotelu nomadów”, by posłużyć się tytułem przepięknej książki Ceesa Nootebooma (2012), chcąc tego czy nie, stajemy

2 Świetnie wiedzieli o tym Rzymianie, stosując trzy podobne sobie rzeczowniki na oznaczenie, jak powiedzielibyśmy dzisiaj, niedającej się przewyczyć dialektyki stałości i zmiany, osiadłości i wędrówki. *Emigrare* znaczyło w łacinie tyle co „wyruszać”, opuścić jedno miejsce, by zamieszkać w drugim – na stałe albo na jakiś czas. Ale *emigrare* skutkuje *immigrare*, osiedlaniem się tam, gdzie powiodły nas emigranckie szlaki: wyjazd zakłada przyjazd gdzieś i decyzję, czy to już kres podróży, czy jedynie etap w dalszych peregrynacjach, co nie zawsze jest decyzją dobrowolną, racjonalną nawet, a niekiedy tragiczną w skutkach. Znali wreszcie pojęcie *migrare*, kojarzone z kolei z przesiedlaniem się, przemieszczaniem i przenoszeniem, które nie ograniczają się jedynie do ludzi, ale dotyczą zwierząt, kamieni i roślin. Przesiedlać się można spontanicznie, w sposób zaplanowany, wymuszony, sezonowo, z powodów religijnych, w konsekwencji wojen itd. (cf. Burszta 2016).

się rodzajem podróżników, którzy wędrując, są zmuszeni czynić pospieszne obserwacje, zapisywać je i ciągle zestawiać z innymi afektami codzienności – nomada się przemieszcza, a wraz z nim to wszystko, co ze sobą zabiera w formie poznawczego doświadczenia. Żyjemy na styku, w nieustającym kontakcie i informacyjnym szumie. Nie wszyscy wszakże.

Dzisiejszym światem rządzi paradoks. Dzięki nowym mediom dyfuzja treści kulturowych może rozprzestrzeniać się w sposób nieograniczony – potencjalnie wiemy o wszystkim i o wszystkich. Jednocześnie, inspirując się treściami z różnych kultur, korzystając z nich, przetwarzając w nowe całości, wcale nie musimy lubić innych ludzi, *ergo* twórców i nosicieli tych treści, które tak nas fascynują. Zglobalizowany technologicznie i ekonomicznie świat jakby na powrót zamykał się w kulturowych twierdzeniach. I tak, ceniąc wielce nomadyczność naszego życia, nieufnie przyglądamy się tym wszystkim, którzy nie mają stałego adresu, a więc także „ludom bez ziemi”, tym wszystkim, którzy kołaczą choćby do bram Europy.

Powraca na masową skalę sposób myślenia, ów swoisty nastrój zbiorowy, który śmiało można nazwać monokulturowym: zawsze lepiej jest, kiedy ludzie różnią się jak najmniej, kiedy posiadają wspólne korzenie, język, religię, bez problemu rozpoznają się we wspólnych symbolach i nawykach, a także – co istotne – nie kłują w oczy odmiennym wyglądem i dziwnymi konwencjami ubioru³. Jest dobrze, kiedy jasno można wytyczyć granicę między „my” i „oni”. Monokultura etniczna, w przeciwieństwie do czasów „wielokulturowości na dystans”, musi się dzisiaj zmierzyć z problemem imigracji, masowego przemieszczania się ludzi z najróżniejszych części świata, z których część – o zgrozo – postanawia osiedlić się w kraju goszczącym na stałe. Wówczas zaczyna się problem, rodzą potencjalne pola konfliktu w sytuacji, kiedy coraz trudniej schodzić sobie z drogi, a „oni” zakłócają dotychczasowe *status quo* „naszości”. Monokultura wyobrażona musi zmierzyć się z wielokulturowością realną.

Jak swego czasu pisał Umberto Eco (2011), diagnozując pogłębiającą się wielokulturowość Europy: nie wiemy, co należy zrobić, kiedy reprezentant jakiejś kultury, której zasady nauczyliśmy się szanować, przynajmniej deklaratywnie, osiedla się w naszym kraju. W rzeczywistości większa część rasistowskich reakcji na Zachodzie nie wynika z tego, że – powiedzmy – w Mali mieszkają animiści (wystarczy, aby siedzieli we własnym domu, jak mówi włoska partia polityczna Liga Północna),

3 Jak pisze Achille Mbembe, do którego obszerniej później nawiążę, obcy nie może być przyjacielem, jest bowiem uosobieniem wszechobecności wroga, który może czaić się wszędzie jako byt bez twarzy, bez miejsca i bez imienia: „Niekiedy przychodzi zamaskowany, innym razem z odkrytą twarzą, jest wśród nas, obok nas, a nawet w nas, zdolny pojawić się znienacka w biały dzień lub ciemną nocą, i każde jego zjawienie się niesie groźbę unicestwienia naszego sposobu życia” (Mbembe 2018, 79).

lecz z tego, że animiści osiedlają się na naszych terenach. Zamieńmy animistów na Syryjczyków, Afgańczyków czy Libańczyków, a zobaczymy, jak uniwersalny to dzisiaj sposób myślenia w Europie. To, że Europejczycy przez wieki byli w sytuacji dzisiejszych „wyklętych ludów ziemi”, zdaje się historią ze szczętem zapomnianą; także Polacy zamiast siedzieć u siebie, w milionowych masach zasiedlili wszelkie możliwe miejsca globu. I nadal to robią, jednocześnie wielce się oburzając na potencjalnych przybyszów, którzy pojawią się na jakiś czas w granicach kraju.

Każdego innego, zarówno żyjącego obok nas, jak i zewnętrznego, wyobrażonego jedynie, traktuje się jak wroga wówczas, gdy – jak trafnie pisze Umberto Eco – chcemy się upewnić w procesie „określania naszej tożsamości, ale również dla zapewnienia sobie przeszkody, wobec której moglibyśmy utrwalić nasz system wartości i w konfrontacji z nią pokazać, ile jesteśmy wariaci” (Eco 2011, 11). Dlatego mrzonką jest marzyć o świecie bez wrogów – nawet gdy wydaje się, że ich nie ma, natychmiast się ich tworzy. W czasach pokoju, jak w dzisiejszej Europie, zawsze znajdzie się ktoś uważający za swój obowiązek wskazać na zagrożenie ze strony innych, choćby byli w istocie całkowicie niegroźni – sama inność staje się wówczas synonimem zagrożenia. Inność ma zdolność do pandemicznego rozplenięcia sensów jej przypisywanych.

Taksonomie określające przynależność do grupy kulturowej nadal – mimo wszystkich zmian, jakie zachodzą w świecie – funkcjonują na podstawie głównych, zasadniczych cech. Pod presją europejskiego pozytywnego waloryzowania kwestii własności (a i antropologowie mają w tym swój udział) należy dziś „posiadać” kulturę, tak samo jak „posiadać” trzeba stały adres. Michael Herzfeld zauważa, że osoby bez przynależności państwowej stały się dziś nowym wyklętym ludem ziemi, sklasyfikowano je bowiem jako zawieszony poza społecznym istnieniem. To chyba właśnie w miastach, na przejściach granicznych i w wielotysięcznych obozach – odpowiednio w zapętleniach miejsc, zmateralizowanych punktach załamania taksonomii i miejscach liminalnego unieruchomienia – owe dylematy dają się odczuć najpełniej. Te właśnie przestrzenie traktowane są jako skażone, nieczyste, nieuporządkowane, dalekie – jednym słowem – albo od dającego się przewidywać czytelnego układu „swoi” – „obcy”, albo jako przestrzennie skondensowana obcość zdolna wlać się swoją trującą falą do wnętrza naszego świata i zmienić go w niepożądanym kierunku (Herzfeld 2005). Tak dzieje się obecnie w Europie, a obóz w Calais dobitnie egzemplifikował swego czasu owe zapętlenia.

Georg Simmel pisał przed przeszło stu laty, że wędrowanie oznacza brak związku z jakimkolwiek punktem przestrzeni, będąc przeciwieństwem trwałego przywiązania do danego, konkretnego punktu. Syntezą określeń „wędrowanie” i „przywiązanie” jest

pojęcie obcości. Kryjące się za nim zjawisko świadczy, iż „stosunek do przestrzeni jest, z jednej strony, warunkiem, z drugiej zaś – symbolem stosunku do człowieka” (Simmel 2006, 204). Wędrowiec nie należy od początku, definicyjnie do stabilnego kręgu „swojskości”, wnosi do niego jakości niebędące i niemogące być rdzennymi właściwościami tego kręgu. Budzi lęk i niechęć, zaprzecza potocznemu poczuciu, że każdy powinien mieć swój adres, a tym adresem jest – w istocie – miejsce, z którego się wywodzi. Jeśli obcy tam żyje, nie stanowi problemu, jeśli jednak zdecyduje się na imigrację, zakłóca „naturalność” kulturowych granic.

Filozof Michael Kearney w książce *Strangers, Gods and Monsters* przekonująco argumentuje na rzecz tezy, że praktyki definiowania nas samych w sposób nieusuwalny dokonują się w kategoriach tego, co odmienne, że często projektujemy i przypisujemy innym nieświadome i wyparte, a jednak tkwiące w nas lęki: „Zamiast uznać, że jesteśmy głęboko odpowiedzialni za własną niepewność, opracowujemy wszelkiego rodzaju strategie unikania. Najważniejszą z nich jest wprowadzanie do naszego życia figury kozła ofiarnego, jakim stają się «cudzoziemcy». Robiąc to, dokonujemy transformacji ofiarnego obcego w potwora lub boskiego fetysza. Ale tak czy inaczej, odmawiamy uznania obcego przed nami jako pojedynczego bytu, który z kolei reaguje na jednostkową inność w każdym z nas. Nie uznajemy się za innych” (Kearney 2009, 5).

Ten sposób myślenia powraca dzisiaj na masową skalę. O ile dekady lat 80. i 90. XX w. można postrzegać jako wyrażające nastrój optymizmu związanego z praktykowaniem wielokulturowości i idei multikulturalizmu, rozlewającymi się szerokim nurtem debatami o tolerancji, nowym kosmopolityzmie, epoce społeczeństwa post rasowego i dobrodziejstwach globalizacji, o tyle dwie pierwsze dekady nowego stulecia wyrażają, coraz mocniej i głębiej, zupełnie odmienny nastrój świata. W relatywne zapomnienie poszły prace Emmanuela Lévinasa, Jacques’a Derridy, Johna D. Caputo, Julii Kristevej, Charlesa Taylora (kto dziś pamięta piękną ideę „polityki uznania”?) i całej plejady przedstawicieli etycznie ufundowanej refleksji nad innością. W czasach rosnącego populizmu, mimo iż dyskutuje się o tych koncepcjach w wybranych środowiskach naukowych, nie wpisują się one w główny nurt debaty o kształt współczesności. Co więcej, właśnie przedstawicieli tej opcji obwinia się za uprzedni „nastrój świata”, którego cechą było skupienie na prawach mniejszości kosztem ignorowania – jak powiada choćby Roger Scruton – tego, co nasze, *ergo* dziedzictwa Zachodu. Zamiast jednak – jak się mogło wydawać, a co postuluje we wspomnianej książce Kearney – coraz bardziej pogłębionej refleksji w tym nurcie, która mogłaby doprowadzić do powstania diakrytycznej hermeneutyki inności, stało się coś przeciwnego – epifanię Innego zastąpiła kratofania Obcości (Kear-

ney 2009, 11)⁴. Problematyka inności została – jakkolwiek paradoksalnie by to nie brzmiało – wyobcowana. Inny niejako przemieścił się z horyzontu refleksyjnego zrozumienia do niewidzialnej, niewypowiedzianej, nie do pomyślenia ciemności. A ciemność to siedlisko demonów niepewności. Podążmy tym tropem.

Achille Mbembe, filozof i historyk kameruński, żyjący od dawna „w drodze” między światami dawnych kolonii i renomowanymi ośrodkami wiedzy Zachodu (Sorbona, Yale, Columbia), należy do najbardziej przenikliwych tropicieli nastrojów świata rodzących się na styku kultury euroatlantyckiej i dawnych jej peryferii, a szczególnym polem wiwisekcji uczynił to, co z takiego wielowiekowego zderzenia kultur wynika dla statusu obcości kulturowej i rasowej, którą nazywa „nadmiarem obecności”. Jego rozważania wpisują się w nurt takiej krytyki postkolonialnej, jaką wyrażał także antropolog Michel-Rolph Trouillot. Dla wywodzącego się z Haiti badacza pojęcia nowoczesności i modernizacji, należące do kanonu gramatyki „uniwersaliów kultury północno-atlantyckiej” (bo nie tylko o Europę chodzi), mają zdolność uciszania własnej historii w tym sensie, że globalna ekspansja kolonialna wytworzyła dwie konkurencyjne geografie – geografę wyobraźni i geografę zarządzania (Trouillot 2002, 220). Ta pierwsza sprawia, że pojęcie nowoczesności objawia się w istocie w liczbie mnogiej, wymaga bowiem swojego przeciwieństwa, odniesienia do czegoś, co nowoczesnością nie jest, odwołania do przed- albo nienowoczesności. Tym koniecznym odniesieniem stają się społeczeństwa i kultury poddane kolonizacji. Po to się je właśnie „unowocześnia”, zarządza nimi, odwołując do geografii drugiego rodzaju.

Pojęcie Zachodu nie tkwi jedynie w obrębie kultury euroatlantyckiej, jest on raczej przestrzenią, a nie konkretnym miejscem. Europa porzuca szybko „wewnętrzną” koncepcję niewolnienia ludzi, ale wszystko to, co dzieje się w Europie *extra muros*, wpisuje w geografę wyobraźni o zmaganiach nowoczesności i nienowoczesności, a tym samym w poetykę uzasadniania konieczności niewolnictwa. Poetykę nieuchronnie uwikłaną także w kwestie rozważań nad rasą, co z kolei skutkuje rywalizacją nacjonalizmów europejskich, które tworzą „wspólny rasowy front”⁵.

Tamtego świata dawno nie ma, ale to wcale nie znaczy, że myślowe matryce za nim stojące uległy dezaktualizacji, one ewoluowały w kierunku dzisiejszych atawistycznych nacjonalizmów oraz – by posłużyć się sformułowaniami Marthy Nussbaum – ku nowej nietolerancji religijnej i „monarchii strachu” wewnątrz liberalnych demokracji Zachodu (Nussbaum 2018a; 2018b). Mbembe tak to widzi:

4 Kearney szczegółowo analizuje filozoficzne nurty refleksji nad innością, wskazując na ich źródła w klasycznej filozofii.

5 Na ten temat przejmująco pisze Mbembe w głośnej książce *Critique of Black Reason* (Mbembe 2017). Przewiduje w niej ścisły związek między rasizmem i kapitalizmem.

Spółeczeństwa zachodnie, opętane przez złe duchy, które same wymyśliły i które teraz spektakularnie powracają, by je osaczyć, zadają sobie podobne pytania jak te, z którymi musiały się zmierzyć, nie tak dawno temu, społeczeństwa niezachodnie schwyte w potrzask przez o wiele bardziej niszczycielskie siły – kolonizacji i imperializmu. Czy wobec wszystkich tych zdarzeń mogą nadal uważać Innego za swojego bliźniego? Na czym zasada się człowieczeństwo moje i mojego bliźniego, poddane ostatecznej próbie, takiej jak ta tu i teraz? Skoro Inny przytłacza mnie tak bardzo, to czy nie byłoby lepiej, gdyby moje życie nie było z nim związane, podobnie jak jego z moim? Dlaczego mimo wszystko i wbrew wszystkiemu powinienem troszczyć się o bliźniego, w styczności z jego życiem, skoro on w zamian pragnie jedynie mojej zguby?” (Mbembe 2018, 11).

Jak wspomniano, dzisiejszy nastrój świata nie sprzyja – jak poprzedni (wielokulturowość, radosna globalizacja, nadzieja na zmianę) – próbom odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób budować i pielęgnować relacje z innymi na wzajemnym uznaniu wspólnych nam słabości i skończoności, ale „namawia”, by uczynić z granic „prymitywne formy utrzymania w bezpiecznej odległości wrogów, intruzów i obcych, wszystkich nie-naszyc” (Mbembe 2018, 12). Wielu ludzi, podążając za nastrojem niepewności i nowej plemienności, żywi się lękiem, zarówno materialnym, jak i fantazmatycznym, przed spotkaniem z innym. Jeszcze jeden konieczny cytat z Mbembe:

Wielu ludzi sądzi, że zbyt długo przedkładali innych nad siebie samych. Koniec z tym, myślą sobie. Odtąd trzeba przedkładać siebie nad innych, zwłaszcza że inni w niczym nam nie dorównują; trzeba wreszcie dokonać wyboru i zdecydować się na obiekty podobne nam. Żyjemy w epoce silnych związków narcystycznych. Wyobrażeniowa fikcja na obcym, muzułmaninie, kobiecie w chuście, uchodźcy, Żydzie czy Murzynie pełni w tym kontekście funkcję obronną. Nie chcemy przyznać, że tak naprawdę nasze ja zawsze kształtowało się w opozycji do innego – Murzyna, Żyda, Araba, obcego, którego wprawdzie zinterioryzowaliśmy, ale w sposób regresywny; że w gruncie rzeczy składamy się z różnych zapożyczeń od obcych podmiotów i w związku z tym zawsze byliśmy **istotami granicznymi** – tego właśnie wielu ludzi nie chce dziś przyznać (Mbembe 2018, 51–52).

Obecna epoka, jak przenikliwie opisuje jej cechy Wendy Brown, to epoka kryzysu demokracji liberalnych, nadwyreżonych przez kapitał, technologię i militarizm. Przejawia się on także w sferze mentalnej w postaci polityki na gruncie poszczególnych państw, które coraz wyraźniej odróżniają swoich obywateli (krąg równych

sobie, poddanych regułom demokratyzacji) od tych wszystkich, którym daje się przypisać status „rozszerzonej” obcości (Brown 2017). Rodzą się nowe podziały, porywy nienawiści, nieufność i pola walki z wrogiem. Wielość staje się zagrożeniem dla jedności. Przedstawiciele reprezentujący tę pierwszą funkcjonują pod nazwami, które zastąpiły poprzednie obiekty obaw (Żydzi, Murzyni), ale w analogiczny sposób uruchamiają spirale strachu, napędzając, jak powiada Mbembe (2018, 69), wiatraki naszej wyobraźni – to kolektywny zbiór nazwanych obiektów różnych kategorialnie: islam, muzułmanin, Arab, cudzoziemiec, imigrant, uchodźca, intruz itd. Wokół tych figur strachu buduje się zestawy emocjonalnego obrzydzenia, dystansu i oddalenia, które ma być także ponownie oddaleniem przestrzennym w dosłownym sensie. Nastroj świata niechętnego obcym symbolizuje mur chroniący przed plagą **nadmiernej obecności**, którą uważa się za źródło nieznośnego cierpienia: „Odzyskanie poczucia egzystencji zależy odtąd od zerwania więzów z tym, którego nieobecność, a nawet zupełne zniknięcie, nie będą przeżywane jako strata. Trzeba też założyć, że między nimi a nami nie ma nic wspólnego. Lęk przed unicestwieniem jawi się więc jako najgłębsza przyczyna współczesnych projektów oddzielenia” (Mbembe 2018, 70).

Obcego nie należy próbować rozumieć, wyróżniać odrębnych kategorii inności i poddawać ich waloryzacji, obcego należy poddać **wydaleniu, świadomościowej ekspulsji**. Obcy to jednoznacznie wróg, intruz, to metafora zagrożenia. Każdy wyodrębniony kategorialnie obiekt obcości to jednocześnie metonimia bardziej generalnej kategorii „obszaru strachu”. Słowo „wydalenie” ma w językach europejskich mnóstwo synonimów, także polszczyzna jest w nie bogata. Wszystkie one mają zasadniczo negatywny, dystansujący wydźwięk: dymisja, dyscyplinarka, odstawka, odstrzał, odwołanie, redukcja, usunięcie, wymówienie, wypowiedzenie, zdymisjonowanie, zwolnienie, deportacja, ekspatriacja, ekstradycja, ewakuacja, katorga, wygnanie, wypędzenie, wysiedlenie, wywóz, wywózka, zesłanie, zsyłka, banicja, ekspulsja, wyrzucenie, emigracja, opuszczenie, wychodźstwo, relegacja, relegowanie, ekskrecja, opróżnienie, wypróżnienie. Wydalenie to zawsze działanie bezwarunkowe i nieodwołalne, oparte na uprzednim stwierdzeniu, że dana osoba jest *persona non grata*, że jej obecność we wspólnej przestrzeni stanowi zagrożenie. Wydalenie nie wymaga wnikliwości i namysłu, jest odruchem emocjonalnym, odpowiednikiem magicznego usunięcia nieczystości, które są „zawsze nie na miejscu”. Magicznym, bo zaczynającym się od językowej ekspulsji, czego wyrazem jest choćby nanoraszizm – promowanie naszych i oddalenie innych w pozornie błahych gestach, półsłówkach, żartach, aluzjach i insynuacjach, a wreszcie w ataku słownym. W nastroju wykluczenia i strachu nanoraszizm to rasizm banalny, który przenika przez „pory i żyły społecznego organizmu, w czasach powszechnego ogłupienia, mechanicznego

odmóżdżenia i otumanienia mas”. To obawa, że „całe to bydło, czyli Murzyni, Arabowie, muzułmanie – a także Żydzi, jako że zawsze są pod ręką – dorwą się do władzy i zmienią kraj w jedno wielkie śmietnisko, śmietnik Mahometa” (Mbembe 2018, 94).

Dzisiejsze społeczeństwa, coraz bardziej przekonane, że stoją wobec permanentnego zagrożenia, zostały w jakimś sensie zmuszone do przeżywania na co dzień kolejnych traum związanych z medialną ekspozycją każdego aktu terrorystycznego, zamachu, strzelaniny, wzięcia zakładników, „prześcinięcia” się jakiejś większej grupy przez mury obronne czy morza. Technologia umożliwia nam życie 24/7, czym zwykle się chlubimy i co poczytujemy za wartość, często kojarząc z realizacją ideału demokracji cyfrowej, a więc takiej, która obywa się bez pośredników. To kolejne wielkie złudzenie, z którym przychodzi nam się dość radykalnie żegnać, także w kontekście tych rozważań.

Powiada się, że materia biegnie szybciej niż duch. W kontekście nowego technologicznego ładu komunikacji oznacza to, że świat technicznej syntezy opartej na technologii cyfrowej nie prowadzi do jakiegokolwiek ujednoczenia duchowego ludzi, do powstania „planetarnego megaetnosu”. Przeciwnie, odpowiedzią na galopującą unifikację środowiska techno-ekonomicznego nowoczesności stała się, wbrew zgodnej opinii wizjonerów, gwałtowna polityczno-kulturowa bałkanizacja (Debray 2010, 232). Ta zaś produkuje w masowej skali wersję nowego *homo barbarus*, jak to swego czasu nazwałem (Burszta 2016). Na naszych oczach rodzi się pewna skrajna idea społeczeństwa – ludzkiej masy toczącej permanentne wojny kulturowe. Plemiennosc w ramach wspólnej ekumeny technologicznej, której główną zasadą jest kaskadowe⁶ szerzenie nastroju świata zdominowanego przez konflikt, wrogość i wydalenie Innego.

Jak się zdaje, mają rację ci wszyscy, którzy określają obecną epokę czasami triumfu moralności mas albo wielkim powrotem rozumu populistycznego. Jak zauważył Jonathan Crary (2015), w tle „postępu wstecznego” w sferze mentalności dają się zauważyć formy kontroli towarzyszące wzrostowi neoliberalizmu w latach 90. XX w., które były znacznie bardziej agresywne niż nam się zdawało, jeśli wziąć pod uwagę ich następstwa, w tym to, że zniszczyły wspólnotowe, kolektywnie podtrzymywane relacje. Dzisiejsza – jak to nazywam – logorea słowoobrazów 24/7 to złudzenie czasu bez oczekiwania, natychmiastowego dostępu na życzenie, posiadania i otrzymywania niezależnie od innych osób. Odpowiedzialność za innych, którą wymusza bliskość, można dziś łatwo ominąć przez elektroniczne zarządzanie własnym harmonogramem codziennych zadań i kontaktów. Co chyba ważniejsze, w rzeczywistości 24/7

6 Odwołuję się tutaj do spostrzeżeń Marthy C. Nussbaum, która pisze, że w kontekście rosnącej wrogości objawia się zjawisko kaskady: „ludzie reagują na zachowania innych ludzi, tłumnie przyłączając się do nich. Niekiedy dołączają się z uwagi na reputację tych ludzi («kaskada reputacyjna»), a czasami ponieważ sądzą, że zachowanie innych dostarcza im nowych informacji («kaskada informacyjna»)» (Nussbaum 2018a, 62).

doszło do atrofii cierpliwości i szacunku wobec innych, tak niezbędnych w demokracji bezpośredniej, która opiera się na cierpliwym słuchaniu innych i czekaniu na swoją kolej, by przemówić. Fenomen blogowania świetnie obrazuje triumf modelu gadania jednokierunkowego, w którym nigdy nie trzeba czekać, aby kogoś wysłuchać. To jakby powrót alokucji, której centrum jest podmiot o cechach narcystycznych. Blogowanie, twierdzi Crary (2015), niezależnie od intencji staje się więc jednym z wielu zwiastunów końca polityki. Ludowa demokracja i rozum populistyczny są próbą sprzeciwu wobec kierunku, w jakim podąża zelektronizowany świat, i próbą negacji jego „racjonalności”, stąd świadomie i spontanicznie przywołuje się wszystkie demony etnocentrycznej identyfikacji i posługuje językiem „ludu”. Pierwszą z ofiar jest Inność we wszelkich jej wymiarach.

Mbembe powiada, że współczesny ład psychiczny promuje skrajną afektywność, czemu technotronika i digitalizacja znakomicie sprzyjają. Afekty wchodzą wszakże w ścisłe związki z pragnieniem mitologii, głodem tajemnicy. Rozumowi algorytmicznemu towarzyszy rosnąca fala rozumowania typu mityczno-religijnego i wspólnotowego, a ono zawsze sięga po sprawdzone formuły i matryce objaśniania świata. Jak zatem wygląda owo życie afektywne w obecnych warunkach? W tym względzie Heinz Bude, Achille Mbembe oraz – dotąd tylko przywoływany na wstępie trzeci bohater tego szkicu – Byung-Chul Han są zgodni: dzisiejsze masy, wśród których narodził i wzmacnia się nastrój nadmiaru obecności i konieczności wydalania Innego, nie są już masami w tradycyjnym rozumieniu. Mbembe nazywa ten fenomen epoką wirtualnych hord, Han „mrowiskiem” (cf. Burszta, Rydlewski 2019), a Bude „cyfrowym tłumem”. Cyfrowy algorytm tworzy społeczne, wirtualne getta, budując dzisiejsze „masy”, które są w istocie ubocznym efektem koncepcji biznesowej. Owe masy, wbrew szlachetnym hasłom demokratyzacji i budowania kosmopolitycznej wspólnoty globalnej, boją się obcości i odrzucenia, myślą według uniwersalnej zasady my–oni. Lubimy być razem, ale to zakłada, że są zawsze inni, obcy, wrodzy, nie-my. Jak to trafnie ujął Zaremba Bielawski: „Obcy to zagrożenie. Tylko jeden narkotyk łagodzi ten lęk – znaleźć się w masie. Gdy tylko się jej poddamy, nie boimy się jej dotyku. W najlepszym razie wszyscy są w niej równi – im mocniej ludzie pchają się na siebie, tym pewniej czują, że nie boją się siebie nawzajem. To właśnie z potrzeby bezpieczeństwa masa staje się masą. Ale musi mieć cel, kierunek, wroga” (Zaremba Bielawski 2016).

Spółczesność na dobre zdaje się składać z dwóch obozów, będących swoimi zwierciadlanymi odbiciami w ramach opozycji my–oni. Jeden to zgnięte, zdeprawowane i broniące swoich interesów elity, drugi – zdrowy z natury lud, który zdaje się zawsze mieć rację. Zakazuje aborcji, chce wypędzić muzułmanów z Europy, nie

lubi uchodźców, chce kultury narodowej itd. I znowu chodzi o moralne podstawy politycznie stanowionego ładu społecznego, ładu, który byłby wyrazem Dobra w tym sensie, że promowałby „normalność”, a nie „idiosynkrazję”, wartości „prawdziwe”, a nie te, które reprezentują mniejszości i inni bojownicy kultur tożsamościowych. Jest to wojna toczona w imię afirmacji tradycyjnych koncepcji życia, zderzonych z tym, co Roger Scruton nazwał niegdyś „kulturą odrzucenia”. Ten bój często bywa nazywany starciem uniwersalizmu i relatywizmu. Scruton powiada więc, że hasła wysuwane przez zwolenników multikulturalizmu, feministki czy płynące ze strony myśli liberalnej, „abyśmy nikogo nie wyłączały poza nawias”, abyśmy „nie dyskryminowali myślą, mową i uczynkiem mniejszości etnicznych, seksualnych lub obyczajowych”, prowadzą w konsekwencji do zachęty „do umniejszania tego, co jest odczuwane jako szczególnie nasze” (Scruton 2003, 73). Triumfy święci dzisiaj właśnie ów wielki powrót „naszości”, budzący demony, o których zdawaliśmy się już zapominać, budujący obecny nastrój świata, który z kolei sugeruje powrót do realiów „ładnie opakowanej inności”, ergo inności z dala od nas samych. Martha Nussbaum marzy, aby do naszego życia ponownie wprowadzić „ducha ciekawości i przyjaźni”, ale także ona widzi coraz mniej szans na przezwyciężenie dominującego nastroju odrzucenia i strachu, w ramach którego sformułowanie jakichkolwiek sądów o bardziej trwałym charakterze staje się niemożliwe. Myślenie kaskadowe, o którym pisałem, skutkuje właśnie poczuciem nadmiaru obecności (troszczymy się tylko o to, co wartościowe dla nas) oraz wydalaniem Innego jako źródła wszelkiego zła.

Bibliografia

- Brown, W. 2017. *Walled States, Waning Sovereignty*. New York: Zone Books.
- Bude, H. 2018. *The Mood of the World*. Cambridge: Polity Press.
- Burszta, W.J. 2016. „Odpomnieć *immigrare*”. *Borussia* 58: 18–27.
- Burszta, W.J. 2016. „*Homo barbarus* w świecie algorytmów”. *Idea. Studia nad Rozwojem Pojęć Filozoficznych* 2: 5–19.
- Burszta, W.J., M. Rydlewski. 2019 (w druku). „Narcyzm – autentyczność – atopia. Cyfrowe twarze «nowego człowieka»”. *Kultura Współczesna* 3.
- Crary, J. 2015. *24/7. Późny kapitalizm i koniec snu*, trans. D. Żukowski. Kraków: Karakter.
- Debray, R. 2010. *Wprowadzenie do mediologii*, trans. A. Kapciak. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Eco, U. 2011. *Wymyślanie wrogów i inne teksty okolicznościowe*, trans. A. Gołębiowska, T. Kwiecień. Poznań: Rebis.

- Han, Byung-Chul. 2018. *The Expulsion of the Other. Society, Perception and Communication Today*. Cambridge: Polity Press.
- Heidegger, M. 2013. *Bycie i czas*, trans. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Herzfeld, M. 2005. *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, trans. M.M. Piechaczek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kearney, M. *Strangers, Gods and Monsters. Interpreting Otherness*, London–New York: Routledge 2009.
- Mbembe A. 2017. *Critique of Black Reason*. Durham: Duke University Press.
- Mbembe, A. 2018. *Polityka wrogości*, trans. U. Kropiwiiec. In idem, *Polityka wrogości. Nekropolityka*, 7–202. Kraków: Karakter.
- Nooteboom, C. 2012. *Hotel nomadów*, trans. A. Oczko. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Nussbaum, M.C. 2018a. *Nowa nietolerancja religijna. Przewyciężyć politykę strachu w niespokojnych czasach*, trans. S. Szymański. Warszawa: Biblioteka Kultury Liberalnej.
- Nussbaum, M.C. 2018b. *The Monarchy of Fear. A Philosopher Looks a tour Political Crisis*. Oxford: Oxford University Press.
- Scruton, R. 2003. *Zachód i cała reszta. Globalizacja a zagrożenie terrorystyczne*, trans. T. Bieroń. Poznań: Zysk i S-ka.
- Simmel, G. 2006. „Obcy”. In idem, *Most i drzwi. Wybór esejów*, trans. M. Łukaszewicz. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Trouillot, M.-R. 2002. “The Otherwise Modern. Caribbean Lessons for the Savage Slot”. In *Critically Modern. Alternatives, Alterities, Anthropologies*, ed. B.M. Knauff. Bloomington: Indiana University Press.
- Zaremba Bielawski, M. 2016. „Wolny talerz w Wigilię? Nie pod tym adresem”. *Gazeta Wyborcza. Magazyn Świąteczny*, 29–30 października.

Abstract

Excess presence and expulsion of another

The article is an attempt to apply the concept of “mood” (*die Stimmung*) taken from Martin Heidegger to today’s context of the so-called new intolerance and deepening aggression towards the widely understood Otherness. The reasons for this state of affairs and the arguments used to defend the rights of the majority – allegedly endangered – are indicated. The main agora of the dispute over the majority/minority line is the Internet and cultural wars within it.

Keywords: die Stimmung, otherness, nationalism, minority

Biogram / Biografic note

Wojciech Józef Burszta – prof. dr hab., antropolog i kulturoznawca, wykładowca w SWPS Uniwersytet Humanistycznospołeczny, eseista i krytyk kultury; ostatnio opublikował *Jedzie Pan Jazz* (2019, z A. Białkowskim).

Wojciech Józef Burszta – professor, anthropologist and cultural studies researcher, lecturer at SWPS University of Social Sciences and Humanities; essayist and cultural critic; recently published *Jedzie Pan Jazz* [*Mr. Jazz on the Road*] (2019, together with A. Białkowski).