

Andrzej Leder

Przemiana mitów  
druga  
czyli wojna o obrazy

WARSZAWA 2004  
OPEN



## Haiku uliczne

*Te białe chmury  
płyną rozkołysane  
zielenią drzew.*

Billboard to wielki plakat reklamowy przykuwający uwagę każdego, kto jeździ ulicami miasta. Ale zarazem wypowiedź artystyczna. Oczywiście, jak to zwykle z wypowiedziami artystycznymi bywa, ich ogromna większość jest nieco bełkotliwa, a tylko od czasu do czasu trafia się perła. Podobnie z billboardami. Najczęściej są nudne, banalne, oparte na zużytych metaforach.

Czasem jednak billboardowe spotkanie obrazu i słowa oszałamia i — jak czyjeś przenikliwe spojrzenie uchwycone kątem oka — wywołuje zawrót głowy. Jest tak, gdy synteza znaczeń zbliża się do punktu, w którym wszystko zamyka się w chwili, łączącej jak kamień szczytowy żebra myśli. W świecie literatury formą najbliższą jest tu chyba japońskie *haiku*, jak choćby cytowany wyżej wiersz Saimaro sprzed trzystu lat. Dobry billboard jest jednak dzieckiem współczesności, jest do oglądania. Zwykle język ofiarowuje tylko kontekst dla zdjęcia lub rysunku. Ale też właśnie w umiejętnej grze słowa z obrazem tkwi siła billboardowego przekazu. Tak jak w komiksie, innym medium współczesności.

Oto plakat, który ma przypominać o niepełnosprawnych. Na jednolitym tle pokazuje obtłuczoną rzeźbę hellenistycznego amorka. Tylko tyle. Całość podpisana: „Jest dzieckiem bardzo uszkodzonym”. Szorstkie. A jednak... Gra znaczeń opiera się tu na specyficznej obecności rzeźby klasycznej w naszej wyobraźni. Specyficznej, bo przywo-

łującej obraz doskonałości uszkodzonej. Nike, Wenus czy Apollon prawie zawsze mają utracone ramiona, nosy, a nawet głowy. I właśnie tak widziane, rzeźby te są dla nas szczytowym osiągnięciem sztuki, w istocie jej znakiem. Być może właśnie przez swoją niepełność, przez kalectwo kamienia są dla nas znakiem doskonałości. Gdyby Nike miała głowę, a Wenus z Miło ramiona... Wiadomo, byłoby śmiesznie.

Z ludźmi jest odwrotnie. Doskonali wydają nam się tylko wtedy, kiedy wszystko mają na swoim miejscu: głowy, ręce i klepki. Uszkodzenie nieuchronnie zmienia naszą perspektywę, wydaje się ich degradować: kobieta bez rąk, mężczyzna bez nóg, dziecko „bardzo uszkodzone”... Kto tak naprawdę chce mieć z nimi do czynienia?

Zestawiając obtłuczonego amorka z dzieckiem, artysta billboardu na mgnienie oka łączy ze sobą dwie skale ocen: wstępującą, po którą pnie się sztuka, i zstępującą, z której spada kaleki człowiek. To daje szansę, by w naszej wyobraźni uszkodzony amerek zabrał uszkodzone dziecko tam, gdzie dane mu jest — jako dziełu sztuki — mieszkać. W sferę, dajmy na to, wzniosłości.

Oczywiście nikt, kto prowadząc samochód po wyboistych ulicach musi walczyć o przeżycie, nie zastanawia się nad splotami znaczeń billboardu. Ale może to przelotne zetknięcie sfery wzniosłości i kalectwa, do którego dochodzi na granicy świadomości, zmieni coś w sposobie reagowania, w odruchu, jaki wywołuje uszkodzony człowiek. Może nawet zmieni skuteczniej niż pogadanki, artykuły i wykłady.

Jednym z podstawowych zarzutów wobec wszelkiej sztuki reklamowej, a więc również plakatu czy billboardu, jest jej podporządkowanie demonowi konsumpcji. Co to za sztuka — mówią krytycy — która służy zachęcaniu ludzi do powtarzania zbędnego rytuału zakupów, wyciąganiu pieniędzy z portfeli, wreszcie poganianiu ich, by zarabiali kolejne pieniądze, które na owe zakupy trzeba będzie wy-

dać. Wprawdzie wspomniany wyżej amerek służy akurat zupełnie innym celom, ale jakkolwiek by patrzeć — służy. Kontynuując powyższe rozumowanie możemy uznać, że jest to wprawdzie jakiś rodzaj sztuki, ale to sztuka niska, masowa, służebna i — powiedzmy sobie szczerze — podława. W przeciwieństwie do sztuki wysokiej, która jest sama dla siebie celem.

Krytyka ta i towarzyszący jej nieco pogardliwy ton opiera się jednak na założeniu, że sztuka, jeśli chce być prawdziwą sztuką, winna być ostentacyjnie bezinteresowna. Co więcej, że podporządkowanie twórczej pracy intencjom innym niż artystyczne z założenia ją degraduje. Tylko co zrobić z powszechnie obserwowanym faktem, że wzornictwo przemysłowe aspiruje do salonów i wernisaży?

Ci jednak, którzy *design* i *art déco* odsyłają do czyścica kultury masowej, dokonują wyboru, który w najmniejszym stopniu nie jest oczywisty. Sądzić bowiem można, że to właśnie sztuka czysta jest pewnego rodzaju aberracją. Albo raczej, że sztuka czysta odwołuje się do bardzo określonych założeń dotyczących świata i człowieka, założeń, które pojawiły się całkiem niedawno. Przez wieki bywało inaczej. Irlandzcy iluminatorzy, którzy wypełniali kontury liter Księgi z Kells celtycką ornamentyką, nie służyli sztuce, służyli Bogu. Podobnie twórcy bizantyjskiej mozaiki.

Twórcy reklam służą bóstwu konsumpcji. Takie bóstwa, jaki czas. Sztuka jednak, jeśli czasem w reklamach się pojawia, wyrasta poza ten kontekst, staje się autonomiczna. Pozostanie świadectwem naszego wieku, gdy po supermarketach zostaną tylko ruiny, które zwiedzać się będzie z przewodnikiem. Takim świadectwem, jak mozaiki i freski, jak iluminowane psalterze spoczywające dziś w muzealnych gablotach. I jak czytane do dzisiaj *haiku*, które kiedyś pełniło skromną rolę pierwszej strofy dawno zapomnianych poematów.

## Galeria handlowa

Wielka galeria handlowa jest jak miasteczko. Ma swoje ulice, małe uliczki, pasáže, place z ławkami. Ma kawiarenki, restauracje, galeryjki, zaułki, fontanny, latarnie niby-uliczne, schody (zwykle ruchome), schodki łączące różne poziomy... Ma zieleń w donicach, przeróżne drzewa, krzewy i kwiaty, często pnącza. Czasami jest to zieleń z plastiku. Przede wszystkim zaś ma sklepy, setki sklepów i sklepików, dużych i małych, jeden piękniejszy od drugiego. W sklepach jest miła obsługa, która zagaduje przybysza i otacza go troskliwą opieką. Ulice czasem mają nazwy — Zielona, Fioletowa, Pistacji — wypisane na tabliczkach równie jak owe nazwy kolorowych. A na skrzyżowaniach ulic mniej lub bardziej amatorskie zespoły śpiewają wpadające w ucho melodie.

Galerie handlowe wyrastają w szarych, często peryferyjnych dzielnicach dużych miast, próbując swoją ja-skrawą obfitością zastąpić nieobecna już tradycję handlu i życia na rynkach i pod arkadami. Zastępując, nie od-twarzają niczego. Generują za to świat w gruncie rzeczy iluzoryczny, mimo że zwykle piękniejszy niż stare, odra-pane podcienia. Problem w tym, że galeria handlowa to, jak by powiedział Jean Baudrillard, *simulacrum*.

W takiej galerii handlowej, szczególnie niedawno wy-budowanej, wszystko jest gładkie i lśniące. Posadzki ze sztucznego kamienia, odpowiednio wygładzone, tak by maszyny myjące mogły sprawnie usuwać ślady błota nanie-sione podszwami tysięcy przechodzących. Ściany dzie-lące przestrzeń pokryte farbami, które dzięki tajemniczej proporcji kationów i anionów odpychają drobiny kurzu i zachowują świeży wygląd nawet po upływie dwudziestu

czterech tysięcy godzin. Poręcze z nierdzewnej stali, krzesła pokryte imitacją skóry w kolorach kojących nerwy, szkło przezroczyste jak rogówka. Światło z nowoczesnych lamp, o tym samym spektrum, co naturalne.

Galerie handlowe wymyślono w Ameryce. Ich naturalnym kontekstem jest typowe miasto Nowego Świata. W środku dominuje wyniosłe centrum—*downtown*— wypełnione wieżowcami i dość niebezpieczne. Wokół ciągną się niezliczone kwartały domków jednorodzinnych. Nie ma typowej przestrzeni tradycyjnego miasteczka: uliczek, którymi się spaceruje, placyków, kawiarenek. Centrum handlowe zastępuje właśnie taką przestrzeń, stwarza jej pozór, czerpiąc z niej strukturę i znaki orientacyjne, ale nadając im zupełnie inne znaczenia. W podziemiach takiego niby-miasteczka zamiast kryjących mroczne tajemnice katakumb znajduje się parking na samochody klientów.

Oszałamiający sukces galerii handlowych w mieście takim jak Warszawa można dodatkowo tłumaczyć swoistym kalectwem pamięci jego mieszkańców. A może jeszcze bardziej — kalectwem przestrzeni miejskiej, która jest rusztowaniem dla pamięci. Tam, gdzie owa pamięć zapisana jest w kamieniu, gdzie mury są wystarczająco stare, a ludzie od zawsze wśród nich żyją, nie tak łatwo ich nabrać. Ale tam, gdzie z jakichś przyczyn zapominają o przeszłości — albo tam, gdzie chcą o niej zapomnieć — jest inaczej. Gdzie przeszłość nie należy do nikogo, gdzie utkana jest z iluzji, tam *simulacrum* z łatwością wpycha się ze swoją ponadczasową ostentacyjną arogancją. Bowiem ono — powtórzmy — nie udaje rzeczywistości. Ono zastępuje rzeczywistość. Żywi się zatartym wspomnieniem form i kształtów, których miejsce zajęło. Jego potęga zbudowana jest na zapomnieniu, na przeczuciu, że jeśli ono samo zniknie, to nic już nie pozostanie. Jest niebezpieczne, bo każe się traktować zbyt poważnie. Odwołując się do tęsknoty za czymś nieuświadomionym, podsuwa swoje własne, zubożone sensory.

A w galerii wszystkie drogi prowadzą do stanowiska kasowego. To miejsce delikatnie sugeruje, że istniejemy tu po to, by kupować. Akt kupowania, ukryty w tle każdego gestu i każdego kroku, ujawnia pozorny charakter tej niby-miejskiej przestrzeni, wymyślonej przez projektantów wnętrz. Ale przybyszom wydaje się, że wszystko jest na właściwym miejscu.

Są tacy Europejczycy, którzy znacznie częściej niż Polacy mieszkają w miastach historycznych. Zwykle dużą część życia spędzają w jednym miejscu, chodząc tymi samymi chodnikami, siadając od czasu do czasu na tych samych ławkach, przez długie lata towarzysząc spojrzeniem nieznanym sąsiadom. Oczywiście, niekiedy zmienia się dzielnicę, czasem miasto lub nawet kraj, ale substancja tych miejsc trwa. Na rynkach takich miasteczek, na ławkach lub przy kawiarnianych stolikach ustawionych pod koronami drzew, siadają starzy ludzie. Patrzą na młodych, którzy jeszcze wczoraj byli dziećmi, witają się z ich rodzicami. Pobłażliwie przyglądają się turystom, którzy starają się uwiecznić ich na fotografii, z kościołem w tle. Turysty wchodzą do sklepów, kupują lokalne wyroby, zimne napoje albo filmy do aparatu. Kupują je od ludzi, których rysy chcieliby odnaleźć w twarzach postaci przedstawionych na obrazach wiszących w miejskim muzeum. Ta odrobina złudnej egzaltacji usprawiedliwiona jest stanem murów, bliznami, które zostawia czas. Tworzy kontekst, dzięki któremu w twarzach zwykłych ludzi przybysze odnajdują zapis minionych dni i lat.

Galeria handlowa się nie starzeje. Zanim zdoła się zestarzeć, buldożery ją rozwalą, a na jej miejscu zostanie wybudowane coś innego. Może znowu galeria. A może biurowiec. Albo centrum sportowe. Krótkość życia galerii ma w sobie coś ze sztucznej wieczności, charakterystycznej dla fotografii. Ten pozaczasowy aspekt odbija się w wyglądzie ludzi, których w centrum handlowym można spotkać. Są podobni do postaci wypełniających wielkie fotografie re-



klamowe—uśmiechniętych dziewczyn w swetrach, rodzin cieszących się nowymi kurtkami i szalikami, poważnych mężczyzn w garniturach albo kobiet w szarych kostiumach, patrzących przed siebie przez szkła w eleganckich oprawkach. Zauważa się ich kątem oka, po chwili znikają. Te spotkania tworzą przemykające na siatkówce obrazy: tu blondyn w brązowej kurtce pochylony nad dzieckiem, tam para młodych z włosami w kolorach lodów owocowych, dalej szczupły osobnik w szarym płaszczu. I wciąż inni i inni, których już nigdy nie będzie nam dane zobaczyć. Zaistnieją dla siebie wzajemnie jak znaki, jak tło, którego najtrwalszym elementem, tym najczęściej powtarzanym, są nazwy markowych ubrań.

Właśnie dlatego nie różnią się od postaci z reklamowych zdjęć. Może nawet te ostatnie są nam jakoś bliższe. Miło jest w tym mrowiu powtórnie spotkać znajomą twarz, nawet jeśli uśmiecha się z fotografii. Manekiny i postaci z plakatów reklamowych to w galerii tuziemcy zamieszkujący to dziwne miasto. Zostają w nim także wówczas, kiedy wszyscy inni wyjdą. Gdy wraca się po paru dniach, witają nas niczym gospodarze swoimi ciepło obojętnymi uśmiechami, przeznaczonymi dla wszystkich i dla nikogo.

## Metro

Metro jest tym, co wspólne wszystkim metropoliom. Kolejka podziemna to cywilizacyjny wyróżnik, który różnorodnym przestrzeniom miejskim nadaje wspólne piętno, znak rozpoznawczy dwudziestowiecznego molocha. Miasto, w którym nie ma metra, pozostanie nieodwołalnie prowincjonalne. Podróż autobusem lub tramwajem jest zawsze powolna, wymuszona brakiem podziemnego świata. W mieście posiadającym metro autobusami jeżdżą turyści, emeryci i zakochani. A więc ci, którzy żyją poza obrębem świata istotnego. Ci, którzy się nie spieszą.

Jeśli więc w mieście jest kolejka podziemna, znaczy to, że ludzie w nim spieszą się naprawdę. To właśnie pośpiech objawia nam, że nasze życie jest ważne, bo nie starcza nam czasu na załatwienie wszystkich istotnych spraw, z których życie jest zbudowane.

Miasto, w którym metra nie ma, może sobie udawać, że jest stolicą, że podejmuje ważne decyzje, że wręcz brakuje mu czasu na ogrom spraw, którymi się zajmuje. Nikt w to nie uwierzy. Jest jak mało ważny urzędnik, o którym wszyscy wiedzą, że nic nie znaczy, choć ma tytuł starszego referenta i gabinet z biurkiem. Gdyby miasto było naprawdę ważne, gdyby ogrom spraw wymagał naprawdę pośpiechu, to zbudowałyby sobie podziemną kolejkę. To jasne.

Dlatego mieszkańcy wszystkich stolic, pytani o to, jaki system transportu najbardziej im odpowiada, gremialnie głosują za metrem. Wbrew opiniom, często zupełnie racjonalnym, że wystarczyłyby szybki tramwaj lub inne podobne rozwiązanie. Ranga miasta, które ma metro, jest podwójna.

Pośpiech wymaga upraszczania. A świat istotny jest skomplikowany. Świat wielkiej metropolii jest skomplikowany ponad możliwość ludzkiego pojmowania. Powszechnie znane, nie dające się rozwiązać kłopoty ze zorganizowaniem wielkiego miasta, z wprowadzeniem ładu w jego zawiłą naturę i uporządkowaniem sieci zależności, wskazują, że ów stopień komplikacji jest jego cechą przyrodzoną. A podziemna kolejka upraszcza. Zamienia tętniący, przebogaty miejski organizm w pajęczynę pustych tuneli łączących stacje różniące się tylko nazwą. Miasto widziane poprzez sieć metra jest strukturą, której węzły różnią się od siebie jedynie semantycznie. Sprowadza wszystko, co na powierzchni, do homogennej przestrzeni.

Stacje metra mają specyficzny, niepowtarzalny klimat. Odnaleźć go można zawsze, kiedy schodzi się po schodach, by znaleźć się w tunelu, a jednocześnie na peronie. Podziemne stacje są odcięte od przestworu nieba, od deszczu i wiatru, od historii i architektury. Tworzą całkowicie sztuczne środowisko, jeszcze bardziej nienaturalne niż płatanina ulic na powierzchni. Tam bowiem człowiek nadal porusza się pomiędzy niebem a ziemią i nawet wtedy, gdy wejdzie w jakąś bramę, po chwili zobaczy dzieńne światło, choćby przez szybę. Domy i pomniki noszą piętno dziejów i klimatu.

W podziemnym świecie zawsze jest podobnie, bo wszędzie ów świat jest dzieckiem pośpiechu. A pośpiech nie może zważać na historię czy naturę. Wszystko jest więc tam sztuczne: plastikowe, stalowe, cementowe. I nic na to nie można poradzić. Bezowocne są wysiłki urbanistów, by za pomocą ilustracji ściiennej, gablot czy nazw związać charakter stacji z tym, co na powierzchni, z fragmentem przestrzeni miejskiej. Postacie rewolucji wymalowane na ścianach paryskiej stacji Bastille czy spiżowi marynarze na jednej ze stacji metra moskiewskiego wyglądają dziwacznie i nieodpowiednio, mieszają się z tablicami informacyjnymi i fragmentami reklam.

Bowiem kolejka podziemna, mimo że ma być uproszczonym odbiciem przestrzeni miejskiej, usamodzielnia się. Oddalona od powierzchni o kilka czy kilkanaście metrów, tworzy odrębny świat, w którym bliższe pokrewieństwo łączy najodleglejsze przystanki niż dowolny przystanek z ulicą, która nad nim przechodzi. A że w świecie podziemnej kolejki wszystko jest uproszczone, pospieszne i schematyczne, więc nawet ludzie wydają się właśnie tacy. W każdym razie na pierwszy rzut oka. Ale nie wolno dać się zwieść. Ludzie w metrze są prawdziwi. Rzeczywistością metra jest ludzki tłum, co łatwo przeoczyć, bowiem twarze na reklamach często są bardziej ludzkie niż te, które mijają się na ruchomych schodach. Tyle że prawdziwe są te mijane na schodach.

Nieprzypadkowo samotni lubią dworce. Na dworcach — to fakt wielokrotnie opisywany — zawsze jest się wśród innych. Samotność na dworcu ma inny smak, tam nikt nie jest u siebie, ludzie są anonimowi, wzajemnie sobie obcy. Ktoś powoli przechadzający się po peronach, zaglądający do kiosków, jedzący hamburgera kupionego w dworcowym barze — jest jak wszyscy. Nie jest wyosobniony. Ale metro ofiarowuje mu coś jeszcze. W metrze można zawierzyć wagonikowi, usiąść na dowolnym miejscu i nazwać to miejsce swoim. Można wpatrywać się w mrok tunelu, a potem nagle odkrywać nową stację, nową perspektywę, nową szansę. Można wtopić się w pośpiech metropolii i udawać przed samym sobą, że się za chwilę wysiadzie, wyjedzie na górę, gdzie czeka ogrom ważnych spraw.

Metro ma wielką siłę czarowania. Wieczorem, kiedy strażnicy zamykają już bramy przy schodach, jego ciepłym oddechem grzeją się ci, którzy się nigdzie nie spieszą.

## Stadion

Widziany z lotu ptaka, stadion jest jednym z najbardziej charakterystycznych punktów wpisanych w tkanę miasta. Przede wszystkim przez swoją wielkość. Olbrzymie owalne lub okrągłe budowle rozrywają zwartą zabudowę ulic, uliczek, placów i podwórek, wyrastają ponad otaczający je splot rzeczy codziennych, by jak wielka pieczęć przypominać o czasie święta.

W dni powszednie stadiony są puste. Straszą wyludnionymi ławkami, a starannie utrzymana murawa zdaje się być fanaberią ogrodników. W czasach trudnych stadiony mogą zamieniać się w bazy, w czasach złych mogą pełnić rolę przejściowych obozów koncentracyjnych. Ale zawsze czekają na czas igrzysk — wtedy i tylko wtedy naprawdę żyją.

Były dwa okresy w liczącej sobie ponad dwa tysiące lat historii Europy, kiedy budowano te gigantyczne konstrukcje. Pierwszy to czas rozkwitu Imperium Rzymskiego. Całe wybrzeże Morza Śródziemnego usiane jest ruinami żyjących niegdyś igrzyskami aren, których mury służą dziś przede wszystkim przyciąganiu turystów. Nie bardzo wiadomo, co innego można by z nimi zrobić. Współczesne miasta starają się je ożywić, organizując na nich przeróżne imprezy i festiwale. Najczęściej sztuki teatralnej. Jednak próby wskrzeszenia teatru antycznego w ruinach wielkich cyrków nie bardzo się udają. Historia Medei nie nadaje się do cyrku. Kilku aktorów, nawet wspomaganych grą świateł, i siedząca naprzeciw nich garstka widzów nie przywrócić życia dawno opuszczonej arenie. Tu trzeba by słoń, lwów, gladiatorów. I tysięcy widzów. Bowiem stadion żyje tłumem. Świętującym tłumem. Wielkie stadiony piłkar-

skie, które buduje się dzisiaj, ożywają tylko wtedy, gdy wypełniają je dziesiątki tysięcy rozpalonych, krzyczących ludzi. Istnieją tylko dla tych kilku godzin.

Współczesność to drugi okres, kiedy buduje się wielkie areny. Choć styl i sztuka inżynierska radykalnie zmieniły się w ciągu ostatnich dwóch tysięcy lat, to przecież w sposobie organizowania przestrzeni widać oczywiste pokrewieństwo tych konstrukcji. Czyżby więc Colosseum i stadion w Amsterdamzie wyrastały z tego samego ducha? A jeśli tak, jaki to duch?

Moglibyśmy podejrzewać, że jest to duch cywilizacji zeświecczonej. Wskazywać na to mógłby chociażby sposób organizacji przestrzeni stadionu. Miejsce, w którym rozgrywają się wydarzenia — arena, tor czy boisko — otoczone jest trybunami pełnymi widzów. Ich wzrok zbiega się w centralnym punkcie, zamkniętym ze wszystkich stron ludzką masą. Patrzą w dół, tam, gdzie pomniejszeni odległością zawodnicy zmagają się do ostatka. Sami znajdują spełnienie w dzielonej przez chwilę z tysiącem sobie podobnych euforii triumfu lub goryczy klęski. Tak chyba było w Rzymie i tak jest dzisiaj. Bowiem — jak pisze historyk Henri-Irénée Marrou, charakteryzując cywilizację grecko-rzymską — „motywem przewodnim tej epoki jest poszukiwanie szczęścia; horyzont zawęża się do rozmiarów życia ludzkiego w jego ziemskich granicach, do życia doczesnego”.

Jakiż kontrast ujawnia się w zderzeniu areny z przestrzenią katedry, w której wzrok wiernych biegnie w kierunku ołtarza i wyżej, ku światłu wpadającemu przez witraże do świątyni. Tam umysł szuka tego, co nieziemskie i nie-ludzkie. Czas katedr i czas stadionów nie pokrywają się. W ciągu dwudziestu stuleci chrześcijaństwa w Europie praktycznie nie wznoszono aren. Powodem nie był najpewniej brak umiejętności.

Sprawa nie jest jednak tak prosta. Wątpliwości budzi chociażby przykład Bizancjum, skupionego — jak

mało która kultura — na życiu religijnym, a jednocześnie rozdieranego namiętnościami sportowymi, których pamięć do dziś przetrwała w opowieściach o pierwszych klubach: zielonych i niebieskich. Bitwy ich kibiców zapewne w niczym nie ustępowały starciom zwolenników Manchesteru United i Ajaksu Amsterdam. Co więcej, w Bizancjum mamy chyba do czynienia z prototypowym związkiem namiętności sportowych i polityki. Jeśli dwór cesarski kochał zielonych, opozycja — niebieskich. Ze starć rozwścieczonych frakcji narodziła się najgroźniejsza z rewolucji tego miasta — powstanie Nika.

Jednocześnie była to kultura, w której dyskusje nad naturą Boga traktowano naprawdę poważnie. Zresztą kibice sportowi brali w nich udział: spory teologiczne rozstrzygały się często na ulicach, w trakcie bójek, w których zwolennikom heretyckich poglądów i jednocześnie miłośnikom niesłusznym stajni wyścigowych rozbijano czaszki. Tłumom kibiców przewodzili często brodaci mnisi, a wściekłość jednych i drugich łączyła porządek ziemski z porządkiem Boskim.

Wydawałoby się więc, że w Bizancjum stadionowe chuligaństwo przenikała głęboka duchowość. Jednak znawca bizantyjskiej cywilizacji, Cyril Mango, tłumaczy rzecz inaczej. Twierdzi, że „choć chuligaństwo nie ma własnej filozofii, to jednak nikt nie zaprzeczy, że jest symptomem miejskiej dekadencji, kryzysu wartości oraz powszechnej nudy”. Najważniejsze w tej tezie są dwa słowa: *miejska* i *nuda*. One to wskazują na warunki pojawienia się zadziwiających konstrukcji, jakimi są stadiony. Oto zatem cywilizacja wielkomijska, skupiająca w niewielkiej przestrzeni bardzo wielu ludzi. Również ludzi zbędnych, nie pracujących. Ale nawet życie tych zapracowanych nie może być wypełnione wyłącznie znojem, muszą jeszcze wiedzieć, co to czas wolny. Pojęcie to oznacza, że człowiek nic nie musi: nie musi ani dbać o bliskich, ani trudzić się zdobywaniem środków do życia. W czasie wol-

nym człowiek nie jest nikomu potrzebny, a cel jego istnienia zdaje się nieokreślony. Z tej nieokreśloności rodzi się nuda. Nuda ponurych, ciągnących się wolno miejskich popołudni. I właśnie odtrutką na tę nudę, na brak celu i nieokreśloność, są igrzyska.

Stadiony żyją tylko dla igrzysk. W takim dniu pulsują gorączką, kipią żywiołową energią, wydają jęk ekstazy. W pozostałe dni są puste, przeraźliwie smutne. Nudzą się. Racją ich istnienia jest ten jeden krótki dzień, kiedy przyjdzie tłum. Stadiony bowiem stanowią kwintesencję wielkomijskiej egzystencji. Unaoczniają sposób istnienia człowieka, który nikomu nie jest specjalnie potrzebny, a jednak żyje. Ucieleśniają rytm dzielący czas na długie okresy szarej nudy i krótkie okresy igrzysk, święta, rozrywki. Wtedy nasza egzystencja gęstnieje, nasila się, łączy z istnieniem nam podobnych i przeciwstawia się innym, niepodobnym. Na chwilę wybucha gejzerem energii, by potem znowu utknąć w obskurnych kłitkach wielkomijskich domów.

Tylko Rzym i współczesność potrafiły stworzyć ogromne miasta wypełnione niepotrzebnymi ludźmi. Ludźmi, których żywi się, zabawia — i którym się schlebia, bo nie wiadomo, co z nimi zrobić. Gigantyczne, monstrualnie rozrośnięte stadiony są wielkimi pomnikami tych właśnie ludzi. Wielkomijskiego tłumu. Ich zbyteczność zmiotła Imperium z mapy świata. Ich zbędność rozkłada dzisiejsze państwa. Może za następne dwa tysiące lat przedstawiciele kolejnej cywilizacji z dreszczem niepokoju i podziwu będą zwiedzać puste stadiony w Wembley i Chorzowie, tak jak my oglądamy ruiny aren w Nicei, Puli czy Tarragonie.



## Pokaz

Modelki suną po wybiegu, wysoko ponad głowami śmiertelnych, ukazując rozświetlone błyskawicami fleszy twarze, na których zastygła powaga. Uśmiechają się bardzo rzadko, dopóki rytuał trwa, ich uśmiech opada ku widzom jak znak łaski. Dopiero kiedy ucichnie muzyka i pojawi się wielki kapłan, Versace albo Kenzo, boginie, zamienione w rozchichotane dziewczęta, tulą się do niego i kiwają dłońmi ku wyciągniętym szyjom obiektywów. Ale to już nie należy do samej istoty obrzędu.

Tak to właśnie wygląda. Pokaz mody — misterium ku czci tajemniczego bóstwa. Jak inaczej wytłumaczyć zadziwiająca potęgę świata mody? Co w takim razie znacząłoby owo wyniesienie modelki — kobiety, w której moda się *objawia*? Dlaczego jej spojrzenie utkwione byłoby w nieskończoności i czemu na jej twarzy miałby malować się niewzruszony spokój, chłodny dystans wobec tego wszystkiego, co poniżej, na wysokości jej płynących stóp, w innym porządku? Dystans wobec wydawców „Vanity Fair” czy „Vogue”, targujących się o jej ciało, wobec fotografów-maszkaronów, groteskowo powyginanych, by pochwycić przepływające tuż nad nimi piękno, a także polityków, szacujących korzyści, które piękno może im zapewnić.

To pozór ofiarowania. Kolejne dziewczyny wyłaniają się z mroku, kroczą ku krawędzi podium, tam, gdzie czekają na nie głodne ślepie kamer. Idą ku nim, by sycić swoim wyglądem głód niezliczonych, wpatrzonych w ekrany telewizorów oczu; w punkcie kulminacyjnym, gdy powinny zostać pożarte, wystudiowanym ruchem obracają się, by w drodze powrotnej jeszcze przez chwilę podtrzymać swój

czar, a w końcu roztopić się w strefie mroku — i powrócić w nowej postaci, która znowu przez chwilę będzie sycić pustkę spojrzeń.

Modelka ma nieobecny wyraz twarzy, niewidzący, utkwiony gdzieś w dali wzrok, lekko pogardliwy grymas ust. Spogląda na świat z tajemniczą, niewzruszoną powagą. Jej oczy nie mogą nikogo rozpoznawać, niepewnie rozglądać się, lustrować twarzy rozsianych na widowni, nie mogą nawet przeskakiwać szybko z obiektu na obiekt w ruchu charakterystycznym dla uważnej obserwacji. Kim bowiem byłaby, gdyby coś spostrzegła, na kimś skupiła uwagę? Należałaby wtedy do kogoś lub czegoś. Ona zaś nie przynależy nikomu: to raczej wszyscy należą do niej, zniewoleni własnym spojrzeniem, wpatrzeni w nią idącą rozkołysanym krokiem. Jest piękna. Jej uroda jest nieziemska, choć podkreślona ziemskim światłem, strojem, ruchem i makijażem. Obdarowuje sobą i zniewala. Tak boginie greckie ukazywały się człowiekowi. Tak wyglądała lśniącooka Atena, kiedy stanęła za plecami Ajaksa, żeby sprowadzić na niego szaleństwo.

Jak płatki śniegu w mroźną noc, piękno powoli opada na świat, dla wszystkich jednak widzialne, lecz nie dane nikomu. Piękno, czyli — jak pisał Rilke—pierwsza chwila przerażenia. Ta, którą jesteśmy w stanie znieść.

## Hierofania współczesna

Hierarchiczna organizacja przestrzeni, gra świateł, unoszące się kłęby dymu i monotonna muzyka — środki, które zawsze budziły w mystagogach religijną ekstazę — w zeświecczonym świecie wprzęgnięte są w organizację pokazów *haute couture*. A mówiąc po prostu: odzieży. Dlaczego? Pierwsza, właściwie oczywista odpowiedź brzmi tak: dla producentów ubrań dobre jest to, co zwiększa sprzedaż. A do tego właśnie prowadzi zogniskowanie uczuć *quasi*-religijnych na promocyjnym wydarzeniu, jakim jest pokaz. Zachwyty, uniesienie — wszystko to zapisze się w pamięci milionów i następnego dnia powiedzie je do najbliższego sklepu, gdzie *coś kupią*, by upodobnić się do bóstw.

Tu kryje się jednak następna zagadka. Czemu bowiem pokazywanie odzieży, a także imprezy pokrewne — rozdawanie nagród najślawniejszym komedianom czy wybory najładniejszej dziewczyny — w ogóle budzą w ludziach takie uczucia, jak uniesienie czy wręcz ekstaza? Odwracając nieco porządek pytania, dlaczego właśnie te, a nie inne wydarzenia stały się powszechnymi misteriami naszej cywilizacji?

Ponieważ to ostatnie pytanie jest trudniejsze, odpowiedź na nie jest często kpina. Jednak ktoś, kto spróbuje wykpić ów świat, zdoła ośmieszyć tylko niektórych ludzi albo poszczególne sytuacje. Choć wyszydzi miałość kolorowych magazynów i pychę dyktatorów mody, nie uda mu się jednak rozwikłać tajemnicy. Można bowiem skompromitować kapłanów, można zdemaskować kulisy obrzędów, ale w kulcie pozostaje coś, czego nie ima się śmiech i zdrowy rozsądek.

Jeśli w pokazie mody widzi się misterium, to opisuje ów pokaz myśl Rudolfa Otto: „To, o czym mówimy i co usiłujemy sprecyzować, a więc sprowadzić do uczucia, żyje w każdej religii jako coś dla niej najbardziej skrytego, bez czego nie byłaby ona w ogóle religią”. Oznacza to, że kiedy już odrzucona będzie zewnętrzna szata religijności, a więc wszystko, co powtarzane od stuleci i zakrzepłe, później odrzucone zostaną słowa i pojęcia wyrażające kult, wreszcie zaś, w skrajnym wysiłku, również to, co w ogóle daje się pomyśleć, pozostaje stan ducha, który odsyła do czegoś poza dającym się objąć myślą uniwersum czy — jak mówią współcześni filozofowie — do czegoś poza tym, co obecne. Ów stan pokrewny uczuciu, nastrojowi, odnosi się do tej sfery bytu, która ma być ostatecznym oparciem i usprawiedliwieniem istnienia, ale ukrywa się pod różnorodnością rzeczy. Nie może być uchwycony w kategoriach pojęciowych, stąd dziwne sformułowanie Rudolfa Otto o sprecyzowaniu za pośrednictwem uczucia.

A co dzieje się z owym uczuciem, kiedy bóstwa nie ma? Kiedy — jak dla dużej części Zachodu — Bóg umarł? Albo znikł w otumaniającym gąszczu pojęć, dyskursów, lustrzanych odbić, masek. W powodzi simulaków — produktów świata, w którym kontakt z rzeczywistością zastąpiony został inwazją innej rzeczywistości, wykreowanej, przetworzonej przez nasyconą znakami świadomość. Co się dzieje, kiedy już nie ma wiarygodnego wyznania wiary? Co z uczuciem, które na boskość wskazywało? Pozbawione pojęcia i pozbawione obiektu, zmieniło świątynię. Dziś budzi się w trakcie wielkich spektakli kultury masowej.

Czy jednak to jest już odpowiedź na pytanie, dlaczego właśnie tam, na paryskich i mediolańskich wybiegach, ponownie pojawia się uniesienie i ekstaza? Przecież szukamy miejsca, w którym zadomowiło się *numinosum*: uczucie przyciągania i zarazem odpychania, jakie budzi *sacrum* — doświadczenie wskazujące poza to, co naoczne. A po-

kaz jest właśnie kwintesencją naoczności! Potrzebny jest klucz. A tym kluczem jest piękno.

Piękno zapiera dech w piersiach i odbiera rozum. Poraża. Na umysł działa poza pojęciem. Kant ujmował to następująco: sąd smaku, do którego piękno nas prowokuje, jest pozbawiony reguły, a jednak konieczny i powszechny. Ze względu na swą uczuciową precyzję, konieczność i pozbawioną reguły powszechność, uczucie estetyczne pokrewne jest więc odczuciu *numinosum*. I dlatego objawienie piękna pozostanie kryjówką absolutu, nawet jeśli zniszczone zostaną wszystkie języki, którymi o świętości się mówiło.

Piękno? Tak, ale dlaczego nie w muzealnych czy koncertowych salach, na scenach teatrów? To kiedyś były kryjówki piękna, uniesienia, zachwyty. Dziś są to zdrewniałe obrzędy bez bóstwa. Dlaczego więc piękno zamieszkało w pokazach odzieży, w reklamowych spotach?

Wielu twierdzi, że to sztuka epoki najpełniej wyraża ukryte rozumienie *sacrum*, które ową epokę organizuje. Hieratyczne przedstawienie bizantyjskiego czy romańskiego Pantokratora oddawało ciężar powagi, którą świat boski przytłaczał człowieka. To nie *techne* rzemieślników określała charakter owych przedstawień. To zamierzony przekaz — zapewne dla nich oczywisty i jedyny możliwy — determinował technikę. Kilkaset lat później perspektywa nie była wynalazkiem, który zrewolucjonizował wizję świata ludzi renesansu. To raczej zmiana owej wizji spowodowana tym, że malarstwo przestało być zainteresowane obrazowaniem tego, co transcendentne — wymusiła odkrycie perspektywy.

Jeśli przyjmie się to zaiste platońskie rozumowanie, można zadać pytanie, jaka intuicja porządku rzeczy kryje się w pokazie mody? Jakiego rodzaju obrzęd odprawiany jest w tym kulcie? Co jest aktem podstawowym, fundamentalnym, ustanawiającym istnienie tych, których kult ów obejmuje? Tak jak odniesienie do śmierci, dnia sądu

i nadziei zbawienia zapewne określało myślenie człowieka średniowiecza, tak coś musi łączyć wszystkich, którzy ze śmiertelną powagą traktują *pret-a-porter*.

By istnieć w naszym świecie, trzeba wyglądać. Taki jest porządek rzeczy. Trzeba lśnić i ściągać spojrzenia. To właśnie akt organizujący. Wygląd stał się kryjówką *numinosum*. W ten sposób dokonało się najbardziej paradoksalne utożsamienie. Gdy filozofia krytyczna Kanta zachwiała wiarą w *transcendentne*, ono przybrało maskę złotego cielca. Nieuchwytnie, wygnane z naszego świata, weszło w absurdalny, niemożliwy sojusz ze swoim odwiecznym rywalem — bałwanem, Baalem, czczonym właśnie za swój wygląd, za to, że skupia spojrzenia, że jest olśniewający i piękny. Pokaz mody jest zaś objawieniem wyglądu idealnego. Oto ideał zstępuje na ziemię. Przez chwilę piękno uosobione w kobiecie jest obecne między ludźmi.

Co może zrobić akolita, aby brać udział w kulcie? Od wieków odpowiedź jest ta sama: dążyć do utożsamienia się z obrazem bóstwa. Australijscy aborygeni wędrują w przestrzeni wyznaczonej czynami mitycznych przodków, powtarzając ich heroiczne, stwarzające ziemię czyny. Wyznawca hinduizmu, żyjąc zgodnie z rytuałem, uczestniczy w podtrzymywaniu porządku rzeczy, którego gwarantem jest ofiara codziennie składana przez bramina. Chrześcijaнин bierze udział w dziele zbawienia. W czasie wyznaczonym z jednej strony przez Stworzenie i Ofiarę, a z drugiej — przez Sąd Ostateczny, uczestniczy w zmaganiach dobra i zła.

W kulcie wyglądu akolita może spoglądać na piękno i może pragnąć spojrzenia innych. Utożsamienia dokonuje przez kupowanie atrybutów wyglądu — przede wszystkim ubrań nadających sylwetce barwę i kształt, ale także kosmetyków, również tych pozwalających rysować twarz, czy wreszcie dodatków, takich jak zegarki, telefony komórkowe czy samochody. Kupując, może uczestniczyć w wyglądzie powszechnym, który zapobiega odosobnieniu, po-

nieważ przez upodobnienie do boskiej postaci ma szansę wyjść poza indywidualny los. Może zaistnieć znacznie bardziej intensywnie niż wtedy, kiedy do nikogo budzącego zachwyty nie jest podobny. Bo Piękno, w którym się odnajdzie, mieszka w wieczności. W ten sposób wyznawca zмага się ze starością, z rozpadem, z brzydotą. A także z zapomnieniem, które jest udziałem osamotnionych. Zмага się z nieuchronnym upływem czasu, zacierającym wszelką obecność.

## Wojna ikonoklastów i ikonopisów

W VIII wieku naszej ery Cesarstwo Bizantyjskie rozdarła zostało przez krwawy spór. Poszło o ikony. Ikonoklaści — niszczyciele wizerunków — uznali, że szerzący się w całym państwie kult świętych obrazów jest w istocie formą potępionego przez Pismo bałwochwalstwa. Powoływali się na starotestamentowy zakaz czynienia przedstawiń tego, co stworzone na podobieństwo Pana i w imię tego zakazu zabijali ikonopisów — tych, którzy malowali twarz Chrystusa i świętych. W świątyniach rozbijali mozaiki i zrywali tynki, na których zobaczyć można było chmurne oblicza mężów „przemienionych” łaską. W ten sposób wyznawali swą wiarę w Boga, który się nie pojawia.

Ikonopis wierzył, że w ikonie zawarty jest pierwiastek boski, że kontemplacja świętego obrazu pozwala spojrzeć w twarz bóstwu. Ikonoklasta natomiast był przekonany, że jest to ponura herezja, że ziemski obraz odwraca uwagę od Bożego głosu, którego należy słuchać, choć źródło jest oddalone w nieskończoność. Próbę spojrzenia w oczy boskości uważał zaś za uroszczenie, przejaw pychy, za którą płaci się nędzą iluzorycznej bezpośredniości. Iluzorycznej, bo skrywającej to, że za pomalowaną deską jest tylko przeraźliwa pustka.

Dzisiaj ci, którzy nienawidzą nowożytnej kultury Zachodu, głoszą, że czci ona złotego cielca. Zapomniała o Bogu, zapomniała o duchowości, zapomniała, że porządek etyczny zakorzeniony być musi w tym, co nienaoczne. Jedynym, czego ludzie Zachodu pragną, są rzeczy. Zachód chce wpatrywać się w nie, czcić ich bezpośrednio uchwytny kształt, sycić się ich zmysłową obecnością, tarzać w ich symbolicznym substytucie — pieniądzu. Martin Heideg-



ger, zachodni myśliciel, który Zachodu nienawidził, nazwał nowożytność „czasem światobrazu”. Wszystko bowiem jest obrazem, przedstawieniem. To, czego zobrazować się nie da, nie istnieje. Podstawowy wysiłek ludzki służy przedstawianiu i uobecnianiu.

Słuchajmy temu cała technika. Rozpatrzmy dowolny przykład. Oto telefon. Czy ma się on jakoś do sporu, który rozdarł Bizancjum przed trzynastoma wiekami? Owszem, wbrew pozorom — tak. Bowiem telefon uobecnia. Oto ktoś, kto jest daleko, a więc jest nieobecny, nagle staje się namacalny, jest tuż obok mnie. Dawniej, zanim telefon został wynaleziony, wymagało to wysiłku pamięci lub wyobraźni. Jeszcze silniej uobecnia ekran, pozwalając zaistnieć przed naszymi oczyma wszystkiemu, co oddalone albo skryte. Świat zapełnia się obrazami, głosami, kształtami: wypełniają one ludzkie umysły, nie pozostawiając prawie miejsca na nic więcej, brak nawet małej szczeliny na tęsknotę.

Wojna z Zachodem to wojna z unaocznieniem.

Wróćmy do przeszłości. Kryzys ikonoklastyczny wybuchł w chwili, gdy Bizancjum zmagало się z dramatycznymi trudnościami. Wyczerpane wielowiekową wojną z Persją, z trudem stawiało czoła gwałtownej ekspansji islamu, która zagrażała istnieniu chrześcijańskiego państwa. Grecja kontynentalna i bałkańskie prowincje zasiedlane były przez pogańskich Słowian i Bułgarów, którzy podchodzili pod mury Konstantynopola. Resztki bizantyjskiego władztwa w Italii, pozostawione same sobie, żyły własnym życiem, rozluźniając więzi z metropolią.

Wojnę z Arabami wygrał cesarz Leon III Izauryjczyk i jego żołnierze wywodzący się ze wschodnich, położonych blisko źródeł Eufratu i Tygrysu prowincji cesarstwa. Niektórzy historycy badający spór przypisują tej genealogii istotną rolę. Miałaby ona tłumaczyć szczególną pasję tego władcy: jego nienawiść do ikon i do zakonników czczących ikony. Bowiem ówczesne obrazoburstwo zrodziło się

gdzieś w Syrii wschodniej, gdzieś na pograniczu odwiecznych imperiów. Początek jest zresztą skryty w mroku. Jak twierdzi Leonid Uspienski, teolog i znawca ikony, muzułmanie w początkowym okresie swej ekspansji odnosili się do chrześcijańskich wizerunków tolerancyjnie. Ale w tym samym czasie na terenach podbitych przez islam Żydzi zaczęli na nowo w sposób bezkompromisowy przestrzegać zakazu tworzenia wizerunków. Dlaczego? Może chcieli odróżnić się od chrześcijan w oczach nowych władców? Nie ufajmy temu wyjaśnieniu. W swoim politycznym charakterze jest zbyt zależne od naszego nowożytnego sposobu myślenia. A może naprawdę chodziło o Zakaz? Ten straszny zakaz, z powodu którego Mojżesz rozbił pierwsze tablice, kiedy zobaczył czcicieli cielca? Czemu jednak mieliby nagle ów zakaz sobie przypomnieć? Nie wiadomo. Musiało to jednak wpłynąć na wspólnoty chrześcijańskie i samych wyznawców proroka. Niedługo później ikonoklasty byli już wpływową grupą zarówno w państwie Umajjadów, jak i w Imperium Bizantyjskim.

Spór o wizerunki jest jednym z tych wątków kultury, które nigdy nie znikają. Wracają, potem chowają się pod powierzchnią czasu, aby znowu wyłonić się kilka stuleci później — w innym rejonie świata, w innym przebraniu. Wyraża sytuację nie do rozwiązania, sytuację, w której zawsze znajduje się umysł próbujący ogarnąć porządek rzeczy i poszukujący reguły postępowania. Dylemat wiąże się z ulotnością zjawisk. Czy skazani jesteśmy na ułomną różnorodność rzeczy? Na to, że zmieniają się, że tylko na moment dają się uchwycić, ale tak naprawdę przepływają strumieniem, który zapada się w nicość? Czy musimy uznać nietrwałość i nieważność tego, co składa się na nasz świat, a więc ostatecznie też nas samych? Czy raczej mamy szansę na zakotwiczenie naszej myśli w czymś starym, choć bezpośrednio nieuchwytnym, czymś, co właśnie za zmiennością jest skryte, bowiem stanowi jej zasadę? Jeżeli zaś wierzymy w ową absolutną zasadę ukrytą za różnorodność-

cią zjawisk, to jak mamy ją uchwycić, kiedy wszystko, co uchwycić możemy, jest zawsze tylko kolejnym zjawiskiem? Czyż nie istnieje ryzyko, że wpatrując się w zjawisko, zapomnimy o zasadzie? A więc wyznając wiarę w to, co skryte, transcendentne, może musimy zrezygnować z jakiegokolwiek z ową transcendencją obcowania? Co jednak wtedy zrobić z całym bogactwem świata, które wdziera się za pośrednictwem zmysłów, dosięga nas przez słuch, smak, dotyk, a przede wszystkim wzrok — okno duszy, którym wkracza w nas piękno? Jak nie pozwolić na to, by Pascalskie oddalenie Boga niepostrzeżenie stało się jego nieobecnością? By na miejscu nieuchwytności, do której stale i wciąż musimy w gorzkim wysiłku powracać, nie pojawiła się pustka? Pustka, w której jedyną nadzieją i ukojeniem są kształty i barwy, w całej swojej obfitości i zachwycającym bezwstydie.

Już w IV wieku niektórzy święci mężowie zaczęli zauważać, że kult świętych obrazów prowadzi do wynaturzeń, czego dowodem byli kapłani odprawiający mszę na ikonach, a nie na ołtarzach, czy gorliwi mnisi zdrapujący z ikon farbę i dodający ją do ofiary komunijnej. Doszło do tego, że haftowane wyobrażenia świętych przyozdabiały świąteczne stroje bizantyjskiej arystokracji. Jakby wciąż jeszcze żywa kultura antyczna, kultura wizerunku, zawłaszczająca chrześcijaństwo. Pozornie przyjmując nową wiarę, wypaczała nowe wyznanie zamiłowaniem do błyskotek, łśnienia, przepychu i naoczności. Nieuchronna więc była reakcja ikonoklastyczna.

Wschodnie prowincje Cesarstwa, pogranicze imperiów, gdzie Grecy i Syryjczycy spotykali się z Persami — to ziemia herezji manichejskiej. Stamtąd czerpać mogła myśl obrazoburców. Pod wpływem manicheizmu dojrzewały teorie mówiące, iż rzecz i kształt stworzone zostały przez złego demiurga, silnego jak dobry Bóg, a może nawet silniejszego, bo mającego moc więzienia duszy w materialnym ciele. Z takiej perspektywy, w istocie gnostyc-

kiej, jakkolwiek próba zobrazowania Boga musiała zawsze skończyć się bałwochwalstwem. Wizerunek, czyli bałwan, przedstawiał przecież kształt, a więc dzieło wielkiego demona. Może żołnierze Leona III byli przesiąknięci nienawiścią do świata naocznego, widzieli w nim zło, które wnika w Kościół Chrystusowy? A siłę muzułmanów, która tak bardzo dała się im we znaki i wobec której czuli respekt, odnajdywali właśnie w bezkompromisowym odrzuceniu ziemskiego wizerunku, surowo przestrzeganym zakazie, który pozwala, by umysł nie wiązał się z niczym, tylko z Bogiem?

Jednocześnie kult świętych obrazów był nierozdzielnie związany z ruchem monastycznym. Klasztorów w państwie bizantyjskim gwałtownie przybywało, chroniło się w nich coraz więcej ludzi, poszukując drogi zbawienia. Chronili się przed brutalnym uciskiem podatkowym, przed zaciągami do armii, przed życiem wypełnionym trudem, zamkniętym klamrą narodzin i śmierci. Tak można zracjonalizować owe wybory. Ale może chodziło o coś mniej uchwytnego? O pustkę świeckiego życia, o brak nadziei, o bezsens egzystencji przytłoczonej pamięcią zbyt starej już cywilizacji, o nudę teatrów i igrzysk, o jałowość dyskusji filozofów, dzielących włos na czworo, a tak naprawdę łasych zaszczytów i bogactwa? Może ważny jest tu zanik poczucia wspólnego losu, cechujący świat późnego antyku?

Kult ikon wywodzi się z czci, jaką w zgromadzeniach zakonnych Egiptu i Palestyny od dawien dawna oddawano portretom nagrobnym wielkich opatów i anachoretów. To wokół nich tworzyły się nowe wspólnoty. Czy życie skoncentrowane na malowaniu świętego wizerunku, życie, w którym nie było ważne nic, poza próbą uchwycenia świętości w barwie i kształcie, nie mogło wydawać się wyborem lepszej drogi? Czy dla tych, którym nie dana była zdolność „pisania” ikon, sama kontemplacja, pełne oddanie umysłu temu, co można ujrzeć w grze barw i linii, całkowite zapo-

mnienie o sobie, swoich cielesnych potrzebach i ludzkich ambicjach nie mogło stanowić pokusy uwolnienia się od beznadziei?

Zapomnieć o sobie, żeby zapomnieć o smutku.

Współcześnie często się twierdzi, że motorem prześladowania czcicieli obrazów było zaniepokojenie cesarskiej biurokracji wojskowej odpływem ludzkiej substancji państwa do klasztorów. Mnisi greccy — w odróżnieniu od tych z Zachodu — nie uprawiali ziemi, niczego nie wyrabiali, nie wznosili domów ani murów twierdz. Co gorsza, nie mogli walczyć, a Bizancjum potrzebowało wojska jak powietrza. Wreszcie nie płodzili: ani uprawiających ziemię chłopów, ani przyszłych obrońców. Odwracali się od konającego państwa, by spoglądać w smoliste źrenice świętych. To mogłoby tłumaczyć gniew żołnierzy, tych, którzy w końcu walczyli i ginęli.

Czy jednak to wyjaśnienie znowu nie jest nazbyt współczesne? Czy nie wymaga uzupełnienia o cienką warstwę myśli i uczuć, nie do końca dla nas zrozumiałą, a związaną z odpowiedzią na pytanie: *Gdzie jest Bóg?* A zatem: Gdzie jest prawdziwe istnienie, warte śmierci i wyrzeczenia się siebie? I czym to wyrzeczenie ma być? Czy gotowością do wojennej ofiary, przelania własnej krwi, czy też ascezą, oderwaniem się od świata w imię kontemplacji? Czy wojownicy, którzy w zgiełku bitwy wykraczają poza własną kondycję, poza wyosobnienie — w sytuacji, w której człowiek stapia się ze śmiercią, mogli uwierzyć, że rozmodlenie mnichów ma wagę podobną ich poświęceniu? Czy nie musieli czuć wściekłości, widząc mężczyzn w sile wieku, chytrze bijących czołem przed pomalowaną deską? I doprowadzających do egzaltacji kobiety — płaczące przed tymi idolami, zapominające o codzienności, w której łzy płynąć powinny raczej na myśl o zgliszczach miast palonych przez Arabów?

Wściekłość musiała być wielka. Do naszych czasów nie przetrwały prawie żadne ikony sprzed VIII wieku,

wieku niszczenia wizerunków. Biskupi i wierni, którzy nie chcieli przyłączyć się do czystki, skazywani byli na tortury i śmierć. Sobór z roku 754, zwołany przez syna Leona III, Konstantyna V Kopronima, zdecydował, że każdy, kto namaluje lub przechowa w domu ikonę, zostanie obłożony klątwą. Opornym miażdżono głowy, kładąc je na deskach obrazów, topiono ich zaszytych w worki, a ikonopisom przypalano dłonie, by nie mogli więcej malować. Ze zmiennym nasileniem prześladowania trwały aż do połowy IX wieku. W latach 842-843, za panowania cesarzo-wej Teodory, kolejny sobór przywrócił kult wizerunków, ustanawiając z tej okazji w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu święto Triumfu Ortodoksji, kiedy to oddaje się cześć ikonom.

Święto Triumfu Ortodoksji. Dla Leonida Uspienskiego, teologa prawosławnego, nie mogło być innej ortodoksji poza tą, która przypomina, że dla chrześcijan Bóg, ucieleśniając się w swoim Synu, dał się poznać w kształcie widzialnym i namacalnym. Ikona pozostaje więc najbardziej doskonałym uosobieniem tego faktu: w ikonie to, co transcendentne, uobecnia się dla nas z woli Boga i w zgodzie z Historią Świętą. Obraz pozostaje pomostem do innego świata; choć nie jest do końca ziemski, nie jest też nam całkowicie obcy.

A gdyby wówczas, w VIII wieku, wola ikonoklastów w pełni zatriumfowała? Czy chrześcijaństwo poszłoby drogą judaizmu i islamu? Te dwie religie, zwrócone w stronę Słowa i Pisma, całkowicie odrzuciły wizerunek. Głoszą, że pomiędzy porządkiem ducha a cielesną naocznością jest nieprzekraczalna bariera i że bariera ta musi być podtrzymywana, inaczej bowiem to, co materialne, wchłonie i zawłaszczy *sacrum*. Zastanawiające, że ten rodzaj wyznania wiąże się z duchowością ludów pustyni. Jakby dopiero człowiek stojący w bezkresnej przestrzeni rozpalonej słońcem mógł wyjść poza naoczność. Jakby ten, którego spojrzenia nie zatrzymuje nic poza wciąż powtarzającymi

się wzorami, wyrzeźbionymi w piachu przez wiatr, zaczynał doświadczać nieuchwytnego. Patriarchowie wpatrujący się w gorejące niebo i słyszący głos Pana; ludy irańskie wędrujące po swoim wysuszonym płaskowyżu, by uzmysłowić sobie niewidzialne zmagania Ormuzda i Arymana; beduini uderzający czołem w kierunku słupów rozedrganego powietrza... Tylko tam, gdzie spojrzenia nic nie rozprasza, człowiek może dostrzec anioły.

Ikonoklazm bizantyjski pokazał jednak inną możliwość. Cesarz Konstanty V Kopronim, obrazoburca, po zniszczeniu w jednym z kościołów cyklu przedstawień tematów ewangelicznych kazał zastąpić je kwiatami i drzewami, wśród których uwijały się żurawie, pawie i kruki. Na miejsce obrazów religijnych zaczęła się wkradać sztuka świecka, jakby budził się uspiiony duch antyku. Tak można interpretować losy ikonoklazmu, który w świecie zachodnim pojawił się wraz z protestantyzmem. Bóg Lutra, a przede wszystkim Bóg Kalwina, przez swoją niezrozumiałość, arbitralność, straszną inność — zaczął się oddalać. Jego miejsce zajęło to, co uchwytnie, badane przez naukę, odwzorowywane przez sztukę, a przede wszystkim wytworzone dzięki ludzkiej zręczności. To właśnie ta rewolucja — przygotowywana od czasów gotyku, eksplodująca wraz z renesansem i jego zachłannym patrzeniem na świat, w czasach Oświecenia ujęta w karby nowoczesnej nauki, w XIX wieku wzbogacona o potęgę technologii — paradoksalnie doprowadziła do tego, że hipermarket stał się świątynią, a pokaz mody obrzędem ofiarowania.

Można jednak uznać, że spór obrazoburców i czcicieli ikon nie jest beznadziejną pułapką. Że zarówno skrajny ikonoklazm, jak i współczesna kultura kształtów i wyglądotów to bieguny, ku którym zawędrowała myśl, zapamiętując się w sobie, w tym zapamiętaniu doprowadzając do skrajności swoją dyskursywną argumentację, w zacieńczeniu gubiąc miarę i równowagę. Przeczucie równowagi tkwi zaś w intuicji, która, podobnie jak sam problem

wizerunku, wraca przez wieki w różnych formach. W cywilizacji chrześcijaństwa wschodniego owo przeczucie ujął w słowa święty Jan Damasceński. Po wielu wiekach jego myśli zostały zamknięte w wyznaniu ortodoksji przyjętym w trakcie VII soboru, tego, który zamknął okres ikonoklazmu. Nauczają ojcowie: „Rzeczy, które na siebie wzajemnie wskazują, bez wątpienia także siebie wzajemnie oznaczają”. Dziś można to rozumieć tak, że to, co się nam w każdej chwili zjawia, nie jest do końca ziemskie. Jest nam dane, by skierować naszą myśl ku nieskończoności.

Czy współcześnie można tak patrzeć na rzeczy w ich materialnym kształcie? Na zjawiska, które wypełniają nasz umysł? Czy można w nich widzieć pomost wiodący ku jakkolwiek rozumianej transcendencji — poza namacalny świat?



## Reklamy pokus

Aby delektować się delikatną zmysłowością, wystarczy, by oko zatrzymało się na reklamie bielizny. A o to, żeby miało się na czym zatrzymać, dbają jej producenci. Palmers i Triumph nasycają przestrzeń miejską wizerunkami młodych kobiet w pozycjach nieskromnych, a czasem wręcz wyzywających. Stanowią zagrożenie: niejeden kierowca, zatrzymawszy wzrok na kusząco wysuniętych ku niemu biodrach albo śledząc linię ud przeciętą koronkowym wzorem podwiązek, nie zauważy wyjeżdżającego akurat na drogę pojazdu, który w zasadzie w tym miejscu znaleźć się nie powinien. I nieszczęście gotowe.

Przeciwnicy nieskromności próbują walczyć z reklamą garderoby intymnej na różne, zwykle niezbyt skuteczne sposoby. A to zamalowują pośladki czarną farbą. A to zaklejają je starymi gazetami. Kilka tygodni później na billboardach kolejne ciała gną się i prężą, a oczy dziewcząt z tą samą chłodną pogardą mierzą i tych, w których budzą zachwyt, i tych, którzy ich nienawidzą.

Nieskuteczność walki z wrzuconymi w miejski pejzaż obrazami kusząco przyodzianych ciał ma wiele przyczyn. Pierwsza — i zapewne najważniejsza — wynika z dysproporcji środków. Firmy odzieżowe dysponują wielkimi pieniędzmi, wynajmują więc agencje reklamowe, które nie przejmując się zbyt czarnymi plamami na wcześniejszych edycjach swoich dzieł, co kilka tygodni wypuszczają nowe i przykrywają nimi pomazane plakaty z poprzednią kolekcją. Z punktu widzenia reklamodawcy działania niszczycieli obrazów są chyba nawet pożądane, koncentrują bowiem uwagę potencjalnych konsumentów na jego produktach.

Po drugie, u części osób, zwłaszcza wśród mężczyzn, wściekłość obrazoburców budzi przekorną skłonność do obrony szarganej piękności. Ten odruch wiąże się z powszechnym w naszej kulturze, co najmniej od czasów renesansu, pomieszaniem piękna i dobra. Otóż niezaprzeczalna uroda kobiet noszących aksamitne stringi i koronkowe gorsety jest jakby obrażana przez niechlujne maźnięcia pędzlem albo zgrzebną bylejakość starych gazet, którymi obrońcy porządku moralnego owe emanacje kobiecości oklejają. Zamach na piękno łatwo utożsamiać z zamachem na dobro, a także z zamachem na swobodę kontemplacji piękna. I to z zamachem brzydoty, siermiężnej i prowincjonalnej, której symbolem staje się właśnie wymiętolona, pożółkła gazeta.

Łatwo tutaj zapomnieć, że piękno i dobro to nie to samo.

Piękno ciała wiąże się nieuchronnie z płcią. Z wezwaniem, które w sposób potężny dominuje nad wszystkimi innymi wezwaniem, jakie do człowieka mogą dotrzeć. Żadna kultura nie lekceważy groźnej potęgi sygnałów płciowych, które mogą uruchomić w ludziach siły rozrywające wszelkie więzi społeczne. Dlatego płciowość zawsze poddana jest sztywnym regułom określającym, co wolno, a czego—nie. Na przykład z punktu widzenia rodzin Montecchich i Capulletich, walczących o dominację w Weronie, miłość Romea i Julii uwidaczniała chaos, naruszający fundament ich społeczności. Była więc złem. Niszczyła porządek społeczny, który współtworzyły i walka dwóch rodów, i równowaga wpływów, i rywalizacja warstw... Nic dziwnego, że trzeba było śmierci, by porządek przywrócić.

Jednak czy motywacje, które stoją za świętym gniewem niszczycieli obrazów, można sprowadzić do ochrony zagrożonych przez seksualizm więzi społecznych? Tego rodzaju funkcjonalne tłumaczenie, zapewne na swój sposób prawdziwe, coś jednak zapoznaje. Podobnie jak wyjaśnianie

psychologizujące, też zapewne częściowo prawdziwe, które objaśnia ów szal niezrealizowanym pożądanym pryszczytym niedorostków, tłumioną agresją sfrustrowanych samców czy zawiścią niezbyt atrakcyjnych samic. To wszystko zapewne prawda. To jednak nie wystarcza.

Może więc i w tym konflikcie skrywa się spór czcicieli obrazów i ich niszczycieli?

Czy jednak prawomocne jest odnoszenie tamtych podniosłych walk do sprawy naklejania i zamazywania? Nie jestem pewien. Jednak o tym, że walka producentów wyrafinowanych obrazów ludzkiego ciała z tychże obrazów zaklejaczami ma głębszy podtekst, świadczyć mogą użyte środki. Mam poważne wątpliwości, czy część przestrzeni reklamowej zajmowana przez biustonosze i pończochy odpowiada przynależnemu tym produktom segmentowi rynku. Czy przeciętny konsument poświęca własnej bieliźnie albo bieliźnie swojej partnerki taką część uwagi i pieniędzy, jaką reklamy garderoby intymnej zajmują — proporcjonalnie — w przestrzeni miejskiej? Jestem raczej przekonany, że firmy reklamowe chcą pokazywać piękne ciała. Co więcej, myślę, że jest wśród nas bardzo wielu, nie tylko mężczyzn, którzy takie namacalne, ekscytujące piękno chcą oglądać. Że w gruncie rzeczy reklama jest tu pretekstem do swoistego wyznania wiary, do pokazywania tego, co zakryte: patrzcie, to wszystko jest dostępne — tu, na ziemi, w uchwytym kształcie... I właśnie z tym wyznaniem wiary walczą współcześni ikonoklaści.

Czy mają szansę na zwycięstwo? Czy mogą spowodować, że — zamknawszy oczy na zjawiska — wrócimy do nasłuchiwania szeptu transcendencji? Wątpię. Musieliby bowiem wskazać taki głos dochodzący z nieskończoności, który by odwrócił nasze oczy od kształtów piękna. Ale oni potrafią tylko zasłaniać owo piękno pozątką gazetą. Piękno zaś pozostaje obietnicą szczęścia. Nawet jeśli jest to obietnica bez pokrycia.

## Przed witryną

Zmierzcha. Ktoś stoi przed witryną kiosku z gazetami. Szary płaszcz, ciemne włosy; wpatruje się w szybę, która oddziela go od jasno oświetlonego, prawdziwego życia. Twarz jest niewyraźna, rozmyta przez nakładające się na siebie strefy cienia, refleksy jarzeniówek i kolory odbite od okładek czasopism wypełniających całą przestrzeń wystawy. Prawdziwe twarze są gdzie indziej. Każda z nich zajmuje przeznaczony sobie prostokąt: „Claudia”, „Bravo”, „Elle”, „Men's Health”. Istnieją w sposób autentyczny.

Twarze prawdziwe, w odróżnieniu od tej zniekształconej, ukrytej w cieniu, są wyraźnie widoczne, harmonijne, wyrażają jednoznaczne emocje, zachwycają. A przede wszystkim są czyjeś. Nie tak jak twarz osoby przyglądającej się im zza szyby, twarz niczyja, zależna od ulicznych świateł, które czasem wyrwają z mroku kontur nosa, innym razem barwią oczy.

Twarze prawdziwe należą do prawdziwych ludzi, którym dany jest przywilej istotnego bycia. Ich *esse* to *percipi*. Być — to być postrzeganym. A więc dany im jest przywilej życia, które odbijają i powielają miliony obrazów, zdjęć, anegdot i historii wypełniające ekrany i szpalty magazynów. Ich nazwiska znają wszyscy. Ich małżeństwa, rozwody, triumfy i szaleństwa dostarczają tematów do rozmów, wyzwalają emocje: rozpacz, oburzenie, zachwyt lub litość. To reprodukowane w nieskończoność prawdziwe życie prawdziwych ludzi pozwala na moment zaistnieć tym, którzy samoistnie żyć nie mogą, bo czymże mieliby wypełnić pustkę swojej egzystencji?

Ci inni skupiają się wieczorami wokół małego ekranu — źródła prawdziwego życia — by oglądać wzloty i upadki,

miłość i zdradę. Wtedy naprawdę mogą czuć. Tkwią w półmroku, ich twarze zabarwione są telewizyjną poświatą cudzego losu. Rano zaś nie zostają sami, towarzyszą im — na szczęście — święte imiona gwiazd, pojawiające się na stronicach pism, w słowotoku radiowych spikerów, na plakatkach ulicznych. Powtarzają raz jeszcze ich historie, wpatrują się w ich rysy, odwracając wzrok od nijakich domów i jeszcze bardziej nijakich twarzy, które, jak ich własne, świecić mogą tylko światłem odbitym.

Może w gruncie rzeczy twarz prawdziwa to wyłącznie twarz okolona zadrukowanymi szpaltami lub bielą marginesów, świecąca blaskiem kredowego papieru? A twarz bez takiej ramki się nie liczy, jak źle skadrowana fotografia?

Kurt Vonnegut napisał kiedyś, że życie każdego koncentruje się zwykle w jednej krótkiej historii. Ta historia się kończy, a życie płynie dalej. Reszta, pozostałe kilkadziesiąt lat, to tylko epilog. Czas przeznaczony na przepowiadanie sobie owego ważnego wydarzenia. Ale co zrobić, gdy żadna historia się nie zdarzyła? Gdy latami się czeka, a ona nie nadchodzi? Albo, jeśli nawet się zdarzy, to jest to historia na kilkudziesięciu opowieść? Albo na jeden niezbyt śmieszny dowcip? Pozostały czas epilogu — dni, miesiące, lata — trzeba poświęcić przepowiadaniu sobie życia innych.

Życie życiem innych to powszechna przypadłość współczesności. Poruszamy się w trybach wielkiego mechanizmu, który zabiera nam czas i wolę, pozostawiając tylko chwile. Chwile bardzo krótkie, wyzute z treści, przytłoczone uczuciem przemożnego zmęczenia. Chwile, które muszą być wypełnione czymś gotowym : życiem przeżyтым przez innych, tych właśnie stworzonych do przeżywania. Z nimi można się utożsamić. Tańczyć jak Madonna, kochać jak Isaura i ważyć uczynki bliźnich jak Forrest Gump. Kto jeszcze pamięta Forresta Gumpa?

Tylko czy współczesność ma na tę przypadłość monopol? Czy w ogóle można nie żyć życiem innych?

Gdy Odyseusz na dworze króla Feaków słucha barda opowiadającego jego własną, Odyseusza, historię — po raz pierwszy w dorosłym życiu płacze. Nie płakał, gdy cyklop pożerał jego przyjaciół, nie płakał, gdy Kirke zamieniała ich w wieprze. Działął. Nie mógł się zatrzymać i poczuć rozpacz. Nie mógł też cieszyć się swoimi fortelami — musiał je obmyślać. Odyseusz u Feaków jest już kimś innym. Może przeżywać czyny tamtego, dokonującego ich Odysa. Jak by powiedział Vonnegut, żyje już w epilogu. Choć akurat on, Odyseusz, długo jeszcze musiał czekać na swój epilog. Był stworzony — przez Homera — do prawdziwego życia.

W pełni uświadomić można sobie tylko historie, których jest się obserwatorem, a właściwie słuchaczem. Tylko słuchając historii, nawet własnej, ale opowiedzianej tak, jakby dotyczyła kogoś innego, można w pełni uzmysłowić sobie jej sens. Działając, obmyślając działania — tworzy się rzeczywistość, ale się jej nie doświadcza. Dla głębi przeżycia jest chyba wszystko jedno, czy to historia własna, czy nie. Może nawet dla uświadomienia sobie, dla pełnego odczucia jej znaczeń — lepiej, gdyby to było życie kogoś innego.

Może więc przesadą jest oburzanie się na rodziny, które wieczorami siadają wokół świecącego ekranu, by przeżywać cudze historie? W końcu dawniej ludzie zbierali się wokół ognia, starcy snuli baśnie lub sagi, a słuchacze trzęśli się ze strachu, płakali i utożsamiali się z ich bohaterami. Z Galahadem szukającym świętego Graala. Z topielicą wciągającą kochanków do jeziora. Albo z wciąganyimi kochankami.

Wśród aborygenów Australii, gdzie podobno od początku ludzkich dziejów niewiele się zmieniło, nikt nie ma pomysłu, żeby żyć własnym życiem. Najpewniej samo pojęcie własnego życia jest tym ludziom zupełnie obce. Życ można tylko życiem tego, który nadaje mu sens. Aborygeni przez cały rok wędrują szlakiem stwórcy światów. Po-

wtarzając jego historię, stają się nim i zarazem podtrzymują istnienie świata. Gdy wiosną odnajdują zasypane piaskiem źródła, sprowadzają na ziemię wodę. Gdy latem odchodzą na południe, zabierają ze sobą żywe stworzenia, by nie spaliły się w słońcu.

Nie ma więc co się dziwić tym, którzy poszukują przeżyć w mitach współczesności: w telenowelach, historiach małżeństw gwiazd czy zmaganiach uczestników quizów. Nie różnią się oni specjalnie od australijskich aborygenów, od uczestników greckich misterii, od wyznawców Chrystusa, przechodzących w swoich sercach drogę krzyżową. Może tylko szkoda, że współczesnym baśniom brak tajemnicy. Zabija je dosłowność. Twarze z okładek czasopism z witryny oświetlone są jarzeniówką. Nie ma tu miejsca na domysł. Wszystko jest jasne, klarowne, narysowane wyraźną kreską: bezdyskusyjne piękno, jednoznaczne uczucia...

Tylko postać przypatrująca się im zza szyby ma ciemną plamę zamiast twarzy, rozmyte rysy toną w strefie cienia... Ale nie całkiem: na wysokości oczu pojawiają się refleksy kolorowych świateł.

## Imagologia

Od czasu gdy rzeczywista walka polityczna oznacza walkę wizerunków, a rytuał demokratycznych wyborów celebrowane się głównie w przestrzeni medialnej, ogromne zainteresowanie budzą eksperci od *public relations*, trenerzy zachowań i postaw, psychologowie społeczni, styliści i wizażystki. Wszyscy oni stają się gośćmi poczytnych czasopism, w których ujawniają tajemnice swojego kunsztu. Ów kunszt — nazwijmy go za Milanem Kundera imagologicznym — ma pozwalać na to, żeby dosłownie każdego dało się zamienić w medialną ikonę, która budzi zaufanie jakiejś grupy wyborców i skłania ją do odpowiedniego głosowania.

Jeśliby wierzyć imagologom, programy czy cechy kandydatów do różnych poważnych funkcji państwowych mają niewielki wpływ na rezultaty osiągane przez nich w plebiscycie popularności, w jaki zamieniają się wybory. Twierdząc jednak, że z każdego da się zrobić kandydata na prezydenta, imagolodzy w gruncie rzeczy skrajnie dezawuuują tradycyjną sferę polityki. Zgodnie z ich wizją to nie demokratycznie wybrani mężowie stanu dysponują realną władzą, lecz właśnie oni, imagolodzy, którzy z gliny pospolitości mogą ulepić a to kogoś na kształt de Gaulle'a, a to jakiegoś lokalnego Churchilla, jeśli zaś ktoś złoży odpowiednie zamówienie — mogą stworzyć, czemu nie, jakąś interesującą krzyżówkę Stalina i Kennedy'ego.

Wiele gorzkich łez wylali poważni ludzie nad takim zepsuciem politycznego obyczaju i do tego lamentu akurat przyłączać się nie będę. Bardziej interesujące bowiem wydaje się przyjrzenie temu, czy ta imagologiczna wizja ma w ogóle cokolwiek wspólnego z rzeczywistością. I czy



potęga imagologów nie jest czasem iluzją, którą wspólnie podtrzymują owi magicy, a także prawdziwi władcy sfery mediów i — o dziwo — sami politycy.

Jasne jest, dlaczego jak najdłuższym żywotem owej ułudy zainteresowani są sami imagolodzy. Im skuteczniej udaje im się wmówić bliźnim, że polityk jest takim samym towarem, jak, za przeproszeniem, paczka podpasek, tym większe są ich dochody i społeczna pozycja. Tworzą samonapędzający się mechanizm, w którym najważniejszym kryterium pozwalającym ocenić kandydata do parlamentu jest atrakcyjność jego wykreowanego wizerunku. Wielkim sukcesem imagologów jest to, iż udało im się zaszczerpić politykom przekonanie, że to właśnie wyborcy sądzą, iż tylko profesjonalna kampania promocyjna czyni człowieka „naprawdę kims”. Osiągnawszy to, zwrócili się w stronę odbiorców swojego przekazu i wykonali kolejny ruch. Pokazują im polityków w taki sposób, iż wyborcy wierzą, jakoby to właśnie owi politycy zakładali, że jedynym kryterium ich różnicującym jest jakość starannie zaplanowanej i przeprowadzonej przez specjalistów kampanii reklamowej.

Publiczność reaguje na ten humbug dwojako. Część z westchnieniem uznaje, że rzeczywiście jedynym naprawdę ważnym kryterium jest kryterium stylu i że w nadchodzącym sezonie bardziej *trendy* jest wrażliwość społeczna niż wiara w rynek (albo na odwrót). Inni próbują robić swoje, a ponieważ są zdeorientowani, to wychodzi z tego robienie-byle-czego albo nic-nie-robienie. Żeby »robić swoje“, trzeba mieć bowiem jakiś swój obraz rzeczywistości, a ponieważ wszystkie obrazy są już wykreowane przez innych, więc pozostaje tylko aktywność niezbyt skoordynowana, chaotyczna i destrukcyjna — albo bierność.

Ciekawe, jak ta iluzja sprzedawana przez imagologów jest trwała. Kolejne klęski postaci zupełnie nieźle wykreowanych — czy to działacza związkowego, który chciał być prezydentem, czy profesora ekonomii, który miał być

politykiem dla mas — wcale nie zmieniają tego, że imagolodzy i politycy dalej grają w tę samą grę. Jakby do nich właśnie stosowała się trawestacja znanej sentencji Marksa: „Wiedzą, że w tym, co robią, kierują się iluzją, a mimo to nadal to robią”.

Że robią to władcy mediów, to rzecz zupełnie oczywista. To oni są dysponentami oglądalności, oni zarządzają symbolicznym kapitałem i mogą używać takich czy innych znaków składających się na ów kapitał tej lub innej figurze czy partii; oni też czerpią ogromne korzyści z tego, że grą obowiązującą stała się gra o wizerunek. W istocie to prezesi rad programowych i członkowie zarządów stacji radiowych, a zwłaszcza telewizyjnych, są prawdziwymi magikami, a imagolodzy — specjaliści od *public relations* — mają się do nich tak, jak w XIX wieku najzdolniejsi inżynierowie, tacy jak Eiffel, do bankierów finansujących ich przedsięwzięcia.

Zagadką jest natomiast, dlaczego robią to politycy? Dlaczego politycy godzą się na udawanie, że ich grą kierują imagolodzy? Może potrzebują kogoś, na kogo mogą rzucić odpowiedzialność? Może w gruncie rzeczy pragną zasugerować, że robią to, co robią, bo tego wymagają „prawa oglądalności”? Przecież wygodnie jest im wierzyć, że tak właśnie jest. Że naprawdę istnieją jakieś prawa, które określają ich zachowania i gesty.

Jak przyjemnie oddać się w subtelne ręce wizażystki! Jak miło słuchać się specjalisty od masowego komunikowania, który sugeruje, żeby podbródek trzymać wyżej lub niżej, a ręce wznosić w geście spontanicznego entuzjazmu. Taka wiara zaspokaja odwieczną tęsknotę ludzi władzy za dostępem do jakiegoś ukrytego źródła wiedzy, które pozwoli uzyskać kontrolę nad przyszłością. Tęsknotę związaną z rzeczywistym osamotnieniem tych, którzy muszą podejmować arbitralne decyzje. Pod tym ciężarem uginali się nawet wybitni, jak Marszałek, który w godzinie Przewrotu Majowego leżał podobno na kanapie i nie mógł wy-

dać ostatecznych rozkazów. Dlatego politycy zawsze potrzebowali magików, którzy sprzedadzą im złudzenie dostępu do tajemnic przyszłości.

Przez setki lat rolę tę pełnili astrologi. Podobnie jak dzisiaj imagolog, astrolog mówił księciu, jakie zachowania będą dla niego pomyślne, a jakie nie, kiedy powinien wyruszyć na wojenną wyprawę, a kiedy pozostać w mieście. Że te przepowiednie okazywały się zwykle nietrafne, nie miało większego znaczenia. Chodziło o — nawet iluzoryczne — zaspokojenie pragnienia władcy, by panować nad przyszłością. Astrologów od specjalistów od *image'u* różni przede wszystkim sfera, z której czerpią swą ułudę pewności. Dla tamtych były to obroty planet, dla tych — sfera stylu i estetyki. Dominacja imagologów w życiu publicznym jest potwierdzeniem znanej tezy, że dziś najważniejsze jest kryterium smaku.

## Portret pamięciowy

W rubrykach kryminalnych gazet często mówi się o portrecie pamięciowym. Oto kilku przestępców zostało złapanych tylko dzięki temu, że obraz ich twarzy udało się technikom policyjnym zrekonstruować na podstawie niejasnych i nieprecyzyjnych przypomnień przypadkowych świadków. A przecież w tego rodzaju sytuacjach pamięć jest szczególnie zawodna, mamy tu do czynienia raczej z konstrukcją niż odtworzeniem zapamiętanego. Jest coś zdumiewającego w tym, że człowiek, którego oblicza nikt nie zna, może na podstawie pamięciowego odwzorowania twarzy zostać rozpoznany, zidentyfikowany, odróżniony od tysięcy, dziesiątków tysięcy innych ludzi.

Pozorna oczywistość tej praktyki nie powinna nas zmylić. Jeśli przyjrzymy się samej operacji budowania portretu pamięciowego, dostrzeżemy, jak tajemnicze prawidłowości w niej się kryją i jak daleko w sprawy ludzkie nas to prowadzi.

Ów portret tworzy się w ten sposób, że policyjny rysownik proponuje świadkowi różne wyobrażenia najbardziej charakterystycznych detali twarzy, a ten albo akceptuje je, albo nie. Przez kolejne powtórzenia, eliminowanie tego, co w ogólnym obrazie wydaje się świadkowi nieodpowiednie, i zastępowanie usuniętego innym, właściwszym elementem, konstruuje się wreszcie obraz twarzy, który... No właśnie, który pokazany na przykład na ekranie telewizora budzi przede wszystkim śmiech, bo przypomina marną karykaturę. A jednak ta groteskowa wizja pozwala na rozpoznanie realnej twarzy przez ludzi, którzy poszukiwanego nigdy nie widzieli.

W opisanej tu procedurze istotne są dwa elementy. Przede wszystkim to, że portret pamięciowy buduje się bez mediacji języka. Co mam na myśli? Otóż jeśli świadka poprosi się o to, by opisał słowami twarz poszukiwanego, to jego wyjaśnienia będą nieprecyzyjne, a na dodatek często niespójne. Będzie zaprzeczał sam sobie, sugerując na przykład, że zapamiętany przez niego typ był blondynem, choć był łysy, miał kręcone włosy, które jednak opadały mu charakterystyczną grzywką na niskie czoło. Struktura języka — liniowa i narracyjna — pozwala na stworzenie tworu będącego zlepkiem zaprzeczających sobie elementów. Ot, dialektyka. Obraz wizualny, to, co ujmuje wzrok, zmusza do daleko większej jednoznaczności.

Problem jednak w tym, że praktycznie żaden świadek nie potrafiłby sam narysować twarzy poszukiwanego. I nie jest to tylko skutkiem niskiego poziomu plastycznej edukacji społeczeństwa. Wynika to stąd, że proces budowania portretu pamięciowego jest *rozpoznawaniem* czegoś w danym momencie nieobecnego, a nie — jak na przykład szkicowanie z pamięci — *odtworzeniem* tego, co w swoisty sposób dane.

Te dwa sposoby poznawania są bardzo różne. Odtworzenie wymaga świadomego konstruowania przedmiotu, tego, by wizja całości, która pozwoli naszkicować wizerunek poszukiwanej osoby, tkwiła gdzieś głęboko w umyśle, a kolejne ruchy dłoni były jej realizacją. Nawet gdyby ktoś nie umiał rysować, ale miał w świadomości obraz owej twarzy, to opisanie jej nie byłoby trudne. W takiej sytuacji język mógłby być pośrednikiem pomiędzy stanem wewnętrznym pamięci a powstającym portretem. Język opisywałby to, na co spoglądałby „zmysł wewnętrzny”. Jednak zwykle świadkowie nie są w tak komfortowym położeniu. W ich świadomości nie ma żadnego spójnego, trwałego obrazu, tkwią w niej pokawałkowane fragmenty zdarzeń i scen, a próba ułożenia ich w koherentną całość kończy się powstaniem jakiegoś mglistego tworu, który na-

tychmiast rozpada się pod wpływem napierających myśli, wrażeń i wspomnień.

Dlatego dopiero wówczas, gdy w ów chaos ktoś wprowadzi coś stałego, co może stanowić oparcie dla wspomnianego wyżej „zmysłu wewnętrznego”, świadkowie nagle zaczynają z przekonaniem mówić: „nie, brwi za wysoko, nos szerszy, oczy jaśniejsze”, by w końcu z apodyktyczną pewnością oznajmić: „tak, to ten człowiek”. Że owa apodyktyczna pewność nie jest pozorna, dowodzi fakt, że na podstawie tak skonstruowanych karykatur jednak przestępców się łapie.

Czasem, jeżeli świadkiem jest na przykład architekt, potrafi on zrekonstruować twarz bez niczyjej pomocy, po prostu ją narysować. Sądzę jednak, że nawet w takiej sytuacji mamy do czynienia z rozpoznawaniem gotowego znaku. Rysownik również sięga do banku wzorców, które zgromadził w pamięci, ćwicząc swoje rzemiosło.

Rozpoznawanie jest czynnością dużo bardziej atawistyczną niż obrazowanie, a dotyczy to zwłaszcza rozpoznawania twarzy. Twarz jest bowiem pierwszym znakiem, jaki istota ludzka rozpoznaje — i to z nieomylną precyzją. Tuż po urodzeniu dziecko zaczyna wodzić wzrokiem za ludzkim obliczem, a nawet — za rysunkiem twarzy. Na żaden inny obraz tak nie reaguje. A przecież rodzący się człowiek nigdy wcześniej żadnej twarzy nie widział. Tak się w każdym razie wydaje.

Twarz jest więc znakiem fundamentalnym. Taki wniosek nasuwa się również przy obserwacji masek — znaków twarzy — w różnych kulturach. Większość z nich daje się sprowadzić do kilku kresek i punktów, przedstawiających zawsze ten sam wzór. Wszystko inne: barwy, wklęsnięcia i wypukłości, kolorowe pióropusze czy makijaż, taka czy inna ekspresja uczuć — to akcydensy, dekoracje, warianty podstawowego schematu. Maski ludów najbardziej pierwotnych są też najprostsze i często najbardziej przejmujące.

Twarz jest znakiem niezwykle specyficznym. Już w trzecim tygodniu życia dziecko odróżnia twarz matki od innych twarzy. Nie byłoby może w tym nic dziwnego, gdyby nie to, że w trzecim tygodniu życia zdolność budowania obrazu wzrokowego nie jest jeszcze w pełni rozwinięta. Trzytygodniowy osobnik nie jest zdolny do zobaczenia twarzy w taki sam sposób, jak już kilkumiesięczny. Może widzi ją odwróconą? Może w postaci plam? W każdym razie potrafi ją rozpoznać.

Sądzę, że to właśnie w tej pierwotnej zdolności rozróżniania twarzy, poprzedzającej możliwość pełnego uświadomienia sobie tego, co się widzi, kryje się tajemnica budowania portretów pamięciowych. Sięgamy tu do pierwotnej intuicji. Do czegoś, co pozostaje ukryte pod kulturowym wyrazem człowieczeństwa i co dyskursywne myślenie raczej skrywa, niż odsłania. Dlatego pamięciowego portretu nie daje się zbudować w języku, za pomocą słów, one bowiem zbyt mocno uwikłane są w konteksty, w sprzeczności, w nakładające się na siebie warianty znaczeń. Słowa przesłaniają spojrzenie „zmysłu wewnętrznego”, który bezpośrednio i apodyktycznie potrafi odpowiedzieć na pytanie: czy to ta twarz? Pytanie, od którego może bardzo wiele zależeć.

## Zapach

Węch w królestwie zmysłów zajmuje pozycję szczególną. Jest z nich bowiem — obok dotyku — najbardziej archaiczny, a sygnały, których dostarcza, wnikają w nas przenikliwie i głęboko. Już sama budowa aparatu nerwowego przenoszącego bodźce węchowe sprawia wrażenie skamieliny, czegoś zbyt prostego, nie odpowiadającego swą budową wyrafinowanym anatomicznie strukturom takich zmysłów, jak słuch czy — królewski z racji swej dominującej pozycji — wzrok.

Opuszki węchowe oddzielone są od świata zewnętrznego tylko delikatnym sitkiem kości, która w tym miejscu okazuje się być niezwykle cienka. Dalej bodźce wędrują już prawie bezpośrednio do węchomózgowia. Swoją drogą, samo słowo „węchomózgowie” nasuwa skojarzenie z czymś pierwotnym, kierowanym tylko najbardziej prymitywnymi pobudzeniami. I rzeczywiście, to najstarsza część kory mózgowej, bezpośrednio powiązana z ośrodkami emocji, które narzucają nam działania irracjonalne i gwałtowne.

Pokrewieństwo bodźców węchowych i afektów sięga dużo dalej. Uczucie jest takim fenomenem świadomości, który nigdy nie zjawia się jako samoistny obiekt, oddzielony od wszelkich innych wrażeń, a więc uchwytne jasno i wyraźnie. Uczucie zabarwia swoją — mroczną, powiedzmy — tonacją wszystkie ujmowane przez umysł zjawiska, nadając im niepowtarzalny odcień. Tworzy przestrzeń, w której rozgrywa się dramat myślenia i spstrzegania. Ale by samo mogło być pomyślane, musi zostać nazwane słowem i zamienione w martwą, zeschniętą skorupę.



Podobnie węch. W odróżnieniu do innych zmysłów, nie prezentuje nam gotowych obiektów. Gdy wzrok ujawnia przedmioty, a słuch — dźwięki czy melodie, węch raczej zanurza nas w nieokreślonym wrażeniu, daje niejasny sygnał, za którym dopiero może się pojawić coś konkretnego. Zapach nie wyodrębnia się z tła, zapach tło tworzy. To zaś powoduje, że dokonuje w gruncie rzeczy głębszej inwazji niż obrazy czy dźwięki. Tamte pozwalają na zajęcie pozycji podmiotowej, ustawiającej postrzegany obiekt w pewnym oddaleniu. Zapach wdziera się w nas, przenika przez linię graniczną Ja, poza obrony, które stwarzamy, by strzegły nas przed obcością. Ta moc przenikania oraz archaiczne rejony, które w nas porusza, w sposób szczególny określają pozycję węchu wśród wszystkich zmysłów.

Gdy odbieramy od ludzi sygnały, zajmujemy jednocześnie wobec nich pewną pozycję. Kiedy na kogoś patrzę, pozwalam, by oddziaływał na mnie swoim wyglądem. Jego strój, uroda, wyraz oczu czy krój ust kształtują wizerunek, który może we mnie wzbudzić sympatię, zachwyt lub niechęć. To, co dociera poprzez wzrok — wygląd — odgrywa ogromną rolę w kształtowaniu stosunku do nosiciela owego wyglądu, ale (oczywiście w pewnych granicach) wygląd nie jest uważany za coś intymnego. Dożyliśmy czasów, w których najbardziej nawet ekstrawagancki strój, kolczyki w uchu i w nosie, tatuaże na ramionach — nie szokują. Służą raczej jako sygnały rozpoznawcze, które mówią: jestem tym a tym, mam taki a taki styl. Mogę być punkiem, skinem lub oberwańcem, a tobie nic do tego; mogę być tym, kim chcę... Istnieje ogromna swoboda kształtowania swojego własnego wizerunku. Ma to zresztą istotną funkcję w organizowaniu tkanki społecznej. Dystans zaś, jaki zapewnia relacja wzrokowa, gwarantuje nietykalność. W świecie, w którym jesteśmy otoczeni przez niewyobrażalnie wielką liczbę ludzkich wyglądów — atakujących nas z ekranów, billboardów i plakatów — wizerunek przestaje być w gruncie rzeczy osobistym oddziaływaniem, relacją

człowieka z człowiekiem, staje się natomiast wizytówką wsuwaną w ręce wszystkim. Może wiąże się z tym głęboka dewaluacja wyglądu?

Na przeciwnym biegunie jest dotyk. W naszej cywilizacji dotykanie się jest surowo wzbronione. O ile najbardziej nawet ekscentryczny i drażniący poczucie estetyczne bliźnich wygląd jest w zasadzie dozwolony, to przekroczenie magicznego kręgu kilkudziesięciu centymetrów, które każdy człowiek zakreśla wokół siebie, wymaga formalnego przyzwolenia, a jeśli bez zgody zainteresowanego nie chcący się to zdarzy — solennych przeprosin. Wpadanie na siebie w autobusie, dotknięcie czyjejś dłoni w sklepie czy sapanie komuś w kark w kolejce to sytuacje w naszej kulturze krępujące.

Można podejrzewać, że owe wzorce mają związek z gwałtownymi uczuciami, jakie dotyk może wywoływać, a przede wszystkim z impulsami agresji i pożądania. Dotyk wywołuje silną reakcję. Tak jak węch — jest atawistyczny. Organizuje nie tyle skomplikowaną relację społeczną, ile raczej momentalną, gwałtowną reakcję jednej istoty na drugą. Jeśli bowiem ktoś jest dotykany, to jest też bezbronny. Łatwo można zadać mu ból albo zniewolić pożądaniem. Kultura, która wbrew głoszonym hasłom o spontaniczności stawia na utylitarne wykorzystywanie własnych uczuć, boi się bodźców, które mogą obudzić emocje wymykające się spod kontroli.

Specyfika węchu mieści się gdzieś pomiędzy tymi dwiema skrajnościami. To, że działa na pewną odległość, różni go od dotyku, a łączy ze wzrokiem i słuchem. Ale jego atawistyczny charakter, to, że porusza nas głęboko i instynktownie, do dotyku go upodabnia. Bezdomny, którego kwaśna woń dociera do naszych nozdrzy, traktowany jest jak ktoś, kto ośmielił się nas dotknąć. Dotknąć swoim brudem i nędzą. Gdybyż tylko wyglądał niechlujnie! Ale do tego śmierdzi. Wciąga nas w horyzont swego świata. Teraz wszelkie przyjemne obrazy, których mógłby dostar-

czyć wzrok, taplają się w sosie smrodu i nieuchronnie same stają się odrażające. To trudne do zniesienia!

Na szczęście miłe zapachy też poruszają głębokie emocje. Mgiełka perfum jest jak delikatny, bezpośredni kontakt, jak muśnięcie po plecach kogoś bliskiego. Otulony nią uśmiech odsyła do nieokreślonych sytuacji, zapomnianych zdarzeń, odcieni uczuć. Tłó dla myśli, którego mgiełka owa dostarczyła, może wędrować ze mną i zabarwiać każde nowe spotkanie tym delikatnym wspomnieniem, które każe mi się uśmiechać do obcych ludzi. Sygnały intymne, osobiste, których wygląd już nie przenosi, płyną dziś między nami dzięki zapachom.

## Gastroskopia

Pewna moja koleżanka udała się do prywatnej kliniki, by zrobić sobie badanie gastroskopowe. I nie byłoby w tym nic dziwnego, gdyby nie to, że nic jej nie dolegało i nie dolega. Nic, zdrowa jest jak ryba. Zaczęło mnie więc nurtować pytanie: dlaczego robi się coś takiego? Co pcha zupełnie zdrowego człowieka, by zadał sam sobie męki, jakich nie powstydziliby się Święte Oficjum? Bowiem badanie gastroskopowe to nie to, co jakieś drobne pobranie krwi czy zdjęcie rentgenowskie klatki piersiowej. Polega ono na tym, że delikwent musi połknąć dość grubą plastikową rurę. W rurze tej japońscy specjaliści umieścili dwa światłowody, z których jeden oświetla, a drugi przenosi obraz, poza tym często tkwi tam jeszcze mechaniczne urządzenie pozwalające uruchomić tkwiące na końcu całego przewodu małe nożyczki. Wszystko to wpycha się człowiekowi do gardła, nie zważając na jego takie czy inne odruchy, a gdy połknie już rurę — dalej nie zważając na to, że organizm chciałby się natychmiast jej pozbyć, przez co biedny delikwent krztusi się i dusi — pcha się ją coraz głębiej i głębiej, aż do najciemniejszych trzewi. Po to — żeby zobaczyć. Nie na darmo, jak pisał Heidegger, żyjemy w „czasie światooobrazu”, kiedy to „człowiek czyni z siebie scenę, na której byt musi się odtąd przedstawić”. Nasz byt przedstawia się nam w postaci fizjologii.

Wszystko dla dobra badanego, to oczywiste. Ale na czym to dobro polega? Sprawa jest prosta, gdy mamy do czynienia z kimś po prostu chorym, cierpiącym, obolałym. Wtedy obejrzenie dziury w jego tkankach pozwolić może na bardziej trafne odgadnięcie, jakie postępowanie jest z punktu widzenia nauk medycznych niezbędne. Jed-

nak co wtedy, gdy badanie robi się nie tyle z konieczności, ile z potrzeby dowiedzenia się czegoś o sobie samym? I czegoż takiego moja koleżanka się dowiedziała?

Można by powiedzieć, że jej postawa jest całkowicie wyjątkowa. Że większość ludzi robi badania analityczne wtedy, kiedy są takie wskazania. Ale przecież wcale tak nie jest. Bardzo wielu ludzi bada się, mimo że nic im nie dolega, ba, lekarze zachęcają do tego, mówiąc często, że zdrowy, dajmy na to, czterdziestolatek powinien raz na pół roku zrobić pełny *check-up*, na wypadek, gdyby gdzieś w głębi jego organizmu czaiły się złowrogie choroby. Właściwie temu rozumowaniu nie można odmówić racjonalności, jednak wydaje się, że owa racjonalność skrywa tylko to, o co tak naprawdę chodzi. Badanie, analizowanie swojego organizmu stało się bowiem wyrazem i elementem swistego i zupełnie nowego kultu ciała. Podstawą tego kultu jest założenie, zgodnie z którym Ja jest tożsamy z badanym naukowo i wspomaganym przez technologię aparatem fizjologicznym. Z owego założenia wyrasta hierarchia wartości, w której dobre jest to, co prawidłowo (z punktu widzenia fizjologii) funkcjonuje — i w tym sensie jest zdrowe, złe zaś jest to, co działa nieprawidłowo i szwankuje. Czytelny sposóbem kodyfikowania owej hierarchii wartości są ilościowe badania laboratoryjne, które dostarczają informacji na temat stanu sprawności organizmu, a więc właśnie tak szczególnie rozumianego dobra.

Cytowane wyżej zdanie Heideggera odnosi się do innych, choć nieodległych czasów. Ludzkie ciało, podobnie jak reszta natury, było przedmiotem badań nowożytnego przyrodoznawstwa. Brodaci profesorowie próbowali rozwikłać tajemnice różnych ludzkich tkanek, charzmatyczny Lombrozo wiązał ludzkie charaktery z fizjonomiami, Darwin podglądał gady i ptaki na rozlicznych wysepkach archipelagu Galapagos, a wszystko to odbywało się w atmosferze szacunku dla tajemnicy, w „świątyni nauki”. Filozofowie mogli się zżymać na uprzedmiotowienie

człowieczeństwa, narzekać na Galileusza z Kartezjuszem razem wziętych, którzy za cały ten sposób myślenia są odpowiedzialni, ale mimo to wobec choroby, starzenia się, śmierci byli jak wszyscy bezradni i słabi.

Teraz coś się zmieniło. Natura nie jest już obiektem badania i szacunku, tylko skrywającej eksploatację, nieco obłudnej ochrony, którą trzeba by raczej nazwać „protekcją”. Ciało zaś jest produktem technologii i przedmiotem użytkowym. I na tym opiera się nowy kult. Kult organizmu jako niezawodnego produktu. W tym nowym kulcie ciało traktowane jest jak mniej lub bardziej doskonały wyrób. Podobnie jak pojazdy, komputery lub wyrafinowany sprzęt sportowy. Bowiem w czasach, w których popsuty samochód zawozi się do mechanika samochodowego, a zdefekowany biust kilka przecznic dalej, do chirurga plastycznego, trudno nie traktować ciała i maszyn podobnie.

To podobieństwo rozciąga się na inne sfery. Ciało musi być skuteczne w działaniu i estetyczne, musi dostarczać wrażeń, głównie przyjemnych. Jak każdy skomplikowany wyrób, ciało może się popsuć, trzeba więc o nie dbać. Bo jeśli nie, to stanie się brzydkie, nieefektywne i zdezelowane. Jak, nie przymierzając, stary wartburg lub przerdzewiały polonez. Trzeba więc eksploatować je zgodnie z instrukcją obsługi — tej zaś dostarczają dietetycy oraz znawcy wymogów zdrowego trybu życia. Trzeba dbać o wygląd i kupować to, co właściwy wygląd zapewnia. I trzeba często sprawdzać najważniejsze wskaźniki eksploatacyjne. Takie jak morfologia krwi, ultrasonograficzny obraz wątroby oraz na przykład gastroscopia.

To jednak nie wszystko. Nie zapominajmy bowiem, że ów doskonały produkt to ja. Ja sam! Jeśli więc by się popsuł lub stał się odrobinę przestarzały, to znaczyłoby, że właśnie ja bym się stał przestarzały i nieefektywny. Wiadomo, grat na złom. Lepiej więc naprawdę czuwać i stale badać odpowiednie wskaźniki, bo w końcu nikt nie chce wylądować na śmietniku. A przy okazji można mieć trochę przyjem-

ności. Bo jeśli ja jestem ciałem, to kiedy zajmują się moim ciałem, zajmują się *mną*. Kiedy mówią o poziomie bilirubiny we krwi, to mówią *o mnie*. Komputerowy wydruk z wykresami wszystko mówiących wskaźników jest jak lustro. Można się w nim przejrzeć, można w nim zobaczyć *siebie*. A prawie każdy lubi patrzeć w lustro.

Dla uczciwości muszę jednak dodać, iż moja przyjaciółka deklaruje, że gdyby wiedziała, jakie to okropne badanie, nie zdecydowałaby się na nie. Może więc nie jest z nami aż tak źle?

## Szacowanie ryzyka

Kolorowe, oznaczone liczbami kule multilotka krąży w przezroczystym bębnie, swoim grzechotem hipnotyzując miliony widzów. Ci, wpatrzeni w ekrany telewizorów, szacują już w głowach wygrane, zasiedlają wille i jachty na Karaibach lub po prostu myślą o luksusowych butach i skórzanych kurtkach, a wszystko to czeka na nich w układzie numerów, które wyczytuje przymilny głos prezentera.

Monopol loteryjny, prawo zarabiania na głodzie wygranej, jest dla państwa znakomitym źródłem dochodu. Jest to sprzedawanie nadziei na nagłą zmianę losu, na wielki skok, na coś, co nie ma prawa się zdarzyć. Popyt na nadzieję jest ogromny, a koszt pojedynczego losu — niewielki. A jednak zagadkowe jest głębokie przywiązanie ogromnej liczby ludzi do tego dobrowolnego podatku. Bo przecież gry liczbowe to coś w rodzaju stałego, dodatkowego opodatkowania! Oczywiście za uzyskane w ten sposób pieniądze monopol buduje stadiony i podobne obiekty, ale przecież większość grających zapytana o to, czy chce się opodatkować na szlachetny cel rozbudowy czy modernizacji na przykład torów łyżwiarskich, zaprotestowałaby z oburzeniem. Nie przeszkadza to tym samym ludziom stać w kolejkach, by kupić los.

Ludzka świadomość najchętniej oscyluje pomiędzy pewnością a zaprzeczeniem, wszelkie stany pośrednie omijając z niechęcią. Widać to już w szkole: nauka rachunku prawdopodobieństwa przychodzi dzieciom z trudnością, mimo że wcale nie jest to najbardziej skomplikowany dział matematyki. Widać też w liczącej dwa tysiące lat tradycji logiki, która operuje kategoriami prawdy i fałszu, nie



uwzględniając tego, co istnieje prawdziwie tylko do pewnego stopnia. Świadomość lubi i chce ujmować to, co dane, z zadufanym poczuciem pewności. Jest tak a tak, a jeśli nie, to nie ma tego wcale. Stół, który widzę przed sobą, po prostu jest. Nie może „być” z prawdopodobieństwem równym na przykład trzy czwarte. To rozumowanie, niepodważalne w odniesieniu do stołu i każdego innego obecnego tu i teraz przedmiotu materialnego, jest zawodne wobec tego wszystkiego, co przedmiotem nie jest. Zresztą fizycy statystyczni twierdzą, że i stoły istnieją tylko z określonym prawdopodobieństwem, bliskim jedności.

Również atrakcyjność gier liczbowych oparta jest na tym subtelnym przenikaniu się w ludzkiej świadomości obszarów pewności i ryzyka. Każdy wie, że zawsze ktoś wygrywa. Prawie co tydzień słyszy się o kimś, kto wytypował szczęśliwe sześć numerów — a więc wygrana jest niemalże pewna. Niemożność ogarnięcia wyobraźnią wielkich liczb jest tu podstawą iluzji, miłego uczucia, że przecież jeśli on może, to mogę i ja. Człowiek żyje w świecie wioski, „dużo” oznacza dla nas 100,200 osób, więc jeśli pięćdziesięciu już wygrało, to subiektywne odczucie mojej własnej szansy wzrasta do zupełnie przyzwoitych ułamków czy procentów. Wbrew racjonalnemu rachunkowi, który pokazuje dysproporcję między tymi pięćdziesięcioma a, powiedzmy, 8 milionami, które grają naprawdę. Bo „8 milionów” dla świadomości nie istnieje.

Można by więc podejrzewać, że popularność gier liczbowych związana jest z ową ułomnością ludzkiego umysłu, z jego niezdolnością do odróżniania bytów istniejących bardziej lub mniej. Czyli tłumaczyć wszystko swoistą głupotą. Ale czy to wystarczy? Nie wystarczy. Pozostają przecież jeszcze pragnienia.

W naszych czasach szacowanie realnych prawdopodobieństw wydarzeń powtarzalnych stało się zawodem i dziedziną gospodarki. Podobnie jak monopol loteryjny, żyją z tego towarzystwa ubezpieczeniowe, które niepew-

ność wydarzeń zamieniają na pewność wypłat. Ubezpieczyciel schlebia wspomnianej właściwości ludzkiego umysłu, temu, że umysł chce operować w sferze pewności. Poszerzając obszar, w którym każde złe wydarzenie losowe może być zneutralizowane, stwarza poczucie ochrony przed złym losem. Złudne poczucie? Tak, jednak złudne. Nie lekceważąc wartości poczucia bezpieczeństwa płynącego z faktu, że na przykład za skradziony samochód otrzymuje się rekompensatę, zauważyć trzeba, że zły los zawsze znajdzie sposób, by wśliznąć się w ludzkie życie. Ma milion twarzy i nieskończoność sposobów. Tysiące europejskich Żydów wykupujących przed II wojną światową polisę na życie w szwajcarskich towarzystwach ubezpieczeniowych doświadczyło tego z tragiczną ironią.

Najtrudniejsza jest bowiem umiejętność przewidywania zdarzeń wyjątkowych, w zasadzie niepowtarzalnych. Nie dających się ująć w gotowe wzorce. A przecież większość naprawdę ważnych wydarzeń — takich, które zmieniają los i bieg życia — wymyka się codziennemu, rutynowemu kołowrotowi spraw. Dlatego dar oceny tego, z jakim prawdopodobieństwem zdarzy się to, co zwykle się nie zdarza, jest źródłem prestiżu, pieniędzy, a przede wszystkim władzy. To talent czyniący z niektórych ludzi wielkich mężów stanu albo rekinów finansjery. Muszą oni przewidywać, jakie wydarzenie — spośród wielu możliwych — okaże się tym jedynym rzeczywistym. Tym, którego zaistnienie będzie się wydawać *ex post* po prostu oczywistością, ale które wcześniej było tylko cieniem pośród setek innych cieni.

Ci, którzy tego nie potrafią, muszą pozostawać w kręgu wciąż powtarzanych działań — sprawdzonych, dających pewne rezultaty, nie zagrożonych błędem. Ale marzą o tym, co wyjątkowe. Też pragną kontrolować nieprzewidywalne — i dlatego planują strategię skreślenia liczb, by wreszcie zapanować nad losem, który ciągle im się wymyka.

## Samochody

Słowo „automobil”, trafnie przełożone na język polski jako „samochód”, podkreśla autonomię i mobilność. W nazwie tej zapisane jest zdumienie ludzi żyjących na przełomie XIX i XX wieku tym, iż karetka może poruszać się sama. Dziś jednak to niegdyśjsze uczucie zdumienia działa na nas jak stare fotografie w kolorze sepii. Budzi rozczulenie i nutkę nostalgii. Trudno nam bowiem wyobrazić sobie świat, w którym nie ma samochodu.

Autonomia i mobilność. Czy może być przypadkiem to, że właśnie te dwie cechy należą do najwyżej cenionych w naszym kręgu cywilizacyjnym? Nie wierzymy w przypadki. Samochód stał się potężną metaforą naszego sposobu istnienia. Zamieszkujemy — w Heideggerowskim sensie — samochody. Kierując się tą intuicją, twórcy jednej z reklam zachęcających do zakupu własnego pojazdu sugerują: twój dom nie jest tam, gdzie mieszkasz, gdzie śpisz lub siedzisz przed kominkiem. Jest tam, gdzie twój szesnastozaworowy silnik, gdzie tuż za tobą przestronny bagażnik, a przed tobą bezkresna przestrzeń.

Posiadacz samochodu może skutecznie pokonywać wielkie odległości. A to zupełnie podstawowa cecha naszego sposobu życia. Wędrowanie, nomadyzm — nie tyle w przestrzeni fizycznej, co społecznej i kulturowej — stanowi podstawowy rys cywilizacji ponowoczesnej. Samochód jest ucieleśnieniem tego sposobu istnienia. Powoduje, że zmiana miejsca staje się łatwa.

Po wielu tysiącach życia w cywilizacji rolniczej, która zakorzenienie w określonym miejscu czyniła podstawą ludzkiej mentalności, wracamy do egzystencji koczowniców.

Nomada liczy przede wszystkim na siebie. W mniejszym stopniu niż człowiek osiadły traktuje swoją osobę jako element stabilnej, dającej oparcie wspólnoty. Dla koczowników inni — to wrogowie. Czyż prowadzenie samochodu, szczególnie po zatłoczonych ulicach wielkich miast, nie pozwala na pełne przeżycie takich właśnie uczuć? Kiedy jest się w swoim wozie, postrzega się innych jako rywali. Nie mają ludzkich twarzy, widziani przez samochodowe szyby stają się toyotami, oplami albo drapieżnymi bmw. Czają się, napierają, warczą silnikami. A przede wszystkim — są na zewnątrz.

To, jak samochód jest skonstruowany, wzmacnia bowiem instynktowne odczuwanie granicy pomiędzy tym, co nasze, czyli wewnętrzne, a tym, co zewnętrzne. Tylko kabriolety pozwalają na bezpośredni kontakt ze światem, który się przemierza. Ale w naszych warunkach klimatycznych są one rzadkością. Obudowana karoseria, zamknięte szyby, warkot silnika, klimatyzacja — wszystko to bardzo silnie ukonkretnia poczucie odizolowania od świata zewnętrznego. Jestem opancerzonym, zamkniętym bolidem, przemierzającym wrogi świat — taki mój obraz odbija lustro cywilizacji motoryzacyjnej.

W walce, którą w społeczeństwie otwartym toczą wszyscy ze wszystkimi, celem jest nie tyle zniszczenie innych, ile ich wyprzedzenie. Prowadzenie samochodu jest znakomitą metaforą również tego aspektu naszego życia. Na jezdni nie chodzi o niszczącą konfrontację — tej każdy unika jak ognia — lecz o to, żeby innych przechytrzyć, szybciej niż oni docierając do celu. To jednak powoduje, że jazda samochodem zmusza do ciągłego tłumienia wzbierającej agresji. Nie można przecież, na co tak często miałyby się ochotę, po prostu z całej siły przywalić w zderzak kogoś, kto właśnie wpycha się przed nas. Trzeba to dzielnie znieść i jakoś znaleźć drogę, która pozwoli na wyminięcie intruza. Ale ciągłe tłumienie agresji i unikanie otwartej konfrontacji powoduje, że w prowadzących złość aż bulgocze. Znaj-

duże to wyraz w soczystych wiązankach, które wrywają się nawet najbardziej zrównoważonym i kulturalnym kierowcom. A także w bezwzględności i wzajemnej niezyczliwości, która, choć utemperowana przez przepisy ruchu drogowego, wyczuwalna jest na ulicach dużych miast. Złość dodatkowo wzmacniana jest przez ogromne zagęszczenie pojazdów: wskutek tego szybkość przemieszczania się, ale też i nasze bezpieczeństwo zależą od zachowania jakichś anonimowych indywiduów, zapewne równie wściekłych jak my. Owa zależność od anonimowych i przypadkowo napotkanych po drodze osobników to kolejna cecha społeczeństwa nomadów.

Wspomniane już przepisy ruchu drogowego zapewniają formalną równość wobec prawa. Jednak w świecie równych sobie szans w wyścigu określone są przede wszystkim przez siłę, której źródłem jest głównie pieniądź. Samochody unaocniają tę regułę, pokazując niezwykle wyraźnie hierarchię rządzącą pozornie równymi użytkownikami dróg. Kierowca mercedesa musi obrzucić pogardliwym spojrzeniem wyprzedzanego malutkiego fiata. Którego za chwilę kierowca ciężarówki bez skrpułów zepchnie z wygodnej pozycji na jezdni.

Z drugiej strony nawet najmniejszy pojazd nie jest bez szans. Na wielkomiejskich zatłoczonych ulicach wiele zależy od indywidualnych umiejętności, od zdolności przewidywania czy wręcz konstruowania optymalnych strategii przemieszczania się z punktu do punktu, wreszcie — od doświadczenia. To, na którym pasie ruchu kierowca ustawi swój samochód, może na dłuższy czas zdeterminować szybkość przesuwania się do przodu. I biada temu, kto popełni błąd. Niezależnie od tego, czy siedzi w stukonnej hondzie, czy w ledwo dyszącym trabancie, będzie tkwił dłuższy czas w jednym miejscu. Na przykład przed wykopem, który niespodziewanie pojawił się na jego ulubionej trasie. I bez większej nadziei będzie czekał, aż ktoś wpuści go z powrotem w strumień poruszających się sa-

mochodów. Jak w życiu. Choć, podobnie jak w życiu, niekiedy ktoś miłosierny czy życzliwy zatrzyma się i wpuści nieszczęśnika tam, gdzie być warto. W pędzący strumień życia.

Cechy te spowodowały, że samochód stał się symbolem pozycji zajmowanej przez człowieka w społeczeństwie. Zupełnie niezależnie od swojej funkcji użytkowej owe pudła na kółkach zaczęły rządzić naszą wyobraźnią, jak zawsze rządziła ją kulturowe znaki o wielkiej pojemności.

Ten, kto dobrze czuje się w samochodzie, po wyjściu z niego traci coś ważnego. Przechodzi krótki odcinek ulicą, czując, że jest zbyt blisko innych pieszych. Teraz to jemu kierowcy przypatrują się zza szyb. A gdy wchodzi do mieszkania, gdzie przestrzeń zaludniają nieruchome meble, musi zapomnieć o potędze, nad którą jeszcze przed chwilą panował. Stopy wsuwa w kapcie, ryk zaś wydobywa z głośników telewizora czy kina domowego. Żona uśmiecha się pobłaźliwie.

## Krowy

Dlaczego właśnie krowy? Dostarczycielki *filet mignon*, owej poezji mięsnego smaku, smażonej w grubych, dwu- lub nawet trzycentymetrowych plastrach na mocno rozgrzanej patelni, z położonym na wierzchu płatkim roztopiającego się, świeżego masła, chroniącego mięso przed wysuszeniem. Jedyne nosicielki rostbefu, źródła życiodajnej potęgi — soczystego bloku czerwonego mięsa, z którego powierzchni różowa krew spływa po ostrzu długiego noża do krojenia pieczeni, odległego krewnego noży ofiarnych, przywołujących kiedyś tę samą potęgę drzemiącą w nie poćwiartowanych jeszcze udźcach. Skrywające w sobie jak tajemnicę zwiewne listki *carpaccio*, żartobliwe języczki smaku, których spotkanie z zieloną oliwą i kilkoma kaparami zawsze będzie zaskakiwać tego, komu było rzeźne kojarzy się raczej z siłą niż subtelnością.

Dlaczego dotknęło to właśnie je, istoty, które dane nam zostały po to, byśmy sycili swoją słabość ich mocą, byśmy — korzystając z ich cierpliwej łagodności — mogli wchłaniać w siebie ich ciała, a wraz z nimi coś jeszcze, coś na trwałe związane z naszą kulturą, kulturą Tezeusza zabijającego Minotaura?

Mniej to może dotyka nas, Słowian zakochanych w różowym, miękkim ciele świń, nie tak krwawym i potężnym, kruchym, a po upieczeniu z wierzchu lśniącym swojską tłustością. Ale Zachód, ten dumny ze swych stad, ferm i rzeźni Zachód, uderzony został jak gromem. Kotlety florenckie z kością: w Italii spożycie wołowiny spadło w niektórych regionach o 90%! *Fondue bourguignonne*: francuskie służby weterynaryjne zmuszają farmerów do zabijania wielkich, łagodnych bukatów, a ich ciała palone są w krematoriach.

Niemieckie kiełbasy — obrzucane podejrzliwym wzrokiem przez wczorajszych wielbicieli, którzy teraz zastanawiają się, jakie mięso zawiera ich ukochany *leberwurst*?

Nieudolnie próbujemy zastąpić wołowinę jakimś substytutem. Szalony popyt na drób, miliony kurczaków przebijanych długim, cienkim ostrzem. Nie wydaje się jednak, żeby mogły one wypełnić lukę w jadłospisie. Ile kurczaków potrzeba, by zrównoważyć brak młodego byczka rasy *charentaise*? I nie chodzi tylko o kilogramy. Czy suma ich cierpienia nie przekracza tego, które było udziałem bydła, czy żeby zaspokoić nasz głód, pojedyncza męka musi być pomnożona przez kilkaset? A jednocześnie: rosół i udko pieczone, jak długo można? Czym jest rozpadające się, białe mięso kury wobec grubych, sinych włókien byczego mięśnia?

Kariere robią więc wielkie ptaki: indyki, strusie... Ich uda i piersi w jakimś stopniu mogą zastępować potężne pieczenie. Początek trzeciego tysiąclecia, epoka, w której struś zasiedlił Europę... Jak wyglądać będą pagórki Burgunda bez pasących się spokojnie stad, jasnych plam na tle zieleni, ciemnych oczu o nieskończonej dobroci? Zamiast tego biegać po nich będą grupki szarych, dwunożnych nie-lotów o długich szyjach. Tfu! Przecież kiedy Zeus porwał Europę, przybrał postać byka, nie strusia!

Zniszczyliśmy je nadmierną miłością. Do ich mięsa. Nadmierne pożądanie, zachłanność... Wydawało się nam, że krowy nie mogą nas skrzywdzić. Świnie, nosicielki cholesterolu — owszem. Owce i barany, zawsze trochę podejrzane, a na dodatek za chude — czemu nie. Ale krowy — macierzyńskie, spokojne, bez buntu chylące głowę przed śmiercią? Myśleliśmy, że zawsze będzie trwał wielki kołowrót: byk, krowa, obora, cielę, pasza, obuch, nóż, krew, antrykot... i *da capo*. Ale chcieliśmy za szybko, za dużo, wierząc, że ów kołowrót może kręcić się w nieskończoność. I, jak mówią ekologowie, nauczyliśmy je kanibalizmu. Zraziliśmy szaleństwem, specyficznie ludzką przypadłością.



Teraz przeżywamy zawód i wściekłość. Obrzucamy je obelgami — wściekłe! szalone! — choć przecież cierpią nieporównanie bardziej niż my. Bo nas zawiodły. Bo myśleliśmy, że zawsze będą patrzeć na nas miękko spod długich rzęs i godzić się na odwieczny porządek świata, że będą niewyczerpanym źródłem polewdwic i rumsztyków, że swoją potulnością utwierdzać będą nasze złudne poczucie, że wszystko jest w porządku. A one nagle chwieją się na nogach albo skaczą dziko w bok, toczą pianę z pyska i mają w sobie śmierć. Nie możemy już im ufać. Zwyródniały. W każdym kawałku ich ciała może kryć się przekleństwo.

I tylko zjadacze hamburgerów nie przejmują się tym przesadnie. McDonalds'y pełne jak zawsze. Ale czy zjadacze hamburgerów w ogóle czymś się przejmują?

## Hackerzy

Jest coś zadziwiającego w tym, jak wielu ludzi podziwia hackerów. W filmach zawsze są sympatyczni. Chociaż włamują się do cudzych pamięci i buszują w nich jak we własnych. Chociaż narażają nas na stres i wydatki. Mimo że niektórzy ze strachu przed ich atakami po prostu rezygnują z włączenia swoich komputerów w światową sieć. Mimo że zaburzając funkcjonowanie systemów operacyjnych Pentagonu, mogą spowodować, że wszystkie armie i floty zostaną postawione w stan najwyższego pogotowia. Albo, co gorsza, że wystrzelone zostaną rakiety wycelowane w jakieś Bogu ducha winne miasto.

Przecież za to wszystko winno się hackerów karać, a nie podziwiać. Ale jednocześnie trzeba przyznać, że jest w nich coś, co budzi sympatię.

Po jednej stronie mamy ogromne systemy zbudowane przez najpotężniejsze państwa świata, przez najbogatsze korporacje, przez setki i tysiące zawodowców przygotowujących labirynty i pułapki, mające zamknąć elektroniczne drzwi przed wścibskimi i dowcipnisiem. Po drugiej — studenci drugiego roku politechniki w Manili albo, co gorsza, gimnazjaliści z Tweru. Oto mamy naprzeciw siebie Dawida i Goliata.

W swoim czasie matecznikiem hackerów była Bułgaria. Jej młodzież w zintegrowanej gospodarce RWPG miała zasilać rozwijany w tym kraju przemysł elektroniczny. Haniebnie porzucona wskutek upadku gospodarki socjalistycznej, chcąc jakoś wykorzystać zdobytą wiedzę, młodzież owa włamywała się wszędzie, gdzie się dało — i zdobyła w ten sposób mołojecką sławę w świecie elektronicznych Janosików.

No właśnie, Janosików. Istotnym elementem obrazu hackerów jest również to, że są swoiście bezinteresowni. Nie dość, że potrafią zagrać na nosie możliwym tego świata, to na dodatek robią to właściwie bez szczególnych korzyści własnych. Zupełnie inaczej niż ci, którzy włamując się do bankowych systemów informatycznych, kradną numery kart kredytowych — zwykli złodzieje, nie kojarzący się w żaden sposób z tamtymi pasjonatami.

Sam wygląd hackera jest zresztą bardzo istotny. Filmy i seriale wylansowały obraz sympatycznego młodzieńca w okularach albo hippisującej panienci o buzi dziecka. Takie postacie nie kojarzą się ze złem, a tym bardziej z jakąkolwiek przemocą. Ich atrybuty to inteligencja, wrażliwość, często nieśmiałość i nieporadność. Jedyne, co umieją robić, to myśleć. Na swój łobuzerski sposób hackerzy uosabiają bowiem wyższość pojedynczego człowieka nad wszystkimi potęgami świata. Co umożliwiają im maszyny do myślenia.

Kiedy Arystoteles opisał prawa logiczne, stworzył narzędzie, które na bezpośrednie zastosowanie praktyczne musiało czekać ponad dwa tysiące lat. Przez ten nieprawdopodobnie długi okres wydawało się, że sylogizm jest abstrakcyjnym ćwiczeniem intelektu dla wybranej garstki teoretyków. I że jeżeli może się do czegoś przydać, to ewentualnie jako narzędzie w sztuce prowadzenia sporów. Zresztą żaden poważny mąż nie budował swojej mowy w oparciu o sylogizmy — jak wiadomo, skuteczność i perswazyjność przemówienia niewiele ma wspólnego z poprawnością logiczną.

Sytuacja ta dotyczyła nie tylko logiki. Również matematyka, tak jak ją rozumieli pitagorejczycy, uważana była raczej za ćwiczenie duchowe, a nie narzędzie praktyczne. Wynikało to z głębokiej wiary w odrębność spraw ducha i świata zjawiskowego, świata życia praktycznego. Stosunki liczb dotyczyły relacji w świecie idei, nie miały więc nic wspólnego z namacalną rzeczywistością. To zaś,

że człowiek mógł tego rodzaju abstrakcjami się zajmować, dowodziło tylko, że w jakiejś swej części przynależał do innego, wyższego porządku.

Jednak sytuacja ludzi, którzy poświęcali się samemu myśleniu, myśleniu teoretycznemu, długo była dwuznaczna. Jak zauważył już Pascal, albo miało się zdolność myślenia teoretycznego, ale wtedy w świecie praktycznym nie miało się prawie nic do powiedzenia, albo miało się głowę do spraw ziemskich, a wtedy niedostępna była człowiekowi abstrakcja.

W XVI wieku Galileusz wprzągnął matematykę w służbę myślenia praktycznego. Mierzac ruch i czas, powiązał wydarzenia w świecie zjawisk z liczbami. Ale logika jeszcze przez pięćset lat pozostawała w zasadzie poza sferą praktyki. Dopiero lampa elektronowa, a potem dioda i tranzystor, pozwoliły dokonywać dedukcji poza ludzką głową. Odpowiadając impulsami elektrycznymi na zadane pytania — tak, tak, nie, nie — przedmioty te ucieleśniły sylogizm.

W rezultacie ludzie dysponują narzędziami, które uprzedmiotawiają abstrakcyjne prawa logiczne. A na dodatek te pojedyncze narzędzia łączą się ze sobą w jeden wyższego rzędu byt: świat sylogizmu, w którym myśli płyną tam, gdzie chcą — i otwierają każde drzwi.

I oto ci właśnie ludzie, których Pascal umieszczał poza sferą spraw tego świata — nieśmiali, pogrążeni w abstrakcji — potrafią samą mocą swojej myśli poruszać zamki sejfów bankowych, śruby okrętów, skrzydła samolotów. Pyszczyaty uczeń lub wychudzona dziewczyna niepewnie patrząca zza okularów — swoją inteligencją mogą napędzić stracha tym, którzy trzęsą całym światem. Pewnie dlatego tak często budzą sympatię. W każdym razie scenarzystów filmowych. Szkoda tylko, że przy okazji zawsze muszą napędzić stracha także nam.

## Seryjny morderca

Żeby w dzisiejszych czasach stać się bohaterem kryminalnej opowieści albo filmu sensacyjnego, trzeba być seryjnym mordercą. Z bliżej nieznanymi przyczyni producenci filmowi uznali, że tylko postać pokroju Hannibala-kanibala może naprawdę skupić uwagę widzów.

Rolą przedstawicieli prawa, ścigających kogoś takiego, jest rozwikłanie zagadki, którą morderca pozostawił. Ową zagadką zaś jest przesłanie, które przekazuje im wraz z kolejnymi ofiarami. Bo jego zbrodnie są jak listy pisane w tajemniczym języku. Zakodowane informacje niesie w sobie na przykład rzadki przedmiot umieszczony w ciele zamordowanego albo dziwnie symboliczny sposób popełnienia zbrodni. Tak jakby ów morderca w gruncie rzeczy dopominał się o zrozumienie, a więc, co za tym idzie — o złapanie. Jakby ważniejszy dla niego był ów niezrozumiały dla zwykłych śmiertelników przekaz, niż straszny los, który go czeka po ujęciu.

Niegdyśjsze przestępstwa cechowały się zwykle sporą dozą racjonalności. Ktoś robił coś zakazanego przez prawo i moralność, bo było mu to w jego skądinąd zupełnie normalnym życiu potrzebne. Truł starą i bogatą żonę, by poślubić młodą kochankę, albo fałszował podpisy na czekach bankowych, bo potrzebował pieniędzy. Każdy z nas może kogoś takiego zrozumieć. Zwykle ten ktoś bał się policji i złapania: po popełnieniu czynu karalnego zacierał za sobą ślady, a następnie usuwał się w cień, prowadząc „normalne” życie. I choć ścigający go detektywi główkowali, podobnie jak ich współcześni koledzy tropiący psychopatę, to śledztwo szło zwykle w zupełnie innym kierunku. Ich zadanie polegało bowiem na dopasowaniu określonych

motywów do konkretnych osób, a następnie przyparciu wytypowanego sprawcy do muru.

Ta różnica ma jeszcze jeden aspekt. Kiedyś przestępca zacierał ślady, by się ukryć. Współczesny zbrodniarz — ten z ekranu — chce przede wszystkim zwrócić na siebie uwagę. Jego morderstwa mają zmusić śledczych do pochylenia się nad meandrami jego psychiki, do zainteresowania się jego dzieciństwem i lekturami, do zrozumienia zagadkowych łamańców jego myśli. Do wysłuchania jego opowieści. Policjant, który tego dokona, który naprawdę wczuje się w jego pragnienia i lęki, ma psychopatę w garści.

Gdyby widzowie nie chcieli takich obrazów oglądać, producenci by ich nie tworzyli. Tłumy wypełniające kina od Władywostoku do Vancouveru „głosują nogami”, w ten sposób pokazując, że współczesny człowiek znajduje w tych wątkach coś mu bliskiego. Tkwi w nim fascynacja postacią seryjnego mordercy. Nie jest to tylko poszukiwanie mocnych wrażeń, choć i to zapewne odgrywa tu rolę. Każde pokolenie lubi się czegoś bać. Symptomatyczne jest jednak to, czego się boi.

Michael Foucault pierwszy opisał zbrodnię szaleńca jako wypowiedź tego, kto w inny sposób nie mógł zabrać głosu. Zignorowany przez rodzinę i swoją społeczność, szaleniec „mówił” na przykład językiem siekiery, a wszyscy zaczęli go słuchać. Miał swoje pięć minut. Pięć minut, do których każdy z nas tęskni. Pięć minut, w trakcie których to ja mówię, a inni słuchają. Z uwagą, w skupieniu, starając się przeniknąć sens tej mowy. Porażeni mocą mojej wypowiedzi.

Opowieść kryminalna zawsze pełniła rolę swoistego moralitetu. Opowiadanie o łamaniu zasad moralnych jest *par excellence* okazją, żeby o nich przypomnieć. Jednak w dawnym kryminale rzadko kiedy ów wątek dominował. Uwaga autora — i czytelnika — koncentrowała się na intrydze, na wewnętrznej logice wydarzeń. Przesłanie

pojawiało się jakby mimochodem. Dlatego powieści Agaty Christie są lekkie i zajmujące.

Już w „czarnym kryminale” następuje przesunięcie środka ciężkości. Oprócz intrygi istotne staje się też pokazanie degrengolady uczuć i zgnilizny moralnej. Jednak zło, które ujawnia Philip Marlowe, a w jakimś stopniu również komisarz Maigret, ma zwyczajny, ziemski charakter. Historie opowiadane przez klasyków czarnego kryminału są też czymś w rodzaju reportaży z codzienności. Nie mają ambicji, żeby stać się kazaniem. Tymczasem współczesny dreszczowiec z psychopata w roli głównej pretenduje do roli moralitetu. „On wygłasza kazanie” — mówi o mordercy detektyw w jednym z tych filmów. A kolega po fachu odpowiada: „Po to, by dzisiaj być wysłuchanym, nie wystarczy poklepać kogoś po ramieniu”.

Kazanie, a w szczególności kazanie na temat zła, zła głębokiego, fundamentalnego — musi budzić grozę. Świętą grozę. Taką, jaką zapewne we florentyńczykach potrafił obudzić Savonarola. Słuchając kogoś takiego, przestaje się myśleć o codziennych życiowych grzeszkach, drobnych nieuczuciwościach, zdradach czy złodziejstwach. Zaczyna obcować ze złem, które w sferze *sacrum* jest w opozycji do dobra; z samą istotą zła.

Dziś nie ma Savonaroli. A uczucie świętej grozy budzą w nas szaleńcy. Od dawna bowiem wiadomo, że szaleństwo przynależy do sfery *sacrum*. Do sfery tego, co niepojęte, a więc nieracjonalne. Gdy Kościół dyskretnie wycofuje się z tezy o istnieniu piekła, to szaleńcy, psychopatyczni mordercy na ekranach kin wygłaszają swoje moralitety. Przemawiają językiem noża, rewolweru czy pozostawionych w najdziwniejszych miejscach fragmentów ciał swoich ofiar, a miliony widzów przeżywają głębokie, porażające uczucie grozy. Tak jakby nie pamiętali, że jeszcze niedawno zło zamieszkiwało jak najracjonalniej urządzone fabryki śmierci. A przecież od tamtych lat dzieli nas tylko dwa pokolenia.

## Curriculum vitae

*Curriculum vitae*. Bieg życia. To brzmi poważnie. Tym bardziej, że cv. to historia życia opowiedziana jako dzieje walki o byt.

Opowiadając, narrator zawsze stawia sobie jakiś cel. Celem *curriculum vitae* jest zaledwie uzyskanie szansy na rozmowę. Od naszej opowieści zależy, czy potencjalny rozmówca odwróci od nas wzrok i zajmie się biegiem życia kogoś innego, czy raczej zechce bliżej zapoznać się z naszym. Jesteśmy więc w sytuacji kogoś, kto znajdując się w dużej grupie, próbuje zwrócić na siebie uwagę. Stąd waga nie tyle treści, ile formy przekazu. Zanim jeszcze adresat będzie mógł poznać nas bliżej i docenić nasze niewątpliwe zalety i atuty, musi nas w ogóle zauważyć. A na dodatek, zauważając nas, nie może się do nas zrazić. Najistotniejsze jest więc pierwsze wrażenie. Spódnica nad kolana, ale nie nazbyt krótka, bez ostentacji. Garnitur stonowany, krawat niezbyt krzykliwy. Podobnie z biegiem życia: winien być w miarę zwięzły, ale nie — zbyt lakoniczny. Życie powinno być jasne, klarowne i spójne. Wizualnie życie powinno dobrze się prezentować, istotne fakty powinny być wytłuszczone albo podkreślone, tak by ten, kto rzuca na nie okiem, mógł łatwo zatrzymać wzrok na tym, co ważne.

Jeśli ktoś przestrzega tych reguł, przekazuje odbiorcy najistotniejszą informację. Mówi, że należą do tego samego świata. Że zna reguły rządzące tym światem i nie wyskoczy z czymś niestosownym jak Filip z konopi. Oto osoba, o której ów odbiorca może pomyśleć: to ktoś godny zaufania, ktoś, z kim będę miał wspólny język.

Porządek, w którym bieg życia winien być opowiedziany, jest odwróceniem porządku chronologicznego. Za-



czyna się od *teraz*, a następnie, cofając się w czasie, opisuje kolejne fakty i wydarzenia, które do tego teraz doprowadziły. Bo w istocie ważne jest przede wszystkim owo teraz i *przyszłość*. Jediną racją istnienia przeszłości jest to, że z niej wyrasta przyszłość.

Spójność życia powinna wyrażać się tym, że jego epizody układają się w jakąś jednolitą, linearnie uporządkowaną całość. To dowodzi, że umiemy nasze życie planować. Że nie rzuca ono nami jak bezradnym dzieckiem. Dzieckiem, które nie potrafi uporządkować swojej hierarchii celów, ciągle zaskakiwane niespodziewanymi wydarzeniami. Którego uwagę potrafi skoncentrować na sobie przelatujący szpak, kotka liżąca w słońcu swoje kocięta, zmaganie muchy z szybą.

Tak więc świat, w którym koleje życia układają się w cv., to świat uporządkowany według hierarchii celów. Tylko cele zyskują status bytów istotnych. Narracja *curriculum vitae* pokazuje, jakie cele człowiek — podmiot absolutny — sobie wyznacza, co robi, aby je realizować, do czego dąży; ujawnia, że kontroluje on swoje życie. Jeśliby nie potrafił sprawować nad nim kontroli, jeżeli nie byłby podmiotem absolutnym — jak mógłby wówczas kontrolować cokolwiek, jak mógłby wpływać na rzeczywistość?

Autor i zarazem główny bohater cv. musi nadać sobie status istoty o boskich atrybutach, istoty kształtującej swój los. Zdumiewająca odwaga: przecież nawet bogowie greccy nie mieli władzy nad Mojrami, musieli godzić się z ich wyrokiem. I jeszcze na dodatek myśli się o tej władzy nad losem jako o rzeczy zupełnie oczywistej. Jakby każdy autor cv. oświadczał: „To naturalne, że moje życie się mnie słucha”. Oczywiście dla potencjalnego rozmówcy jest to cecha atrakcyjna. W końcu przyjemnie jest nawiązać kontakt z istotą boską. Problem w tym, że owa cecha przestała zwracać uwagę — właśnie przez to, że się zbanalizowała. Uderza raczej jej brak. Gdyby ktoś napisał o swoim życiu: „Poniosłem klęskę, która zmusiła

mnie do przemyślenia tego, co dotychczas robiłem", albo: „Wiele miesięcy jadłem, spałem, obserwowałem świat, wieczorami popijałem piwo, nie bardzo mając ochotę na cokolwiek, aż w pewien piątek zadzwonił szwagier i zaproponował wspólny wyjazd do pracy" — to zapewne wywołałyby zniechęcające wrażenie: oto ktoś, komu brak cech boskich, kto jest przedmiotem, łódeczką na falach rzeki losu. Ktoś taki nie stworzy fabryki albo sieci sprzedaży — z niczego.

Poczucie wszechmocy autora cv. temperować musi świadomość, że jest częścią większej całości, że jego podmiotowość, jego działanie — łączy się i zlewa z podmiotowością i działaniem innych. Ten, kto o tym zapomina, nie będzie dobrym pracobiorcą. A cały czas chodzi tu przecież o szukanie zatrudnienia.

*Z curriculum vitae* musi zmagać się bardzo wielu z nas, zwłaszcza tych, którzy tworzą fundament społeczeństwa — klasę średnią. Dla tej formy narracyjnej naturalnym kontekstem jest rynek pracy — dlatego jest taka, jaka jest. Problem w tym, że w doświadczeniu większości ludzi żadna inna sytuacja nie zmusza do tego, by uporządkować najważniejsze fakty swego życia w sensownie pomyślaną całość, zorganizowaną według innego porządku niż porządek targowiska. Dla wierzących taką okazją może być spowiedź, ale ilu ich jest naprawdę? I czy Kościół rzeczywiście do tego zachęca? Do jakiego więc stopnia sposób myślenia narzucony przez rynek pracy pozostaje jedyną szansą na opowiedzenie swojego życia? I jak kształtuje naszą świadomość?

Marek Hłasko epatował rozmówców zwierzeniem, że swój styl doskonalił na literackiej formie donosu. Jeśli mu wierzyć, owe pierwsze teksty, w których opisywany świat roił się od szpiegów i dywersantów, mimo nieszlachetnej funkcji pozwoliły rozwinąć się jego talentowi. Donos to też forma wypowiedzi adresowana do konkretnego odbiorcy, tyle że w innej rzeczywistości społecznej. Pociuszające jest,

że niezależnie od kontekstu, dla jakichś nowych „pięknych, dwudziestoletnich” *curriculum vitae* stanie się być może warsztatem samopoznania. A na dodatek będą oni, mimo wszystko, trochę bardziej optymistycznie spoglądali na siebie niż ci ukształtowani w szkole donosu.



## Zabawa

Taka oto scena wyłania się w wyobraźni: wielka przestrzeń, błękitne niebo zapadające się w granatowym morzu, wszystko przesyczone światłem słońca, którego blask jest tak mocny, że ono samo staje się prawie niewidoczne. Na nie kończącej się żółtej plaży maleńka, prawie czarna w tym świetle sylwetka dziecka. Bawi się muszlami. Słychać tylko szum wiatru i fal.

*On the seashore of endless worlds, children play.*

Donald W. Winnicott opowiada, że to zdanie Rabindranatha Tagore fascynowało go przez lata. Próbował je zrozumieć za pomocą różnych teorii, tłumaczących wyłanianie się ludzkiej istoty z chaosu natury. Kiedy był młodym freudystą, oczywiste dlań było, że to morze-kobieta łączy się z lądem-mężczyzną i owoc tego związku... bawi się muszelkami. No właśnie, dlaczego właściwie się bawi? Jaką rolę w tej metaforze odgrywa zabawa? W interpretacji freudowskiej wydaje się niepotrzebna, Freud w ogóle nie był szczególnie zabawową osobą, w jego świecie wszystko było dramatyczne, poważne, kultura była źródłem cierpień i nawet erotyzm nie miał w sobie nic lekkiego.

Winnicott ów obraz zabawy czyni fundamentem swojej myśli. Zabawa staje się dla niego synonimem sensotwórczej aktywności umysłu. Każdy przedmiot, któremu człowiek nadaje sens, pojawia się w szczególnej przestrzeni — przestrzeni relacji, na pograniczu dwóch światów: wewnętrznego i zewnętrznego. To równocześnie przestrzeń zabawy. Ten, kto owej przestrzeni nie stworzył, nie jest zdolny do twórczego nadawania sensów. Nie jest więc też zdolny do aktywnego uczestniczenia w kulturze. Bo znaczenie pojawia *siępomiędzy*. Dziecko bawiące się muszlami

na brzegu morza ma obrazować to szczególne usytuowanie przestrzeni znaczeń, nie będącej ani zamkniętą prywatnością, ani czymś całkowicie obcym, obiektywnym, zewnętrznym.

Nie po raz pierwszy przywołana wyżej metafora pojawia się w historii myśli. Isaak Newton pisał o sobie jako o dziecku, które siedząc na brzegu morza, znajduje wyrzucane przez fale muszelki — fragmenty Prawdy. Ten sam obraz. A jednak symboliczny sens tego wyobrażenia jest inny. Przede wszystkim dlatego, że czym innym było porównanie się do dziecka w wieku XVII, a czym innym — w połowie XX. Zanim jeszcze Rousseau podniósł je na piedestał, dziecko nie w pełni przynależało do świata ludzi.

Gdy jeden z najpoważniejszych ludzi epoki, dożywotni przewodniczący Royal Society, poważany przez współczesnych matematyków i fizyków, autor fundamentalnego *Philosophiae naturalis principia mathematica*, ale również traktatów filozoficzno-teologicznych, świadomie umieszczał siebie w pozycji, no, prawie zwierzątka — dawał świadectwo odwagi. I zapewne pokory. Kiedy dziecko bawiące się muszelkami przeciwstawione zostaje nieskończonemu oceanowi, zmienia się waga spraw. Newton pomniejsza siebie i całe swoje fundamentalne dzieło, pokazując, że wobec oceanu Bożych prawd każda ludzka konstrukcja ma wagę muszelki na piaszczystym brzegu.

Jest to jednocześnie wyraz dumy. Mały Newton bawi się bowiem fragmentami Prawdy. Jakkolwiek drobne byłyby to fragmenty, są one wiernym odzwierciedleniem tego, co obiektywnie istnieje. Newton nie zajmował się tworzeniem znaczeń, on poszukiwał prawd. I — może z dziecięcą naiwnością — wierzył w Prawdy znalezienie. Ale w ciągu trzystu lat, które oddzielają go od Winnicotta, zaszła głęboka zmiana w naszym stosunku do prawdy i znaczenia. My już nie bardzo wierzymy w możliwość uchwycenia Prawdy, częściej pytamy o konstrukcję sensów. A co

za tym idzie, mniej pytamy o świat, a więcej — o samych siebie.

Jest jednak coś, co łączy użycie opisywanej metafory przez Winnicotta i Newtona. To zabawa. Jaka rolę odgrywał w Newtonowskim myśleniu obraz dziecka trzymającego w ręku muszelki? Czy chodziło tylko o sam fakt znajdowania ich na brzegu? A może jednak Newton — wbrew deklaracji, że hipotez nie stawia: *hypotheses non fingo* — miał jakąś głęboką intuicję, że poszukiwanie prawdy łączy się z aktywnością w istocie dziecięcą? Aktywnością, w której projektowany porządek świata stale spotyka się z nieznanym i nieprzewidywalnym. I jest to spotkanie radosne, a nie — napawające lękiem. Tak właśnie swoją ciekawość i swoje odkrycia przeżywają dzieci. Może ta właśnie intuicja łączy dwa, w gruncie rzeczy zupełnie sobie obce, porządki myślenia? Bo przecież zastanawiające jest odwołanie się obu myślicieli do tego dziwnego obrazu, który niewiele ma wspólnego z klasyczną metaforą psychoanalizy, a jeszcze mniej — z mechaniką klasyczną.

Małeńka postać zagubiona w wielkiej przestrzeni jest metaforą przywracającą proporcje rzeczy. Przypomina, że to nie my tworzymy świat, nawet jeśli widzimy go przez pryzmat języka czy kultury. Czy próbują go opisywać prawdy fizyki, czy znaczenia generowane przez nieświadomość, on i tak pozostaje nieodgadniony jak ocean obserwowany przez dziecko. To, co w tym obrazie piękne, to właśnie nieskończone istnienie wokół nas, którego jakiś drobny fragment czasem odkrywamy jak muszelkę na plaży — podczas gdy wszystko inne pozostaje ukryte.

## Pracoholik

Pracoholik, jak wiadomo, ciągle goni. Nawet wtedy, kiedy śpi. Jego umysł wówczas nie odpoczywa, ale przygotowuje strategię — a może taktykę — przyszłych zmagañ. Pracoholikowi śnią się zwykle jakieś męczące wizje biur, w których nie może znaleźć właściwego pokoju, właściwego miejsca, właściwej osoby i wobec tej wszechogarniającej niemożności wszystko jest nie tak. Na szczęście dla siebie, pracoholik zwykle nie pamięta swoich snów. Jest zajęty czym innym.

Oddech pracoholika jest szybki i dość płytki. Znaczący psów nazywają ten rodzaj oddechu ziajaniem lub zianiem. Pracoholik stale ziają (zieje). Z tym że u psa ten rodzaj oddechu wiąże się z potrzebą ochłodzenia organizmu, w czym pomaga intensywne parowanie śliny w otwartej mordzie. U pracoholika ziajanie ma inną przyczynę: oddycha on szybko, bo wszystko robi szybko. Wydaje mu się, że podtrzymywanie organizmu w gotowości pozwalającej na podjęcie w każdej chwili dowolnej pracy wymaga stałego dostarczania sporych dawek energii, co, jak wiadomo, wiąże się z obfitym wdychaniem powietrza. Jak na rzeczywistość potrzebę chwili, oddech ten jest jednak zbyt szybki. Aby więc nie zemdleć pod wpływem oszołomienia tlenem, pracoholik swój oddech spłyca. Ma to dodatkową ogromną zaletę. Płytki oddech pozwala na usztywnienie wszystkich mięśni tułowia. Dzięki temu tors pracoholika staje się potężną, niewzruszoną zbroją, która chroni go przed załamaniem. A przecież mógłby się załamać. Jest jeszcze tyle pracy...

Ale ziajanie wysusza śluzówki. Pracoholik ciągle jest w związku z tym spragniony. I ciągle popija. Wodę mine-

ralną, soki, kawę, drinki. Do drinków jeszcze wróć, tutaj zatrzymam się na kawie. Kawa jest pracoholikowi niezbędna. Zwykle uzasadnia to ciągłym zmęczeniem, spowodowanym ciężką, bądź co bądź, pracą. Dzięki temu może wypijać co dzień litry kawy bez wyrzutów sumienia. Jednak kawa ma też inną funkcję. Pobudza organizm, wywołuje sztuczne podniecenie, pozwala bez znużenia nieustająco wybiegać myślą poza bieżącą chwilę, by planować, projektować, być gdzie indziej. Umysł pracoholika, jak silnik samochodu wyścigowego formuły pierwszej tuż przed startem, jest na najwyższych obrotach. Już jest na torze, pędzi, zaraz wejdzie w zakręt, choć pozornie wciąż jest jeszcze tutaj.

Bo pracoholik nigdy myślą nie jest tam, gdzie jest. On nie obcuje z bezpośrednio dostępną rzeczywistością. To być może jego najważniejsza cecha. Spozstrzega świat przez pryzmat swoich rojeń, które nazywa celami. A co za tym idzie, rzeczy, które ma przed nosem, nie widzi. Przeskakuje nad nimi, by umysł mógł się zająć raczej nowym porządkiem, który rzeczom nada. Własnym porządkiem. Dlatego właśnie — partnerko pracoholika — tak trudno jest nawiązać z nim ludzki kontakt. Kiedy mówi do ciebie, jednocześnie myślą jest już o trzy kroki do przodu. Patrzy ci w oczy, ale nie widzi ciebie, nie słyszy twojej odpowiedzi, naprawdę ważne są tylko jego plany na dziś wieczór. Kiedy idziecie na spacer, on — słuchając twoich słów o kolorach jesieni — przepowiada sobie w myśli, że trzeba będzie zatankować benzynę. A kiedy wspólnie jesteście kolację, on w myślach wykonuje już ruchy ręką, które pozwolą mu rozpiąć zamki twojej sukienki.

Jednak z seksem pracoholik miewa spore kłopoty. Jest tak, ponieważ reakcje seksualne nie dają się zaplanować i kontrolować, wymagają zaś odczuwania realnych doznań. Kiedy jego ciało dotyka ciała drugiej osoby, kiedy ich skóry się stykają, myślą jest przy kominku, który zaplanował we wspólnym domu. Wyobrażenie kominka jest jednak zbyt



słabym afrodyzjakiem — i dlatego pracoholik ponosi klęskę. A później często, w trakcie kolejnych naskórkowych kontaktów, myśli już tylko o swojej potencjalnej klęsce. Toteż seks nie jest jego ulubionym zajęciem.

Woli na przykład telewizor. Telewizor jest bowiem — z perspektywy pracoholika — taki jak on, a bliźniaczej duszy można zawierzyć. Telewizor ma wszystko zaplanowane, prowadzi za rękę od jednego obrazu do drugiego i niczego nie chce. Dzięki niemu nie trzeba kontaktować się z rzeczywistością. Przed włączeniem telewizora myślenie pracoholika unicestwiało wszystko wokół i w ten sposób w świecie był tylko on i jego rojenia. Teraz czyjś porządek rojeń, porządek obrazów ukazujących się na ekranie, unicestwia jego świadomość, pozwala na chwilę przestać być. I wtedy pracoholik może odpocząć. Tylko wtedy.

Pracoholizm, jak każdy „holizm”, uważany jest wspólnie za coś nagannego. Uzależnienie od pracy, dzięki któremu — warto o tym pamiętać — powstają stupiętrowe wieżowce, nowe kolekcje mody i nowe generacje antybiotyków, które pozwalała, by finansiersi w Nowym Jorku natychmiast reagowali na zachwianie giełdy w Hongkongu, mimo że wymaga to od nich rezygnacji ze snu — a więc to uzależnienie, nazywane dawniej pracowitością, traktowane jest dzisiaj jak choroba, którą należy leczyć. Zapewne dlatego, że pracoholik ucieka od otaczającej go rzeczywistości. A w dzisiejszym świecie przyjęło się uważać, że bez bezpośredniego obcowania ze światem, z innymi ludźmi, a także z ziejącym wiernym psem, nie można być szczęśliwym. Że trzeba na chwilę powstrzymać się od działania i spojrzeć: na innych, na ludzką twarz, na pejzaż.

Tym, co gna pracoholika, jest ciągłe poczucie, że „coś jest nie tak”. Współczesna psychologia sugeruje, że owo „nie tak” tkwi w jego własnej duszy, skąd płyną stłumione uczucia żalu, frustracji czy złości. Gdyby zaś pracoholik choć na chwilę się zatrzymał, przestał uciekać od chwili teraźniejszej, od rzeczywistości, to uczucia owe by go za-

łały, a to byłoby nie do zniesienia. I dlatego, gdy chce odpocząć, daje się ponieść żywiołowi telewizji albo wlewa w siebie kolejne drinki, co pozwala mu znieść własne towarzystwo. Wtedy zapomina, że nie jest szczęśliwy.

No tak, ale czy wszyscy muszą być szczęśliwi?

Tu pojawia się znak zapytania. Bo świat, w którym stan szczęśliwości i samozadowolenia uważany jest nie tylko za podstawowe ludzkie prawo, ale też obowiązek, każe leczyć ludzi skądinąd niezwykle pożytecznych, którzy owego stanu w pełni nie doświadczają.

Pracoholik należy do innego świata. Do świata pokrewnego ascetycznemu protestantyzmowi, opisanemu przez Maxa Webera. W naszym świecie, w którym szczęście jest obowiązkiem, pracoholik staje się pacjentem; tam — wyraża pełnię ludzkiego powołania. Z tamtego punktu widzenia nie jest sprawą człowieka, napiętnowanego grzechem pierworodnym, być szczęśliwym. Samozadowolenie jest podejrzane, praca zaś, ciężka praca, chroni przed wszystkimi nieczystymi pokusami płynącymi z bezczynności. Także przed pokusą „zatrzymania się”, gnuśności, niepotrzebego obcowania z pejzażem, sztuką, drugim człowiekiem. Z głębi swojej rzeczywistości pracoholik mógłby nam odpowiedzieć słowami pastorów: „Bierna kontemplacja jest bezwartościowa, a nawet niegodziwa, zwłaszcza gdy uprawia się ją kosztem pracy zawodowej”. Albowiem „nie odpoczynek i używanie, lecz tylko działanie służy, zgodnie z niedwuznacznie objawioną wolą Boga, pomnożeniu jego chwały”.

Może więc dajmy spokój pracoholikom, dajmy im żyć ich pożytecznym życiem, przynajmniej do chwili, gdy przyjdą do nas poskarżyć się na swój los.

## Pochlebstwo

Rysując pochlebców szepczących do ucha próżnym, Honoré Daumier dziwnie skręca ludzkie postacie. Skłaniają się one ku sobie głowami, a jednocześnie są oddalone od siebie w sposób, który nie pozostawia wątpliwości: mamy tu do czynienia z napięciem antagonistycznych sił, niejednoznacznych intencji. Szkice Daumiera, nawet kiedy ich tytuły nie zawierają najmniejszej nawet aluzji do pochlebstwa, często mają w sobie właśnie klimat płaskich, skrytych rozmów: z ust pochlebcy sączy się szept jak miód słodki, lepki, unieruchamiający. Unieruchamiający próżnego. Bowiem sam pochlebca pogrążony jest w swej gorączkowej aktywności.

Pochlebstwo jest jedną z figur nierówności, Daumier zaś jest jej malarzem. Dlatego zapewne nad jego groteskowo powykrzywianymi postaciami pochylającymi się ku sobie unosi się zapach pochlebstw. Chudy i wysoki kauzyperda skręca się w znak zapytania, by sięgnąć ucha swojego opasłego, usztywnionego wykrochmalonym kołnierzykiem klienta. Aktor o rozmytej twarzy, osłaniając usta dłonią, sączy coś swojemu druhowi, którego wargi powoli rozciągają się w złośliwym uśmiechu. Kreska Daumiera potrafi uchwycić groteskowe przerysowanie, które jest świadectwem wewnętrznej sprzeczności tkwiącej w relacji pochlebstwa. Zawsze jednak spotykamy to pochylenie się ku sobie, połączone z dystansem, usuwaniem się z pola widzenia.

Usuwanie się jest tu bowiem kluczowe. Oczy próżnego, mamionego pochlebstwem, nigdy nie mogą naprawdę zobaczyć postaci kadzącego. Muszą zwracać się zawsze ku czemuś innemu, co nie jest bezpośrednio obecne. Pochleb-

stwo to sytuacja, w której poza pochlebcą i próżnym konieczny jest jeszcze trzeci element. Tym elementem może być ktoś, kto od próżnego jest gorszy, głupszy lub brzydszy, może być coś, co nie jest go godne, może być wreszcie cały świat, który ściele się u jego stóp. A rozścielającym ten świat jest pochlebca.

Stąd jego władza. Sam umykający jak cień, prawie nieobecny, miękkim i cichym głosem rzuca do stóp próżnego światy, gniew przed nim karki, rozpala fajerwerki. To on rządzi wyobraźnią swego protagonisty, tamten bez niego nie istnieje, jego jaźń, rozdymana tchnieniem pochlebcy, mogłaby się zapaść, gdyby tego tchnienia zabrakło. Pochlebca jest niewidoczny, ale jak reżyser decyduje o tym, co dzieje się na scenie uczuć próżnego. To właśnie czyni pochlebstwo tak kuszącym.

Obmowa, bliska krewna pochlebstwa, pozwala pochlebcy na uzyskanie kolejnej korzyści. Równie skutecznie jak pochlebstwo wywyższa bowiem próżnego, gdy w słowach i w wyobraźni topi w błocie jakiegoś nieszczęśnika, którego nędza i podłość jest dla pochlebcy tłem, na którym lśni jak diament wielkość i wspaniałość schlebianego. Mimochodem jednak może pochlebca nakarmić się poczuciem wspólnoty z próżnym, oświetlić swoją nieco iluzoryczną — jak już wspomnieliśmy — osobę blaskiem rozświetlonej wielkości tego, któremu składa krwawą ofiarę na ołtarzu obmowy. Sam, jak każdy ofiarnik, stawia się jednak znacznie wyżej niż nieszczęsna ofiara prowadzona pod nóż.

Skuteczny proces schlebiania wymaga, by pochlebca głęboko wczuł się w sytuację, w której jest mistrzem ceremonii odprawianej na cześć próżnego. A co za tym idzie, by niezależnie od tego, co naprawdę o mamionym przez siebie pochlebstwami myśli — na chwilę ujrzał go w całej jego wyższości, by zadrżał przed wyimaginowanym majestatem, którego sam jest stwórcą. Musi upokorzyć się, pochylić nisko przed kimś, kogo w danej chwili — jako stwórca właśnie — przerasta.

Dlatego też język wyróżnia jako szczególnie odważne czy wręcz bezczelne pochlebstwa prawione twarzą w twarz. Kadzić prosto w oczy — to szczególna umiejętność, bliska hipnozie. Wymaga ona, by pochlebca, mimo że stoi naprzeciwko próżnego, stał się do tego stopnia przezroczysty, aby nie przesłaniać mu obrazów wywyższenia. Ale zarazem, mimo owej przezroczystości, skupiał na sobie cały czas uwagę schlebianego, by czar pochlebstwa nie prysnął. Jakby tego było mało, pochlebca musi w sobie podtrzymywać ów stan upokorzenia, który magią słów stwarza mgiełkę ułudy. Stanowi on jednak potencjalne źródło jadu i chęci zemsty, która zawsze w relacjach schlebiana mieszka. Wcześniej czy później próżny zepchnięty zostanie w przepaść, nad którą tak łatwo dał się zaprowadzić.

Rzadko można spotkać odpornych na hipnotyczny czar pochlebstw. Wśród nich są tacy, którzy mają głęboko zakodowane przekonanie o własnej nikczemności, nicości, beznadziejnym braku jakichkolwiek walorów. Ci, owszem, stanowią znakomity materiał na pochlebców. Ale sami pochlebstw nie łykają, nie mogą bowiem uwierzyć nawet w najmniejsze kłamstewko na własny temat, co więcej, gdyby nawet ktoś powiedział im coś miłego i prawdziwego zarazem, co ich dotyczy, to i tak w to nie uwierzą.

Są i tacy, którzy mają w sobie tyle spokojnej pewności, że nie potrzebują potwierdzeń własnej doskonałości. Tych pochlebstwo razi każdą przesadą i napuszeniem, a ich nieco dziecięce spojrzenie z trudem i niechęcią odrywa się od obecnego tuż obok pochlebcy, by za jego słowami powędrować w świat ułudy i nierzeczywistości.

Jak widać, na schlebianie odporni są ci, którzy oceną swej wartości się nie zajmują. Albo dlatego, że czują się nieodwołalnie podli, albo wręcz przeciwnie, dlatego że sam problem jakby ich nie dotyczył. Jednak pozostali — a jest ich przecież większość — są na pochlebstwa łąsi. Pochlebstwo bowiem zawsze żywi się niepewnością, marzeniem

o wielkości, złudną nadzieją zbyt łatwo spadającą w otchłań rozgoryczenia. Żywi się chwiejnym obrazem samego siebie, raz frunącego ku niebu, innym razem taplającego się w błocie na podobieństwo robaka.

Pochlebstwo — воск w skrzydłach Ikara.

## O zdumieniu

Siła ciężenia ściąająca nas w dół i twardy grunt pod nogami dający poczucie bezpieczeństwa dobrze charakteryzują istotny aspekt naszej sytuacji egzystencjalnej. Jak to zwykle bywa z tym, co istotne, nie do końca jesteśmy tego świadomi, to dla nas normalność, na którą nie zwracamy uwagi, zajęci celowym i pracowitym posuwaniem się po dwuwymiarowej płaszczyźnie. Działające w tym układzie przeciwstawne siły wzajemnie się równoważą i znikają z pola naszej świadomości. Jednak kiedy ziemia niespodziewanie usuwa się nam spod stóp i zaczynamy spadać, czujemy grozę przesłaniającą nam doświadczenie zdumienia. Świadczenia tych, którym zdarzyło się przeżyć trzęsienie ziemi, potwierdzają, iż utrata pewnego oparcia pod nogami jest jednym z najbardziej przerażających ludzkich doznań.

Być może dlatego człowiek boi się zdumienia. Stan, w którym umysł zapada się w pustkę, zbyt mocno kojarzy się z utratą gruntu, unicestwieniem fundamentu świata. Ale przecież — wbrew poglądom niektórych filozofów współczesnych — jest ogromna różnica pomiędzy sposobem istnienia myśli i ciała. Na umysł nie działa siła ciężenia! Tam, gdzie ludzkiemu ciału nieuchronnie grozi upadek, umysł może zawisnąć nieruchomo, całkowicie swobodnie... A jednak z jakichś przyczyn boimy się tego. Kiedy spadamy naprawdę, ten lęk wiąże się z perspektywą twardego uderzenia o ziemię. Ale co wywołuje strach, kiedy w chwili zdumienia to myśli tracą oparcie?

W naszym doświadczeniu zdumienie pojawia się nagle, jak znajomy, o którym wiemy przecież, że wyjechał gdzieś daleko już osiemnaście lat temu, a tu nagle wyła-

nia się zza rogu ulicy. Jeszcze przed chwilą nasz umysł, dzięki pośrednictwu wzroku, obejmował po kolei znajome obrazy: zaniedbany zieleniak, ścianę domu, jakiś plakat reklamowy i nagle... Przed nami stoi ktoś, kogo tu przecież być nie może. Rozpada się niewidzialny, ale stale obecny porządek, wyznaczający bieg naszych myśli. Zapadają się ścieżki skojarzeń, na moment pojawia się nieskończoność.

To, że nasza myśl swym ruchem o jedną chwilę wyprzedza wyłaniające się przedmioty, nie w pełni uświadomionymi założeniami moszcząc dla nich leże, potwierdza spójność naszego istnienia i jego zgodność z porządkiem świata. To, co nas zdumiewa, zaprzecza tej spójności. Oczywiście, umysł nasz ma zdolność opłatania tego, co zaskakujące, pajęczyną wysnutą ze znanego, jednak prawdziwe zdumienie, w odróżnieniu od delikatnego zdziwienia, prowadzi nas tak daleko, że rwie się nić zrozumienia. Wtedy oddalamy się od samych siebie, stoimy wobec nieznanego i tylko ono jest obecne. My sami zaś rozpływamy się w bycie.

Niemowlęta zupełnie bezkarnie zdumiewają się bez przerwy. Stąd ich pocieszny wyraz buzi. Nie ma w nich strachu przed rozplątaniem się tożsamości, bo właściwie nie ma się jeszcze co rozplątać. Podejrzewam, że lęk, jaki w ludziach dorosłych wywołuje zdumienie, związany jest z przesadnym przywiązaniem do własnej tożsamości. Przy jednoczesnej niepewności co do tego, kim się jest naprawdę. Często unikają zdumienia jak ognia właśnie ci, którzy — usilnie temu zaprzeczając — w swojej własnej skórze czują się niezbyt pewnie. Wszystko dla nich ma być proste i oczywiste, a tajemnicę kwitują pogardliwym skrzywieniem ust. Na próbę zaskoczenia ich czymkolwiek odpowiadają skrywanym strachem i uzewnętrzną agresją. Nie chcą się dziwić.

Jednak zdumienie naraża dziwiącego się na jeszcze inne, tym razem zupełnie realne niebezpieczeństwo. Nie mówię o ironicznym dziwieniu się, będącym w istocie wy-



razem uszczypliwości i dystansu. To zupełnie inny stan. Myślę o prawdziwym zdumieniu. W takiej chwili człowiek jest przez krótką chwilę bezbronny jak dziecko. A ryzykowne jest być bezbronny w obecności naszych bliźnich. Bo przecież w takiej chwili bierze się w nawias swój obraz świata, jest się zawieszonym w swoistym stanie nieważkości, pozbawionym chroniącej struktury sądów i przynależności. Stanowi się łatwą zdobycz. Umysł zdumiony to umysł, któremu łatwo podsunąć można jakąś nową wizję świata, schwytać w siatkę pokrętnych wyjaśnień, a w końcu przyszpilić do konkretnej teorii. Dlatego w dorosłym życiu niezbyt chętnie okazujemy prawdziwe zdumienie. Zawsze ktoś może zechcieć włączyć nas w swój świat, w sieć swoich pragnień, a my, by obronić się, będziemy musieli porzucić rozkoszną nieważkość zdumienia i nałożyć pancierz naszej wiedzy, sądów, pamięci.

Jeśli jednak nawet nie obawiamy się inwazji cudzych myśli, to jest jeszcze jeden powód, dla którego unikamy zdumienia w towarzystwie innych. Zdumienie nie pozwala na komunikację. By porozumiewać się z innymi, trzeba wrócić do języka, do dyskursywnego porządku myśli, a ten jest zaprzeczeniem zdumienia. Tylko ludzie, którzy rozmawiają bez słów, potrafią dziwić się razem. Tak jak to zdarza się zakochanym.

Dlatego dojrzały człowiek zwykle zdumiewa się w samotności. Wtedy bywa poetą, mistykiem lub uczonym. Każde z tych zajęć wymaga oderwania się od znanego i zawieszenia w pustce. Stanu nieważkości umysłu. Świat, na co dzień znieruchomiały, tkwiący w pajęczynie dawno uformowanych fraz i pojęć, może nagle się obudzić. Pływanie, zmienia barwy znaczeń, zbliża się do myśli i przez chwilę pozostaje na wyciągnięcie ręki. Potem znowu odpływa, pozostawiając uczucie szczęścia. I wtedy okazuje się, że złe intuicje, które nas przed tym ostrzegały, były tylko mroczną ułudą.

## Prawo do nienawiści

Druga połowa XX stulecia była czasem wielkich rewindykacji ludzkich praw. Od momentu ogłoszenia deklaracji praw człowieka i obywatela kolejne grupy, narody i plemiona, ba, jednostki, a nawet stany ducha i części ciała zaczęły domagać się prawa do miłości, uznania swojej tożsamości, życia w godności, posiadania własnego państwa albo własnej reprezentacji w organach przedstawicielskich. Od ustanowienia zachodniego państwa dobrobytu i eksplozji ruchów dekolonizacyjnych w latach pięćdziesiątych, poprzez kontrkulturową rewolucję lat sześćdziesiątych, potem zaś hippisowski karnawał, rewindykację praw kobiet, ruchy opozycyjne i „Solidarność” w bloku wschodnim, po multikulturalizm i otwarte domaganie się swoich praw przez mniejszości seksualne u schyłku wieku — wolność maszeruje, jakby naczytała się Tocqueville'a. Okazało się, że ludzie mają prawo organizować się, jak chcą, ubierać się, jak chcą, kochać się i wiązać ze sobą — bez ograniczeń, czuć i widzieć świat — jak im się żywnie podoba. Wydawałoby się, że już wszystko wolno. Ale tak nie jest. Pewna sfera ludzkiego doświadczenia jest otoczona potężnym tabu, zakazana i potępiana. Nie wolno nienawidzić. Nie wolno pogardzać. Nie wolno sycić duszy poniżaniem innego.

A bez nienawiści trudno żyć. Przez wieki we wszystkich kulturach pogarda wobec tych, którzy są niżej, była dla wielu źródłem satysfakcji czy wręcz radości. Co więcej, doświadczanie pozytywnych i negatywnych emocji, związanych z zajmowaniem określonej pozycji w hierarchii społecznej, stanowiło i stanowić nadal może ośrodek, wokół którego buduje się społeczne doświadczenie i po-

rządek. Jak wilki zajmujące się ustalaniem własnej pozycji w stadzie — podgryzaniem egzemplarza omega i łaszeniem się do samca alfa — ludzie wypełniali sobie życie wywyższaniem się ponad słabszych i korzeniem się przed potężnymi. Nawet gdy nie mieli nic innego poza wyobrażonymi hierarchiami, namiętności z nimi związane mogły nadawać sens ich istnieniu. I choć wydawałoby się, że wolnościowa rewindykacja od kilkuset lat uparcie łamie dawne hierarchie, pozbawiając ludzi przyjemności związanych z deptaniem innych: naprawdę niewiele potrzeba, aby nastąpiła recydywa. Niemcy, upokorzeni klęską w Wielkiej Wojnie i nędzą lat trzydziestych, potrafili wyzwolić w sobie olbrzymią siłę, żywiącą się iluzją wyższości i pogardą wobec innych. Psychologiczny mechanizm leżący u podstaw potęgi Rosji w okresie panowania Stalina był chyba podobny.

Po doświadczeniach totalitarnych przestraszona i w związku z tym refleksyjna demokracja postanowiła pozbawić ludzi prawa do wzajemnej nienawiści. Apele o wyzbycie się tego uczucia, prośby, by mówić o wszystkim, tylko nie o niej, wsparte były nawet strzelistą poetycką modlitwą: „Lecz chroń mnie, Panie, od pogardy, od nienawiści strzeż mnie, Boże”. Demokratyczne elity Zachodu podjęły próbę zablokowania dostępu do mediów ruchom i partiom posługującym się dyskursem nienawiści, chcąc je wyprzeć z przestrzeni publicznej. Otwarte nawoływanie do nienawiści zostało zakazane przez prawodawstwo wielu krajów. Właściwie są to próby słuszne, a zapewne nawet niezbędne, skoro nienawiść jest ogłupiająca i straszna. Czy po niezliczonych doświadczeniach rzezi można pozwalać, by ktoś nawoływał do kolejnych? Nie, nie można. Nawet jeśli się wie, że zakazywanie jest bezskuteczne.

Przeświadczeniu o słuszności zakazu towarzyszy niepokojąca świadomość, że nie można zakazać czegoś, co ma swoje miejsce w porządku rzeczy. Stawką jest więc to, jakie to miejsce. Powszechnie przyjmowane w dyskursie huma-

nistycznym tłumaczenie zakłada reaktywny, wtórny charakter nienawiści. „Kiedy już nie ma się nic innego, nienawiść pozwala trzymać dumnie uniesioną głowę”. Te słowa kogoś okrutnie skrzywdzonego przypominają, że nienawiść pełni istotną funkcję. Zresztą podobna intuicja tkwi w Herbertowskim przesłaniu „i nie wybaczej”. Dla ludzi, którzy czują się upokorzeni i bezradni, nienawiść jest najpowszechniej dostępnym sposobem chronienia naruszonego poczucia godności.

Można jednak żywić obawę, że ten sposób uzasadniania upartej obecności nienawiści cechuje naiwna wiara w fundamentalną niewinność człowieka. Nienawiść w tej interpretacji jest odpowiedzią na krzywdę, może odpowiedzią najłatwiejszą i prymitywną, ale jednak tylko odpowiedzią. Przecież gdyby było mniej krzywd, gdyby ludzie mogli w bardziej konstruktywny sposób dochodzić swoich racji, zapomnieliby o nienawiści.

A może nie? Może nienawiść ma swoje miejsce w duszy i nic jej nie może zastąpić? To myśl niepokojąca, ale — jak głoszą apologety nienawiści — czyż jest słodszy triumf nad wrogiem? Nienawiść pozwala przeżyć chwilę Nietzscheańskiej mocy, doznać ekstazy, trudno dostępnej w zwykłym życiu. Zapewne, jeśli chce się żyć bez nienawiści, w zgodzie z przykazaniem miłości, trzeba się wyrzec owego przerażającego uniesienia, stanu, który starożytni Germanie przypisywali wojownikowi opanowanemu przez bitewny szal, a nazywanemu *berkserk*. Ale nie ma się co łudzić: wyeliminowanie nienawiści z życia jest prawdziwym wyrzeczeniem.

W gruncie *rzeczy* nienawiść i pogarda wobec tych, których postrzega się jako gorszych od siebie, może śmiało zastąpić inne źródła satysfakcji. Doświadczenie społeczeństw totalitarnych zaświadcza, że wystarczy pozwolić człowiekowi, by znęcał się nad bliźnimi, by nie było mu już potrzebne do szczęścia prawie nic więcej. Dotyczy to zresztą nie tylko społeczeństw totalitarnych. Spar-

tiaci polujący na helotów. Rajcy z nadreńskich miasteczek XVII stulecia, typujący wśród położnych i zielarek kandydatki na czarownice, a co za tym idzie — na tortury zakończone próbą wody. Wiejska kawalerka rozbijająca nosy każdemu, kto wejdzie jej w drogę. Biali mieszkańcy Alabamy, pogardzający Murzynami nawet wówczas, kiedy ich wieszali. Szefowie średniego szczebla, uprawiający *mobbing* wobec swoich podwładnych. Można by tak wymieniać i wymieniać. Polacy pod tym względem nie różnią się specjalnie od innych nacji. Dla wielu jednym z fundamentów tożsamości narodowej i ludzkiej godności jest prawo do nienawiści wobec Ruskich, Niemców, przede wszystkim zaś — Żydów. I podejrzliwość wobec wszystkich, którzy im owego prawa odmawiają. Dla nich w gruncie rzeczy ruchy polityczne dzielą się na patriotyczne, to znaczy pozwalające nienawidzić, i zaprzędane, czyli tego zakazujące.

Powoli zaciera się porażająca pamięć grozy, jaką przynosi rozpasana nienawiść. Coraz częściej przywódcy polityczni odwołują się — niestety, skutecznie — do tego uczucia. Życie codzienne przez swoją pospolitość i zwyczajność rodzi potrzebę wyrwania się, choćby w mroczną otchłań naszych atawistycznych pragnień i potrzeb. A głos moralizujących humanistów, którzy odbierają ludziom prawa do ekstatycznej pogardy, ma coraz słabszy rezonans. Ci zaś, którzy wraz z nimi bronią ludzkiej godności w imię rozumu lub dekalogu — muszą dalej robić swoje: cierpliwie przestrzegać przed śmiercionośną ekstazą. Nie powinni jednak się dziwić, że spotykają się z niechęcią i niezrozumieniem. Żądają bowiem od człowieka ogromnego wyrzeczenia — wyrzeczenia się mrocznej części samego siebie.

## Poczucie winy

Albo-albo... Albo jest się winnym — a to oznacza coś strasznego, coś, z czym prawie nie można się pogodzić, bo prowadzi do zaprzeczenia siebie. Albo winny jest ktoś inny: ty, on, oni... Jedyne rozwiązanie to tego winnego znaleźć. *Tertium non datur*. Dlatego poczucie winy rozgląda się wokół ślepiami wilkołaka i szuka, kto mógłby być kolejną ofiarą jego kłów.

Wilcze ślepie poczucia winy są na dodatek szalone. Bowiem stan winy — kiedy trzeba przekląć siebie — jest nieznośny. Tak nieznośny, że wymaga ciągłego napięcia uwagi, nadzwyczajnej czujności: kto może być bardziej winny, w kogo wampirze kły będzie można zatopić, kogo skazać na to, by i on spoglądał wokół tym przerażonym, a jednocześnie ślepym spojrzeniem.

Kto więc wypuścił tę bestię?

Jak wszelkimi bestiami, tak poczuciem winy najłatwiej obciążyć Stwórcę. To On stworzył świat, w którym człowiek od czasu do czasu czyni zło — kłamie, zdradza, zabija, kradnie — a następnie umieścił w nim potwora, który ściga zło-czyńcę. Grecy potwora tego rozmnożyli i nazwali imieniem Eryinii. Ale wtedy wszystko było prostsze. Bo człowiek w zasadzie nie był winny. Erynie były znakiem zemsty bogów, a nie — winy. Z pozoru konstrukcje to podobne, ale nie całkiem. Oto świat, który jest pułapką na ludzi. Erynie ścigają tego, kto wpadł w tę pułapkę. Niby mógł nie wpaść, mógł powstrzymać się od życia. Dłama mysz też nie musi połazić się na serek w pułapce na myszy. Ale jeśli żyje, to wyboru nie ma. Bo skoro jest głodna, pisane jest jej prędzej czy później wpaść w zastawioną pułapkę. Tak też z człowiekiem, na którego czekają

Erynie. Wejdzie w świat, zabije ojca, zbezczęści własną matkę — a potem one wyfruną i będą go ścigać. Ot, zemsta bogów.

Ale z poczuciem winy jest inaczej. Jego kły wbijają się tylko w tego, kto z własnej wolnej woli uczynił zło. Nie dlatego, że taki pisany był mu los, że takie było jego przeznaczenie. Biblijny Stwórca postawił sprawę inaczej: dał człowiekowi wolną wolę. W ten sposób zasugerował, że nikt do niego, Stwórcy, nie może mieć pretensji. Jeśli nachodzą cię, człowiecze, gorące fale poczucia winy, jeśli zalewasz się potem ze strachu przed jego zębiskami — to pretensję możesz mieć tylko do siebie. Stwórca wiedział, że jest albo-albo. Każdy musi powiedzieć sobie: albo to ja jestem winny, albo ktoś mnie w to wszystko wmanewrował... Wiedział też, że nieuchronnie szalone wilcze spojrzenie poczucia winy skieruje się na niego samego, Stwórcę. Przewrotnie więc umieścił pomiędzy sobą a człowiekiem szczelinę wolnej woli. W tę szczelinę wpadać ma wszelka pretensja, wszelka chęć przerwania winy na Opatrzność.

Posunięcie tylko częściowo skuteczne. I tak niejeden wygraża pięścią niebu.

Gdzie jednak podziła się pułapka zastawiona na człowieka, jeśli ani świat, ani tym bardziej sam Stwórca nie może już być jak pastka traktowany? Otóż jest tak, że człowiek jest pułapką na samego siebie. Wpada we wnyki własnego życia: zaciskają się na nim szczęki jego własnych czynów, a potem toczy wściekłym, szalonym wilczym spojrzeniem i szarpie się, i rzuca, i pieni. Wszystko nadaremno. Choć może nie tak całkiem. Czasem ukąsi kogoś bliskiego, zada mu taki ból, że choć przez chwilę będzie ów bliski wic się przed nim, a wtedy on sam zapomni na moment o zaciskających się szczękach poczucia winy.

Jest jeden sposób, żeby się uwolnić. Wilk, który wpada w pułapkę, może odgryźć uwięzioną nogę, zostawić ją w szczękach wnyków i ruszyć dalej. Rzadko który potrafi

się jednak na to zdobyć. A z tych, które przejdą tę mękę, niewiele przeżyje.

Oderwać się, zostawić część siebie w szczękach poczucia winy i żyć dalej — to dla człowieka próba prawie nie do przejścia. Dlatego zwykle zgniatają nas te szczęki, ich siła zwiększa się z każdym przeżytym dniem, z każdym nowym czynem, kompromisem, świństwem, zapomnieniem, które już są i zawsze będą. I nic nie może tego anulować czy zmienić, bo właśnie nieodwołalność przepływu czasu stanowi o ich potędze. Wszystko, co już się stało i nigdy się nie odstanie, wszystko, czego się żałuje, prowokuje do gorzkiego wyznania: Boże, gdybym wtedy wiedział, gdybym mógł jeszcze raz...

I chyba tylko o to można mieć do Stwórcy pretensję. Dlaczego jest tak, że wszystko można przeżyć tylko raz, że każda chwila jest jedyna i nie ma do niej powrotu, że wszystkie złe gesty i spojrzenia będą już zawsze, do końca świata, takie, jakie były w chwili swoich narodzin? Czy po to, żeby zaciskać się i przygniatać poczuciem winy aż do obłądzenia, aż do zatracenia? Czy na pewno o to chodziło?



## Kot i pajak, czyli gdzie jest siła?

*Żądać od siły, by objawiła się nie jako siła,  
aby nie była chęcią przemożenia, chęcią obalenia,  
chęcią owładnięcia, pragnieniem wrogów, oporów  
i triumfów, jest równie niedorzeczne, jak żądać  
od słabości, by objawiła się jako siła.*

Fryderyk Nietzsche

W epoce ponowoczesnej siła musiała włożyć maskę. Musiała zacząć udawać, że siłą nie jest, posługując się strategiami, które ukrywają jej prawdziwą i zupełnie prawomocną naturę — dążenie do dominacji. Bowiem — paradoksalnie — w świecie, którym rządzi rywalizacja i ciągła walka o zajmowaną pozycję, otwarte dążenie do dominacji jest potępiane i piętnowane. Wyjściem z tego paradoksu są obłudne strategie, które dążenie do dominacji maskują. Dwie najczęściej stosowane to uwiedzenie oraz szantaż moralny. Uwiedzenie, posługując się zniewalającą siłą naocznego piękna, pozwala dominować bez przemocy. Szantaż moralny zaś, występując zawsze w imieniu skrzywdzonego, używa przemocy, która udaje brak woli dominacji. Przedstawiciele tych strategii prowadzą ze sobą cichą wojnę, która tylko czasami wybucha nagłym zgiełkiem.

Patrząc z punktu widzenia tropicieli dominacji, ponowoczesna siła nie tyle maskę włożyła, co ją zmieniła. Według nich w epoce nowożytnej siła posługiwała się maską racjonalności. Zerwanie tej maski zmusiło ją do poszukiwania innych przebrań. Ponieważ okazało się, że retoryka oburzonych tropicieli dominacji dała im wielką moc, siła w naturalny sposób sięgnęła po oburzenie jako nową maskę, ukrywającą przemoc. Dyskurs demaskujący do-

minację stał się maską dominacji. Ten paradoksalny efekt był możliwy, bowiem celem demaskatorów nigdy nie jest wyłącznie ujawnienie, że to a to jest maską siły. W ślad za tym idzie osąd moralny, który ma zniszczyć samo dążenie do dominacji, niezależnie od tego, pod jaką maską by się skryło. Demaskatorzy pałają zwykle świętym oburzeniem, sposób, w jaki mówią o obnażonej sile, przypomina stawianie skazańca pod pręgierzem. Ten radykalny ton potępienia niepostrzeżenie sam staje się przemocą.

Siła, szczuta i ścigana wszędzie tam, gdzie dotąd mogła istnieć w zgodzie ze swoją naturą, intuicyjnie wyczuła przemoc obecną w kazaniach moralizatorów. W ten sposób znalazła nowe przebranie, w które mogła się wślizgnąć. I dalej jest obecna w naszym świecie. Dlaczego nie można jej wyeliminować? Ponieważ, wbrew pogładowi o anielskiej naturze człowieka, w życiu społeczeństw konflikt i dominacja odgrywają bardzo istotną, organizującą rolę. Ludzkie cele, które zawsze zmuszały do mniej lub bardziej jawnego stosowania siły — narzucania określonych sposobów funkcjonowania, wpływania na postęпки i uczucia innych, wzmacniania swojej pozycji w różnego rodzaju hierarchiach czy wreszcie poprawiania sobie samopoczucia — przewrotnie wiążą się z dobrem wspólnym. Dlatego właśnie, wyparta z jednego obszaru i zdemaskowana, gra o dominację wraca w innych obszarach i w nowych przebraniach.

Jednak porzucenie racjonalności i przyjęcie pozycji oburzenia — nawet jeśli i jedno, i drugie maskuje chęć dominacji — pociąga za sobą poważne konsekwencje. W polu myślenia zdeterminowanym przez oburzenie nie ma wszak miejsca na bezstronność. Jeżeli narzędzia racjonalnej analizy utożsamia się z narzędziami przemocy, a samą intencję zrozumienia traktuje się jako przejaw żądzy władzy, bardzo trudno prowadzić spór. Paradoksalnie więc, oburzenie wymusza zajęcie stanowiska *przed* zrozumieniem istoty antagonizmu. Wtedy jednak bezradności

intelektualnej towarzyszy arbitralność i nieprzejednanie w sądach.

Niemożliwe jest i to, żeby racja jednej ze stron wzięła górę — w takiej sytuacji natychmiast pojawia się krzywda drugiej. Ta sprzeczność również popycha do umieszczenia konfliktu od razu w polu moralnym. Jeżeli racja biorąca górę od początku określi się jako racja krzywdy, wtedy jej dominacja chroniona będzie przed gestem potępienia. Prowadzi to do sytuacji, w której wszelka racja, aby przetrwać, musi przybrać maskę skrzywdzonej niewinności.

Jak doszło do tego materii pomieszania? Wyjaśnienia poszukiwać można w sugestii dotyczącej emocjonalnego charakteru naszej epoki. Otóż w czasach nowożytnych oczekiwania wobec przyszłości zaczynają coraz bardziej oddalać się od wszystkich nagromadzonych przez społeczeństwa doświadczeń. Kultury tradycyjne oczekują, że przyszłe wydarzenia będą powtórzeniem dobrych chwil z przeszłości. Znowu, jak co roku, będą żniwa, święto plonów, czas obfitości. Ten rodzaj oczekiwań wiąże się z cykliczną koncepcją czasu. Wszystko się powtarza, wszystko musi wracać w tej samej postaci. Ale gdy czas biegnie wzdłuż linii prostej, od określonego początku do spodziewanego końca, zmienia się sposób myślenia. Oczekiwane wydarzenia już nigdy nie będą tożsame z tym, co zdarzyło się w przeszłości.

Oczekiwania oddalają się od doświadczeń. Jest w tej postawie zapisana głęboka ambiwalencja w stosunku do świata-takiego-jaki-się-jawi. By oczekiwać czegoś innego, musi człowiek uznać, że świat ten jest zły. Wówczas ma on prawo osądzić go i wyruszyć na poszukiwanie czegoś, czego nie ma. Ale na jakim fundamencie opiera prawo do sądzenia świata? Tym fundamentem jest krzywda. Lament rozlegający się w Księgach Proroków jest zapowiedzią samotnej rozprawy skrzywdzonego z bezdusnością świata. Istnieje jednak wielka różnica pomiędzy krzykiem Hioba a buntem człowieka nowożytnego. Ten pierw-

szy jest po prostu zrozpaczony. Dla tego drugiego niezgoda na złe doświadczenia przeszłości oznacza prawo do przyszłego zadośćuczynienia. Otrzymując bowiem wraz z chrześcijańskim dziedzictwem zdolność do nadziei, przenosi jej obiekt z wieczności w przyszłość i zamienia nadzieję w oczekiwanie

To bardzo istotny ruch. Zmieniając się w oczekiwanie, nadzieja nieuchronnie zbliża się do progu rozczarowania. Człowiek porzuca charakterystyczną dla średniowiecza sytuację duchową, w której umieszczona w transcendencji nadzieja chroniła go przed obrazem nędzy świata. Przechodzi do takiego położenia, w którym nadzieja wydaje się być obietnicą. Ciągłe nie spełnioną obietnicą. Nadzieja zaczyna więc być podszyta zniecierpliwieniem. Takie podszyte zniecierpliwieniem oczekiwanie nie jest odporne na upływ czasu: po chwili pojawia się irytacja, że spełnienie jeszcze nie jest całkowite. „Jeszcze nie?” — pyta oczekiwanie. Taka postawa nazywana bywa gnostycką i w tym sensie cała nowożytność jest gnostycką. Na dodatek niezależnie od tego, jak wiele się spełni, rozczarowanie i tak się pojawia, bowiem marzenia są zawsze piękniejsze niż rzeczywistość. Kościół średniowiecza rozumiał to i zwalczał ogniem, mieczem i słowem gnostyckie herezje. Nie pozwalał, by nadzieja — fundament wiary — zamieniła się w oczekiwanie.

W nowożytności oczekiwania zastąpiły nadzieję. Znalazły jednak inny sposób, by chronić się przed rozczarowaniem. Jakiegokolwiek złe doświadczenie mogło zostać usprawiedliwione przez przyszłe spełnienie. Uzasadniała to nowożytna idea postępu. Wpisana przez Hegla w żelazne prawa dialektyki, pozwalała traktować teraźniejszość jak niezbyt istotny przedsięwzięcie przyszłości.

Dialektyka jednak nie przetrwała. Hipotetyczna konieczność praw historii rozsypała się w proch, kiedy krzyk umierających na powrót oderwał teraźniejszość od przyszłości. Nie można snuć wizji, gdy w mózg jak sztychła wbija

się krzyk. To w tym momencie aktualizuje się znana metafora Waltera Benjamina. Anioł historii odwraca się plecami od przyszłych, szczęśliwych pokoleń. Patrzy na skrzywdzonych. Nie może im pomóc. Nie może też nadać sensu ich śmierci. Całkowita niemożność rozumnego wytłumaczenia wielkich zbrodni XX wieku — a przede wszystkim Zagłady — głęboko zmieniła nasze myślenie. W pustce, która powstała po zniknięciu prometejskich nadziei, Holokaust ukazał się bez osłon i swoim ciężeniem ufundował cały nowy porządek, nowy sposób odczuwania, którego stał się osią i kamieniem probierczym. To właśnie ta zmiana jest kluczowa dla nastroju, w którym doszło do „demaskacji rozumu”, zmiany oczekiwania w rozczarowanie i upowszechnienia dyskursu krzywdy. Dążąca do dominacji siła musiała zacząć szukać nowej maski.

Nie możemy już oprzeć się o przyszłość, jak nowożytność w dobie swej niewinności. A przeszłość, źródło znaczeń dla prawdziwych społeczeństw tradycyjnych, od dawna jest odczarowana. Czasowy horyzont wypełniła rozdęta bańka terażniejszości. A w niej o pierwszeństwo zmagają się dwa absolutyzujące porządki. Oba odwołują się do wiecznych reguł. Podczas gdy dyskurs krzywdy i prawa oskarża, dyskurs piękna i smaku — sztydzi.

Każdy z tych porządków organizuje świat w sposób nie poddający się relatywizacji. Według moralistów formuła „cierpię, więc jestem” zastąpiła *cogito*. Uzasadnia ona wciąż nowe żądania. Dziś już nawet zrepresjonowane fragmenty ciała domagają się społecznego uznania. Temu zaś, kto chce obronić się przed szantażem moralnym, pozostaje tylko sąd estetyczny.

Paradoksalnie, piękno w nowożytności nie musi się usprawiedliwiać. Wszystko inne zmuszone jest dawać rację swego istnienia, a piękno — nie. Czy jest tak dlatego, że Immanuel Kant wyprowadził je ze sfery rozumu dyskursywnego, czy może dlatego, że ludzie naprawdę mają w sobie uniwersalny zmysł, który je rozpoznaje? Tak czy

inaczej, pragnienie piękna jest jak czar, który niedostrzegalnie, acz powszechnie, zniewala nasze umysły. Ta potęga pozwala mu szyderczo — i często okrutnie — śmiać się moralizatorom w twarz.

Z dzieciństwa pamiętam taką scenę. W jasnym, prawie pustym pokoju mały kot skrada się z nieporadną gracją ku słonecznej plamie, którą w pośpiechu próbuje przebyć wielki, czarny pająk. Pająk zatrzymuje się na chwilę, chyba dostrzega kociaka, który podchodzi, kołysząc się niepewnie, błękitnymi oczami wpatrując się w ciemny kształt. Serce podchodzi do gardła ze strachu: co będzie, gdy nieświadome niczego kocię dotknie czarnej plamy, która już czai się ze swoimi jadowitymi czułkami. Nagle błyskawiczny sus, coś prawie niedostrzegalnie się zakotłowało i... W słonecznej plamie stoi sobie maleńki, puszysty kot, a z pyszczka sterczą mu tylko trzy albo cztery żałośnie skrzywione pajęczne łapy. A wielkie, uważne oczy z ciekawością lustrują resztę pokoju.

Zapamiętałem falę ulgi, którą wtedy poczułem. Puszystej kulce nie stała się krzywda. Dopiero po latach dotarł do mnie rzeczywisty sens tej sceny. To kot zabił pająka. Na podłodze spotkały się wtedy dwa drapieźniki, ale skuteczniejszy, bardziej morderczy okazał się ten śliczny. Piękno jednak, które odczuwamy jako nam bliskie, chroniło go przed potępieniem, pająk zaś, chodząca ohyda, skazany był na odrazę. Niezależnie od tego, że jedyną jego winą było to, iż wylazł z ciemnego kąta, w którym byłby zapewne bezpieczny. Byłem ślepy na krzywdę pająka. Zaślepiło mnie piękno.

Te dwa porządki — moralny i estetyczny — sprawiają wrażenie wykluczających się. A jednak, paradoksalnie, potęga kapłanów smaku jest ściśle związana z dominacją eksponentów krzywdy. Na czym ten związek polega?

Władza kryterium estetycznego oznacza zamianę konfliktu racji, zachodzącego w polu racjonalności, w grę pragnienia i nasycenia. Dominacja oparta jest nie na sile ra-

cyjnego argumentu, lecz na możliwości dysponowania tym, co upragnione. Nie trzeba nikogo do niczego zmuszać, wystarczy go uwieść, doprowadzić do tego, żeby pragnął. Jednak zniewolenie jest pełne tylko wtedy, gdy przedmiot pragnienia pozostaje nieosiągalny. Potęga piękna jest więc tym silniej utwierdzona, im mniej jest prawomocnych sposobów sięgania po nie.

I tu pojawia się niespodziewana korzyść, jaką kapłani smaku czerpią z kategorycznego potępienia siły, głośzonego przez rzeczników krzywdy. Gdy sam gest sięgania po upragnione zostaje przez moralistów potępiony, następuje zachwianie równowagi pomiędzy pożądanym a obiektem jego pożądania. Ogromną przewagę zyskuje ta strona, która jest piękna, upragniona i nieosiągalna. Skupiająca światła reflektorów, ostentacyjnie widoczna, sycąc się utkwionym w sobie spojrzeniem, czerpie z niego siłę i istnienie. Ten zaś, który pożąda i pragnie, wzięty w cugle oburzenia moralnego, niepostrzeżenie staje się łatwym obiektem dominacji.

Wszelki pokaz — rytuał obrazu, który zniewala spojrzenie — jest ucieleśnieniem tej myślowej figury. A postać uosabiająca rytuał lokuje się w centrum naszego pola wyobraźni. Bierne piękno modelki pozwoliło jej znaleźć się na szczycie współczesnych hierarchii Zachodu. Już to nie dziwi, choć przecież powinno zastanawiać. Nasza kultura jakby zapomniała, że kiedyś powiedziano: „nie będziesz wodzić na pokuszenie”. Odrzucając zakazy wyznaczone przez tradycję, kusić wyglądem próbują też mężczyźni: aktorzy, modele czy choćby tańczący na pokazach *chippendales*. Wyczuli, że to wygląd, a nie działanie, daje prawdziwą potęgę.

Wydawało się, że gra kapłanów smaku i proroków zaślubin może trwać jeszcze ze sto lat. Ale nie, nie zostanie rozstrzygnięta, nie znamy nawet dalszych ich posunięć. Tak jak zatonięcie „Titanica” przypomniało społeczeństwu XIX wieku o czymś ważnym, co dotyczy relacji

człowieka i żywiołów, tak zamach na World Trade Center uzmysłowił, że nawet w samym centrum ponowoczesnej cywilizacji naga przemoc nadal jest obecna w stosunkach między ludźmi. We wrażliwości naszej kultury coś nieodwracalnie się zmienia. W kontekście tej zmiany spór „uwodzicieli” i „oburzonych” zaczyna wydawać się *passé*. Ponownie pojawia się potrzeba zrozumienia.

Poszukujemy zagubionej miary, która pozwoli bardziej jednoznacznie myśleć o tym, co się zdarza. Miary takiej, jaka zamieszkiwała greckie pojęcie Nemezis. „Ale Zachód je zagubił: w żadnym z zachodnich języków nie ma nawet słowa, które by je mogło wyrazić; takimi pojęciami, jak granica, miara, równowaga, która powinna by określać sposób ludzkiego postępowania, posługujemy się dziś już tylko w technice.” Tak w latach 1939-1940 pisała Simone Weil.

Nie ma powrotu do niewinnej acz okrutnej racjonalności, mniej lub bardziej słusznie przypisywanej Oświeceni. Terazniejszość wymaga myślenia, które uwzględnia dziedzictwo dwudziestowiecznych katastrof. Znowu więc sięgamy do źródeł i szukamy rozumienia, które — w odróżnieniu od tego zapisanego w *Odysei* — znaleźć możemy w *Iliadzie*. Jeśli w *Odysei*, jak sądzą krytycy nowożytności, rodzi się myśl instrumentalna i uprzedmiotawiająca, to *Iliadę* czytać można jako zapis doświadczenia wojny—która—jest—zawsze, a więc świadomego zestawienia ze sobą tak triumfu, jak upokorzenia i zniewolenia. Tylko z tego doświadczenia może zrodzić się poszukiwane poczucie miary, a w konsekwencji takie myślenie, w którym narzędzia intelektualne nie są siłami pozwalającymi drapieżnemu podmiotowi chwytać rzeczywistość, lecz raczej więzami, jakie nakłada na siebie, by ze światem się związać.





## Spis treści

Haiku uliczne	5
Galeria handlowa	8
Metro	12
Stadion	15
Pokaz	19
Hierofania współczesna	21
Wojna ikonoklastów i ikonopisów	26
Reklamy pokus	35
Przed witryną	38
Imagologia	42
Portret pamięciowy	46
Zapach	50
Gastroskopia	54
Szacowanie ryzyka	58
Samochody	61
Krowy	65
Hackerzy	68
Seryjny morderca	71
Curriculum vitae	74
Zabawa	78
Pracoholik	81
Pochlebstwo	85
O zdumieniu	89
Prawo do nienawiści	92
Poczucie winy	96
Kot i pająk, czyli gdzie jest siła?	99

Większość tekstów zamieszczonych w niniejszej książce  
miała swoje pierwodruki na łamach pisma „Res Publica Nowa”

Książka wyróżniona w Konkursie Literackim Fundacji Kultury  
Wyłączny sponsor konkursu: Plus GSM

© Copyright by Andrzej Leder  
& OPEN Wydawnictwo Naukowe i Literackie

Druk: „Sowa” sp. z o.o.

ISBN 83-85254-78-1