

Katarzyna SZYMALA

WSPÓLNOTA ZMĘCZENIA: OD ZOE DO BIOS?

Kilka uwag w związku z esejem
Spoleczeństwo zmęczenia Byung-Chul Hana

Byung-Chul Han, filozof koreańskiego pochodzenia, od lat mieszkający w Niemczech i publikujący w języku niemieckim, uważany jest dziś za jednego z bardziej znaczących filozofów kultury.² Do jego szerzej znanych dzieł, tłumaczonych na wiele języków, należą: *Psychopolitik: Neoliberalismus und die neuen Machtstechniken*³ [„Psychopolityka: Neoliberalizm i nowe technologie władzy”], *Agonie des Eros*⁴ [„Agonia Erosa”], *Transparenzgesellschaft*⁵ [„Społeczeństwo transparentne”] czy *Duft der Zeit. Ein philosophischer Essay zur Kunst des Verweilens*⁶ [„Zapach czasu. Filozoficzny esej o sztuce ociągania się”]. W swoich esejach Han podejmuje

istotne dla współczesnej debaty filozoficznej zagadnienia: związek między nowoczesnymi technologiami a dyskursem władzy, zmiany układu sił w obrębie wspólnot politycznych, nowe formy relacji społecznych, znaczenie pracy produkcyjnej i nieprodukcyjnej czy estetyczny i temporalny charakter życia jednostek.

Autor *Duft der Zeit* odwołuje się w swojej refleksji zarówno do twórczości klasyków filozofii – na przykład Friedricha Nietzschego, Hannah Arendt czy Michela Foucaulta, jak i polemizuje z dorobkiem późniejszych pisarzy – by przywołać chociażby Giorgio Agambena czy Roberta Esposito. Spojrzenie Hana na rzeczywistość znajduje odzwierciedlenie w jego narracji – „wrażliwej”, podkreślającej wartość medytacyjnego, niespiesznego sposobu istnienia oraz sceptycyzm wobec osiągnięć technologicznych. Myśliciel krytykuje bowiem typowy dla cywilizacji zglobalizowanej model życia, wzorowany na stylu życia społeczeństw zachodnich, w których dominuje skupienie na tym, co powierzchowne, widoczne i policzalne. W warstwie kompozycyjnej filozof łączy prostotę składni z wykorzystaniem metafory czy paradoksu, a także odniesień do źródeł literackich – wykorzystuje zatem narzędzia stylistyczne reprezentatywne dla eseju. Wyraził tezy, uporządkowane wywody zawarte w nieobszernych, nieprzekraczających zwykle kilkudziesięciu stron

¹ Byung-Chul Han, *Spoleczeństwo zmęczenia*, tłum. M. Sutowski, „Krytyka Polityczna” 45(2017), s. 37-63.

² Szerzej na temat osoby i dzieła Byung-Chul Hana zob. K. Wiekiera, *Play more, work less. Dlaczego powinniśmy więcej się bawić i mniej pracować* (<http://www.blowminder.com/2013/12/21/play-more-work-less/>).

³ Zob. B.Ch. Han, *Psychopolitik: Neoliberalismus und die neuen Machtstechniken*, S. Fischer Verlag, Frankfurt 2014.

⁴ Zob. tenże, *Agonie des Eros*, Matthes & Seitz, Berlin 2012.

⁵ Zob. tenże, *Transparenzgesellschaft*, Matthes & Seitz, Berlin 2012.

⁶ Zob. tenże, *Duft der Zeit. Ein philosophischer Essay zur Kunst des Verweilens*, transcript Verlag, Bielefeld 2009.

tekstach czynią go pisarzem o potencjalnie szerokim kręgu odbiorców – choć jednak raczej obeznanych z tradycją filozoficzną. W tym kontekście zastanawia nieobecność w polskim obiegu naukowym opracowań dotyczących myśli Hana oraz fakt, że jego pierwszy dostępny w języku polskim esej: *Spoleczeństwo zmęczenia* (w znakomitym przekładzie Michała Sutowskiego), ukazał się dopiero w roku 2017.

Lektura *Spoleczeństwa zmęczenia* sprzyja wielopoziomowej refleksji. Przede wszystkim zwraca w nim uwagę szczególnie, charakterystyczny rys twórczości Hana: nosi ona w sobie cechy myślenia, które identyfikuje, zbiera i uwypukla główne przecięcia osi tematycznych i zbiorów pojęć obecnych we współczesnej debacie społeczno-politycznej. Semantyka jego tekstów doskonale bowiem wpisuje się w nurt biologizacji polityki czy militaryzacji dyskursu politycznego⁷. Jest to język konfrontacji, opisujący głębokie antagonizmy panujące na zewnątrz i wewnątrz podmiotu, atomizację więzi społecznych, instytucjonalną walkę toczoną w obrębie wspólnoty. Społeczeństwo porównuje autor do ciała zmagającego się z chorobą pacjenta. Antropologia filozoficzna Hana odsłania – skądinąd typową dla późnej nowożytności – niestabilną kondycję podmiotu zbiorowego i jednostek: ich wewnętrzne rozdarcie, rozdźwięk, brak harmonii. Nowość omawianego eseju polega na zmianie topografii walki i obszaru wpływu przemocy symbolicznej: zostają one zinternalizowane i włączone w obręb

podmiotu. Za symptomatyczne dla późnej nowoczesności – i w tym sensie również znajdujące swoje odbicie w tekście Hana jako przedstawiciela współczesnej wrażliwości – można uznać także poszukiwanie sensu ludzkiego życia poza tradycyjnie rozumianym religijnym horyzontem egzystencji. Wydaje się, że możliwy obszar takich znaczeń to sfera niereligijnego sacrum wiążącego ze sobą ludzi w inny sposób niż religia. De facto, autor wspomina o religii „immanentnego zmęczenia” (s. 61), czynniku scalającym wspólnotę, łączącym jednostki nad podstawie wspólnego im doświadczenia wyczerpania – do tego obrazu trzeba będzie jeszcze powrócić. Wydaje się również – i jest to pewien trop interpretacyjny – że wewnętrzna struktura tekstu uwarunkowana jest przekonaniem autora o nieuchronnie dialektycznym charakterze rzeczywistości i relacji społecznych, w które wpisane są opresyjne mechanizmy władzy. Przekonanie to jest tyleż naturalne, co neutralne i wyznacza tło ideowe dla dalszej dyskusji. Innymi słowy, wydaje się, że niezależnie od dokonujących się w świecie zmian, głęboka struktura rzeczywistości pozostaje nienaruszona: zmienia się jedynie narzędzie opresji. W tym punkcie myśl Hana zazębia się z uwagami Foucaulta, przywoływanymi wielokrotnie w omawianym tekście. Biopolityczne refleksje francuskiego filozofa stanowią punkt wyjścia do ukazania przemiany społeczeństwa zdyscyplinowanego w tak zwane społeczeństwo osiągnięć.

W nowym modelu życia społecznego zewnętrzne narzędzia kontroli i przymusu zostają przekształcone w wewnętrznie pozytywny – bo nakłaniający do dążenia coraz „wyżej” – rygor doskonałości. Załamanie się dotychczasowego podziału na to, co zewnętrzne, i to, co wewnętrzne, niefunkcjonalność dychotomii wroga i przyjaciela, utrudniają identyfikację i skuteczne zwalczanie nowych form przemocy. Różnica między nowym a wcześniejszym modelem

⁷ Por. np. R. Esposito, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, tłum. K. Burzyk i in., Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2015, s. 113; S. Wróbel, *Granice polityczności. Czy to, co prywatne, może stać się polityczne? w: Od filozofii polityki do praktyki politycznej*, red. A. Szahaj, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2006, s. 43.

relacji władzy i walki polega na tym, że obecnie inność – w artykule Hana symbolizują ją bakterie i wirusy, przed którymi broniło się społeczeństwo w ubiegłym wieku (nazywanym przez autora wiekiem immunologicznym), przestaje być znacząca. Stąd też potrzeba nie tyle nowego języka, ile nowej formuły opisującej status quo ponowoczesnego podmiotu, który nie mieści się już w schematach interpretacyjnych stosowanych przez Jeana Baudrillarda czy Roberta Esposito. Dodatkowo na nową sytuację podmiotu wpływają inne mechanizmy społecznej zmiany: globalizacja znosząca zarówno bariery komunikacyjne, jak i realnie stawiane mury, hybrydyzacja, która obniża poziom czujności na to, co inne, oraz rosnący we wszystkich sferach życia promiskuityzm.

By zilustrować swoją główną tezę, Han posługuje się mitem o Prometeuszu, akcentując w ten sposób wartość myślenia archetypowego. Mityczna przypowieść, będąca przedmową do tekstu, pełni tutaj rolę wykładni. Obrazem współczesnego społeczeństwa jest przykuty do skał Prometeusz, który przeżywa codziennie niezliczone męki. Orzeł zjadający jego wątrobę przedstawia alter ego tytana, a cierpienie odczuwane przez podmiot symbolizuje zmęczenie społeczeństwa. Relacja między Prometeuszem a zadającym mu ból orłem jest relacją samowyzysku. Paradoks nowej relacji polega na tym, że nowoczesne, wyzyskujące siebie społeczeństwo sądzi, iż jest wolne. Iluzoryczność tego poglądu potwierdza się w niemożności przerwania przez podmiot wewnętrznej spirali wymagań (por. s. 37). Foucaultowskie podmioty posłuszeństwa stają się z konieczności podmiotami osiągnięć, a miejsce zakazów czy reguł zajmuje przeświadczenie o nieokreślonej mocy sprawczej wyrażające się w hasle: „Yes we can!”. Dokonuje się też zmiana językowa: sformułowania typu „nie wolno” czy „należy” zostają zastąpione słowami o pozytywnym brzmieniu, jak:

„projekt”, „motywacja” oraz „inicjatywa”. Zmiany dotyczą również przestrzeni: pozytywna już dyscyplina przenosi się z więzień i szpitali do banków, biurowców, klubów fitness czy – bardziej radykalnie – do psychiki podmiotu. Należy bowiem zauważyć, że tytułowe „zmęczenie” to zmęczenie nie tyle biologiczne czy duchowe, ile psychiczne, skutkujące trudnościami ze skupieniem się, wypaleniem zawodowym czy depresją, a więc dolegliwościami sytuującymi się na pograniczu duszy i ciała (por. s. 43).

Jak zauważa Han – i można mu przyznać rację – choroby dwudziestego pierwszego wieku to choroby układu nerwowego. Filozof nie uprawia jednak psychologii ani socjologii. Punktem wyjścia swoich rozważań czyni natomiast empiryczną obserwację rzeczywistości. Interesuje go zarówno ukazanie teoretycznej genealogii nowych form przemocy, jak i znalezienie alternatywy dla nadmiernie aktywnego stylu życia. W poszukiwaniach tych sięga do takiego rodzaju aktywności, za sprawą której działanie przestaje być jedynym liczącym się kapitałem, a staje się przestojem, międzyczasem, kontemplacją, uważnością, nie-działaniem zakorzenionym w rytuałach szabasu. Zmęczenie – stan zaniechania pracy – może mieć pozytywne konotacje i tak chyba należy rozumieć postulowane przez autora „zmęczenie ozdrowieńcze” (s. 37). To oksymoroniczne zestawienie, zaczerpnięte z opowiadania Franza Kafki *Prometeusz*⁸, staje się wyróżnikiem snutej przez Hana narracji, nierzadko operującej paradoksalnymi zestawieniami: „przemoc pozytywności” (s. 41), „hiperbierność aktywności” (s. 52), „wolność przymuszająca” (s. 45), „przyjazne rozbrowienie” (s. 37). Ozdrowieńcze zmęczenie staje się zarazem punktem dojścia, celem, ku któremu kierowana jest uwaga czytelników.

⁸ Por. F. Kafka, *Prometeusz*, tłum. R. Karst, w: tenże, *Nowele i miniatury*, tłum. R. Karst, A. Kowalkowski, Atext, Gdynia 1991, s. 299.

Rozważania filozofa mają postać niewielkiego objętościowo eseju (niecałe trzydzieści stron), rozmieszczonego w sześciu krótkich rozdziałach: „Przemoc neuronalna” (por. s. 38-43), „Poza społeczeństwem dyscyplinarnym” (por. s. 43-45), „Głęboka nuda” (por. s. 45-48), „Vita activa” (por. s. 48-51), „Pedagogika widzenia” (por. s. 51-54), „Przypadek Bartleby’ego” (por. s. 54-58; Han odnosi się w nim do interpretowanego przez Agambena opowiadania Hermana Melville’a⁹) dobrze oddają zarówno ambiwalentny charakter opisywanych przez filozofa negatywnych fenomenów codzienności (przemocy, dyscypliny), jak i postulat skonstruowania ich z bardziej ludzką formą życia (zakładającą tak zwaną głęboką nudę i swoistą pedagogikę widzenia). Humanistyczny sposób życia oznacza tutaj twórcze nicnierobienie oraz umiejętność zachowania głębokiej uwagi. Jest to komentarz o tyle istotny, o ile Han sytuuje się zdecydowanie na antypodach transhumanizmu: dla niego każda próba określenia właściwej relacji między światem techniki, ludzi i zwierząt wydaje się wartościowa i godna starania. Na przykład oceniana dotychczas pozytywnie czy wręcz pożądana społecznie umiejętność multitaskingu stanowi – według filozofa – degradację człowieka do poziomu zwierzęcia koncentrującego się na przetrwaniu; multitasking prowadzi do zaniku przestrzeni umożliwiającej radykalnie odmienny sposób bycia związany nie tylko z wzmocnionym skupieniem, ale także z twórczą refleksją, przeżywaniem piękna, wzniesieniem się jednostki ponad jej biologiczny wymiar (por. s. 46).

⁹ Zob. H. Melville, *Kopista Bartleby. Historia z Wall Street*, tłum. A. Szostkiewicz, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2009, s. 5-59. W tomie tym opublikowano również przywoływany tekst Agambena (zob. G. Agamben, *Bartleby, czyli o przypadkowości*, tłum. S. Królak, w: Melville, dz. cyt., s. 105-155).

W jaki sposób należałoby zatem odczytywać esej Hana, aby najlepiej wydobyć humanistycznie przesłanie tego tekstu? Jednym z możliwych sposobów lektury *Společenstva zmęczenia* może być przyjęcie perspektywy intertekstualnej, czy może inaczej – podjęcie dialogu ze specyficzną wykładnią myśli przywoływanych przez autora filozofów, jak Immanuel Kant, Friedrich Nietzsche czy Emmanuel Lévinas. Lektura taka byłaby nie tylko uzasadniona, ale i potrzebna, ponieważ dotykając wprost głównej osi argumentacyjnej tekstu, mogłaby przesądzić o odrzuceniu bądź przyjęciu stanowiska autora *Společenstva zmęczenia*, głoszącego kres paradygmatu immunologicznego. Wymagałoby to jednak przedstawienia krytycznego wywodu, być może dużo obszerniejszego niż sam esej Hana. Ponadto jego poglądy przyjmują w tekście charakter też i są raczej podsumowaniem pewnego etapu myślenia niż analitycznym zapisem intelektualnych poszukiwań. Zaproponowanym tutaj tropem interpretacyjnym będzie potraktowanie eseju jako symptomatycznego obrazu dyskursu prowadzonego w obrębie filozofii polityki. Analiza tekstu pozwala bowiem na wyznaczenie linii lektury wokół trzech kwestii: ontologicznego statusu współczesnego podmiotu i jego relacji do wolności, koncepcji ludzkiego działania odwołującej się do Arendtowskiej idei *homo laborans* oraz możliwości teologicznej interpretacji tekstu według tradycji sięgającej do Carla Schmitta. W tym ostatnim przypadku chodzi o dwa elementy koncepcji teologii politycznej Schmitta: ujęcie współczesnych kategorii politycznych jako zneutralizowanej wersji pojęć teologicznych oraz pogląd, że każda idea polityczna wywodzi się z jakiegoś zakorzenionego w społeczeństwie rozumienia istoty ludzkiej¹⁰.

¹⁰ Por. C. Schmitt, „Teologia polityczna” i inne pisma, tłum. M.A. Cichocki, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2012, s. 28, 77.

Paradygmat antropologii filozoficznej prezentowany przez autora *Spółczesności* kształtuje się wokół wizji jednostki, która podlega wewnętrznej kolonizacji, stając się w swojej krańcowej postaci człowiekiem w depresji, czy też – jak pisze Han – „inwalidą wewnętrznej wojny” (s. 45). Przywoływany wcześniej konflikt wewnętrzny, którego scenariem jest psychika człowieka, wydaje się zarówno nieusuwalny, jak i nieunikniony. Kluczem do zrozumienia tej nieprzekraczalnej – jak się wydaje – trudności, jest specyficzna wizja wolności, a raczej dostrzeżenie stopienia się wolności z przymusem.

Zmiana mechanizmów sterowania aktywnością podmiotu: z zewnętrznej kontroli na regulację wewnętrzną nie tylko odbywa się w sposób niewidzialny, niwelujący możliwość reakcji i obrony podmiotu. Towarzyszy mu także poczucie wolności, otwierające jednostkę na nieskończoność działań, które prowadzą ją jednak w stronę zniewolenia, poddania się dyktatowi coraz bardziej spektakularnych osiągnięć. Tym samym wolność – w ujęciu liberalnym rozumiana jako możliwość czynienia czegoś, niemająca jednak innego punktu odniesienia niż ona sama – staje się czynnikiem obezwładniającym. Han pisze: „Ta autoreferencyjność [zrównanie kata z ofiarą: podmiotu, który wymaga od siebie i tego samego podmiotu, który wytwarza oczekiwania – K.S.] generuje paradoksalną wolność, która na gruncie immanentnych jej struktur przymusu zamienia się w przemoc. Choroby psychiczne społeczeństwa osiągnięć to właśnie patologiczne manifestacje tej paradoksalnej wolności” (s. 45). Jednostce, która – jak podkreśla filozof – utraciła wiarę w Boga, zaświaty i rzeczywistość, pozostaje jedynie polegać na niekończącym się horyzoncie ludzkich oczekiwań, zgeneralizowanych w społeczeństwie pracowników. Stąd prawdziwa wolność jest „wolnością

negatywności – wolnością od przymusu, która zanika jednak wtedy, kiedy zanika też pojęcie immunologicznego „innego” (s. 62, przyp. 14). Trudno jednak, by pozostawiony sam sobie, zamknięty w obszarze własnej immanencji podmiot sam wytworzył mechanizmy przewyższające dialektykę pozytywności czy znalazł narzędzie, które pozwoli mu „wyhamować” własną wolność. Można zrozumieć to również w ten sposób: dla autoreferencyjnie rozumianej wolności jedynym wyznacznikiem sensu jest działanie; działanie to skutkuje jednak wyczerpaniem podmiotu. Stąd przywołane w tekście stwierdzenie o braku wolności w społeczeństwie pracy nie pozostawia raczej wątpliwości co do charakteru relacji między wolnością artykułowaną przez podmiot a podejmowaną przez niego pracą (por. s. 50). Wydaje się, że nie może być inaczej, skoro wydajność staje się obecnie jedynym wyznacznikiem pracy (por. s. 53).

Kolejna linia lektury związana jest z kategorią działania. W podrozdziale zatytułowanym „Vita activa”, Han pyta o powód zdegradowania wszelkiego rodzaju ludzkiej aktywności (zarówno rozumianego po Arendtowsku wytwarzania, jak i działania¹¹) do poziomu pracy (por. s. 48). W nowoczesnym społeczeństwie praca – utożsamiana z jej wynikami – włącza człowieka w ciąg podmiotów produkcji, które zatraciwszy swoją indywidualność, realizują się w anonimowym procesie życiowym (por. tamże). Podleganie przez człowieka biologicznej konieczności, jak i utrata twórczego charakteru pracy nie pozwalają jednostkom na autonomiczny i autentycznie ludzki sposób życia. Dlatego Han dosyć surowo krytykuje Arendt, którą oskarża o abso-

¹¹ Szerzej na temat wartości pracy i wytwarzania por. H. A r e n d t, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 92n.

lutyzację *vita activa*. Nadmiar działania miałby – zdaniem filozofa – doprowadzić do nerwowości widocznej w sposobie bycia współczesnego społeczeństwa (por. s. 51). Wydaje się jednak, że Han mylnie interpretuje stanowisko Arendt, według której wytwarzanie narzędzi i technika mają służyć podtrzymaniu biologicznego wymiaru życia.

W klasycznym ujęciu *vita contemplativa* – nad którego zanikiem autor *Společenstwa zmęczenia* ubolewa – kontemplacja nacechowana bywa religijnie; w tym sensie mówi się na przykład o modlitwie kontemplacyjnej czy o kontemplacyjnej postawie. Kontemplacja nie występuje jednak wyłącznie w kontekstach religijnych. Towarzyszy każdemu autentycznemu przeżyciu dzieła sztuki i jako taka związana jest z umiejętnością patrzenia, wnikania w głąb rzeczy – ujawnia zdolność podmiotu do transcendencji. Taki właśnie sposób rozumienia kontemplacji jako bliskiej twórczemu przeżywaniu rzeczywistości przyjmuje Han: uważa on kontemplację za umiejętność dostrzegania tego, co pozorne, płynne, ulotne, zmienne. Umiejętność tę opanował po mistrzowsku Nietzsche i jego pedagogika widzenia – zdaniem autora *Společenstwa zmęczenia* – powinna stać się sposobem relacji z otaczającym podmiot światem (por. s. 52). Kontemplacja wyraża się zatem w mocy wyartykułowania suwerennego „nie”, polega na byciu powściągliwym, na sztuce cierpliwego patrzenia, na powstrzymaniu się od bezwolnego podążania za każdym bodźcem (por. tamże). Do wykazu środków pozwalających podmiotowi na przerwanie ciągu pozbawionych znaczenia czynności życiowych filozof zalicza również zdolność do głębokiej nudy, niezbędnej w procesie twórczym, dar nasłuchiwania, a także wyrażanie uczuć takich, jak gniew czy lęk, które w przeciwieństwie do złości czy rozdrażnienia, nie są natychmiastową reakcją na to, co nieuniknione (por. s. 46).

Warto zauważyć, że w tym przypadku zdolności do uchwycenia momentów kontemplacji są tylko mechanizmami wyrywającymi człowieka z radykalnej przemijalności życia. Nie mogą nadać sensu istnieniu jednostki ani też nie chronią jej przed współczesnymi lękami. Można na chwilę przestać żyć w pośpiechu, zatrzymać tryby kompulsywnej działalności; „naga” praca i „nagie” życie pozostają jednak takie same – odarte ze swoich głębszych uzasadnień. Egzystencjalne „techniki”, które zdaniem Hana odpowiadały za stabilność jednostki i uwalniały ją od lęku przed śmiercią, załamały się na skutek wyczerpania religijnych tanatotechnik (por. s. 49). Kryzys religii miał jednak miejsce znacznie wcześniej – w chwili zanegowania jej transcendentnego charakteru i sprowadzenia jej do projekcji ludzkiej świadomości. Poszukiwanie sensu w zsekularyzowanej rzeczywistości stało się tożsame z poszukiwaniem innych, równoważnych języków opisu, a zmateralizowaną, immanentną religię sprowadzono do mniej lub bardziej trafnego uzasadnienia ludzkiej egzystencji.

Zarówno akcenty religijne, jak też sposób opisu niedomagań społeczeństwa dwudziestego pierwszego wieku pozwalają na wyznaczenie ostatniej już linii lektury eseju *Společenstwo zmęczenia*. Chodziłoby o przeprowadzenie analogii między chorobami psychiki a chorobami duszy – analogii tym bardziej zasadnej, że kluczowe dla tekstu kategorie walki, rygoru doskonałości czy depresji znajdują swoje odpowiedniki w pojęciach ascezy, woluntaryzmu oraz acedii (duchowej letniości), odnoszących się do życia duchowego. Co więcej, w samą istotę życia duchowego wpisane jest dążenie do doskonałości – czy po prostu walka ze słabościami. Źródłowym kontekstem prowadzonych tutaj rozważań jest Schmitta intuicja teologicznego charakteru rzeczywistości politycznej, a zatem – konieczne

w tym przypadku – powtórne wypełnienie religijną treścią kluczowych pojęć dyskursu Hana. Odwołanie się do idei Schmitta oznacza jednocześnie ukazanie styku między immanencją a transcendencją, między polityką a teologią. Przede wszystkim należy zauważyć, że zasadniczym postulatem życia religijnego jest podejmowanie ascezy. Asceza (grec. askesis) oznacza to, co człowiek osiąga przez wysiłek, w odróżnieniu od tego, co dane jest mu z natury (grec. physis). Pojęciem tym posługiwali się filozofowie starożytni, na przykład Sokrates, do opisanego systematycznych i świadomych wysiłków podejmowanych w celu uwolnienia duszy od złych skłonności. Do literatury chrześcijańskiej kategorię tę wprowadził Klemens Aleksandryjski i już od początku oznaczała ona walkę wynikającą zarówno ze stanu poróżnienia między sobą ludzi, jak i z wewnętrznego rozdarcia jednostki¹².

W tradycji chrześcijańskiej konieczność podejmowania ćwiczeń duchowych czy umartwień wiąże się z jednej strony z kondycją osłabionego wewnętrznie przez grzech podmiotu, z drugiej – z ujęciem ludzkiego życia jako drogi ku Bogu, na której jednostka pokonuje etapy oczyszczający i oświecający, by u kresu swojej wędrówki zjednoczyć się ze Stwórcą¹³. Asceza to zatem swego rodzaju powtarzana wielokrotnie praxis duchowa, niezbędna dla przezwyciężenia tendencji antagonistycznych występujących w podmiocie, znakomicie

opisanych chociażby przez św. Pawła¹⁴. W literaturze chrześcijańskiej późniejszych wieków, reprezentowanej między innymi przez Tomasza à Kempis¹⁵ czy Lorenza Scupoliego (autora wydanego w szesnastym wieku niezmiernie popularnego traktatu *Il combattimento spirituale* (*Walka duchowa*)¹⁶), walka wydaje się stałym, naturalnym elementem życia religijnego – zmieniają się jedynie akcenty: raz większą rolę przypisuje się naturze człowieka, raz łasce Boga. Nie dziwi więc opis fenomenu życia chrześcijańskiego jako pnącej się ku górze drogi w poszukiwaniu coraz wyższych dóbr, przedstawiony przez św. Grzegorza z Nyssy: „Wspinający się nigdy się nie zatrzymuje, bo przechodzi od jednego początku do następnego, a początek rzeczywistości zawsze większych nigdy się nie kończy”¹⁷. Opis ten może przypominać niemające końca udręki Pro-

¹² Por. ks. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II*, Apostolicum, Ząbki 2000, s. 186.

¹³ Takie ujęcie życia chrześcijańskiego zostało przedstawione w jednym z najważniejszych dwudziestowiecznych traktatów z dziedziny teologii duchowości (zob. R. Garrigou-Lagrangé, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. s. T. Landy, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1998).

¹⁴ Znany jest fragment, w którym św. Paweł ukazuje wewnętrzną walkę między „duchem” a „ciałem”, rozdarcie między dynamizmem łaski a uleganiem złemu na drodze do duchowej doskonałości: „Wiem przecież, że we mnie – to jest w moim ciele – nie mieszka dobro, ponieważ w mojej mocy jest pragnienie dobra, a nie jego wykonanie. Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię zło, którego nie chcę. A jeśli robię to, czego nie chcę, już nie ja to robię, ale mieszkający we mnie grzech. Dostrzegam więc tę prawidłowość, że kiedy chcę czynić dobro, pojawia się we mnie zło” (Rz 7, 18-21) (*Nowy Testament. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2009, s. 501n.).

¹⁵ Zob. T. à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, tłum. A. Kamińska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2008.

¹⁶ Zob. W. Scupoli, *Walka duchowa*, tłum. A. Dudzińska-Facca, Wydawnictwo AA, Dębogóra 2009.

¹⁷ Św. Grzegorz z Nyssy, *Homilia VIII (Pnp 4,8-15)*, w: *Homilie do Pieśni nad Pie-*

meteusza – bądź udręczonego społeczeństwa, które nie potrafi wyznaczyć końca stawianym sobie wymaganiom. Co więcej, w życiu duchowym również spotyka się fenomen depresji (acedii) zwanej smutkiem wywołanym porzuceniem pracy nad sobą i zaniedbaniem się w życiu duchowym¹⁸. Zsekularyzowany podmiot osiągnąć i jednostkę ujmowaną w aspekcie religijnym łączy podobny stan walki. W tym sensie intuicja Hana o powszechnym stanie choroby i zmęczenia wydaje się grosso modo słuszna, choć wymaga doprecyzowania. Zasadnicza różnica między religijnym a zsekularyzowanym porządkiem życia wynika z odrębności horyzontów sensu, wokół których są one budowane. Mimo iż życie religijne może być czasem mylnie interpretowane wyłącznie jako podporządkowanie zespołowi norm dyscyplinujących jednostkę i społeczność, to jego istotę wyznacza „gramatyka” miłości, nieredukowalna do zbioru zasad, a wyrażająca się w transcendentnym doświadczeniu relacji między podmiotami.

W końcowej części eseju Han przywołuje dwojakie rozumienie zmęczenia zaproponowane w eseju austriackiego pisarza Petera Handkego¹⁹: istnieje zmęczenie samotne – „zmęczenie ja” (s. 59), które izoluje, osłabia, odbiera wszelką zdolność do działania i mówienia oraz „zmęczenie nas” (s. 60), które oznacza możliwość nierobienia czegoś, łączy ze sobą ludzi, przywraca zdolność widzenia otaczającego świat. To „fundamentalne” (s. 59) zmęczenie – jak pisze Han, posłu-

gując się określeniem Handkego – staje się początkiem zawiązywania wspólnoty, fundowanej jednak na podstawie innej niż tradycyjne więzi pokrewieństwa czy przynależności; we wspólnocie tej – co ciekawe – doświadczenie zmęczenia dzieli ludzie i zwierzęta. W ten sposób postulowana jest „immanentna religia zmęczenia”, w której zostałaby odnaleziona niereligijna formuła sacrum. Wiąż realizująca nowy paradygmat wspólnoty opiera się na wspólnocie pokoju, czasu bez pracy i czasu na zabawę (por. s. 60n.). W tym sensie ocalenie niezarobkowej formy pracy, wychodzącej poza paradygmat reprodukcji oraz stworzenie przestrzeni na wypoczynek łączy idee Hana z poglądami Guya Standinga, który analizując fenomen prekariatu, opisuje towarzyszący społeczeństwu strach przed porażką czy niespełnieniem oczekiwań i wymagań²⁰.

Jedną z najlepszych form, w których mogłoby się realizować opisane wyżej pozytywne zmęczenia, jest – zdaniem Hana – „towarzystwo zielonoświątkowe” (s. 61), które w nadejściu Ducha Świętego widzi okazję do poddania się Jego działaniu i porzucenia na jakiś czas własnej aktywności. Trudno odnieść się do tak skrótowo zarysowanej figury, by odpowiednio zinterpretować tę myśl. Można zaryzykować stwierdzenie, że owo „towarzystwo” nie oznacza żadnego formalnie ukonstytuowanego religijnego zboru. Chodzi tu raczej o wizję społeczeństwa przyszłości, które poddane działaniu „Innego”, odnajduje siłę w pozytywnym zmęczeniu tożsamym z brakiem działania. Nieco utopijne w wymowie zakończenie *Spółczesności zmęczenia*, trawestujące początkowy, negatywny sens zmęczenia, nie proponuje jednak ani politycznej, ani teoretycznej wizji two-

śniami, tłum. M. Przyszychowska, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 135.

¹⁸ Por. hasło „Acedia”, w: *Wielki słownik wyrazów obcych PWN*, red. M. Bańko, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 6.

¹⁹ Zob. P. H a n d t k e, *Versuch über die Müdigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992.

²⁰ Por. G. S t a n d i n g, *Prekariat. Nowa niebezpieczna klasa*, tłum. K. Czarnecki, P. Kaczmarski, M. Karolak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 55, 71.

zenia wspólnoty – pozostaje raczej enigmatycznym, poetyckim wyobrażeniem jej trwania.

Zawarte w omawianym eseju wielowątkowe treści wymagają kilka słów uzupełnienia. Kiedy autor charakteryzuje stan, w jakim w późnej nowoczesności znalazł się podmiot, to precyzuje, że przemoc pozytywności odpowiedzialna za choroby psychiczne dwudziestego pierwszego wieku rozwija się w społeczeństwie permyśwnym i zadowolonym (por. s. 42). Konkurencyjność, rywalizacja, przymus bycia coraz lepszym wciąż definiują zglobalizowany rynek pracy, funkcjonujący w oparciu o kapitalistyczne kryteria zysku. Choć rzeczywiście proponowana przez Hana wizja nie dotyczy wyłącznie przeobrażeń w obrębie pracy jako takiej (filozof wspomina także o przymusie pozytywności w innych aspektach życia – wyglądu czy układu genetycznego), to właśnie owo specyficzne działanie człowieka jest osią wywodu autora eseju. W jego krytyce gospodarki liberalnej brakuje jednak odniesień do neoliberalnego paradygmatu edukacji, która przenosi i reprodukuje schematy działania obecne na rynku. Jest to o tyle istotne, o ile to ideologia edukacyjna odpowiada za nabywany przez ludzi Bourdieu'owski habitus i tworzenie specyficznej dramaturgii relacji społecznych. Innymi słowy, Han, trafnie diagnozując jedną z aporii współczesności – przymus pozytywności – nie odnosi się do istotnych momentów szkolnej socjalizacji ani do wpływu, jaki wywiera ona na kulturę życia społecznego. Można również zauważyć pewien brak w przyjętym przez niego schemacie interpretacyjnym odwołującym się do fenomenu społeczeństwa nasyconego. Wydaje się bowiem, że poza tym schematem znajdują się na przykład wszyscy ci, dla których przymus osiągnięć oznacza wyłącznie konieczność walki o biologiczne przetrwanie: są to osoby starsze, bezdomne czy matki samotnie wy-

chowujące dzieci. Prezentowany w eseju paradygmat społeczny jest paradygmatem racjonalności ekskluzywnej, który spłaszcza realne rozwarstwienie społeczeństwa, redukując je do grup o wysokim statusie materialnym. W trakcie lektury zauważalna jest jeszcze jedna niewielka niespójność: autor wykazuje intuicję naukową i umiejętność identyfikowania zachowań społecznych, do emocjonalnego aspektu opisywanych zjawisk odwołuje się jednak – co zastanawiające – w sposób śladowy. Pod tym względem jego esej jest wyjątkowo wyciszony – można powiedzieć – aseptyczny.

W zakresie kompozycji układ *Společnosti zmęczenia* zbliża się do figury opus minimum, a zarazem opus perfectum, co w tym przypadku niekoniecznie jednak przesądza o niepodważalnych zaletach tekstu. Przemyślenia Hana tworzą w pewnym sensie tak dopracowaną (choć miejscami nieco ezoteryczną) całość, że nie pozostawiają wiele miejsca na możliwe dopowiedzenia czy twórczą kontynuację jego myśli. Trudno również oprzeć się wrażeniu, że zasygnalizowane przez autora problemy zostały już wcześniej zdiagnozowane i opisane przez marksistów oraz ich kontynuatorów²¹. W tym sensie esej Hana stanowi raczej próbę dostosowania kategorii konieczności, przemocy i walki do nowego kontekstu rzeczywistości i ujęcia jej w kategorii biopolityczne niż wyrazistą teorię o dyskursywnym potencjale. Z pewnością zaletą tego tekstu jest filozoficzne ujęcie fenomenu chorób o podłożu neuronalnym; pewnym mankamentem – jednowymiarowość przyjętej perspektywy.

Podsumowując zawarte w eseju rozważania, można powiedzieć, że dopóki

²¹ Zob. np. E. V o e g e l i n, *Od Oświecenia do rewolucji*, tłum. Ł. Pawłowski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.

człowiek postrzegany jest wyłącznie jako środek produkcji, dopóty trwa jego alienacja w różnych formach aktywności. Wskazane byłoby zatem zaproponowanie innego paradygmatu, porzucającego dialektyczny opis nowoczesności. Takim paradygmatem mogłoby być na przykład ujęcie pracy jako kontemplacji, które wychodząc poza klasyczne rozróżnienie na *vita activa* i *vita contemplativa*, pozwoliłoby jednostce na doświadczenie transcencji w samej wykonywanej czynności, w samym działaniu. Zasadne wydaje się również podjęcie refleksji nad sposobami przejścia od wspólnoty zmęczenia (*zoe*), właściwej biologicznemu aspektowi bytowania ludzi i zwierząt, do wspólnoty politycznej, która działa w świecie prze-

tworzonym przez kulturę i relacje władzy (*bios*)²².

²² W tym miejscu odnoszę się do klasycznej, i funkcjonującej między innymi w filozofii polityki, dychotomii *zoe*–*bios*, w obrębie której pierwsze z tych pojęć jest synonimem fizjologicznego aspektu życia, wyrażającego się w rozmaitych funkcjach życiowych, takich jak oddychanie czy odżywianie, drugie zaś oznacza życie jako działalność etyczną, ukierunkowaną na realizację różnych celów w obrębie danej społeczności. Szerzej na ten temat zob. np. M. D o ł a r, *Polityka głosu*, tłum. P. Bożek, G. Nowak, „Teksty Drugie” 2015, nr 5, s. 238–260 (http://rcin.org.pl/Content/64959/WA248_81049_P-I-2524_dolar-polityka_o.pdf); K. N a r e c k i, hasło „*bios*”, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 7, *Słownik terminów arystotelesowych*, oprac. K. Narecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 32; t e n ż e, hasło „*zoe*”, w: Arystoteles, dz. cyt., t. 7, s. 55.