

RZECZ O REHABILITACJI GNIEWU.

PETER SLOTERDIJK

GNIEW I CZAS. ESEJ

POLITYCZNO-PSYCHOLOGICZNY

Michał Szostek
Uniwersytet Warszawski

Gniew nie jest pojęciem ze słownika polityki współczesnych demokracji liberalnych. Kulturowane w dyskursie hegemonicznym przekonanie o odpowiedzialności jednostki za swoje losy powoduje, że niezadowolonym z pracy i płacy pozostaje gniewać się przede wszystkim na siebie za nietrafiony wybór kierunku studiów albo nieudolność w próbach zmiany zawodu. Zewsząd powtarzana rada głosi, że lepiej jest szukać strategii adaptacji do istniejących warunków, niż te ostatnie kontestować. Jaki sens ma burzenie się przeciw „racjonalnym” rynkom czy „obiektywnemu” postępowi technicznemu?

Złość, choć nie potrafi odnaleźć dla siebie ideologicznego wehikulu, nadal jest na zdemokratyzowanym Zachodzie obecna. W rozproszeniu błąka się gdzieś po obrzeżach ceniącej kompromis i deliberację sfery publicznej. Wzbierając, znajduje ujście w destrukcyjnej i bezładnej formie ulicznych wystąpień, tak jak działo się to choćby podczas rozruchów w Wielkiej Brytanii latem 2011 roku. Ujawnia się wówczas jako siła pozbawiona politycznej formy i w gruncie rzeczy bezproduktywna. Zresztą nawet tam, gdzie gniew objawia się w dojrzałszej postaci świadomego politycznie ruchu niezadowolonych mas społecznych – a dowodem tego są hiszpańscy Indignados czy ruchy spod znaku Occupy – nie znajduje sposobu, by zmienić politykę zgodnie ze swoimi oczekiwaniami.

Gniew i czas. Esej polityczno-psychologiczny niemieckiego filozofa Petera Sloterdijka stara się pokazać, skąd bierze się ów impas, polegający zarówno na nieusuwalności masowego, podrasowanego wściekłością rozczarowania, jak i na jego bezproduktywności. Książka oferuje analizę gniewu jako kategorii psychologicznej i politycznej zarazem, przedstawiając historię powszechną jako dzieje tego afektu i metod zarządzania nim.

/// Gniew, czyli co?

Jako teoretyk gniewu Sloterdijk zaciąga dług inspiracji przede wszystkim u Fryderyka Nietzschego, który dostrzegł w tym afekcie siłę mogącą zarówno uwznioślać, jak i skazywać na nędzę zawiści. Charakter gniewu przesądza się według niego przede wszystkim w reakcji, jaką wyzwała w doświadczającym go podmiocie. Ludzi dostojnych wyróżnia, jak pisał Nietzsche, „dzielne gnanie na oślepi, czy to ku niebezpieczeństwu, czy to na wroga, lub owa zapalczywa nagłość gniewu, miłości, czci, wdzięczności i zemsty” (Nietzsche 1905: 17). Gniew człowieka dostojnego – tak jak i inne jego emocje – znajduje więc nagle i spontaniczne ujście, zgodne z jego dumną naturą, która nie pozwala skrycie chować urazy i dać się jej przytłoczyć. Z kolei człowiek ogarnięty przez resentyment żyje zacadzony swoim gniewem, odkłada go i w nieskończoność planuje zemstę, szuka dla niego ujścia w fantazjowaniu o rewanżu, nie jest bowiem w stanie wyczerpać swej złości w aktywnym mierzeniu się z tym, wobec czego ją żywi. Gniew, zamiast napędzać jego działanie, jest pożywką dla wyobraźni.

U Nietzschego tym dwóm sposobom radzenia sobie z doświadczeniem gniewu odpowiada z jednej strony kultura starożytnych Greków, która stawiała na jego jawne i spontaniczne wyladowywanie, z drugiej zaś – tradycja judeochrześcijańska, oparta na resentymentach i kultywowaniu wyobrażenia o odsuniętej w przyszłość zemście. Sloterdijk rozwija te wątki w bardziej systematyczną analizę obu formacji kulturowych pod kątem ich stosunku do gniewu właśnie.

Spoleczne znaczenie gniewu w czasach Grecji przedklasycznej filozof przedstawia na przykładzie *Iliady*. Gniew (określany pojęciem *menin*) pojawia się już w wersach otwierających starohelleńskie dzieło, a w dalszych partiach eposu znajdujemy liczne dowody nadprzyrodzonego pochodzenia tej emocji. Umiejętność podążenia za gniewem charakteryzowała w czasach Homera herosów, takich jak Achilles, którzy dzięki swoim mediumicznymi zdolnościom byli otwarci na przyjęcie owej boskiej i uwznioślającej siły.

Wraz z rozwojem kultury greckich polis gniew wytracił wyraźne dawniej rysy militarne i sakralne. W platońskiej koncepcji duszy, stanowiącej manifestację nowego ujęcia, został on ściśle związany z *thymos*, czyli dumną częścią duszy, odpowiadającą za ambicję i potrzebę szacunku, która razem z częścią rozumną i poządliwą konstituuje ludzką psychikę. Według platońskiego modelu psychologicznego, który Sloterdijk odtwarza za Leo Straussem i Francisem Fukuyamą, kto nie zachowuje się w godny sposób i niejako uchybia sam sobie, ten doznaje wstydu. Kto natomiast spotyka

się z odmową uznania ze strony innych, ten z kolei reaguje gniewem (por. Fukuyama 1996: 15).

Przywołanie platońskiej antropologii stanowi punkt wyjścia do kluczowej w planie całej książki polemiki z dominującym dziś sposobem rozumienia ludzkiej psychiki. Sloterdijk przekonuje, że podyktowane zostało ono w decydującej mierze przez psychoanalizę, a ta nigdy nie traktowała dumy na jej własnych prawach, czyli jako niezależnego i autonomicznego względem sfery popędów bieguna ludzkiej *psyche*. W konsekwencji szeroko rozumiana potrzeba uznania i sprawiedliwości, a nawet honor czy ambicja, sprowadzone zostały do efektu działania libido (względnie destrudo). O skutkach takiego jednostronnego podejścia autor *Gniewu i czasu* pisze następująco: „[I]edwie u jednostek czy grup wystąpią «symptomy» takie jak duma, oburzenie, gniew, ambicja, podwyższona wola samoutwierdzenia się i paląca gotowość do walki, a już adherent terapeutycznej kultury, gdzie *thymos* popadł w niepamięć, ucieka się do wyobrażenia, że ludzie ci muszą być ofiarami jakiegoś neurotycznego kompleksu” (Sloterdijk 2011: 24).

Powiązanie gniewu z niezaspokojeniem dumy pozwala Sloterdijkowi odnieść się do zagadnienia „końca historii”, czyli momentu, w którym problem uznania zostaje ostatecznie zniesiony. Stanowisko filozofa jest bliskie poglądom często przywoływanego w początkowych partiach *Gniewu i czasu* Fukuyamy. Można je streścić następująco: choć demokracja liberalna stanowi horyzont naszych czasów i czyni ze wszystkich formalnie równouprawnionych obywateli, spełniając przy tym zasadnicze roszczenia godnościowe, to zdemokratyzowane społeczeństwa nie weszły automatycznie w porządek powszechnego zaspokojenia potrzeb *thymos*. Gra o powodzenie i górowanie nad innymi toczy się nadal, w ramach wyznaczanych przede wszystkim przez gospodarkę kapitalistyczną, nadal też będą w niej przegrani i – w konsekwencji – rozgniewani. Dlatego też celem omawianej tu książki jest zwekslowanie zainteresowania na problem zarządzania gniewem, a nie szukanie sposobów jego wyrugowania, skoro – zdaniem Sloterdijka – nie jest to możliwe.

/// Wynalazek banku gniewu

Właściwy kulturze Grecji przedklasycznej sposób obchodzenia się z gniewem zalecał wyladowywanie tej emocji w formie „prostej eksplozji”, czyli spontaniczne podążanie przez jednostkę za nawiedzającymi ją gniewnymi impulsami. Tym samym stanowi kontrpunkt do tradycji judeochrześcijańskiej, która rozwinęła zarządzanie gniewem oparte na jego odroczeniu, na przekształceniu go w trwały resentyment. Odwołując się do

metaforyki zaczerpniętej ze słownika ekonomii liberalnej, Sloterdijk mówi o stopniowym wylaniu się gospodarki gniewu, następującym wraz z odrzucaniem tego afektu, i pojawieniu się możliwości jego akumulacji.

Chrześcijańskie rozumienie gniewu rozwijało teologiczne koncepcje judaizmu, przede wszystkim wyobrażenia Boga gniewającego się niejako za swoich wyznawców. Jak pokazuje autor *Krytyki cynicznego rozumu*, Jahwe nosił silne piętno antropomorfizacji, w ziemskie sprawy angażował się – często po prostu jako protektor swojego ludu – wskutek własnego rozgniewania, kierując się impulsem i w bezpośredniej odpowiedzi na zloszczące go wydarzenia, jak choćby podczas potopu. Jego konstrukcja psychologiczna, pod względem spontaniczności wyladowań gniewu, nie była więc szczególnie odmienna od tej, jaką charakteryzowali się greccy bogowie czy herosi. Także nim rządził przymus nagłej reakcji. Z czasem jednak (czyli w późniejszych partiach Biblii) przymiot cierpliwości zaczął brać górę nad popędliwością i wyladowania boskiego gniewu odraczały się, znajdując oparcie w jego pamięci, gwarantującej, że wszystkie rachunki zostaną jednak w przyszłości wyrównane. Dzięki temu powstaje – jak pisze Sloterdijk – „załążek historii, która oznacza coś więcej niż tylko wieczny powrót tego samego” (2011: 89). Z punktu widzenia narodu żydowskiego jego gniew, żywiony wobec sprawców niedoli, mógł być lokowany u Jahwe w formie resentymentu niczym w transcendentnym depozycie.

U chrześcijańskich spadkobierców judaistycznej tradycji znaczenie historii tylko rośnie. W dużej mierze dzieje się tak wskutek szerzonych przez ruchy apokaliptyczne pogłosek o rychłym końcu świata, które wywarły tak silny wpływ na religijny klimat czasów Jezusa. W konsekwencji na pierwszy plan wysuwa się sprawowana przez Boga „funkcja retencyjna”, polegająca na przechowywaniu wiedzy o wszelkich ludzkich przewinach aż do czasu Sądu Ostatecznego, kiedy to zostaną surowo odpłacone. Nowotestamentowy Bóg staje się więc „zarządcą ziemskich aktów resentymentu, które przechowywane w nim samym bądź u podwładnej mu, diabolicznej egzekutywy, aby być pod ręką do ich późniejszego podjęcia” (tamże: 118). Chrześcijaństwo, oferując swoim wyznawcom obietnicę wyrównania rachunku win i krzywd u końca historii, zaprojektowało równocześnie miejsce, gdzie wspólnoty bądź jednostki mogły zdeponować swój resentyment i gniew. Rekompensowało to w pewnej mierze skutki przykazania miłości – tej cnoty z konieczności, jak powiedziałby Nietzsche – zobowiązującego wyznawców do powstrzymania się od samodzielnego regulowania rachunków. Uczynienie z Boga depozytariusza gniewu miało i ten skutek, że ludzki gniew stał się podejrzany i niemile widziany, przynajmniej do czasów Oświecenia.

Zdaniem Sloterdijka nowoczesność, znosząc centralną rolę Boga, podważyła opisany powyżej sposób radzenia sobie z gniewem społecznym. Unaoczniała to rewolucja francuska, kiedy to lud, pokrzywdzony stan trzeci, zamiast czekać na bożą sprawiedliwość postanowił wymierzyć ją sam. Od tego czasu aktywa gniewu zaczęła przejmować kształtującą się lewica, w rewolucji znajdująca zeświecczony i przeniesiony w historię odpowiednik Sądu Ostatecznego (tamże: 133). Tym, co zaoferowała – także za cenę wyrzeczenia się spontanicznego wyladowywania gniewu – była „obietnica wypłacania tymotejskich zysków z kapitału w formie podwyższonego poczucia własnej wartości i zwiększonej potęgi w przyszłości” (tamże: 163). Inaczej mówiąc, partie i ruchy lewicowe XIX i XX wieku, które stały się swoistymi bankami gniewu o globalnym zasięgu, obiecywały swoim deponentom zaprowadzenie sprawiedliwego ładu i wzięcie w ich imieniu odwetu na klasach panujących.

Już od czasów rewolucji francuskiej struktura tego projektu w decydującej mierze oparta była nie tyle na obietnicy pozbawienia uprzywilejowanych ich pozycji, ile na przyrzeczeniu, że szczęście wybranych stanie się udziałem wszystkich. Sloterdijk utrzymuje, że był to postulat od zawsze niespełniany, że „chciano zbudować teatr, którego widownia składałaby się wyłącznie z pierwszego rzędu” (tamże: 127). W konsekwencji rezultaty rewolucji 1789 rozczarowały i popchnięcia spraw szukano w rewolucji 1792. Rewolucja październikowa zaś była szukaniem pełnej sprawiedliwości, której nie przyniosła rewolucja lutowa. Mimo to wiek XIX i XX były czasem, kiedy gniew bezsprzecznie należał do lewicy, to ona na różne sposoby wprzęgała go w polityczne projekty.

/// Gniew postkomunistyczny

Gdy po śmieci Stalina Chruszczow wygłosił krytykujący go referat, rola komunizmu jako światowego „banku gniewu” zaczęła słabnąć. Wyczerpywanie się ideologicznej siły oddziaływania tego projektu rozpisane było na kilka odsłon, z których ważniejsze to także stłumienie powstania na Węgrzech w 1956 roku oraz w Czechosłowacji dwanaście lat później, skutecznie ujawniające autorytarny charakter komunistycznych reżimów. Niemniej, jak twierdzi Sloterdijk, nawet w ostatniej fazie istnienia ZSSR, kiedy od dawna był on już dla zachodnich intelektualistów i polityków lewego skrzydła skompromitowany, samo jego trwanie „oddziaływało niczym gwarancja, że zasada lewicowości posiada jakiś rodzaj ziemskiego umocowania” (tamże: 210).

Pełnię znaczenia, jakie dla ruchów socjaldemokratycznych i europejskiej polityki w ogóle miała obecność antykapitalistycznego bloku wschodniego, dostrzec można było wówczas, gdy nastąpiło jego załamanie. Według Sloterdijka przez całą epokę powojenną im był on silniejszy, tym mocniejsza była w krajach kapitalistycznego Zachodu pozycja przetargowa świata pracy w negocjacjach z przemysłowcami i politykami. W ostatnim rozdziale *Gniemu i czasu* Sloterdijk przyjmuje optykę, w myśl której samo zachodnioeuropejskie państwo dobrobytu zrodziło właśnie sprzyjający klasie robotniczej, a zakorzeniony w obserwacji doświadczeń drugiego świata, strach przed komunizmem. Im jego widmo stawało się bledsze – w 1989 roku ulotniło się ono zupełnie – tym bardziej negocjacje między światem pracy a kapitałem układały się po myśli tego drugiego, torując drogę neoliberalizmowi. W tym nowym porządku nie dość, że „organizacje pracobiorców mają w rękę bardzo niewiele, czym mogą efektywnie grozić, jako że przywilej pogroźek niemal jednostronnie przeszedł na stronę przedsiębiorców, to jeszcze ci ostatni mogą teraz dość przekonująco twierdzić, że będzie jeszcze dużo gorzej, jeśli strona przeciwna nie zechce zrozumieć i współtworzyć nowych reguł gry” (tamże: 246).

Charakterystyczne dla sytuacji postkomunistycznej jest również to, że choć złość i rozczarowanie niezmiennie pozostają elementami politycznego krajobrazu Zachodu, to wyczerpała się dotychczasowa kultura organizowania ich. Przede wszystkim partie lewicowe, tradycyjnie zainteresowane społecznym gniewem i skłonne wyrażać go w formie politycznego projektu, utraciły umiejętność wiarygodnego reprezentowania niezadowolenia, łączenia rozproszonej złości spójną narracją. Choć Sloterdijk nie wchodzi w szczegółowy opis tego stanu rzeczy, to wydaje się podzielać zakorzenione w agonistycznych teoriach polityki przekonanie, że temu postpolitycznemu marazmowi winny jest przede wszystkim zmierzch polityki opartej na interesach klasowych, który tak dobrze ilustruje ewolucja brytyjskich laburzystów za czasów Blaira.

Nie jest to bynajmniej jedyna przyczyna aktualnego stanu rzeczy. Nie mniej ważne jest, sugeruje Sloterdijk, rosnące rozerotyzowanie współczesnych społeczeństw poprzez dominującą kulturę wychowujących bardziej konsumentów niż obywateli. A skoro „konsumentem jest ten, kto nie zna albo nie powinien znać żadnych innych pożądań poza tymi, które, żeby przywołać Platona, biorą początek z erotycznej czy posiadającej «części duszy»” (tamże: 24), to nawet jeśli ten konsument jest rozczarowany, to trudno pozyskać go dla politycznego projektu opartego na odwołaniu do dumy.

Symptomem fiaska XX-wiecznej kultury gniewu są dla niemieckiego filozofa rozruchy na francuskich przedmieściach z 2005 roku – książka

pisana jest jeszcze przed podobnymi, ale bardziej masowymi wydarzeniami w Wielkiej Brytanii w 2011 roku – które pokazały bunt przedpolityczny i osierocony przez partie głównego nurtu, będący w jego interpretacji czymś na kształt „próby bicia mgły kijem” (tamże: 74).

/// Poza resentment?

Erudycyjna opowieść o dziejach organizowania gniewu i dumy, którą snuje Sloterdijk, znajduje kulminację w postulacie wyprowadzenia współczesnej kultury ze stanu skażenia resentmentem. Skoro, jak stwierdza niemiecki filozof, nie istnieje dziś żadna utopia, która mogłaby ukierunkować gniew, żaden poważny rewolucyjny projekt, w który mógłby się on wcielić, to ratunku przed rosnącymi napięciami generowanymi przez współczesny kapitalizm szukać należy gdzie indziej.

Jako remedium Sloterdijk proponuje „uwzniesienie kapitalizmu”, tak, by zaczął pracować na rzecz zaspokojenia potrzeb szlachetniejszych niż tylko pożądlive gromadzenie dóbr. Pomysł ten w dużej mierze stanowi rozwinięcie koncepcji Georges’a Bataille’a z *Części przeklętej* (2002). Francuski filozof sformułował w tej pracy teorię ekonomii, która kładła nacisk na nieuwzględniane przez szkołę klasyczną motywy ludzkiego działania. Ujawniają się one przede wszystkim w logice daru, w której obdarowywanie, bez otrzymywania w zamian niczego, co byłoby konwencjonalnie rozumianym zyskiem, służy donatorowi za źródło prestiżu i zaspokojenia dumy. Równocześnie pobudza obdarowanego do wysiłku na rzecz zrewanżowania się. Gdyby dzisiejsza kultura – rozwija tę myśl Sloterdijk – potrafiła rozniecić u najbogatszych wolę dzielenia się, udałoby się zagwarantować swoisty ekwiwalent transferów socjalnych i podatkowych, lecz bez piętnowania i podważania cnót, które go zrodziły (por. Žižek 2010: 26–27). Ten szkicowo zarysowany w *Gnienniu i czasie* projekt ukonkretnienie znalazł w przedstawionej przez Sloterdijka w eseju *Die Revolution der gebenden Hand* (2009) propozycji przejścia od przymusu podatkowego – rzekomo wyrastającego z resentymetu wobec własności – do dobrowolności daniny na rzecz społeczeństwa, stymulującej rozwój *thymos*.

Po lekturze *Gnienniu i czasie*, w którym za wzór człowieka sukcesu o rozbudzonej dumie służy magnat stalowy Andrew Carnegie, trudno nie nabrać obaw, że niemiecki filozof proponuje nam powrót do porządku rodem z XIX-wiecznej Ameryki. Ówczesny kapitalizm miał oblicze multimilionerów, równocześnie hojnych filantropów, wręcz rywalizujących w swojej szczodrości. Bezprecedensowe fortuny Carnegie’ego, Rockefellera czy Stanforda wzrastały jednak w warunkach, w których brutalne zwalczanie

związków zawodowych, wyzysk robotników czy praktyki monopolistyczne były powszechne. Stąd zresztą wzięło się nadane największym amerykańskim przedsiębiorcom tego czasu miano „robberbarons”, baronów-rozbójników. Dla Sloterdijka okoliczności te zdają się nie mieć większego znaczenia. Chcąc zdystansować się od lewicy i resentymentu, o który ją posądza, zawiesza pytanie o sprawiedliwość porządku, w jakim wytwarza się i dzieli bogactwo. W konsekwencji nie dostrzega oczywistego faktu, że nadwyżki gniewu pojawiają się głównie w społeczeństwach silniej rozwarstwionych, oferujących ograniczone możliwości awansu czy poddających szerokie rzesze ludzi deprivacji względnej. Dlatego też wydaje się, że sformułowany przez Sloterdijka projekt „uwznioślenia kapitalizmu” okazuje się w swoich przewidywalnych skutkach raczej wyrafinowaną formą obrony *status quo*, niż metodą przekroczenia go w imię sprawiedliwszego porządku.

Tym samym, choć recepty, które w odpowiedzi na niedomagania współczesnej kultury politycznej proponuje Sloterdijk, są raczej nieprzekonujące, to podstawowe intuicje przenikające jego esej są zwykle trafne i wysoce oryginalne. Jeśli ponadto wziąć pod uwagę niezwykłą gęstość wywodu, wyrafinowany styl pisarski filozofa i jego temperament – owocujący odważnymi i kontrowersyjnymi sądami – to z pewnością należy uznać jego książkę za lekturę obowiązkową dla wszystkich zainteresowanych szeroko pojętą filozofią polityki.

Bibliografia:

/// Bataille G. 2002. *Część przeklęta. Oraz Ekonomia na miarę wszechświata. Granica użytecznego*, tłum. K. Jarosz, Wydawnictwo KR, Warszawa.

/// Fukuyama F. 1996. *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.

/// Nietzsche F. 1905. *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tłum. L. Staff, Mortkowicz, Warszawa.

/// Ost D. 2007. *Kłęska Solidarności. Gniew i polityka w postkomunistycznej Europie*, tłum. H. Jankowska, Wydawnictwo Muza, Warszawa.

/// Scheler M. 2008. *Resentyment a moralność*, tłum. B. Baran, Fundacja Aletheia, Warszawa.

/// Sedláček T. 2012. *Ekonomia dobra i zła. W poszukiwaniu istoty ekonomii od Gilgamesza do Wall Street*, tłum. D. Bakalarz, Studio EMKA, Warszawa.

/// Sloterdijk P. 2009. *Die Revolution der gebenden Hand*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung”, 13 czerwca. <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/kapitalismus/die-zukunft-des-kapitalismus-8-die-revolution-der-gebenden-hand-1812362.html>; dostęp: 24.06.2014.

/// Sloterdijk P. 2011. *Gniew i czas. Esej polityczno-psychologiczny*, tłum. A. Żychliński, Wydawnictwo Scholar, Warszawa.

/// Žižek S. 2010. *Przemoc. Szęść spojrzeń z ukosa*, tłum. A. Górny, Wydawnictwo Muza, Warszawa.