

RUINY DIALEKTYKI. W ODPOWIEDZI ADAMOWI LIPSZYCOWI

Michał Pospiszyl
Polska Akademia Nauk

/// Wynalezienie ruin

W latach 20. XIX wieku katedra Marii Panny w Paryżu jest prawie gruzowiskiem. Wiemy, że kościół w tym czasie nie niesie dla mieszkańców Paryża właściwie żadnej innej wartości poza użytkową, a z racji jego oplakanego stanu zupełnie serio rozważana jest możliwość rozbiórki. Akcje świątyni rosną dopiero po głośnej powieści Wiktora Hugo, dzięki której katedra zostaje przebudowana, co sprawia, że staje się fundamentem francuskiego nacjonalizmu. Nawiasem mówiąc, sam Hugo był przeciwny odnawianiu kościoła i przekonywał, że „są dwa sposoby zniszczenia zabytku: odrestaurowanie i wyburzenie. Drugi sposób, chociaż naiwny, jest wciąż lepszy niż pierwszy, który jest absurdalny” (cyt. za Camille 2009: 86). Zadaniem przebudowy było stworzenie określonej formy narodowej, o czym łatwo się przekonać, jeśli sięgnąć do notatek i dzienników architekta fasady budynku Eugène’a Emmanuela Viollet-le-Duca. Z zapisków tych wiemy, że potwory i gargulce, które pojawiły się na katedrze dopiero w XIX wieku, restauratorzy wprowadzają jako rodzaj antyrewolucyjnego komentarza do toczących się w tym czasie walk społecznych (tamże: XIV). Viollet-le-Duc próbuje wynaleźć taką przeszłość katedry, w której nie będzie miejsca dla zagrażającej narodowi monstrualnej masy (robotników, imigrantów, Żydów, kobiet).

Choć to, że fundamentem francuskiego nacjonalizmu stała się katedra Notre Dame, a nie inny paryski kościół, było w dużej mierze przy-

padkiem, to sam fakt przemieniania starego budynku w zabytek, gruzów w ruiny niosące kulturowe sensory, był elementem dużo szerszego procesu uczasowienia polityki (Lowenthal 2015). Odbudowie katedry towarzyszył cały słownik nowych pojęć, jak rewolucja, postęp, nowoczesność (Koselleck 2001a, 2001b). Wszystkie one zaś wiązały się z charakterystycznym dla tej epoki przekształceniem wyobraźni społecznej. Zgodnie z nowym językiem cele polityki rozpisane zostają na strzałce czasu. Chodzi o reformę, o przejęcie władzy, o rewolucję lub całościowe przekształcenie stosunków społecznych. Progresywne myślenie to od teraz warunek brzegowy każdej polityki. Szanuje go także reakcjonista Viollet-le-Duc, szkicując plan nowej świątyni, jakby kreślił formę narodową.

Takie uczasowienie słownika sprawia, że gruzy pozbawia się prawa do życia. Przyporządkowane nowym zadaniom nie mogą być na przykład miejscem schronień lub spotkań. Na tym – w największym skrócie – polega przemiana gruzów w ruinę, zwaliska kamieni w miejsce pamięci istotne dla odgórnej polityki historycznej. Kres tej tendencji obserwujemy w czasach, gdy przemysł turystyczny przekształcił gruzowiska w dobrze zarządzane przedsiębiorstwa, które za opłatą pozwalają, by się z ruinami fotografować pod warunkiem ich niedotykania. Są więc nieruchomym, martwym tłem, a nie miejscem, w którym może się jeszcze cokolwiek wydarzyć. Stanowią one dowód, że ludzkość weszła w nową epokę, że po wiekach stagnacji przychodzi prawdziwy postęp (Gordillo 2014).

Sporo o ruinach napisał Walter Benjamin. Gruzy – przedstawione w chyba najbardziej znanym fragmencie pism tego autora – rozciągają się pod nogami tak zwanego anioła historii (Benjamin 2012b: 316). W podobnym znaczeniu, ale w innym kontekście, pojawiają się także na początku *Pasaży*, gdy mowa o konwulsjach gospodarki towarowej, w których ma być widoczne, że pomniki cywilizacji mieszczańskiej są jedynie ruinami, nawet jeśli nie dane było im jeszcze upaść (Benjamin 2015: 45). W obu tych tekstach Benjamin wyraźnie odchodzi od znaczenia, jakie ruinom nadała nowoczesna kultura. Ruiny nie są tu żadnym tłem, skamieliną poprzednich epok, przeciwnie, stają w samym centrum wydarzeń. Autor ten zdaje się twierdzić, że dopiero wśród gruzów widzimy, czym jest współczesny ustrój społeczny. Że zniszczenie (przyrody, relacji społecznych itd.), jakie towarzyszy procesom modernizacji, nie jest tylko ukrytym kosztem tych procesów, ale samą zasadą działania postępu¹.

¹ W takiej pesymistycznej krytyce nowoczesności brał też udział Theodor Adorno, gdy na przykład w *Die Aktualität der Philosophie* (1931) opisuje ruiny jako jedyne miejsca, w których można mieć nadzieję na spotkanie z tym, co sprawiedliwe i rzeczywiste (Adorno 2003).

/// Postępowy regres

Benjamin uważał, że zadaniem polityki powinno być zatrzymanie postępu. Aby zobrazować ten pomysł, sięgał zwykle po metaforę przecięcia lontu (w dynamicie, który pod świat podłożyła burżuazja) albo zaciągnięcia hamulca bezpieczeństwa (w zmierzającej ku przepaści lokomotywie dziejów). W zatrzymaniu, warto powiedzieć to już teraz, na pewno nie chodzi o obronę zastanych przywilejów i hierarchii ani o powrót do przeszłych formacji społecznych. Główny argument zostaje wymierzony w uczasowienie politycznej wyobraźni. To właśnie skutkiem uczasowienia naszego myślenia o polityce jest dominująca wizja dziejów, która przedstawia je jako pasmo sukcesów (feudalizm zniósł niewolnictwo, kapitalizm poradził sobie z feudalizmem itd.), a także filozofia krytyczna, która całe swoje zadanie widzi w dalszym popychaniu spraw do przodu (socjalizm jako progresywne zniesienie kapitalizmu).

Z powyższą wizją dziejów Benjamin – jak wiadomo – miał kłopot. Zwykle jednak się przyjmuje, że tym, co przeszkadzało mu najbardziej, jest odebranie głosu ofiarom tych przemian (np. Lipszyc 2012: 66–67). Benjamin byłby więc milczącym stronnikiem postępu oraz linearnej koncepcji dziejów, domagającym się jedynie, by tę hegemoniczną i zbyt prostą wizję uszczegółowić, by obok opowieści zwycięzców mieściła ona także głos uciskanych. Wśród takich reformatorów wypaczeń i błędów polityki oświecenia widzi Waltera Benjamina także Adam Lipszyc². Tymczasem Benjamin próbował bronić stanowiska prawie odwrotnego. Nie chodzi o poszerzenie zastanych form życia społecznego, dialektyczne rozszczelnienie oświecenia, włączanie w nie nowych rozwiązań, podmiotów, opowieści itd., lecz o wymyślenie własnych. Zadaniem polityki nie jest czynienie rzeczy widzialnymi, ale wytwarzanie przestrzeni, dzięki którym nie muszą wychodzić z ukrycia. Na pozór sprawa może wydawać się nie całkiem oczywista, skoro chyba najbardziej centralny pomysł tej filozofii nosi nazwę obrazu dialektycznego. Żeby dobrze zrozumieć, dlaczego celem obrazów dialektycznych nie jest poprawianie oświecenia, ale jego odrzucenie, warto przyrzec się kilku takim przedstawieniom.

² Na przykład w finale *Sprawiedliwości na końcu języka*, gdy politycznym spełnieniem Benjaminowskiego projektu okazuje się „liberalizm mesjański” (Lipszyc 2012: 585), a więc „utopia przyobiecana przez oświecenie, które wszakże mocą własnej dialektyki zawsze na nowo zamyka to, co pojedyncze, w strukturach niesprawiedliwości, tym samym więc mesjanizm – ze swoim wiecznym «trochę inaczej», ze swoim apokaliptycznym impulsem zaburzania immanencji – okazuje się najwierniejszym sojusznikiem oświecenia i «klasycznego ideału emancypacyjnego»” (tamże: 586).

Po tym, co sobie wcześniej powiedzieliśmy, przykładem, który od razu się nasuwa, jest pożar paryskiej katedry wiosną 2019 roku. Obraz dialektyczny ma tę oto cechę, że na niedużej powierzchni (jednego wydarzenia, dzieła, akapitu, cytatu) jest w stanie zmieścić czy też streścić całą epokę³. W obrazie płonącej Notre Dame widać na przykład naszą troskę o kilka pięknych, ale od dawna pozbawionych życia kamieni, i to w epoce, która w ciągu kilku dekad doprowadziła do zagłady większości znanych nam gatunków zwierząt i roślin. Widać też przerażenie ogniem trawiącym średniej wielkości budowlę w centrum europejskiej stolicy w czasie, gdy płomienie pochłaniają miliony hektarów od Amazonii, przez tajgę, po Australię. W zrozumieniu powyższych sprzeczności nie chodzi o to, by polityka obok troski o odbudowę kościoła wzięła pod uwagę także interesy wymierających gatunków. Obraz dialektyczny to narzędzie do rozrywania naszej uczasowanej wyobraźni politycznej, tej samej, która każe prezydentowi Francji widzieć w naprawie katedralnego dachu szansę na stworzenie kolejnej formy narodowej. Celem obrazów nie jest niuansowanie, reforma zastanych sposobów myślenia, ale stwarzanie miejsca dla innych rodzajów polityki, na przykład takich, w których los katedr nas nie porusza, albo takich, które odnajdują piękno w wolności, umożliwiającej nam puszczanie świętych miejsc z dymem.

Innym jeszcze przykładem obrazu rozrywającego polityczną wyobraźnię, ważnym zresztą dla Benjamina, była Komuna Paryska. Z historii Komuny – podobnie jak z płonącej katedry – możemy wyciągnąć kilka ważnych nauk. Możemy na przykład spojrzeć z nowej perspektywy na rolę francuskiego systemu edukacji w dyscyplinowaniu klas podporządkowanych reprodukowaniu nierówności. Albo na znaczenie przemocy w ustanawianiu liberalnej sfery publicznej. Ale Komuna jest interesującym obrazem dialektycznym wcale nie dlatego, że była czymś w rodzaju sumienia dla mieszczańskiej kultury, że podczas rewolucji udało się ustanowić egalitarny system kształcenia, rządzić przy użyciu prawdziwie demokratycznych narzędzi lub całkowicie zrezygnować ze stosowania przemocy (cele po stu pięćdziesięciu latach wciąż nieosiągalne dla liberalnych demokracji). Komuna jest dobrym przykładem obrazu dialektycznego, ponieważ była wydarzeniem, w którym doszło do zatrzymania procesu dyscyplinowania paryskich mas, do stworzenia przestrzeni dla nowej formy polityki.

³ Tego rodzaju streszczeniem byłyby już XIX-wieczne dzieje samej paryskiej katedry. Wiemy mniej więcej, dlaczego jej historia jest tak pouczająca, zwłaszcza w studiach nad dziwną (regresywno-progresywną) czasowością procesów modernizacyjnych (zob. Benjamin 2015: S 1, 5).

Celem rewolucji nie było ani przejęcie władzy, ani nawet przekształcenie zastanych stosunków społecznych. Adam Lipszyc ma więc rację, twierdząc, że w tych opowieściach słychać „tonacje regresywne” (2019: 332). Słyszała je również – dość tym faktem zmieszana – marksistowska ortodoksja, a wyciszeniu tychże tonacji Lenin poświęcił osobną książkę (1987). Komuna przeczyła historiozoficznym przepowiedniom o rewolucji, która – zachowując osiągnięcia nowoczesności – zniesie jedynie kapitalistyczne stosunki produkcji. Nie była ani rewolucją mieszczańską, ani proletariacką, jedyny ruch, który może przywołać na myśl, to poprzedzający ją o kilka dekad brytyjski luddyzm. A jednak (podobnie jak w przypadku luddystów) celem Komuny nie był powrót do przeszłych formacji społecznych, a wydawać się mogła regresywną wyłącznie z punktu widzenia uczasowionej wizji polityki. Komuna nie próbowała odwrócić strzałki czasu. Czasu nie da się cofnąć, nawet gdyby (co wątpliwe) ktoś naprawdę próbował to robić.

Ale ponieważ czas (zmaterializowany w zegarach i kalendarzach) jest instytucją społeczną podobną do pieniądza czy publicznej edukacji, to można nim manipulować albo nawet jego obowiązywanie całkiem zawiesić⁴. Paryska rewolucja pokazała, że zawieszenie czasu (zegarów i kalendarzy) ma skutki podobne do zawieszenia publicznej edukacji. Nauka nie znika, ale zaczyna toczyć się na całkiem innych zasadach. Zrozumiemy jednak mało albo nie zrozumiemy nic, jeśli będziemy to wszystko przedstawiać w kategoriach wielkiej reformy, w której jeden system pomiaru zastąpiony został jakimś innym, a edukację państwowo-kościelną wymieniono na demokratyczną. Komuna nie musiała nic zmieniać ani niczego ustanawiać. W 1871 wystąpiono nie w imię abstrakcyjnego ideału, ale w obronie wspólnotowej formy życia, którą państwo francuskie (po modernizacyjnych reformach w edukacji, kulturze, gospodarce po przebudowie Paryża) próbowało rozbić, przekształcić i sobie podporządkować. Z prac Kristin Ross i Jacquesa Rancière’a wiemy, że oddolna edukacja, podobnie jak kultura robotnicza, rozwijały się w Paryżu przez cały XIX wiek (Rancière 1981; Ross 2016, 2017). Choć mówimy o kulturze, która wiele elementów zawdzięcza swoim ludowym czy chłopskim poprzedniczkom, to nie była ona skamieliną wyjętą z procesów historycznych. Był to twór nowych czasów i nowych grup społecznych.

⁴ Tego rodzaju zawieszenia dotyczy (dialektyczny) obraz przedstawiający pierwsze dni rewolucji lipcowej, podczas których grupa insurekcyjistów oddaje salwy w publiczne zegary (Benjamin 2012b).

/// Wtórne dzieciństwo

Zatrzymać historię to pozwolić dzieć się rzeczom poza nią. Pozwolić na to, by kultura, którą tworzy paryska biedota, mogła rozwijać się na własnych warunkach. Słowem, zastąpić politykę opartą na kategoriach czasowych ujęciem przestrzennym: zamiast reformy, rewolucji, postępu – uciezka lub autonomia.

Taka perspektywa nie cieszy się dziś popularnością. Zwykle łączymy ją z ruchami bardzo radykalnymi, zakładając, że jeśli już ktoś myśli o polityce w kategoriach przestrzennych (a więc nie-dialektycznych), to musi być anarchistką, skłotersem, partyzantem, terrorystką. A przecież jeśli rzecz rozważyć choćby pobieżnie, to widać, że taki model uprawiania polityki jest całkiem powszechny. Wydarza się wszędzie tam, gdzie powstaje niezależna grupka czytelnicza, lub wtedy, gdy zamiast w warsztacie naprawiamy samochód, pijąc piwo i słuchając muzyki ze znajomymi, albo gdy w biurze większość dnia schodzi nam na plotkach i robieniu kawy. Zdefiniowana w ten sposób stawka walk klasowych, a więc twierdzenie, że ich celem jest raczej autonomia niż emancypacja, jeszcze w połowie XVIII wieku było całkowicie jasne dla wszystkich aktorów życia społecznego (zob. Thompson 2013). Chodziło o wyzwolenie od danin, podatków, od poboru do armii, od darmowej pracy, o możliwość korzystania z dóbr wspólnych (lasów, łąk, stawów itd.), a w mieście o sprawę samorządu, w skrócie o możliwość wolnego zarządzania życiem jednostek i wspólnot, które toczy się poza władzą świecką czy kościelną, w luźnym – a najlepiej w żadnym – związku z państwem.

Łączenie Benjamina z takim myśleniem nie jest oczywiste, przynajmniej tak długo, jak długo nasza lektura tego dzieła ogranicza się do kilku jego krytycznych uwag na temat postępu i przemocy nowoczesnych państw. Ale wystarczy wyjść poza ten wąski kanon, żeby przekonać się, że filozofia ta ma nam do zaoferowania dużo więcej niż mechaniczną krytykę dzisiejszych stosunków społecznych. Sądzę, że najlepiej zacząć od tekstów o dzieciństwie, zabawkach, o wychowaniu i o bajkach. A przy okazji może uda się rozstrzygnąć, o co chodzi z budzącym tyle emocji zrównywaniem dzieci i proletariuszy (Lipszyc 2019: 331).

Pracą, w której znajdziemy na ten temat chyba najwięcej, jest książka o berlińskim dzieciństwie. Mimo że Benjamin pisząc ją, korzystał głównie z własnych wspomnień, to dzieło z całą pewnością nie jest biografią. Wiemy zresztą, że nasz autor włożył duży wysiłek, by – jak się wyraża w przedmowie do wersji z 1938 roku – „uczucia tęsknoty nie osiągnęły

większego panowania nad moim duchem, niż szczepionka nad zdrowym ciałem” (Benjamin 2019: 501). Skutki tego założenia są dwa. Po pierwsze, zamiast chronologicznej opowieści o kolejach dziecięcego losu dostajemy serię kilkudziesięciu myśloobrazów, ułożonych bez nadrzędnej reguły, toczących się ciągle w jednej warstwie czasu. Po drugie, nawet jeśli bohaterem obrazów jest młody Benjamin, a historie są osobiste, to nie mają ściśle rzecz biorąc cech prywatnych. Tak jakby w tych przedstawieniach, dla których sceną jest często po prostu pokój, szafa albo łóżko, rozgrywały się dzieje całego miasta. Metoda ta umożliwia obejście pułapek, które zastawiała psychoanaliza na wspomnieniowe podróże. Historia w przypadku tej książki ani nie ogranicza się do trójkąta rodzinnego, ani nawet nie ma na celu ozdrowieńczej rekonstrukcji wydarzeń z młodości. W konsekwencji nie znajdziemy tu opowieści o dojrzewaniu, o powolnym przyswajaniu znaczeń, zasad, hierarchii obowiązujących w świecie berlińskiej burżuazji. Ob racamy się raczej w krajobrazie mającym cechy dziecięcego komunizmu, a więc w świecie, w którym każdy może stać się każdym, w którym poznanie nie służy niczemu innemu jak tylko zabawie. Wszystkie te przesunięcia w stosunku do zwykłego sposobu opowiadania czynią z *Berlińskiego dzieciństwa* dzieło poświęcone autonomii życia, które unika emancypacyjnych ścieżek wytyczonych przez mieszczaństwo, życia, które znajduje szczęście nie w pracy, lecz w lenistwie, które logikę akumulacji i systematycznego rozwoju zastępuje bogactwem trwonienia, a nowoczesną jednoznaczność nazwiska obchodzi całą rzeszą imion, ksywek, pseudonimów jakby wyjętych z legend o rozbójnikach.

Chociaż sprawa kręci się wokół dzieci, a więc istot zdawałoby się naiwnych i prostych, dla których zalety (oraz wady) nowoczesnego świata są wciąż jeszcze czymś niepoznanym, u Benjamina to dziecięce plemię wydaje się całkiem niezłe poinformowane⁵. Opór, jaki dziecko stawia dyscyplinie, nie wynika chyba z głupoty lub złośliwości, ale z czegoś na kształt świadomego wyboru. Odmowa dołączenia do świata dorosłych jest motywowana dobrym tego świata pojęciem. Dziecko zna reguły, prawa, obowiązujące podziały. Tak jakby dzieciństwo było już zawsze „wtórnym dzieciństwem”, miejscem ucieczki dla tych, którym dorosłość zdaje się rodzajem aresztu bez drzwi, okien i świeżego powietrza: „Jeszcze gorzej było w kazamatach ojczyźnianych wierszy: każda zwrotka zatrzaśniała za mną wrota celi. Ni-

⁵ „Znałem w mieszkaniu już wszystkie kryjówki, wracałem do nich jak do domu, gdzie ma się pewność, że wszystko wygląda po staremu. Serce biło mi mocno. Wstrzymywałem oddech. Tu byłem zamknięty w świecie materii. Jawił mi się nadzwyczaj wyraźnie, przybliżał się do mnie bez słowa. Tak właśnie dopiero ten, którego wieszają, uprzytamnia sobie, czym jest stryżek i belka” (Benjamin 2001: 112).

czym południowa, rzeńska bryza owiewało mnie letnie powietrze tchnące z czytań, które wydawano na przerwie” (Benjamin 2001: 110).

/// Upadek w naturę

Pojęcie wtórnego czy świadomego dzieciństwa jest dobrym narzędziem, którym można łatwo rekonstruować związki łączące dzieci z proletariuszami i ludami kolonizowanymi, a nie od rzeczy wydaje się użycie go także do rozwiązania kwestii uprzedniości (lub nie) – stojących w tytule eseju Adama Lipszyca – bajek (deleuzjańskich). Otóż jeśli celem dziecięcych zabiegów nie jest obrona złotego wieku niemowlęstwa, ale skromna próba wyrwania się ze świata, który z różnych względów rozpoznaje jako duszny, monotonny, niedający warunków do życia, to historia walk klasowych dostarcza wystarczającej ilości przykładów, by uparcie tę analogię walki dziecięcej i proletariackiej utrzymać. W tej perspektywie można z pewnością czytać dzieje Komuny i przygotowującej ją przez dziesięciolecia paryskiej biedoty. Komuna aktywnie i świadomie odmawia dołączenia do cywilizacyjnego pochodu, który dla paryskiego motłochu szykują kolejno Viollet-le-Duc, Bonaparte, Haussmann lub Thiers (Benjamin 2015: 44).

Nie była ona w tej odmowie osamotniona. Jak pokazuje James C. Scott, przez większą część historii w większości miejsc na świecie życie jako bezpaństwowy barbarzyńca, zwłaszcza dla kobiet, było wyborem pod każdym względem (zdrowotnym, politycznym, a nawet kulturowym) bardziej korzystnym niż pozostawanie pod władzą świeckiej lub duchowej hierarchii (Scott 2017). To właśnie w celu utrudnienia tego wyboru (a nie tylko obrony przed najeźdźcami) powstają mury otaczające wielkie projekty cywilizacyjne od Babilonu, przez Rzym, po Chiny. Bardzo rzadko więc taka pozapaństwowa, barbarzyńska kondycja oznacza coś rzeczywiście pierwotnego, dzikiego, dziewiczego (cokolwiek wszystkie te formuły miałyby znaczyć). Zwykle, jak w przypadku naszych dzieci, jest ona wynikiem czegoś na kształt świadomej ucieczki⁶.

Sądzę, że to właśnie o takim wtórnym barbarzyństwie opowiadają Benjaminowskie bajki. Takie ujęcie umożliwia pogodzenie sprzecznych wypowiedzi naszego autora w tym temacie (Lipszyc 2019: 330). Mowa więc o świecie, w którym istnieje dobra znajomość nie tylko przemocy państwa,

⁶ Takim właśnie wtórnym barbarzyńcom, świadomie porzucającym życie w państwie oraz aktywnie przeciwdziałającym narodzinom formy państwowej, Scott poświęcił osobną książkę pt. *The Art of Not Being Governed*. Historia dotyczy ogromnego terytorium o wielkości zbliżonej do Europy i przez większą część dwudziestego wieku zamieszkałą przez populację sięgającą stu milionów ludzi (Scott 2010).

ale i brutalności, którą w życie społeczne wnoszą relacje handlowe lub kapitalistyczne. Świat bajki (jako miejsce ucieczki) jest więc pod pewnymi względami późniejszy od poborców podatkowych i komorników. Ale jest też wcześniejszy, ponieważ powstaje nie w prostej reakcji, ale istnieje jako obrona posiadanej autonomii (mniej więcej w tym samym sensie Michel Foucault będzie mówił o tym, że opór jest uprzedni wobec każdej formy dominacji (1998: 177)). Co więcej, to, przed czym świat bajki się broni, wcale nie musi przychodzić z zewnątrz (na przykład ze strony podporządkowujących tę mniej lub bardziej autonomiczną przestrzeń aparatów państwa i kapitału), ale istnieje jako wewnętrzne zagrożenie towarzyszące każdej formacji społecznej.

Świadomość właśnie tego niebezpieczeństwa mieli na przykład opisywani przez Petera Freuchena Innuici, którzy wbudowali w swoją kulturę cały system zabezpieczeń utrudniających narodziny państwa, trwałych hierarchii oraz stosunków handlowych. Jeden z takich bezpieczników dobrze obrazuje anegdota, podana przez Freuchena, gdy ten, wracając z pustymi rękami z polowania, próbował dziękować za подарowaną mu przez Innuite ogromną porcję mięsa, usłyszał na temat tego typu handlu: „W naszym kraju jesteśmy ludźmi! A ponieważ jesteśmy ludźmi, pomagamy innym. Nie lubimy słyseć, jak ktoś nam za to dziękuje. To, co udało nam się zdobyć dziś, ty możesz zdobyć jutro. Mamy tu takie powiedzenie, że od podarunków przybywa niewolników, a od bata psów” (Freuchen 1961: 154; Graeber 2018: 162). Ale o konieczności obrony świata bajki wie też każdy, kto zamiast podręczników i szkolnych lektur woli czytała, kto zamiast mechanika wybiera naprawy pod blokiem, a picie kawy i plotkowanie stawia nad siedzenie godzinami przy biurku.

Co z tą wiedzą możemy zrobić dzisiaj? Możemy „jak w opowieściach, jakie ma w ustach Szeherazada, odwlec to, co nadchodzi?” (Benjamin 2012a: 245). A więc stawiać opór podporządkowaniu tego (mniej więcej) autonomicznego życia zasadom świata, który kółka czytelnicze zamienia w punktowane seminaria, który zamiast w czytałach zanurza się w podręcznikach, a plotkowanie zastępuje godzinami przy biurku. Słowem możemy egzekwować przestrzeń dla innej formy polityki, tak jak robią to dzieci w Benjaminowskiej pracy o Berlinie czy jak robiła to Komuna z historią XIX-wiecznego Paryża.

Ale ta wiedza daje także zupełnie inną perspektywę na zwaliska gruzów, które zostawia po sobie nowoczesny postęp, na katastrofę, w którą wpędził nas dzisiejszy ustrój ekonomiczny. Wbrew pochmurnym prorocstwom, jakie snuje wokół gruzów nowoczesna kultura (o świecie, w którym

brak państwa, prawa, pieniądza, co skutkuje spiralą przemocy), wszystko, co wiemy na temat takich opuszczonych miejsc, każe sądzić odwrotnie (Solnit 2010). Gruzy są światem, w którym natura odzyskuje to, co wcześniej odebrał jej człowiek. Nie po to, aby ludzkość mogła wrócić do stanu sprzed upadku, ale aby wytwarzać przestrzeń, w której trzeba te relacje zbudować całkiem na nowo (Benjamin 1997: 100)⁷.

Prawdopodobnie dlatego wydaje się niejednokrotnie, że to miejsca wprost tętniące życiem. Proces ten jest dobrze widoczny na przykładzie opustoszałych reaktorów atomowych w Czarnobylu po trzydziestu latach od katastrofy zamienionych w gęstą puszcę. Albo w przestrzeniach opisanych przez Annę Tsing w *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins* przedstawiającej dzieje gałki sosnowej, a więc grzyba owocującego tylko na terenach zniszczonych przez industrializację i będącego racją dla powstania nowych wieloetnicznych wspólnot zbierackich (Tsing 2015).

Podobnie o ruinach myśli Benjamin. Jak w *Ibizenäische Folge*, w której gruzowisko staje się miejscem ucieczki, albo w tych fragmentach książek o Berlinie i Paryżu, gdzie podobną funkcję pełnią zapuszczone kanały i piwnice. Benjamin we wszystkich tych miejscach widzi przede wszystkim przestrzeń dla innej formy życia, rodzaj barykady usypanej tylko po to, by – jak wiosną 1871 roku – móc odzyskać świat zawłaszczony przez Viollette-Duca, Bonapartego i Hausmanna.

Bibliografia:

/// Adorno Th.W. 2003. *Die Aktualität der Philosophie*, [w:] tegoż, *Philosophische Frühschriften*, Suhrkamp, s. 325–344.

/// Benjamin W. 1997. *Ulica jednokierunkowa*, tłum. A. Kopacki, Sic.

/// Benjamin W. 2001. *Berlińskie dzieciństwo około roku tysiąc dziewięćsetnego*, tłum. A. Kopacki, „Literatura na Świecie”, nr 8/9, s. 64–131.

⁷ Rację ma Lipszyc, który twierdzi, że w Benjaminowskim ujęciu natura „jest taka lub inna w zależności od ludzkich struktur władzy i znaczeń, w które zostaje włączona” (2019: 329). Dzieje się tak, ponieważ „mieści się [w niej] tak konkurencja, jak i kropotkinowska pomoc wzajemna” (Pospiszyl 2016: 62), a „świat [opisywany w tej filozofii] znajduje się raczej w fazie upadania niż upadku” (tamże: 46).

- /// Benjamin W. 2012a. *Kafka. Z okazji dziesiątej rocznicy jego śmierci*, [w:] tegoż, *Konstelacje: wybór tekstów*, tłum. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 225–258.
- /// Benjamin W. 2012b. *O pojęciu historii*, [w:] tegoż, *Konstelacje: wybór tekstów*, tłum. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 311–323.
- /// Benjamin W. 2015. *Pasażer*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Literackie.
- /// Benjamin W. 2019. *Berliner Chronik / Berliner Kindheit um neunzehnhundert*, red. B. Lindner, N. Werner, Suhrkamp.
- /// Camille M. 2009. *The Gargoyles of Notre-Dame. Medievalism and the Monsters of Modernity*, University of Chicago Press.
- /// Foucault M. 1998. *Podmiot i władza*, tłum. J. Zychowicz, „Lewą Nogą”, nr 9, s. 174–192.
- /// Freuchen P. 1961. *Book of the Eskimos*, World Pub. Co.
- /// Gordillo G.R. 2014. *Rubble. The Afterlife of Destruction*, Duke University Press Books.
- /// Graeber D. 2018. *Dług: pierwsze pięć tysięcy lat*, tłum. B. Kuźniarz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- /// Koselleck R. 2001a. *Historyczne kryteria nowożytnego pojęcia rewolucji*, [w:] tegoż, *Semantyka historyczna*, tłum. W. Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, s. 105–127.
- /// Koselleck R. 2001b. „Nowożytność”. *O semantyce nowoczesnych pojęć ruchu*, [w:] tegoż, *Semantyka historyczna*, tłum. W. Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, s. 303–356.
- /// Lenin W. 1987. *Państwo a rewolucja*, Książka i Wiedza.
- /// Lipszyc A. 2012. *Sprawiedliwość na końcu języka: czytanie Waltera Benjamina*, Universitas.
- /// Lipszyc A. 2019. *Bajki dla delezjanistów: kilka uwag zanotowanych na marginesie książki Michała Pospiszyla „Zatrzymać historię. Walter Benjamin i niezszościowy materializm”*, „Stan Rzeczy”, nr 1(16), s. 325–337, <https://doi.org/10.51196/srz.16.13>.

/// Lowenthal D. 2015. *The Past Is a Foreign Country Revisited*, Cambridge University Press.

/// Pospiszyl M. 2016. *Zatrzymać historię: Walter Benjamin i mniejszościowy materializm*, Instytut Badań Literackich PAN.

/// Rancière J. 1981. *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Fayard.

/// Ross K. 2016. *Communal Luxury. The Political Imaginary of the Paris Commune*, Verso.

/// Ross K. 2017. *Rimbaud i historia przestrzeni*, tłum. M. Pospiszyl, B. Wójcik, „Praktyka Teoretyczna”, nr 23, s. 215–236.

/// Scott J.C. 2010. *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, Yale University Press.

/// Scott J.C. 2017. *Against the Grain. A Deep History of the Earliest States*, Yale University Press.

/// Solnit R. 2010. *A Paradise Built in Hell. The Extraordinary Communities That Arise in Disaster*, Penguin.

/// Thompson E.P. 2013. *The Making of the English Working Class*, Penguin.

/// Tsing A. 2015. *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton University Press.

/// **Michał Pospiszyl** – adiunkt w Instytucie Studiów Politycznych PAN. Jest autorem monografii *Zatrzymać historię. Walter Benjamin i mniejszościowy materializm* (IBL PAN, 2016) oraz współautorem (wraz z Katarzyną Czezcot) antologii *Romantyczny antykapitalizm* (IBL PAN, 2018). Stypendysta Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu (2020/21) oraz finalistą konkursu na esej filozoficzny imienia Barbary Skargi (2020). W pierwszej połowie 2021 roku ukaże się jego książka *Rozkład. Esej o związkach państwa i patogenów [1050–1378]* (PWN, 2021). Redaktor kwartalnika „Praktyka Teoretyczna”.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7889-3692>

E-mail: michal.pospiszyl@protonmail.com