



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Kto nie pracuje ten nie zwraca, czyli o kulturze pracy

Author: Tadeusz Rachwał

Citation style: Rachwał Tadeusz. (2000). Kto nie pracuje ten nie zwraca, czyli o kulturze pracy. "Er(r)go" (2000), Nr 1, z. 1, s. 73-82.



Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu tak długo, jak tylko na utwory zależne będzie udzielana taka sama licencja.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Kto nie pracuje ten nie zwraca, czyli o kulturze pracy

mieść, dziś raczej w złożeniach: *za-*, *wy-*, *podmieść*; o dwojakim znaczeniu: 'rzucania' ('miotania') i zamiatania (...) Liczne urobienia: *podmiot* (w cerk. 'kraj sukni') tłumaczy łac. 'subiectum' jak *przedmiot* (co od nas na Ruś przeszedł) 'obiectum' (dalej *podmiotowy*, *przedmiotowy*, a *przymiotnik* 'adiectivum'; *przymiot*, dziś o 'jakości', w 16. wieku o 'chorobie przyrzutnej, wenerycznej'; *wymiot*, 'mały dar wyrzucony na zwabienie większego obdarowania': »wymiotem zowiemy dziś dary, gdzie za żelazo złota oczekują«, »bez wymiotu złotego na wędę (nasza) ryba się nie bierze«, stale w 17. wieku; *wymioty*, 'womity' (także *Ryga*).

(Aleksander Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*)

Praca i wytwarzanie stanowią, przynajmniej w kulturze europejskiej i jej wielorakich teoriach, atrybuty człowieczeństwa, atrybuty bycia człowiekiem, który dzięki swej, poniekąd naturalnej, umiejętności przetwarzania natury, wyrasta ponad nią, stając się jej mistrzem i panem. O człowieczeństwie nie stanowi jedność z przyrodą, lecz wytworzony technologicznie dystans, dzięki któremu, jak zauważa w roku 1964 Zygmunt Bauman, człowiek od przyrody się usamodzielniał, „posiadł gatunkową odrębność właśnie dzięki temu, że poddał przyrodę swemu celowemu działaniu, że zdobył sztukę jej przeobrażania, że osiągnął władzę, panowanie nad przyrodą”¹. Panowanie nad przyrodą jest wyznacznikiem istnienia gatunku, który, sam wywodząc się z natury, by istnieć, musi panować także nad sobą, nad swymi naturalnymi skłonnościami, które, podobnie jak u Thomasa Hobbesa czy Zygmunta Freuda, są – w pewnym uproszczeniu oczywiście – dla owego na wskroś kulturowego gatunku samobójcze².

W roku 1964 Bauman zdaje się nie mieć wątpliwości, iż nie opanowana przez człowieka i pozostawiona samej sobie natura pożre samą siebie z tego względu, iż obca jest jej kulturowa zapobiegliwość, troska o zasoby, jakakolwiek wizja bardziej lub mniej świetnej, czy świetlanej, przyszłości. Natura może się pożreć skutkiem rabunkowej gospodarki zwierząt, których

stosunek do środowiska przyrodniczego jest biernie-konsumpcyjny i rabunkowy zarazem; zwierzęta zdolne są wydobyć ze swego geograficznego środowiska tylko tyle, ile ono samo zdolne jest „zaofiarować” w stanie naturalnym; zwierzęta mają przy tym tendencję do doraźnego ogałacania przyrody ze wszystkiego, z czego ogołocić ją można – bez troski o odtwarzanie warunków swego bytowania w przyszłości³.

Teoria ta stanowi oczywiście znakomite wytłumaczenie przyczyny wyginięcia jurajskich zwierząt. Zwierzęta mogły faktycznie i na stałe zaistnieć dopiero dzięki pracy Noego i dzięki zawartemu w ten sposób z człowiekiem hodowlanemu przymierz, oddającemu naturę, z wdzięczności za możliwość przetrwania, w – z natury gospodarne – ręce człowieka. W przeciwieństwie do biernie-konsumpcyjnego zwierzęcia, człowiek jest aktywnie-twórczym, zapobiegliwym, „ponadjednostkowym” bytem społecznym, charakteryzującym się zawsze już zapośredniczonym stosunkiem do przyrody. Prosty stosunek „zwierzę – przyroda” zastąpiony zostaje złożonym stosunkiem „człowiek – produkcja – przyroda”⁴. Z tego też względu człowiek nie spożywa naturalnych płodów przyrody, lecz je adaptuje do kształtu swych potrzeb, wydobywa z przyrody w formie znanych mu produktów. Zapśredniczenie człowieka nie jest jedynie zapśredniczeniem „żywnościowym”, lecz także epistemologicznym, zależnością od języka, który nadaje otaczającemu światu pewne powtarzalne własności i właściwości.

W XVII w. w dobie kapitalizmu poszukującego ontologicznych, epistemologicznych i etycznych podstaw, John Locke zdefiniował własność prywatną jako coś, co, przez pracę usuwane jest (*removed*) ze stanu, w którym natura owo coś niejako świadomie pozostawiła⁵. O możliwości istnienia własności prywatnej stanowi u Locke’a posiadanie swej własnej osoby (*every man has a „property” in his own „person”*), wpisana w istotę człowieka absolutna autonomia podmiotu, do której, dzięki pracy, dołączane są dalsze własności i właściwości. Ze względu na to, że XVII-wieczna Anglia zaczyna przemieniać się w dobrze i pięknie zagospodarowany ogród, w którym trudno odnaleźć cokolwiek pozostawionego przez naturę samej sobie, Locke przenosi swe dywagacje na wymyślony teren wymyślonej Ameryki, którą Bóg stworzył przy okazji stwarzania świata. „Tak więc na początku”, pisze Locke, „cały świat był Ameryką”⁶. Zamieszkujące ową Amerykę istoty zajmują się głównie konsumpcją płodów natury, nie wytwarzając ich i nie troszcząc się o ich zasoby. Indianie Locke’a jedzą nie pracując, rabując w tenże sposób przyrodę, przy absolutnym braku ekologicznej, powiedzmy, świadomości. Dziki Indianin pomieszkuje sobie we „wspólnej” jeszcze (*common*) naturze Ameryki, bowiem nie zna „grodzeń” (*enclosure*), nie uprawia roli i tym, co jest jego, może być jedynie to, co spożywa, to co staje się jego częścią⁷. Podobnie jak zwierzęta Baumana, Indianie Locke’a mają do natury stosunek „biernie-konsumpcyjny i rabunkowy”, bowiem nie wytwarzają własności, nie odgradzają się od natury przez pracę, poprzez wydobywanie na zewnątrz i zaznaczanie tego, co własne⁸.

Przypisanie Indian naturze raczej niż kulturze dokonane zostaje u Locke’a poprzez pojęcie „własności”, którego nazwa, zarówno w języku polskim, jak i angielskim (*property*) może odnosić się także do właściwości. Trudno oprzeć się wrażeniu, iż proces wytwarzania własności prywatnej jest u Locke’a równocześnie procesem wyłaniania się człowieka, o którego tożsamości stanowi to, co posiada. Bez zbytniej przesady można by chyba ująć tak rozumianą tożsamość jako stwierdzenie: „Jestem tym, co posiadam, tym, co udało się mi zaanektować (*annex*) jako własne”.

Aneksja jest terminem wyraźnie politycznym, choć bliskim także kulturze piśmienniczej. Aneks stanowi pewien dodatek, uzupełnienie tekstu czymś innym, choć także do tekstu tego należącym. Aneks należy do tekstu jako coś obcego, co zostaje do tekstu tego dołączone i w tenże sposób zaanektowane jako własne. Nie zapisana tabliczka Locke'a, *tabula rasa*, stanowi w jego epistemologii podmiotu przestrzeń zapisu świadomości, stale uzupełnianą przestrzeń anektowania świata, którego pamięć stanowi archiwalny zasób tożsamości. Zapisywany na tabliczce świat jest nie tylko moim światem, lecz przez przynależność do mnie, jako pewien aneks, stanowi o tym, czym jestem. Przez zapis tożsamości podmiot odgradza się niejako od innych podmiotów i tym, co stanowi o jego jednostkowości jest *de facto* różnica pomiędzy zapisanymi, i w ten sposób zapamiętanymi, światami. Widać tu wyraźnie, że definicja własności prywatnej jest u Locke'a rozszerzeniem jego teorii tożsamości i osoby. W kontekście imperialnych ambicji brytyjskich i, najogólniej, silnej już obecności Korony Brytyjskiej w XVII-wiecznej Ameryce, filozofia Locke'a nabiera charakteru wyraźnie politycznego. Jednym z ważkich skutków owego upolitycznienia jest swoista legitymizacja wyniszczenia Indian, którzy jawią się w pismach filozofa jako pasożytnicze byty bez tożsamości, a którym zupełnie obca jest praca, wytwarzanie czegokolwiek trwałego, co mogłoby przetrwać ich dążność do nieustannego jedzenia i naturalnego przetwarzania pokarmów na substancje niezbyt przydatne i niezbyt miłe europejskim zmysłom. Indianie mogą sobie hulać po prerii do chwili, w której ktoś sobie jej nie odgrodzi, nie przemieni wę własność prywatną. Nie potrafiąc grodzić, budować grodów czy ogrodów, Indianie, jak wiemy, sami zostaną odgrodzeni w rezerwach, których powstanie w wieku XIX jest z pewnością jednym ze skutków stworzonego przez europejski dyskurs etosu pracy, w którym hasło „kto nie pracuje ten nie je” czyni z wytwarzania domenę życia i przetrwania, a z ludzi producentów kołaczy, które, bez ich piekarskiej sztuki, powstać, jak wiadomo, nie mogą.

Dziewiętnastowieczny piewca amerykańskiej demokracji, Alexis de Tocqueville, powraca, jak Locke, do przedkolonialnej Ameryki, by wykazać, że Indianie wyginęli, bowiem sami się zjedli, równocześnie twierdząc, że, o ile w ogóle żyli, to w pewnym ich sensie nie było. W *O demokracji w Ameryce* pisze on tak:

Choć wielki kraj, który opisałem, był zamieszkały przez liczne plemiona krajowców, można nie bez racji powiedzieć, że w czasach swego odkrycia stanowił jeszcze pustkowiem. Indianie zajmowali go, lecz go nie posiadali. Człowiek przywłaszcza sobie ziemię uprawiając ją, pierwsi zaś mieszkańcy Ameryki Północnej żyli z łowów⁹.

Przedkolonialna Ameryka jest pustkowiem dlatego, że Indianie nie uprawiali roli, skutkiem czego nie posiadali prawa własności do ziemi. Tak ziemia, jak i Indianie byli pewnym niczym, terytorium bez właściwości, których przydało Ameryce dopiero jej „odkrycie”: nazwanie samej Ameryki, nadanie nazw miejscom, podział ziemi pod uprawę. W tenże paradoksalny sposób Ameryka de Tocquevil-

le'a równocześnie przechodzi i wchodzi do historii, znika zamieniając się w pustkowie i pojawia się jako pusta jeszcze „kołyska wielkiego narodu”, miejsce narodzin prawdziwej demokracji, narodu, który da „światu widowisko, do którego nie przygotowała go historia czasów minionych”¹⁰.

Tocqueville prawdopodobnie nie wiedział, że widowiskiem tym będą, między innymi, Disneyland czy też tytoniowe (być może wraz z tytoniem przejęte od Indian) zabiegi narodu tego przyszłego prezydenta¹¹. Tym, co de Tocqueville uznaje za najistotniejsze w powstaniu Ameryki jest historyczne pustkowie, na którym powstaje, nicność przeszłości, która nie stworzyła niczego trwałego i znikła, oddając pole możliwości stworzenia nowego świata. Owa nicność powstała z woli Opatrzności, która powierzyła Indianom „ten kraj na krótko; przebywali tam poniekąd tymczasowo”¹². Niezdolni do pracy, nie wytwarzający niczego trwałego, nawet swej własnej historii, Indianie musieli ulec eksterminacji, historycznemu zapomnieniu, bowiem nawet ci nieliczni, którzy przeżyli, „nie potrafią nic powiedzieć na temat historii tego nieznanego ludu”¹³. Nie odnosząc się do filozofii Johna Locke'a, de Tocqueville postrzega wyniszczenie Indian jako naturalny zanik ahistoryczności wobec nadającego tożsamość zapisu historycznego. Żyjący Indianin jest w jego oczach niejako martwy, bowiem nie potrafi **powiedzieć** niczego o sobie, przy czym ową „sobość” postrzega jedynie jako udokumentowany **zapis** historyczny. Indianie nie istnieją, bowiem nie wytworzyli swej własnej historii i historyczności. Z tego względu mogą, raczej paradoksalnie, istnieć jedynie w europejskiej pamięci śmierci:

Indianie zaś, którzy żyli trzysta lat temu, w czasach odkrycia Ameryki, również nie przekazali niczego, co mogłoby posłużyć choćby do sformułowania hipotezy. Nietrwałe, ale wciąż odradzające się dokumenty pierwotnego świata, jakimi są legendy, również nie rzucają na to światła. (...) Rzecz dziwna! Są ludy, które tak bez reszty zniknęły z powierzchni ziemi, że nawet ich imię zostało zapomniane. Ich języki zanikły, chwała rozplynęła się niby dźwięk pozbawiony echa, lecz każdy z nich pozostawił przynajmniej grób na pamiątkę swego istnienia. Tak więc pośród wszystkich dokonań człowieka najtrwalszym jeszcze okazuje się to, które stanowi najlepsze świadectwo jego nicości i jego nędzy¹⁴.

Kwestia własności i właściwości okazuje się kwestią trwałej obecności, wytworzenia historycznej permanencji wspartej na czymś trwalszym niż bycie, które powinno stać się czymś możliwym do przekazania, do materialnego dziedziczenia. Tym co odróżnia Indian de Tocquevilla od zwierząt, które giną bez reszty, jest przypisana Indianom „reszta” grobów, stanowiących widoczne i trwałe oznaki nietrwałości, pamiątkę jedynej produktywnej pracy Indian, którą jest odchodzenie w nicność zapomnienia. Podobnie jak Hegel w *Filozofii Historii*, de Tocqueville wyrzuca, czy też wymiata, przedhistoryczną Amerykę na zewnątrz historii, poza historię, która, by istnieć, musi żywić się czymś trwałym i niezmiennym, nazwanym i zarchiwizowanym, czymś, co przewycięży nicość i nędzę śmierci w zapi-

sie historii życia, które jedynie przez zapis, przez swoiste kulturowe unieśmiertelnienie, może stać się faktycznym, bowiem trwałym, dokonaniem. Bez trwałych własności/właściwości nie może być mowy o historii. Nie uprawiając roli, Indianie Locke'a i de Tocqueville'a byli istotami należącymi jedynie do teraźniejszości, istotami prowizorycznymi, które, nie dbając o przyszłość swych zasobów, nie tworząc niczego na zapas, zjadły same siebie, swą własną przeszłość. Kto nie pracuje, tego nie ma, ten, nie je – co, w „ześląszczonej” nieco wersji, może oznaczać dokładnie to samo. Bez opanowania natury, powróćmy do przerwanej wątku, bez przemienienia jej w przedmiot działania podmiotu, ani przedmiot, ani podmiot nie mogą być niczym trwałym.

W roku 1992 Zygmunt Bauman, z jakichś względów już bardziej krytyczny wobec dogmatu konieczności panowania nad naturą, pisze o nowoczesnej kulturze, widząc w niej „fabrykę trwałości”, niepowstrzymanie powstrzymującą widmo śmierci:

Śmierć jednak (czy ściślej: świadomość śmiertelności) jest ostatecznym warunkiem twórczości kulturowej jako takiej. Z trwałości czyni zadanie, pilne zadanie, zadanie fundamentalne – źródło i miarę wszelkich zadań – przez co tworzy też kulturę, tę potężną i niepowstrzymaną fabrykę trwałości¹⁵.

Produkując trwałość, jej kulturowa fabryka systematycznie ruguje wszelką nietrwałość i niestabilność. Podmiot tej kultury, by zachować tożsamość, musi być podmiotem czujnym wobec wszelkiej niestałości, podmiotem obiektywizującym, dla którego wszelka rzeczywistość ma miejsce na zewnątrz, w na pozór możliwej do opanowania sferze podległej człowiekowi natury. Podmiot, co jest być może istotnym paradoksem, „wymiatą” na zewnątrz także swoją podmiotowość, czyniąc z niej przedmiot nie tylko oglądu, lecz także twórczego, choć w pełni kontrolowanego, przetwarzania.

Zwierzę i podmiot w ciekawy sposób spotykają się we fragmencie definicji słowa „podmiot” w *Słowniku języka polskiego* Lindego. „Strzedz się będzie niejednen używania słowa podmiot”, pisze Linde,

do wyrażania materii, czyli argumentu pracy pisemnej, i nagani dlatego, że nazywa się podmiotem słoma, którą pod bydło ścielą; myśli nie zwracając na tę uwagę, że podmiot *subjectum*, tak dobrze jak przedmiot *objectum*, pochodząc od słowa miotać, czyli rzucać, służyć może równie, jak i tamto, w fizycznym i moralnym sensie.

Wpisane w podmiot miotanie i rzucanie wprowadza doń pewien aporetyczny dystans, który umożliwia mu zaistnienie przedmiotowe. Coś niezbyt chcianego (podmiot to także, przynajmniej u Lindego, podrzutek), staje się synonimem jednostkowej niezależności poprzez zapomnienie o jego podmiotowej naturze, o tym, że został on skądś wymieciony i komuś podmieciony. Pozorna autonomia podmio-

tu zależna jest od przed-miotu, którego przyrostek stale przypomina nam o tym, iż, tak jak u Locke'a, praca i wytwarzanie stanowią o możliwości istnienia podmiotu. By zaistnieć, podmiot musi posiadać, lecz by posiadać, musi to, co posiada praca swą wy-tworzyć, uzewnętrznić, wydobyć z natury i równocześnie osiąść jako własne. Owa uzewnętrzniona natura winna być konstrukcją trwałą, konstrukcją niepodlegającą dowolnym, auratycznym powiedzmy, wpływom z zewnątrz, wpływom tego, co jeszcze nie zostało opanowane, bowiem to właśnie zdolność opanowania zewnątrz zaświadczają o sile i władzy podmiotu, o jego wrodzonej przewadze nad naturą.

W roku 1992 Zygmunt Bauman zastanawia się, za Lévi-Straussem, nad różnicą pomiędzy kulturą antropofagiczną i antropeomiczną. Kultura antropofagiczna, to kultura, metaforycznie oczywiście, kanibalistyczna, kultura wchłaniająca swój własny gatunek. Kultura antropeomiczna to kultura wymiatania, kultura emisji, do opisanego której Bauman w angielskiej wersji swej książki używa słowa „vomit” (zob. epigram). W przekładzie polskim słowo to zastąpione zostaje nieco bardziej wieloznacznym „zwracaniem”. Społeczeństwa antropofagiczne

zjadają swoich wrogów, podczas gdy my [społeczeństwo antropeomiczne] zwracamy swoich. Nasz sposób obchodzenia się z Innym (a więc pośrednio też produkowania i reprodukcji własnej tożsamości) polega na segregacji, separacji, wyrzucaniu na śmietnik, wylewaniu do kanału ściekowego. (...) Kanibalizm, można powiedzieć, jest pośrednim – zarówno przewrotnym, jak i potajemnym – haraczem za nieostateczność, nieabsolutność rozdziału na siebie i innego¹⁶.

Ustanawiającym gestem wytworzenia się nowoczesnego podmiotu, jego separacji od Innego, jest jego przetworzenie na coś trwałego, opanowanie zewnątrz, uczynienie go podległym podmiotowi przedmiotem, którego stabilność ma zagwarantować epistemologiczne i ontologiczne bezpieczeństwo i trwanie podmiotu, a w gruncie rzeczy jego nieśmiertelność. Twórcza produktywność podmiotu, wytwarzanie własności, stanowi niejako konstrukcję pomnika, który przetrwa śmierć, który „wcale nie musi ustać wtedy, gdy nasz metabolizm się zatrzyma”¹⁷. U Locke'a i de Tocqueville'a rolnictwo stanowiło, jak widzieliśmy, podstawę kulturowego istnienia nie tyleż jako dostęp do żywności, który oferuje nam także natura, lecz jako zapewnienie trwałości i stabilności jej wytwarzania, o które natura, w swej zmienności i „rabunkowości” nie dba.

Podmiot, przynajmniej w jednym z sensów jakie nadaje temu słowu Aleksander Brückner, jest „wymiotem”, małym darem wytwarzania „wyrzuconym na zwabienie większego obdarowania”, na zwabienie swej własnej trwałości. Kto nie pracuje, jak na przykład Indianie Locke'a i de Tocqueville'a, ten nie „zwraca”, nie panuje nad zewnątrz i naturą, tracąc w tenże sposób swe kulturowe człowieczeństwo i stając się zjadającym samego siebie pasożytem, a więc także pożerającym swój własny gatunek kanibalem.

Proponowana przez Bauman'a w roku 1992 apologia, jakkolwiek metaforycznego, kanibalizmu zawiera implicite pewną myśl ekologiczną, socjologicznie przetrawioną wizję, być może odwiecznego, marzenia o powrocie do natury. Nie stanowi ona propozycji powrotu do idyllicznie konsumpcyjnej wizji Złotego Wieku, którą proponuje de Montaigne w swym eseju *O kanibalach*, lecz raczej próbę ukazania możliwości odpodmiotowania podmiotu, ukazania jego zależności od Innego, zwrócenia mu tego, co antropeoemiczna kultura zwracania uczyniła przedmiotem swej władzy.

W filozofii dialogu Emmanuela Lévinasa spożywanie nieprzetworzonego świata, rozumiane jako forma wzajemności wobec Innego, stanowi o ekstazy egzystencji. Zarzucając Heideggerowi wbudowanie budowania i narzędzi w samą istotę bycia, stwierdza on, iż „świat, zanim stanie się systemem narzędzi, jest zbiorem pokarmów”¹⁸. Jedząc, wchodząc w świat pokarmów, wychodzimy poza siebie, zaświadczać równocześnie, że nie możemy istnieć jedynie dla siebie, że ustanawia nas na pozór zewnętrzny wobec nas pokarm. W tym też sensie „moralność ‘doczesnych pokarmów’ jest pierwszą moralnością, pierwszym zaparciem się siebie”¹⁹. Pochłaniając, czy też chłonąc świat nie możemy zwrócić go jako czegoś zupełnie wobec nas zewnętrznego i w tenże sposób czynimy zeń także byt podmiotowy, byt ustanawiający się wobec nas jako pokarmu. Z tego też względu nie może być prostej odpowiedzi na pytanie o relację między życiem i jedzeniem:

Być może nie jest słuszne powiedzenie, że żyjemy, aby jeść, lecz nie bardziej słuszne jest powiedzenie, że jemy, aby żyć. Ostateczna celowość jedzenia zawiera się w byciu pokarmem. Kiedy wąchamy kwiat, to celowość tego aktu ogranicza się do zapachu. Przechadzać się, to zażywać powietrza nie dla zdrowia, lecz dla świeżego powietrza. To właśnie pokarmy oznaczają naszą egzystencję w świecie. Jest to egzystencja ekstazy – bycie poza sobą – ograniczona jednak przez przedmiot²⁰.

Podmiot nie wytwarza się w antropeoemicznym zwracaniu, lecz w przyswajaniu, w ciągłym przewyżczeniu pewnej „pokarmowej” alergii wobec Innego. Alergogeniczność Innego polega na tym, że, po wprowadzeniu antropeoemicznej segregacji i klasyfikacji, wszelka niezagospodarowana i nieokreślona zewnętrzność jest postrzegana jako niezbyt wobec podmiotu przyjazna, bowiem podmiot nie wie, co zjada i tym samym nie jest w stanie zapobiec alergii. O ile praca, w rozumieniu Locke’a, ma za zadanie likwidację dystansu pomiędzy podmiotem a innym przez zawłaszczenie, przez uwiązanie własności do podmiotu jako jego własnej, zaanektowanej zewnętrzności, u Lévinasa pracą jest jedzenie. Odczytując zdanie: „kto nie pracuje, ten nie je” jako zdanie analityczne²¹, Lévinas zdaje się postrzegać jedzenie jako utrzymującą Inne przy życiu pracę, w której podmiot uwalnia się od samego siebie, równocześnie zachowując się wobec siebie na dystans:

(...) w samej chwili wystąpienia transcendencji potrzeby, sytuującej podmiot wobec pokarmów, wobec świata jako pokarmu, materialność ofiarowuje mu również wyzwolenie od samego siebie. (...) Podmiot zostaje pochłonięty przez przedmiot, który sam pochłania, a jednak zachowuje dystans wobec tego przedmiotu²².

Pokarmem Lévinasowskiego świata jest Inność, która w kulturze antropoemicznej jest niejako organicznie „zwracana”, wylewana do Baumanowskiego kanału ściekowego. Utopijnym ideałem kultury wytwarzania jest eliminacja dystansu pomiędzy podmiotem a Innym, polegająca nie na możliwości zbliżenia czy wzajemności, lecz na konieczności opanowania Innego. Lévinas chroni dystans nie jako sferę możliwości obiektywnego oglądu, lecz jako jedyną możliwą sferę zachowania zarówno podmiotowości podmiotu, jak i podmiotowości inności. Samotność rozumu, na którym wspiera się gmach filozofii anektowania własności, nie pozwala ściśle rozumowemu poznaniu na natrafienie „w świecie na coś prawdziwie innego”²³. Faktycznym ideałem kultury wytwarzania jest powtarzanie, przekształcanie tego samego w coś jedynie na pozór innego, przy równoczesnej ślepotcie epistemologicznie unicestwiającej to, co „prawdziwie inne”.

Także panowanie człowieka nad naturą, które, wbrew jego gospodarskiej trosce, doprowadziło do dosyć paradoksalnej konieczności jej ochrony, równocześnie doprowadzając do jej swoistego unicestwienia. O ile pokarm świata stanowi u Lévinasa bardzo pojemną metaforę inności, dla wspomnianego już Michela Serresa, francuskiego ekofilozofa, idea opanowania i zawłaszczenia świata jest działaniem przeciw naturze, udaną próbą odgrodzenia się od niej ścianami domów i zastąpienia jej przewidywalnością pogody klimatyzowanych pomieszczeń²⁴. Unicestwienie Innego zaczęło się od marzenia o opanowaniu natury, od prób regulacji świata na zasadzie społecznego kontraktu zawartego jedynie między ludźmi. Serres proponuje zawarcie nowego kontraktu z naturą, kontraktu naturalnego (*le contrat naturel*), który uzupełniłby istniejący, wyłącznie antropocentryczny kontrakt społeczny. Aby było to możliwe, należy „opanować nasze panowanie nad naturą”, dokonać pewnego na pozór paradoksalnego zwrotu myślowego, który także obecny jest w spojrzeniu na jedzenie jako na pracę w dialogicznym myśleniu Lévinasa, w wyzwalaniu się podmiotu od samego siebie. Być może wyraźnie zauważalna sympatia, którą także Zygmunt Bauman obdarza kulturę antropofagiczną, nie jest skandaliczną apologią legendarnego zjedzenia kapitana Cooka przez kanibali, ponowoczesną apoteozą barbarii, której Abp Józef Życiński przeciwstawia grecki ład i harmonię²⁵, zapominając, iż wspierały się one także na koncepcji „naturalnego niewolnika” Arystotelesa. Być może jest ta sympatia próbą przypomnienia, iż zjadając Innego, zjadamy także samych siebie i w ten sposób dzielimy swą podmiotowość. Wraz z nią dzielimy także przedmiot naszej troski.

Przypisy

¹ Zygmunt Bauman, *Zarys marksistowskiej teorii społeczeństwa*. PWN, Warszawa 1964, s. 25.

² W skrajnych przypadkach, przy dosyć wąskich definicjach człowieka i kultury, w ich obronie przed wszelkimi zewnętrznymi napływami, natura nabiera kształtów antropomorficznych i ramię w ramię z człowiekiem walczy o czystość swych ras i gatunków. Arnold Splettstosser, człowiek odpowiedzialny za ochronę przyrody w Generalnej Guberni, twierdził, że tam właśnie „przebiega granica zasięgu nie tylko gatunków, ale także ras roślinnych. Rasy te powinny zostać ocenione szczegółowo, ponieważ mogą być użyteczne w walce z wpływami azjatyckimi. Ukształtowanie krajobrazu jest kluczowym elementem, który przyniesie pokój i braterstwo między ludźmi. Germanie będą mogli być szczęśliwi na tej ziemi jedynie wtedy, gdy zwalczone zostaną wszystkie wpływy azjatyckie. Tutaj Germanie i las ramię w ramię walczą przeciw Azji. Zwycięzimy tylko wtedy, jeżeli jedność lasu i rasy znajdzie odzwierciedlenie w krajobrazie”. Cytat za: Adam Wajrak, *Powrót hitlerowskiej krowy*. „Gazeta Wyborcza” Magazyn, nr 13 (369), 30 marca 2000, s. 9.

³ Zygmunt Bauman, *Zarys marksistowskiej teorii społeczeństwa*, s. 19–20.

⁴ Zygmunt Bauman, *Zarys marksistowskiej teorii społeczeństwa*, s. 25.

⁵ John Locke, *An Essay Concerning the True Original Extent and End Of Civil Government*, w: John Locke, *Two Treatises of Government*. Dent, London Melbourne and Toronto, 1977, s. 130.

⁶ „Thus, in the beginning, all the world was America”. John Locke, *An Essay Concerning the True Original Extent and End Of Civil Government*, s. 140.

⁷ „The fruit and venison which nourishes the wild Indian, who knows no enclosure, and is still a tenant in common, must be his, and so his – *i.e.*, a part of him, that another can no longer have any right to before it can do him any good for the support of his life”. John Locke, *An Essay Concerning the True Original Extent and End Of Civil Government*, s. 129.

⁸ Nie jest to do końca prawdą, gdyż, jak wiadomo, zwierzęta zaznaczają teren różnego rodzaju wydzielinami. Bardzo wnikliwie pisze o ekskrementalnym pochodzeniu praw własności i ich ekologicznych skutkach Michel Serres w swej książce *Le contrat Naturel*, Bordin, Paryż, 1990.

⁹ Alexis de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*. Przeł. Marcin Król, PIW, Warszawa 1976, s. 46.

¹⁰ Alexis de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, s. 47.

¹¹ O symulacyjnym charakterze amerykańskiej rzeczywistości, której spektakularność wiąże się ściśle z rugowaniem początków pisze Jean Baudrillard w: *Ameryka*. Przeł. Renata Lis, Wydawnictwo Sic!, Warszawa, 1998.

¹² Alexis de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, s. 47.

¹³ Alexis de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, s. 46.

¹⁴ Alexis de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, s. 46.

¹⁵ Zygmunt Bauman, *Mortality, Immortality and Other Life Strategies* (Polity Press: Oxford 1992), s. 4. Przekład Norberta Leśniewskiego w: Zygmunt Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*. PWN, Warszawa 1998, s. 9.

¹⁶ Zygmunt Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, s. 158–159.

¹⁷ Zygmunt Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, s. 9.

¹⁸ Emmanuel Lévinas, *Czas i to, co inne*. Przeł. Jacek Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa, 1999, s. 55.

¹⁹ Emmanuel Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 57.

²⁰ Emmanuel Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 56.

²¹ Emmanuel Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 65.

²² Emmanuel Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 64.

²³ Emmanuel Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 65.

²⁴ Zob. Michel Serres, *Le contrat Naturel*, Bourin, Paryż, 1990, s. 32.

²⁵ Abp Józef Życiński, *Nikodem Dyzma dla intelektualistów*, Opoka 1998, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/F/FH/dyzma.html>