

PIOTR SAWCZYŃSKI

## Mesjasz na wysypisku albo soteriologia śmiecia

Praca stanowi próbę odczytania kondycji współczesnego kapitalizmu konsumpcyjnego przez pryzmat działań mesjańskich. Celem autora jest odpowiedź na pytanie, czy możliwa jest subwersja mechanizmów utowarowienia z wnętrza kapitalizmu, a jeśli tak – w jaki sposób miałyby się ona dokonać. Matrycą teoretyczną rozważań będą osadzone w tradycji kabały luriańskiej pisma Waltera Benjamina, z uwzględnieniem ich późniejszej krytyki. Efektem końcowym pracy będzie zarysowanie figury „mesjańskiego śmieciarza” oraz wyjaśnienie, dlaczego to właśnie ona została przez autora wybrana jako podmiot mesjańskiej subwersji kapitalizmu.

**Słowa kluczowe:** kapitalizm, mesjanizm, kabała, Walter Benjamin, Izak Luria

*Dla Kasi*

Pozornie błahą inspiracją dla poniższych rozważań stała się prowadzona jakiś czas temu przez czołowego producenta lodów osobliwa kampania reklamowa, w której wprowadzane na rynek wielopaki lodów reklamowały się na afiszach hasłem „zabierz nas do domu”. Rzecz-towar wysyłająca z nośnika reklamowego prośbę o udomowienie to jednak widok wystarczająco niecodzienny, by potraktować go jako asumpt do rozważań o statusie przedmiotów w kapitalizmie konsumpcyjnym oraz zapytać, czy – i na jakich warunkach – możliwa jest subwersja mechanizmów wyobcowania. Celem, jaki sobie stawiam, jest w konsekwencji zarysowanie projektu działania, które może stanowić próbę transgresji logiki utowarowienia, a zarazem jest przedsięwzięciem mesjańskim, będącym odpowiedzią na owo osobliwe pragnienie udomowienia. Osią pracy będzie krytyczna analiza propozycji działania emancypacyjnego, jakie można wyczytać z pism Waltera Benjamina, uwzględniająca jednak zastrzeżenia współczesnych teoretyków, problematyzujących przy-stawalność tych propozycji do obecnej formuły kapitalizmu. Matrycę teoretyczną, pozwalającą nadać przedsięwzięciu charakter mesjański, stanowi natomiast dwudziestowieczna interpretacja żydowskiego gnostycyzmu, od której pogłębionego opisu należy rozpocząć, aby jasna stała się jej użyteczność dla próby subwersji kapitalistycznego ładu.

Najważniejszą dla naszych dalszych rozważań cechą herezji gnostycznej, odróżniającą ją od judeochrześcijańskich dogmatów, jest rozłączne ujmowanie ontologii i etyki. Wbrew zapewnieniom biblisty, jakoby „widział Bóg, że wszystko, co stworzył, było bardzo dobre”<sup>1</sup>, gnostycyzm broni się przed fundującym teodyceę przeinwestowaniem w byt i przestrzega, że *ens et bonum non convertuntur* (istnienie i dobro nie pokrywają się)<sup>2</sup>. Byt w spekulacji gnostycznej jest immanentnie wybrakowany, za co nie odpowiada jednak jednostkowy grzech człowieka, jak chciałaby tradycja augustyńska, lecz grzech strukturalny. Oznacza to, że wadliwa jest nie tyle ludzka wola, ile struktura ontyczna, w której ludziom przyszło żyć, a stojące u podstaw strukturalnego wybrakowania świata zło nie jest wyłącznie brakiem dobra, lecz samoistną zasadą bytową tego, co rzeczywiste. Stąd też ciężar gatunkowy pytania *unde malum?* jest w gnostycyzmie nieporównanie większy niż u przewyżniającego manicheizm Augustyna i jako taki znacząco osłabia potencjał teodycei<sup>3</sup>.

1 Rdz 1, 31

2 J. Lacarrière, *Cień i światło*, tłum. M. Kowalska, „Literatura na Świecie” 1987, nr 12, s. 65.

3 R. Safranski, *Zło: Dramat wolności*, tłum. I. Kania, Warszawa 1999, s. 38–39.

Tradycja gnostycka otwarcie występuje przeciwko afirmacji tego, co stworzone, ale w samym jej sercu toczy się konflikt pomiędzy dwiema wykluczającymi się wizjami zbawienia, jakie miałyby z tego sprzeciwu wypływać. Spór ten widoczny jest zwłaszcza w gnostycyzmie żydowskim, czyli kabale, do której raz po raz nawiązuje w swoich pismach Benjamin, wkraczając tym samym w epicentrum antagonizmu. Pierwsze z tych konkurencyjnych ujęć stworzenia i zbawienia – dwóch kluczowych kategorii filozofii żydowskiej – można nazwać apokaliptycznym, drugie zaś mesjańskim. Gnostycyzm apokaliptyczny bazuje na obrazie świata radykalnie upadłego (*kenomy*), który w akcie stworzenia, prawdziwej kosmicznej katastrofy, został oddzielony od symbolizującej doskonałą pełnię odwiecznej pleromy i trwa odtąd beznadziejną mocą inercji, pozbawiony wszelkich pierwiastków boskości. Świadomość stworzenia jest w tym ujęciu czymś na kształt nieprzepracowanej traumy separacji, której źródłem Freud upatrywał w wyrwaniu z błogostanu matczynej łona, a sam jego akt przybiera postać Heideggerowskiego „rzucenia”. Horyzont eschatologiczny siłą rzeczy wypełnia się tu w biernym oczekiwaniu końca czasów, kiedy to niszczycielska potęga apokalipsy obróci „ten świat” wniwecz, wyzwalając człowieka raz na zawsze z jego kondycji upadłego, śmiertelnego życia. Z tak pesymistycznej co do ludzkiego potencjału wizji kosmosu wynika też przeświadczenie, że wszelkie podejmowane przez człowieka próby ponagłania eschatonu lub – co gorsza – partycypacji w zbawczym przedsięwzięciu są działaniem przeciwnym, które tylko mocniej zanurza ludzi w otchłani bytu. Gnostycyzm apokaliptyczny rozwija zatem strategię wygaszenia, której figurą mógłby być przypomniany niedawno przez Giorgio Agambena kopista Bartleby z powieści Melville’a, sprowadzający Pawłowy imperatyw *katargein* („dezaktywacji”) do na poły komicznej mantry „Wolałbym nie”<sup>4</sup>.

Ten radykalny nurt kabaly naznaczył niemałą część prac Benjamina, zwłaszcza ze środkowego okresu jego twórczości, a kulminował zapewne w przeżartej niewiarą w podmiotowość człowieka gloryfikacji boskiej przemocy z *Przyczynku do krytyki przemocy*<sup>5</sup>. Wydaje się jednak, że najbardziej intrygujące teksty Benjamina, na czele z późnymi szkicami z *Pasaży* i jego ostatnim osobnym tekstem, *O pojęciu historii*,

4 Zob. G. Agamben, *Czas, który zostaje: Komentarz do Listu do Rzymian*, tłum. S. Królak, Warszawa 2009 oraz H. Melville, *Kopista Bartleby: Historia z Wall Street*, tłum. A. Szostkiewicz, Warszawa 2009, zwłaszcza esej G. Agambena *Bartleby, czyli o przypadkowości* (tłum. S. Królak), dołączony do wydania.

5 Zob. W. Benjamin, *Konstelacje: Wybór tekstów*, tłum. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, Kraków 2012, s. 69–94.

nieśmiało wychylają się w stronę gnostycyzmu mesjańskiego i proponują szereg działań obdarzonych, jak to ujmuje sam Benjamin w II tezie historiozoficznej, „słabą siłą mesjaniczną”<sup>6</sup>. Zanim rozważymy, jakie konkretnie działania można wyodrębnić w interesującym nas temacie, przyjrzyjmy się ukrytej koncepcji kosmologicznej, na której mesjański gnostycyzm Benjamina bazuje.

Nurtem kabalistycznym, który najsilniej oddziałał na praktykę myślową „późnego” Benjamina, była szesnastowieczna kabała Izaaka Lurii, najciekawsze dokonanie nowożytnej tradycji gnostyckiej w judaizmie, które nie tylko zerwało z apokaliptycznym nurtem w kabale, ale i zaowocowało oryginalnym ujęciem diady stworzenie–zbawienie. Centralną kategorią pojęciową odczytywanej przez Benjamina kabały luriańskiej jest *cimcum* („samoograniczenie” lub „wycofanie się”), tłumaczące wyłonienie się świata materialnego dramatycznym, pełnym poświęcenia gestem Boga, który dosłownie „zamknął się w sobie”. Tam, gdzie biblijna kosmologia wprowadza motyw wyjścia Boga do ludzi, Luria mówi zatem o wygnaniu Go poprzez samowypędzenie. Logika tego dwuznacznego obrazu jest następująca: skoro Bóg jest pierwotną, odwieczną pełnią, to nie może istnieć poza nim żadna nicość. Jeśli zatem, zgodnie z przekazem Tory, założyć stworzenie świata z niczego, to jedynym tego wytłumaczeniem będzie właśnie dobrowolne „skurczenie się” Boga, *cimcum*<sup>7</sup>. Ten wstępny akt samoograniczenia miał w boskim zamyśle stworzyć pustą przestrzeń, będącą polem emanacji i rezerwuarem bytu, i w tym właśnie celu ulepił Bóg naczynia, czyli formy, w które miało zostać wlane życiodajne boskie światło. Przygotowane na przyjęcie emanacji naczynia okazały się jednak wobec blasku światła życia zbyt kruche, nie wytrzymały boskiej mocy i, popękane, runęły w otchłań, a wraz z nimi rozproszone, migoczące iskry boskości. *Szewirat ha-kelim*, rozbicie naczyń, to fundująca ten świat kosmiczna katastrofa, przez nikogo, co ważne, niezawiniona – ani przez byt ludzki, który w chwili stwarzania jeszcze nie istniał, ani przez Boga, którego jedyną winą był zbyt wielki potencjał życia, jakim zapragnął człowieka obdarzyć<sup>8</sup>. Konsekwencją katastrofy jest jednak immanentna niedoskonałość stworzenia, w którym to, co boskie, zostało skażone zamieszkującym nicość pierwiastkiem demonicznym, a dobro skazane tym samym na współegzystencję ze złem<sup>9</sup>.

6 Tegoż, *Anioł historii: Eseje, szkice, fragmenty*, tłum. K. Krzemieniowa, H. Orłowski, J. Sikorski, wybór i oprac. H. Orłowski, Poznań 1996, s. 414.

7 G. Scholem, *Kabała i jej symbolika*, tłum. R. Wojnarowski, Kraków 1996, s. 123–124.

8 J. Ochman, *Peryferie filozofii żydowskiej*, Kraków 1997, s. 103.

9 Na pytanie „unde malum?” kabała luriańska udziela stanowczej odpowie-

Dramatu tego, co stworzone, dopełnia w kosmicznej tragedii Lurii dramat samego Stworzyciela, przybierającego zgodnie z tradycją kabałistyczną postać złożonego z sefir Drzewa Życia. Obserwując katastrofę stworzenia, jedna z nich, kobieca część boskości imieniem Chesed, wyrwała się wbrew pozostałym sefirom z kręgu doskonałej pełni, by – kierowana nieokreśloną tęsknotą za tym, co otchłanne – skoczyć w chaos materialnego świata i w akcie miłości współdzielić z nim kondycję wygnania<sup>10</sup>. Stała się w ten sposób Szechiną, dziesiątą sefirą, personifikacją „zamieszkiwania” Boga w świecie, ale i świadectwem Jego miłosnego upadku, uwięzienia w tym, co niedoskonałe. Od tego czasu Szechina, nieszczęśliwie zakochana dusza świata, cierpi za swój „grzech miłości” wespół z wszelkim stworzeniem i czuwa, by to, co wyrwane nicości, nie zostało potępione na wieki<sup>11</sup>.

Konsekwencje takiego stanu rzeczy są daleko idące. Człowiek w dążeniu do zbawienia nie tylko nie może liczyć na pomoc upadłego Stwórcy, ale – wbrew pełnemu rezygnacji westchnieniu Heideggera, że „tylko Bóg mógłby nas uratować”<sup>12</sup> – to on ma za zadanie uratować Boga. Mesjańskie zadanie człowieka jest tu więc donioślejsze niż gdziekolwiek indziej w tradycji gnostyckiej, tym bardziej, że polega na ciągłym lawirowaniu między tym, co „na dole” (upadłą materią) i „na górze” (upadłą boskością), by za pośrednictwem jednego zbawić też drugie. Dlatego właśnie w rozczytywanej przez Benjamina kabale luriańskiej *sacrum* i *profanum* nie stanowią odrębnych porządków, lecz tworzą stan permanentnego zespolenia, a tego, co święte, poszukiwać należy w najniższych kręgach bytu, w upadłej zwyczajności, która już dawno pogodziła się z wzmówioną jej podstępnie przez demony tego świata nie-świętością<sup>13</sup>.

A tego, co święte,  
poszukiwać należy  
w najniższych kręgach  
bytu

dzi. Zło, przekonuje, jest warunkiem zaistnienia świata, bo gdyby Bóg nie wycofał się i nie powołał do życia nicości, nie mógłby dokonać się stworzenie. Uwolniona od boskiej pełni nicość musi zrodzić w sobie siły zła (co nie jest dobre, musi wszak być złe), które infekują byt. Ceną za stworzenie jest zatem jego immanentne wybrakowanie. Warto wskazać w tym miejscu, że Luria przewrotnie nawiązuje do zaczerpniętej od św. Augustyna deprywacyjnej koncepcji zła, czym odróżnia się od klasycznego, wczesnochrześcijańskiego gnostycyzmu, który stojące u podstaw strukturalnego wybrakowania świata zło ujmował zazwyczaj nie jako brak dobra, lecz samoistną bytową zasadę tego, co rzeczywiste (zob. G. Scholem, *O mistycznej postaci bóstwa: Z badań nad podstawowymi pojęciami kabaly*, tłum. A.K. Haas, Warszawa 2010, s. 85).

10 A. Bielik-Robson, *Duch powierzchni: Rewizja romantyczna i filozofia*, Kraków 2004, s. 104.

11 H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994, s. 87.

12 Zob. M. Heidegger, *Tylko Bóg mógłby nas uratować*, tłum. M. Łukasiewicz, „Teksty” 1977, nr 3, s. 142–161.

13 K. Rudolph, *Gnoza*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2003, s. 65.

Rozproszenie iskier boskości w odmętach materii przesądza też o tym, że nie sposób ukrócić cierpień tego świata brutalnym cięciem apokalipsy, ale zamiast tego trzeba poświęcić się wypatrywaniu wrzuconych w mrok cząstek światłości, które utraciły swój dawny blask, jednak – jeśli spojrzeć na nie pod właściwym kątem – nadal iskrzą światłem życia. Mesjańskie zadanie gnostyka, które kabała luriańska nazywa *tikkun*, polega zatem na cierpliwym, drobiazgowym, ale i chytrym zbieraniu iskier, na sklejanu skorup rozbitych naczyń, na łączeniu tego, co rozproszone, choć bez odrzucania życiodajnej pojedynczości, jaką daje ten świat; innymi słowy, zapożyczając sformułowanie Theodora Adorna, na „jedności różnorodności” (*Miteinander des Verschiedenen*)<sup>14</sup>. Benjamin przypomina równocześnie, że krok przybliżający do zbawienia można postawić w każdej chwili, pod warunkiem uchwycenia jej wyjątkowości i dostrzeżenia, że każda sekunda to *Jetztzeit* („czas-teraz”), „mała furтка”, przez którą może nadejść ocalenie<sup>15</sup>. Nie należy tylko oczekiwać nastania tej chwili w glorii Wydarzenia, radykalnego w swej doniosłości wtargnięcia Prawdy, a pamiętać raczej o tym, że „wszystkie decydujące ciosy są zadawane lewą ręką”<sup>16</sup>.

Benjamin kreśli w swoich tekstach wiele zaskakujących figur działania mesjańskiego, łącznie z przypisywaniem konkretnych zadań tłumaczowi, krytykowi literackiemu czy historykowi. Wydaje się jednak, że najwyrazistszym, a przy tym najbardziej uniwersalnym obrazem „słabej siły mesjanicznej” jest inspirowany kabałą luriańską motyw „szczęśliwej ręki”, o którym Benjamin miał usłyszeć kiedyś od Gershoma Scholema, a następnie powtórzyć Ernstowi Blochowi, który z kolei opisał go w *Śladach*. Zgodnie z tą rabiniczną mądrością, „aby ustanowić Królestwo Pokoju, nie trzeba niszczyć wszystkich rzeczy i rozpoczynać całkiem nowego świata” – wystarczy je jedynie „trochę poprzestawiać”. Tytułowa „szczęśliwa ręka” byłaby wówczas „praktyczną intuicją”, która chwyta rzeczy „delikatnie w należyty sposób i ustawia na miejscu, z właściwym sobie, cichym wyczuciem”<sup>17</sup>. Subtelność tego zabiegu jest jednak pozorna, ponieważ skrywa perwersyjną konstatację, zgodnie z którą zbawienie, właśnie dlatego, że wydaje się nieskończenie bliskie, jest tak odległe. Materialny świat mocą swoich prawideł mija się bowiem z Królestwem o włos, nieustannie mający mu ono na horyzoncie, ale tą złudną bliskością tylko pogłębia tęsknotę i po-

14 T. Adorno, *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986, s. 208.

15 W. Benjamin, *O pojęciu historii*, w: tegoż, *Konstelacje*, s. 323.

16 Tegoż, *Ulica jednokierunkowa*, tłum. A. Kopacki, Warszawa 1997, s. 12.

17 E. Bloch, *Ślady*, tłum. A. Czajka, Kraków 2012, s. 183.

czucie fatalizmu<sup>18</sup>. To rodzi pokusę radykalnych gestów, którym brak umiejętności powiedzenia sobie „dość”, zmieniających drobną korektę w skrajną destrukcję. *Dictum* Scholema w żadnym razie nie łudzi nadzieją, że akt mesjańskiej sprawiedliwości, jednoczący to, co rozbite, może obejść się bez zniszczenia kontekstu, w którym wiecie ono swój upadły los, ale wyraźnie daje do zrozumienia, że nie może to być destrukcja burzycielska, lecz ocalająca – taka, jaką zdaniem Benjamina z eseju *Destrukcyjny charakter* powinien posiadać mesjański gnostyk, który „wszystko, co istnieje, obraca w ruinę, nie po to, żeby rujnować, lecz żeby znaleźć wiodącą przez nie drogę”<sup>19</sup>.

Trudnościami, jakie ów gnostyk napotyka, są nie tylko precyzja „szczęśliwej ręki”, niezbędna do powodzenia zbawczego przedsięwzięcia, i cierpliwość, jakiej wymaga od niego kondycja rozproszenia. Największą przeszkodą jest tu egzystencjalistyczny lejtmotyw „uśpienia”, nazywany przez opisującego narodziny kapitalizmu konsumpcyjnego Benjamina „czasem-snem”. Byt „wrzucony” w świat żyje w nim upojony zwodniczymi pokusami, oddaje się iluzjom ziemskiej szczęśliwości, wkracza w wymiar błogiej nieświadomości, tępo afirmuje to, co jest, „zapada w coraz głębszy sen”<sup>20</sup>. Oniryczna metaforyka jest tu odpowiednikiem tego, co w większości swoich prac Benjamin nazywa mitem, czyli obrazem rzeczywistości opartej na zamkniętym kręgu powtórzeń, całościową – i właśnie dlatego, zgodnie ze słynnym zdaniem Adorna<sup>21</sup>, fałszywą – wizją bytu jako immanentnego ładu, który więzi człowieka w swoim wnętrzu, nie pozwalając mu wyrwać się z niwelujących życie prawideł bezlitosnego losu. Namiastkę szczęścia można osiągnąć w nim tylko pod warunkiem przyjęcia na siebie totalności losu i wyrzeczenia się jednostkowości, która w świecie mitu wypełnia się wyłącznie w piętnie winy, naznaczającej chcącego kierować się instynktem życia człowieka. Los zatem, jak mówi Benjamin, to „splot winy, w który uwikłane jest to, co żywe”<sup>22</sup>. Pierwszym, bardzo niedoskonałym sposobem wyrwania się z mitycznej władzy wymuszania winy i nakładania pokuty była antyczna tragedia, poszerzająca pole jednostkowości tych, którzy zbudzili się ze snu, jednak za cenę śmierci. I choć wyzwolenie

18 A. Lipszyc, *Sprawiedliwość na końcu języka: Czytanie Waltera Benjamina*, Kraków 2012, s. 431.

19 W. Benjamin, *Destrukcyjny charakter*, tłum. A. Lipszyc, „Krytyka Polityczna” 2007, nr 13, s. 203.

20 Tegoż, *Pasaże*, tłum. I. Kania, Kraków 2005, s. 432.

21 „Całość jest nieprawdą”, zob. T. Adorno, *Minima moralia: Refleksje z poharatanego życia*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 1999, s. 52.

22 W. Benjamin, *Los i charakter*, w: tegoż, *Konstelacje*, s. 65.



życia z opresyjnej całości mitu poprzez złożenie go w ofierze było być może jedyną dostępną w przednowoczesnym świecie strategią działania, to co zrobić dziś z tymi, którym nowoczesność obiecała *Entzauberung*, więc nie chcą już przystać na szantaż mitycznego Tanatosa; którzy od wezwania Freuda, by umrzeć na swój własny sposób, wolą credo Franza Rosenzweiga: chcą „tu pozostać”, chcą „żyć”<sup>23</sup>?

Zanim spróbujemy odpowiedzieć na to pytanie, trzeba zastanowić się, jak to możliwe, że odczarowana, przewartościowująca pojęcie prawa naturalnego nowoczesność nie tylko nadal tkwi w okowach mitu, ale ten mit permanentnie reprodukuje, infekując nim równocześnie to, co stworzone. Horkheimer i Adorno w swoim słynnym rozpoznaniu przekonują, że nowoczesności nie należy uważać za racjonalny projekt emancypacyjny, który w pewnym momencie osunął się w mit, lecz racjonalny projekt emancypacyjny, który już na starcie dawnemu mitowi musiał przeciwstawić własny<sup>24</sup>. Nowoczesność jest zatem na kartach *Dialektyki oświecenia* rzeczywistością immanentnie zmitologizowaną, która ludzi – bo ludzić musi – hasłami samowystarczalności i panowania nad światem; iluzjami kuszącymi, ale jednak iluzjami, w które warto uwierzyć, choć nigdy do końca.

Idący tym tropem Benjamin rozpoznaje mityczność *modernitas* przede wszystkim w kapitalizmie konsumpcyjnym, drugiej fali rozwoju gospodarki rynkowej, która od końca dziewiętnastego wieku zaczęła wypierać dominujący we wczesnym społeczeństwie przemysłowym model gospodarki opartej na produkcji. Zdaniem Benjamin, kapitalizm pod hasłami zaspokojenia pragnień włącza każdy pojedynczy byt, ludzki i przedmiotowy, w repetytywny mechanizm urzeczowienia. Jest przy tym mitem perfidnym, gdyż wypiera się swojej mityczności i maskuje przemoc wiecznego powtórzenia, którą stosuje w przebraniu nowości. Skoro więc mityczne uwikłanie kapitalizmu, choć tak dojmujące, jest przez niego wyparte, to praca konfrontującego się z nim mesjańskiego gnostyka musi być siłą rzeczy przedsięwzięciem psychoanalitycznym, które wydobędzie najpierw skrywaną mityczność na powierzchnię, by następnie ją przepracować. Kapitalizm konsumpcyjny w optyce tak działającego mesjanisty-psychoanalityka pozoruje wstrząsanie zastaną hierarchią społeczną („wszystko, co stałe, wyparowuje”<sup>25</sup>) i ciągłe nowatorstwo, by w rzeczywistości reprodukować hipnotyczny kierat nabywania i pozbywania się towarów, petryfikując strukturę, która go

23 F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 3.

24 Zob. M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektyka oświecenia: fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.

25 K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, Warszawa 1954, s. 55–56.



uzasadnia. Kusi też realizacją marzeń, choć warunkiem jego trwania jest permanentne niezaspokojenie, rozbudzanie coraz to nowych żądz, wieczne konsumenckie „teraz”.

Zdzierając te i inne przywdziewane przez kapitalizm maski, Benjamin pokazuje go jako nieprzerwaną celebrację mitycznego kultu, gdzie pozornie wolna jednostka każdym gestem umacnia swoje zapętlenie. Jest to przy tym być może pierwszy przypadek kultu, który „nie daruje win, lecz przeciwnie – pogłębia winę”<sup>26</sup>. Dlatego jeśli „szczęśliwa ręka” mesjańskiego gnostyka ma wskazać ten wycinek rzeczywistości, który odgrywa konstytutywną rolę w reifikacji świata, wskaże bez wahania naturalizujący życie mit kapitalizmu. To od subtelnej wprawy jej dalszych ruchów będzie zależało, czy proces demitologizacji kapitalizmu uda się przeprowadzić „od środka” i wykryć w nim potencjał subwersji, który wyrwie aktorów świata konsumpcji z kondycji urzeczowienia bez burzenia wszystkiego dookoła, czy też nastąpi *quasi*-apokaliptyczna destrukcja, będąca niczym więcej, jak wyniesioną na poziom kolektywny strategią tragiczną.

Pierwszy ruch „szczęśliwej ręki” rezerwuje Benjamin dla konsumenta-melancholika, pod warunkiem jednak, że rozumiemy melancholię nie jako jednostkę chorobową, lecz na sposób, który obok tej dominującej wykładni również można wyczytać z pism Freuda: jako wyróżniony *modus* odniesienia ludzkiego Ja do siebie i innych, bezpośrednio konfrontujący go z Prawdą o sobie i świecie<sup>27</sup>. Podmiot niemelancholijny byłby tutaj tym, który jest zdolny na pozór skutecznie zapomnieć o niemożności pełnego zaspokojenia pragnień, a wrzucony w wir kapitalistycznej fiesty, zagłębia się w mit za cenę zapoznania głęboko melancholijnego charakteru świata i swojej w nim obecności. Melancholik z kolei jest nieuchronnie „pęknięty”, raz po raz narusza strukturę odniesienia do siebie i innych, dzięki czemu wie, że oferowane przez kapitalizm konsumpcyjny spełnienie jest błagą<sup>28</sup>. Konsument-melancholik uświadamia sobie wybrakowaną logikę konsumpcji, w której towar idealny nie istnieje, a żaden przedmiot nie jest właśnie **tym** przedmiotem – wybór jednej rzeczy zawsze oznacza konieczność rezygnacji z innej i konfrontacji ze stratą. Doświadczenie posiadania-jako-braku nie pozwala melancholikowi tej straty przepracować i uczestniczyć

Dlatego jeśli „szczęśliwa ręka” mesjańskiego gnostyka ma wskazać ten wycinek rzeczywistości, który odgrywa konstytutywną rolę w reifikacji świata, wskaże bez wahania naturalizujący życie mit kapitalizmu

26 W. Benjamin, *Kapitalizm jako religia*, tłum. P. Mościcki, „Krytyka Polityczna” 2007, nr 11/12, s. 133.

27 Zob. zwłaszcza fragment eseju *Żaloba i melancholia*, tłum. B. Kocowska, w: Z. Rosińska, *Freud*, Warszawa 1993, s. 300–301.

28 P. Dybel, *Urwane ścieżki: Przybyszewski – Freud – Lacan*, Kraków 2000, s. 165–166.

w kulturowej grze masek, ale daje mu za to szansę wczucia się w kondycję rzeczy-towaru, z którą dzieli logikę wybrakowania. Innymi słowy, konsument-melancholik potrafi dostrzec upadłą naturę przedmiotu, skoro w akcie nabywania sam raz po raz upada, a świadomość bycia towarem na rynku pozwala mu odczytać świadectwo wtórnego uprzedmiotowienia rzeczy. Co więcej, o ile konsumpcja wymaga opanowania zdolności natychmiastowego zapominania, o tyle podmiot melancholijny, raz przyswoiwszy sobie logikę wybrakowania i utowarowienia, nie chce i nie potrafi jej zapomnieć.

Kompulsywna pamięć melancholika ostatecznie przesądza, że dysponuje on „słabą siłą mesjaniczną” przekształcania przedmiotów w alegorie. Alegoria u Benjamina rozrywa i izoluje rzeczy, pokazuje ich wieloznaczność i wyprowadza je ze złudnej pełni mitu. W przeciwieństwie do symbolu, nie mamy przy tym transcendencją, lecz relacjonuje jej zasadniczą nieobecność w tym świecie, otwierając pole negatywności, które stanowi podstawę do działalności mesjańskiej<sup>29</sup>. Alegoria jako świadectwo fragmentaryczności skuteczniej zatem niż obiecujący pełnię symbol wytrąca z fatalistycznej bezalternatywności „wiecznego teraz”, gdyż postrzega istnienie „pod znakiem rozbicia i ruin”<sup>30</sup> i ze smutną życzliwością pochyla się nad tym, co wyparte i zapomniane.

Melancholikowi-alegoryście przypada tu rola inicjatora działania mesjańskiego, który odpowiada za pierwszy ruch „szczęśliwej ręki”, czyli gorzką afirmację rozproszenia w celu przełamania zamkniętej logiki mitu. Alegoria jako znak dokumentujący upadłość kapitalistycznego świata rzeczy-towarów jest jednak przepelniona negatywnością i domaga się dopełnienia, które nada zbawczemu przedsięwzięciu bardziej substancjalny charakter. Dlatego właśnie w naszym odczytaniu Benjamina drugi ruch dysponującej „słabą siłą mesjaniczną” ręki rezerwujemy dla figury kolekcjonera, który podejmuje z rozproszeniem walkę, jednak nie w imię całościowości, lecz pojedynczości. Punktem wyjścia do tak rozumianej praktyki kolekcjonerskiej jest dla Benjamina Marksowska konstatacja, że towar to rzecz odarta z funkcji użytkowej, w pełni realizująca imperatyw wymiany handlowej. Jest zatem przedmiotem upadłym podwójnie – nie tylko pozbawionym aury, której rzecz od początku przeznaczona do technicznej reprodukcji nie może posiadać<sup>31</sup>, ale

29 R. Rózanowski, „*Pasaże*” Waltera Benjamina: *Studium myśli*, Wrocław 1997, s. 78.

30 W. Benjamin, *Pasaże*, s. 365.

31 Warto tu zaznaczyć, że problematyczne jest utożsamianie przez Benjamina autentyczności rzeczy, będącej warunkiem posiadania przez nią aury, z jej oryginalnością, rozumianą jako czasoprzestrzenna unikalność (zob. W. Benjamin, *Dzieło*

i skazanym na bierne wyczekiwanie kupna. Jej dramat polega na tym, że została kiedyś wytworzona przez człowieka, a równocześnie tym aktem wytwórczym już na starcie pozbawiono ją znamion auratyczności, własnej historii, pogrążając jeszcze bardziej w kondycji materialnego upadku<sup>32</sup>. Racja istnienia rzeczy-towaru umyka ostatecznie nawet tym, którzy do istnienia ją powołali, co dopełnia upokorzenia przedmiotu wykreowanego i porzuconego przez człowieka na pastwę bezosobowego, mitycznego rynku. Rzecz-towar replikuje tym samym bezwolnie ponurą gnostycką trajektorię odpadania od źródeł sensu, doświadcza po raz wtóry kosmicznej katastrofy.

Warunkiem dostąpienia przez rzecz „świeckiej iluminacji” – której potrzebuje daleko bardziej niż posiadający jeszcze zdolność subtelного wyszukiwania iskier człowiek – jest jej odtowarowanie, rozumiane jako próba przełamania funkcjonalnego obiegu kapitalistycznej konsumpcji. Wysiłek zbawiania rzeczy<sup>33</sup> jest zatem dla Benjamina równoznaczny z próbą przywrócenia mniej reifikującej, bardziej intymnej relacji człowieka z rzeczami, wykraczającej poza konsumpcję czy funkcjonalne użytkowanie. Byłaby to relacja na wzór tej, w jaką wchodzi opisywane w *Ulicy jednokierunkowej*<sup>34</sup> pogrążone w zabawie dziecko, nieświadome jeszcze brutalnej logiki utowarowienia, w której żadna rzecz nie może wymknąć się funkcji wymiennej. W świecie kapitalizmu konsumpcji taką relacją miałyby stać się dla Benjamina właśnie praktyka kolekcjonerska, równie wysubtelniona jak dziecięce figle, choć odarta z niewinności, przepuszczona przez maszynę rynku. W optyce Benjamina kolekcja jest konstelacją, czyli niszcząco-ocalającym ułożeniem wyrwanych z naturalnego kontekstu i zestawionych z sobą rzeczy, któ-

Rzecz-towar replikuje tym samym bezwolnie ponurą gnostycką trajektorię odpadania od źródeł sensu, doświadcza po raz wtóry kosmicznej katastrofy

*sztuki w dobie reprodukcji technicznej*, w: tegoż, *Twórca jako wytwórca*, tłum. H. Orłowski, J. Sikorski, Poznań 1975, s. 71, 73). Pojawia się bowiem pytanie, czy można mówić o zaniku aury rzeczy-towaru przez analogię do dzieła sztuki, skoro logika kapitalizmu towarowego w ogóle nie przewiduje istnienia oryginału, za to reprodukcja technologiczna jest w nią od początku wpisana. Dla potrzeb tego tekstu zostaje przyjęta odpowiedź negatywna, choć przesądzenie o jej trafności nie jest celem niniejszej pracy. Wydaje się jednak, że rozszerzająca aplikacja terminu „auratyczność” wymaga przeformułowania jego pierwotnej definicji.

32 A. Bielik-Robson, *„Na pustyni”: Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008, s. 449.

33 Warto przypomnieć w tym miejscu, że najszerzej chyba komentowany świecki projekt „wyzwolenia” rzeczy jest dziełem Siegfrieda Kracauera, który wehikułem emancypacji materialnego świata chciał uczynić realistyczną, odchodzącą od abstrakcyjnego oglądu świata sztukę filmową (zob. zwłaszcza S. Kracauer, *Teoria filmu: Wyzwolenie materialnej rzeczywistości*, tłum. W. Wertenstein, Gdańsk 2008).

34 W. Benjamin, *Ulica jednokierunkowa*, s. 15.

re dzięki odrzuceniu powiązań funkcjonalnych ofiarowuje odtowarowionym rzeczom namiastkę aury, jakiej nigdy nie miały; odsłania ich zdeptaną pojedynczość; pokazuje, że nie są tym, czym się dotąd wydawały być<sup>35</sup>. Manfred Sommer przekonuje, że kolekcjonowanie dóbr, w przeciwieństwie do ekonomicznego gromadzenia, nie jest nakierowane na ich roztrwonienie, lecz estetyczne zachowanie, zatem *homo collector* ma ze swej istoty rys konserwatywny<sup>36</sup>. Benjamin problematyzuje tę tezę, skoro jego kolekcja nie jest utrwaleniem, lecz „ocalającą destrukcją” przedmiotów; jeśli ma ona na celu zachowanie ich życia, to tylko poprzez zniszczenie jego dotychczasowych pozornych form. Kolekcjonerstwo ujawnia zatem u Benjamina swoje mesjańskie oblicze, mocno zakorzenione w gnostyckiej wierze, że zbawienie ma zawsze „destrukcyjny charakter”, a „odnowienie świata jest czymś więcej niż jego restauracją”<sup>37</sup>. Reasumując, prawdziwy kolekcjoner „wyzwała przedmiot z jego uwikłań funkcjonalnych”<sup>38</sup>, niszcząc zarówno logikę utowarowienia, jak i użytkowości, a równocześnie nie uśmierca rzeczy, lecz przeciwnie – ocala ją, przydając jej odrobinę autentyczności.

W chwili, gdy drugi ruch „szczęśliwej ręki” wydaje się przypieczętowany, do głosu dochodzi jednak znacząca krytyka praktyki zbierania. Hannah Arendt zauważa na przykład, że w logice kolekcjonerstwa na równi z potencjałem odtowarowienia i defunkcjonalizacji dóbr konsumpcyjnych kryje się możliwość wykorzystania ich jako lokaty wartości kapitałowej, a relacja posiadania, jaka łączy kolekcjonera z rzeczą, zdradza nieuchronnie perspektywę zysku<sup>39</sup>. Susan Buck-Morss dodaje do tego, że „udomowienie” odtowarowionej rzeczy dokonuje się najczęściej drogą zawłaszczenia poprzez kupno, co replikuje i umacnia, a nie rozmontowuje logikę nabywania towarów. To, co w epoce kapitalizmu produkcyjnego miało być może potencjał subwersywny, w kapitalizmie konsumpcyjnym gładko wpisuje się w mechanizmy funkcjonowania rynku. Próżniactwo kolekcjonera, nazywane przez Benjamina „demonstracją przeciwko podziałowi pracy”<sup>40</sup> oraz jego mesjańskie zadanie auratyzacji rzeczy-towaru nie są już dziś, zdaniem Buck-Morss,

35 A. Lipszyc, *Ślad judaizmu w filozofii XX wieku*, Warszawa 2009, s. 156.

36 M. Sommer, *Zbieranie: Próba filozoficznego ujęcia*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2003, s. 44.

37 G. Scholem, *Judaizm: Parę głównych pojęć*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1991, s. 171.

38 W. Benjamin, *Pasaże*, s. 234.

39 H. Arendt, *Walter Benjamin 1892–1940*, tłum. A. Kopacki, Gdańsk 2007, s. 66.

40 W. Benjamin, *Pasaże*, s. 473.

„ocalającą destrukcją”, lecz cynicznym mitotwórstwem<sup>41</sup>. Sceptyczna konstatacja Buck-Morss sprowadza się do tego, że każdy pozytywny projekt subwersji kapitalizmu konsumpcyjnego wychodzący z jego wnętrza zostanie przez niego przetrawiony i wydany, ulegnie w najlepszym razie neutralizacji, a w najgorszym (i najpewniejszym) zostanie przerobiony na jego modłę. Uwzględniając jej zastrzeżenia wobec praktyki kolekcjonerskiej, dysponujący „szczęśliwą ręką” melancholik-alegorysta nie chce jednak wyrazić zgody na stłumienie tłącej się nadal mesjańskiej iskry, wobec czego nie rezygnuje z kolejnego ruchu, a jedynie na moment go wstrzymuje, wypatrując alternatywy.

Potencjalny trop zdaje się podsuwać Jonathan Culler, który rozwija krytykę Buck-Morss, ale sugeruje równocześnie sposób jej przełamania. Culler argumentuje, że późnonowoczesny melancholik-mesjanista tym różni się od Benjaminowskiego kolekcjonera, że nie jest naiwny i wie, że przedmioty zaprogramowane na czasową używalność nie zmienią nigdy statusu na trwałe – ich los jest przesądzony. Udomowienie wyrwanych z towarowej użytkowości rzeczy jest iluzją właśnie dlatego, że to wyrwanie nigdy nie odbywa się do końca, a siła mesjaniczna przegrywa tu z siłą mitu. To nie konsument-kolekcjoner udomawia przedmiot-towar, przywracając go do życia i nadając mu aurę, ale kondycja utowarowienia, która więzi przedmiot, „oddomawia” przestrzeń kolekcjonerską, czyniąc z niej przedsięwzięcie komercyjnego, w którym na poły odtowarowiona rzecz może co najwyżej egzystować żalną kondycją życia-śmierci<sup>42</sup>. Intuicja tego wywodu kieruje nas na powrót ku gnostyckiej wizji świata, najtrafniej chyba wyrażonej przez Hölderlina<sup>43</sup>, zgodnie z którą zbawienie jest zawsze pochodną upadku, a przed przycięciem musi nastąpić faza odrzucenia, zapośrednicząca każde nowe życie przez śmierć. Żaden byt upadły w świat mitu nie zdoła rzucić mu wyzwania, jeśli nie doświadczy na sobie potęgi Tanatosa, ale przegra również wtedy, gdy potędze tej ulegnie. Mesjańskie zadanie polega zatem na konfrontacji ze śmiercią, nie po to jednak, by umrzeć, lecz, jak to ujmuje Derrida, by „żyć dalej”<sup>44</sup>. Do zbawienia rzeczy-towaru nie wystarczy wyrwanie jej z ciągu konsumpcji, skoro jest ona dla

41 S. Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project*, Cambridge 1989, s. 38–40.

42 J. Culler, *Rubbish Theory*, w: tegoż, *Framing the Sign: Criticism and Its Institutions*, Oxford 1998, s. 179.

43 „Gdzie niebezpieczeństwo / Tam i wybawienie”, zob. F. Hölderlin, *Patmos*, w: tegoż, *Co się ostaje, ustanawiają poeci: Wiersze wybrane*, tłum. A. Libera, Kraków 2003, s. 213.

44 J. Derrida, *Living On: Border Lines*, w: *Deconstruction and Criticism*, red. H. Bloom, New York 1979, s. 79–80.

niej pierwotnym kontekstem. Rzecz-towar musi najpierw upaść, zostać odarta z godności przez tych, którzy nadali jej kondycję utowarowienia; innymi słowy – musi zostać sprowadzona do poziomu odpadku, resztki, **śmiecia**. Widać zatem, że dopełniający ruch „szczęśliwej ręki” nie będzie należał do kolekcjonera, lecz do melancholika-śmieciarza<sup>45</sup>.

Tak rozumiana praktyka śmieciarska wymaga zasadniczego przeorientowania funkcji, jaką w nowoczesności nadano składowaniu odpadów. Zygmunt Bauman przypomina, że usuwanie tego, co bezużyteczne, z pola widzenia warunkowało postęp świata nowoczesnego kapitalizmu i dlatego śmieciarze to jego „zapomniani bohaterowie”, którzy bez ostentacji, ale metodycznie czuwają, by granica między tym, co akceptowane i tym, co odrzucane, nie została naruszona<sup>46</sup>. Takim cichym bohaterem mógłby stać się również śmieciarz-mesjanista, nie dlatego jednak, że utwierdza wbrew sobie granice kapitalistycznego mitu, lecz przeciwnie, dlatego, że świadomie je dekonstruuje; nie pozbywa się śmieci, lecz je ocala; nie ukrywa ich w zapomnieniu przed światem, lecz nieustannie przypomina o ich upadłej kondycji. Śmieci należy ocalić przede wszystkim dlatego, że świadczą o zbawiennym wybrakowaniu systemu, zaś utopia ich pełnej utylizacji oznaczałaby totalną funkcjonalizację i wykorzystanie zasobów do ostatka, a tym samym nieodwołalne domknięcie mitu. Równocześnie mesjaniczna praktyka śmieciarska jest gestem głęboko moralnym, który usiłuje nadać temu, co radykalnie nieróżnicowane, status pojedynczości, będący synonimem zbawienia. Śmieciarz-mesjanista dostrzega kalektwo wyrzuconego przedmiotu, brutalnie odtraconego i cierpiącego tym bardziej, im mocniej przekonano go niegdyś o jego wartości wymiennej<sup>47</sup>. Dlatego właśnie wyciąga w stronę tego, co wypchnięte na margines, swoją „szczęśliwą rękę”, litując się nad losem tej cząstki materii, którą upodlono podwójnie: niewdzięcznie zwolniono ze służby kapitalistycznemu mitowi, choć przecież nigdy o tę służbę nie prosiła, pragnąc być od początku czymś zupełnie innym.

Wypatrywanie i troskliwe zbieranie upadłych iskier boskości na wysypisku kapitalizmu ma nie tylko wyraźny rys mesjański, ale i ciągle jeszcze tłący się potencjał subwersji mechanizmów rynkowych. Ten krótki moment, gdy odpady pozbawione są zarówno funkcji wymien-

45 Do figury śmieciarza w kontekście działalności mesjańskiej nawiązuje zresztą sam Benjamin (w recenzji *Die Angestellten* Siegfrieda Kracauera, zob. W. Benjamin, *S[iegfried] Kracauer, Die Angestellten. Aus dem Neuesten Deutschland*, w: tegoż, *Gesammelte Schriften III*, Frankfurt am Main 1930).

46 Z. Bauman, *Życie na przemiał*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005, s. 48.

47 S. Symotiuk, *Filozofia i genius loci*, Warszawa 1997, s. 84.

Mesjaniczna praktyka śmieciarska jest gestem głęboko moralnym, który usiłuje nadać temu, co radykalnie nieróżnicowane, status pojedynczości, będący synonimem zbawienia

nej towaru, jak i funkcji użytkowej przedmiotu posiadania, a równocześnie nie niosą z sobą – już i jeszcze – żadnej wartości ekonomicznej, jest ową gnostycką „furtką”, przez którą mogą się one wydostać z piekła mitu, zanim zostaną przez machinę rynkowego funkcjonalizmu poddane ostatecznej anihilacji lub, przeciwnie, reinkarnowane w procesie utylizacji do postaci kolejnego towaru uwięzionego w kapitalistycznym „wiecznym teraz”. Jest to być może jedyny „prześwit” w późnonowoczesnym kapitalizmie konsumpcji, zaprogramowanym na szybkie zużycie dóbr, a następnie ich przetwarzanie i powtórne wykorzystanie<sup>48</sup>. Dlatego właśnie konieczna jest tu „szczęśliwa ręka” mesjańskiego śmieciarza, subtelna i chytra zarazem.

Podsumowując to, co w toku naszych rozważań powiedzieliśmy, można określić mesjańską praktykę śmieciarską jako działalność głęboko subwersywną, która nie prowadzi do zawłaszczenia rzeczy, lecz wyrывa je jedynie ze śmietniska kapitalizmu, nie łudząc przy tym, że mogą być czymś więcej niż resztką, ale właśnie w ten sposób uchylając szczelinę zbawienia i ofiarując namiastkę „domu”. „Niezniszczalność najwyższego życia we wszystkich rzeczach”, o której pisał Benjamin<sup>49</sup>, ujawnia się ostatecznie dopiero po przejściu przez nie próby śmierci. Melancholijny śmieciarz-mesjanista ma zatem dla proszących o przygarnięcie i udomowienie rzeczy-towarów z przytoczonego na wstępie sloganu reklamowego dobrą i złą nowinę: dobra jest taka, że mają one ciągle szansę ich dostąpić, zła natomiast taka, że dopiero, gdy ich własny świat upodli je i odrzuci. Wszak, jak powtarza za całą tradycją gnostycką Benjamin, destrukcja nieuchronnie poprzedza zbawienie, a *exodus* z „domu niewoli” wymaga uprzedniego wygnania z raju.

48 Z. Bauman, *Razem, osobno*, tłum. T. Kunz, Kraków 2003, s. 140.

49 W. Benjamin, *Pasaże*, s. 505.



PIOTR SAWCZYŃSKI – student filozofii i politologii na Uniwersytecie Jagiellońskim. Publikował m.in. w „Pressjach” i „Politei”. Interesuje się filozofią żydowską i problematyką podmiotowości politycznej.

**Dane adresowe autora:**

Piotr Sawczyński  
Instytutu Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych UJ  
ul. Jabłonowskich 5  
31-114 Kraków  
**e-mail:** piotr.sawczynski@gmail.com

**Cytowanie:**

P. Sawczyński, Mesjasz na wysypisku albo soteriologia śmiecia, „Praktyka Teoretyczna” nr3(9)/2013, [http://www.praktykateoretyczna.pl/PT\\_nr9\\_2013\\_Po\\_kapitalizmie/07.Sawczynski.pdf](http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr9_2013_Po_kapitalizmie/07.Sawczynski.pdf) (dostęp dzień miesiąc rok)

**Author:** Piotr Sawczyński

**Title:** Messiah at the Landfill, or Soteriology of Garbage.

**Summary:** The paper attempts at interpreting the condition of contemporary consumer capitalism through the prism of messianic enterprise. The aim is to consider the possibility of subverting commoditization from the inside and to outline potential ways of doing this. The theoretical matrix of the paper are Walter Benjamin's works set in the tradition of Isaac Luria's kaballah, along with their further criticism. The final result of the paper should be the figure of a “messianic dustman” and explanation why it has been chosen as the subject of subverting capitalism.

**Keywords:** capitalism, messianism, kaballah, Walter Benjamin, Isaac Luria