

Posłowie

Apteka Stieglera
Technicznie, a więc farmakologicznie
rzecz ujmując

Pojęciem organizującym myśl Stieglera jest farmakon. Przypomnijmy znaną opowieść z historii filozofii: wynalazszy liczby, rachunek, geometrię, a nade wszystko pismo, ich twórca Teut udał się do egipskiego króla, aby przekonać go, że należy te wynalazki rozpowszechnić wśród wszystkich Egipcjan. Próbując uzasadnić konieczność upowszechnienia pisma, Teut dowodził, że jest ono farmakonem na pamięć i że dzięki niemu Egipcjanie będą mądrzejsi. Gdyby w tej opowieści Sokratesa, przytoczonej przez Platona, a następnie zdekonstruowanej przez Derridę, w roli króla został obsadzony Bernard Stiegler, historia metafizyki wyglądałaby inaczej. Stiegler nie odrzuciłby farmakonu, lecz przyjąłby go z *całym dobrodziejstwem inwentarza* i starał się zrobić z niego użytek w ramach tego, co nazywa „farmakologią pozytywną” w epoce cyfrowej, w której – jak

twierdzi – doświadczamy ostatniego stadium rozwoju pisma. To z pewnością najlepiej rozpoznany dotychczas aspekt myśli Stieglera, który dzięki swojej pierwszej, wydanej już ponad dwadzieścia lat temu, książce¹, będącej jednakowoż *jedynie* pierwszą częścią trylogii *Technika i czas*, dał się zapamiętać, głównie w świecie anglo-amerykańskim, jako filozof techniki.

Lektura *Wstrząsów* – pierwszej książki Stieglera przetłumaczonej na polski – pokazuje, że takich etykietek można by mu przykleić co najmniej kilka, co zresztą świadczyłoby najlepiej o wieloaspektowości jego dzieła i uderzającej aktualności jego filozofii. I tak Stiegler mógłby z powodzeniem uchodzić za filozofa, który chce przywrócić jednostce pragnienie i który właśnie od ponownego namysłu nad jednostką kreśli swój projekt „farmakologii pozytywnej”; mógłby też być utożsamiany z myślicielem, który kieruje swoją troską i uwagą ku konieczności zbudowania na nowo relacji międzypokoleniowej w ucyfrowionej rzeczywistości²; mógłby być zapamiętany jako jeden z niewielu filozofów, którzy przyszłość Europy czynią przedmiotem *koniecznej* refleksji filozoficznej³; wreszcie można by go wziąć za

¹ Zob. *La Technique et le temps 1. La faute d'Épiméthée*, Galilée, Paris 1994.

² Zob. B. Stiegler, *Prendre soin. De la jeunesse et des générations*, Flammarion, Paris 2008.

³ Zob. B. Stiegler, *Constituer L'Europe 1. Dans un monde sans vergogne* oraz *Constituer L'Europe 2. Le motif européen*, Galilée, Paris 2005 i 2006.

znakomitego komentatora „francuskiej filozofii”⁴, którą poznał w latach 1978–1983, gdy odsiadywał karę pozbawienia wolności za napady z bronią w rękę. Tę nieprawdopodobną wręcz drogę do filozofii Stiegler w wzruszający sposób opisuje w swojej ostatniej książce⁵. Jest to droga przestępcy [*hors-la-loi*], który zdaje w więzieniu maturę, a następnie egzaminy wstępne na studia filozoficzne w trybie korespondencyjnym, by dziewięć lat po wyjściu z aresztu obronić rozprawę doktorską napisaną pod opieką promotorską Jacques’a Derridy. Wszystkie te wątki, zasygnalizowane we *Wstrząsach* w mniejszym lub większym stopniu, składają się na wielopłaszczyznowy i opisany w kilku powiązanych ze sobą książkach⁶ spójny projekt krytyki ekonomii politycznej na miarę XXI wieku.

Doniosłość myśli filozoficznej objawia się wówczas, gdy po zapoznaniu się z nią nie sposób już patrzeć na

⁴ Uwzględniając problematyczność tego określenia, którą Stiegler sam opisuje w artykule *La peau de chagrin ou l'accident franco-européen de la philosophie d'après Derrida*, Collège international de philosophie, Rue Descartes, n° 52, 2006/2, s. 103–112, DOI: 10.3917/rdes.052.0103.

⁵ Zob. B. Stiegler, *Dans la disruption*, Éditions les Liens qui Libèrent, Paris 2016, s. 92–110. Stawaniu się filozofem podczas odbywania więziennej kary, która stała się czasem filozoficznej *praktyki*, czy też fenomenologii eksperymentalnej, poświęcona jest również krótka książeczka *Passer à l'acte*, Galilée, Paris 2003.

⁶ Zob. B. Stiegler, *Pour une nouvelle critique de l'économie politique*, Galilée, Paris 2009, tryptyk *Mécréance et discrédit*, Galilée, Paris 2004, 2006 i 2006 oraz dwa tomy *De la misère symbolique*, Galilée, Paris 2004 i 2005.

świat tak jak wcześniej. Filozoficzny projekt Bernarda Stieglera jest doniosły nie tylko dlatego, że pisze on *rewolucyjne* książki, które jednakowoż nie nawołują do przewrotu, lecz „jasno i wyraźnie”, niczym u Kartezjusza, pokazują, że inna przyszłość jest możliwa, o ile nie konieczna; że trzeba ją wymyślić na nowo. Doniosłość bierze się tu również i przede wszystkim stąd, że książki Stieglera są *performatywne* – ich lektura jest działaniem. Po pierwsze dlatego, że zmieniają – *transindywidują* – osobę, która po nie sięga, a po drugie dlatego, że nakazują podjęcie działań.

„Ale nie zadowalajcie się lekturą. Zróbcie coś”⁷ – pisał niedawno Jean-Luc Nancy w *Małej preambule aktywistycznej* do książki o znamienym tytule: *Co robić?*. Po jej przeczytaniu wypadałoby jednak zapytać: „No dobrze, ale co *właściwie* mamy zrobić?”. Stieglera od innych filozofów różni to, że daje odpowiedź. Podczas gdy inni mówią: „Nie wiem”, on wskazuje pola do *zagośpodarowania*, których inni nie zdążyli jeszcze dostrzec. „Niestety, od kilku dekad wzrost demokratycznej głupoty ma charakter gwałtowny i powszechny. Dotyczy zarówno społeczeństw, jak i władz demokratycznych. Czyżby nastąpiła zmiana genetyczna, czy Orwell miał rację, kiedy pisał *Folwark zwierzęcy*, czy moi znajomi i sąsiedzi podlegli karze boskiej polegającej na tym,

⁷ J.-L. Nancy, *Que faire?*, Galilée, Paris 2016, s. 10.

że Bóg im rozumu odmówił? Nie wiem. Znamy tylko objawy głupoty i ich konsekwencje”⁸ – pisał niedawno, bezradnie uderzając w znany ton, Marcin Król. Dzięki Stieglerowi znamy odtąd *przyczyny* tej głupoty. A jeżeli przeczytamy *Głupotę i wiedzę w XXI wieku* i zechcemy z tej lektury wyciągnąć wnioski, to zrozumiemy również, że trzeba zmienić ton, aby nadać ton zmianie.

Owa zmiana tonu – co najważniejsze – nie dotyczy wyłącznie pokolenia, które głosem wspomnianego Marcina Króla wyznało nieco wcześniej: „Byliśmy głupi”. Błędem byłoby odczytanie *Wstrząsów* jedynie jako krytyki neoliberalnego kapitalizmu, nawet jeśli Stiegler prowadzi ją na polach, o które owa krytyka do tej pory należycie się nie zatroszczyła, pokazując tym samym rozmiar naszego nieszczęścia. Sens tej książki objawi się bowiem dopiero wtedy, gdy dostrzeżemy w niej krytykę narzędzi konceptualnych i odruchów myśli, które są obecne w dyskursach krytycznych wobec systemowego (i systemicznego) kapitalizmu w XXI wieku.

Innymi słowy, *Wstrząsy* winny uruchomić nowe procesy indywiduacji u tych, którzy i które odczytają je z wysłużonymi lewicowymi okularami na nosie. Przypominając za Deleuzem, że głupota przydarza się „jako

⁸ M. Król, *Spacerownik po demokracji. Szatański sojusz mas z idiotami*, „Gazeta Wyborcza” 16 sierpnia 2016, <<http://wyborcza.pl/magazyn/1,153917,20539475,spacerownik-po-demokracji-szatanski-sojusz-mas-z-idiotami-krol.html#BoxGWImg>>.

transcendentalna struktura myśli”⁹, Stiegler – za Markssem i przeciw Marksowi oraz „w imię Marksa”¹⁰ – wyraźnie pokazuje, że proletariatu nie należy utożsamiać z klasą, a proletaryzacja, której najbardziej bolesnym objawem jest panowanie głupoty na skalę planetarną, „rekrutuje się ze wszystkich klas ludności”¹¹. Tak właśnie według Stieglera przedstawia się dzisiaj stopień zero polityki, która – w sojuszu z konsumpcjonizmem, pod uświadomiony albo i nieświadomiony dyktat „rynków” i przy użyciu marketingu (również politycznego) – może tę proletaryzację bezwstydnie eksploatować i przyczyniać się do panowania głupoty lub postawić sobie za cel *deproletaryzację* społeczeństwa.

Rewolucyjność Stieglera polega na tym, że najpierw przeprowadza on analizę epoki, której symboliczne i *wstrząsające* domknięcie nastąpiło wraz z kryzysem finansowym w 2008 roku, a następnie po zdiagnozowaniu choroby zaleca terapię *pourazową*. Rewolucja już się dokonała, a porewolucyjny czas, w którym żyjemy, jest stanem zawieszenia. Jak powiada Stiegler za Husserlem, ów stan zawieszenia jest momentem *epoché*,

⁹ Zob. s. 136.

¹⁰ Ale zupełnie inaczej niż Louis Althusser. Zob. L. Althusser, *W imię Marksa*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.

¹¹ K. Marks, F. Engels, *Manifest Partii Komunistycznej*, tłumacz nieznan, w: *tychże, Dzieła*, tom 4, Warszawa 1962, s. 649.

który jednakowoż nie tworzy nowej epoki, nowego świata. Z semantycznego punktu widzenia francuska *révolution* to nie tylko *przewrót*, lecz także, a może przede wszystkim, *obrót*¹² – obrót, który (już) się dokonał, cykl, który (już) się zakończył, czas, w którym o poprzedniej epoce, *której już tu nie ma*, możemy powiedzieć, że jest epoką minioną [*révolue*]. Rewolucja to *ponowna ewolucja* [*re-évolution*]. Stiegler jest zatem rewolucyjny w tym sensie, że uzmysławia nam, na czym ten obrót polegał, a także, *jak, gdzie* i za pomocą *jakich narzędzi* należy działać, aby towarzysząca temu obrotowi *katastrope* [gr. zamknięcie, zakończenie, rozwiązanie] nie doprowadziła do *bezpośrednio rzeczywistej* katastrofy.

Gdyby po książkę Stieglera zechcieli sięgnąć polscy zwolennicy bardzo szerokiego, choć w dużej mierze nieświadomionego i zamaskowanego przez zmediatyzowany spór, porozumienia, które ideowo ukształtowało się w latach dziewięćdziesiątych wraz z nastaniem w Polsce ery wolnorynkowego kapitalizmu, oczywiście stałoby się dla nich, że to, co zaczęto wówczas określać

¹² *Wielki słownik poprawnej polszczyzny* pod red. Andrzeja Markowskiego jako pierwsze znaczenie terminu „rewolucja” podaje: „bunt w celu zmiany ustroju politycznego państwa, zwykle połączony z przemocą”, podczas gdy *Petit Robert* definiuje termin *révolution* jako pełny obrót w kontekście astrologicznym lub geometrycznym (skądinąd istotnym dla Stieglera, który przepracowuje pojęcia Husserla). Czas obrotu (na przykład planety wokół słońca) to po francusku *temps de révolution*.

jako „transformacja”, w istotnej mierze nie było przemianą, lecz wstrząsem. Dlaczego siła i rozmiar tego wstrząsu docierają do nas dopiero teraz? Użyteczną kategorią mogłoby tutaj być Freudowskie naznaczenie wsteczne, które Stiegler umieszcza w sercu swojego projektu krytyki ekonomii politycznej: doświadczenie wstrząsu zapisuje się w pamięci, lecz uaktywnia się dopiero po jakimś czasie pod wpływem pracy pamięci i na skutek innych doświadczeń, które nadają wstrząsowi nowy sens i pozwalają go właściwie rozpoznać. Takim nowym doświadczeniem jest wszechobecna na niespotykaną dotąd skalę głupota, która – tutaj znów niezastąpiony Deleuze – zawsze idzie w parze z nieczemnością, myślą niską. Stiegler doskonale pokazuje, że owa głupota – jako bezmyślność [*bêtise*] i nierozum [*déraison*] – ma zasięg planetarny: jest dziecięciem wykarmionym przez autodestrukcyjny, niemający narodowości system, który Naomi Klein określiła jako „kataklizmowy kapitalizm”¹³.

Należy więc postawiać kolejne pytania: dlaczego tak wielu publicystów *nadających ton* polskiej debacie publicznej nie potrafi dostrzec rażąco widocznego związku pomiędzy obecnym kryzysem demokracji a kapitalistyczną „rewolucją konserwatywną” charakterystyczną dla *epoki, której już tu nie ma*? Dlaczego w formujących

¹³ Zob. s. 104–107.

„opinię publiczną”¹⁴ ocenach wyrażanych przez wiodących komentatorów brak miejsca na *krytyczną* refleksję nad polską „transformacją” po 1989 roku *w relacji do* globalizującego się wówczas systemu, którego polskie doświadczenie było *jedynie* lokalnym wariantem? Dlaczego ta szersza perspektywa – która pozwoliłaby wreszcie wyjść poza ślepy spór na temat tego, czy polska „transformacja” była udana, a także postawić nowe pytania na miarę nowej, gdyż *techno-logicznie przekształconej rzeczywistości* – pozostaje wciąż niedostępna dla tak wielu świątłych uczestników i uczestniczek życia publicznego? I wreszcie dlaczego w obliczu tego zastoju myśli – myśli, która sięgnęła dna, gdy podporządkowała się fałszywemu przekonaniu o nazwie TINA: *there is no alternative* – jedyną dostępną formą krytyki pozostaje lewicowy ekumenizm i trafiające w próżnię apele o społeczną sprawiedliwość lub usłyszenie głosu „ludu”?

Odpowiedź Stieglera jest następująca: dzieje się tak, dlatego że myśl filozoficzna drugiej połowy dwudziestego wieku – ponieważ rozpoznana w Polsce jako myśl poststrukturalistyczna, przy czym owo rozpoznanie nastąpiło *wewnątrz* dokonującej się „transformacji” i zbiegło się z rozpoznaniem tak zwanej

¹⁴ Zob. J. Derrida, *Demokracja na porządku dziennym – pozywana i odraczana*, w: tegoż, *Inny kurs*, tłum. T. Załuski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017, s. 91–102.

ponowoczesności – zupełnie zlekceważyła kwestię ekonomii, w związku z czym nie wypracowała ona żadnego projektu krytyki ekonomii politycznej, który byłby w stanie skutecznie przeciwstawić się postępującej finansjeryzacji, a nade wszystko dostarczyć pokojowej broni konceptualnej, a więc nowych pojęć opisujących całkowicie nową rzeczywistość.

To właśnie w tym miejscu Stiegler wymaga szczególnej *uwagi* przedstawicieli i przedstawicieli „świata myśli”: profesorów, to jest profesjonalistów i profesjonalistek profesji, których obowiązkiem – jak powtarza Stiegler za Derridą, choć dokonując przy tym imponującej krytyki „uniwersytetu bezwarunkowego”¹⁵ – jest głoszenie i wyznawanie prawdy; to właśnie w tym miejscu Stiegler stawia pytanie o uniwersytet, którego nie należy bronić za pomocą wysłużonych i nieskutecznych strategii oporu, lecz który należy rozpoznać jako „uniwersytet uwarunkowany”, aby lepiej walczyć z niszczącą go (również *od wewnątrz*) racjonalizacją. *Wstrząsającym* przykładem takiej wewnętrznej racjonalizacji, a więc zinstrumentalizowanego rozumu, jak powiada Stiegler za Horkeimerem i Adorno, są profesorowie ekonomii, którzy na największych amerykańskich uniwersytetach piastują najwyższe stanowiska.

¹⁵ Zob. J. Derrida, *Uniwersytet bezwarunkowy*, tłum. K. M. Jaksender, Libron, Kraków 2015.