

**Konrad Kopel**<http://orcid.org/0000-0002-7382-8015>

Uniwersytet Śląski w Katowicach

konrakop@icloud.com

DOI: 10.35765/pk.2022.3702.13

## „Umiar” jako spadek – potencjał i ograniczenia tworzenia alternatywy

### STRESZCZENIE

Pojawiające się projekty alternatyw dla współczesnej hegemonicznej organizacji władzy (rozumianej jako porządek państwowy, kapitalizm, nowoczesność, biowładza itp.) są konstruowane na fundamentach zarówno kulturowo znanych, jak i obcych. Artykuł jest próbą rozpoznania potencjału i ograniczeń „umiaru”, który pozwoliłby na wytworzenie organizacji alter-państwowych. Wychodząc od analizy Rzeczypospolitej Obojga Narodów jako bytu niepaństwowego, autor wskazuje na bardzo ważną rolę „umiaru” w jej mechanizmach wspólnotowych. Rozumiejąc je zgodnie z deleuzjańską koncepcją systemów maszynowych, śledzi je za pomocą narzędzi teoretycznych: sieci wyobraźniowej oraz pamięci formułkowej i fantasmagorycznej, które pozwalają na określenie potencjalnej pracy „umiaru” we współczesnych projektach alternatywnych organizacji władzy.

**SŁOWA KLUCZE:** Rzeczpospolita, wspólnota, alter-Państwo, umiar, poststrukturalizm

### ABSTRACT

“Moderation” as Inheritance – the Potential and Limitations of Creating an Alternative

The emerging projects of alternatives to the contemporary hegemonic organization of power (recognized as the order of the State, capitalism, modernity, biopower, etc.) are constructed on both culturally familiar and alien foundations. The article is an attempt to recognize the potential as well as the limitations of “moderation” that would allow generating alter-State organizations. Starting from the analysis of the Polish–Lithuanian Commonwealth as a non-state, the author points out the key role of “moderation” in its community mechanisms. Understanding them in accordance with the Deleuzian concept of machine systems, the author traces them with theoretical tools: the imaginary network and formulative and phantasmagoric memory, which

**Sugerowane cytowanie:** Kopel, K. (2022). „Umiar” jako spadek – potencjał i ograniczenia tworzenia alternatywy. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 2(37), ss. 185–199. DOI: 10.35765/pk.2022.3702.13.

Nadesłano: 14.02.2021

Zaakceptowano: 21.05.2022

specify the potential work of “moderation” in contemporary projects of alternative organizations.

KEYWORDS: Republic of Poland, community, alter-State, moderation, post-structuralism

David Graeber we *Fragmentach antropologii anarchistycznej* wskazywał, że antropologia kulturowa ma predyspozycje, by w jej polu wytwarzać projekty pozwalające na „wyzwolenie w wyobraźni” – całościowe planowanie zmian mających rozwiązać aktualne problemy (Graeber, 2021, s. 74). Wyzwolenie to polega na myśleniu poza ramami dyskursywnymi wyznaczanymi przez Państwo<sup>1</sup> (Foucault, 2010; Moll i Pospiszyl, 2020), kapitalizm (Deleuze i Guattari, 2017; Graeber, 2018) czy nowoczesność (Hardt i Negri, 2012; Haraway, 1991; Latour, 2011), czyli wykroczeniu poza dominującą formację władzy. Trójpodział ten jest jednak umowny, ponieważ w zależności od autora mogą się zmieniać zarówno same terminy, jak i zakresy pojęć. Upraszczając, można jednak wskazać, że te trzy pojęcia w rozmaitych konfiguracjach zakreślają pole problemowe opracowań skupionych na rozpoznawaniu pracy współczesnej represji oraz stawianego względem niej oporu. Wyróżnić można zróżnicowane strategie przekraczania/rozbijania/unieważniania formacji władzy, lecz ze względu na problem niniejszego tekstu przytoczę jedynie jedną z nich – roboczo dającą się opisać jako stawanie-się alternatywą.

Sformułowania „stawanie-się” używam za Gillesem Deleuze’em i Feliksem Guattarim; pozwala ono na myślenie aktualności, która nie jest „stanem aktualnym. Określa raczej pewien proces, stawanie się «obecnego» czymś innym” (Herer, 2006, s. 254), a tym samym wymusza rozpoznawanie „złożonej sieci relacji, gdzie jedne *modi* stawania się dominują nad innymi, wyznaczając w ten sposób jego [danego zjawiska – K.K.] aktualny sens” (Herer, 2006, s. 239). Alternatywa jest nie tylko krytyką (ruch negatywny) istniejących struktur władzy i zależności. Przede wszystkim jest ona afirmatywnym (ruch pozytywny) wytwarzaniem/wyrażaniem innych światów<sup>2</sup> i „produkowanie[m] nowej prawdy” (Hardt i in., 2012, s. 216). Proces stawania-się alternatywą „dostarcza mocnego pojęcia nowych wartości, wiedzy i praktyk (...) ustanawia urządzenie służące produkcji

1 Kiedy odnoszę się do inwariantu organizacji władzy jako takiego (co wyjaśniam poniżej), „Państwo” zapisuję z wielkiej litery.

2 „Światy” rozumiem zbieżnie z Alainem Badiou przyjmującym ontologiczny aksjomat, że „[m]nogość jest radykalnie bez-jedna, składają się na nią wyłącznie mnogości”, dodatkowo mnogości (wielości) nie mogą zostać zunifikowane do predykatu nadrzędnej mnogości (Badiou, 2018, s. 36). Światy traktuję jako mnogości uzgadnialne jedynie lokalnie.

podmiotowości” (Hardt i in., 2012, s. 212). Stawanie-się alternatywą jest więc wytwarzaniem podmiotowości i organizacji poprzez nawiązywanie do swoistych rozwiązań nie-Państw (alter-Państw), konstytucji nie-nowoczesnych i struktur nie-kapitalistycznych.

W kontekście współczesnego polskiego dyskursu stawania-się alternatywą w ostatnim czasie szczególnie środowiska związane z koncepcją dewzrostu odwoływały się do potencjału pojęcia „umiaru”. W wydaniu *Czasu Kultury* poświęconym koncepcji dewzrostu zostały zamieszczone fragmenty dyskusji o przekładalności angielskiego terminu „degrowth”. Abstrahując od ciekawych i ważnych refleksji o projektowaniu pojęciowego fundamentu importowanych teorii alternatywnych (Czepkiewicz, Morawski, Parfianowicz, Rok i Skrzypczyński, 2020; Skrzypczyński, 2020; Kronenberg, 2020), zwrócono uwagę na potencjał pojęcia „umiaru”. Jakub Rok podkreślał, że potencjał „umiaru” polega na „intuicyjności i możliwości społecznego podchwycenia. (...) jest obecny w polskiej kulturze (...) jako kategoria, która pociąga za sobą jakieś konkretne skojarzenia” (Czepkiewicz i in., 2020, s. 63). Michał Czepkiewicz zauważał również, że „umiaru” jest „pojęciem, które można stosować szeroko, które dużo łatwiej będzie wychodziło poza debatę akademicką” (Czepkiewicz i in., 2020, s. 63). Zgadając się częściowo z powyższymi intuicjami, uważam, że potencjał ten może zostać zaktualizowany nie tylko w kontekście dewzrostu, ale szerzej rozumianego wytwarzania alternatyw. Pojęcie umiaru jest niejako spadkiem, który jak „[d]ziedzictwo nie jest nigdy czymś danym, zawsze jest pewnym zadaniem” (Derrida, 2019, s. 97). Innymi słowy „umiaru” posiada również kulturowy ciężar rzutu na projektowaną „siłę samostanowienia wielości” (Hardt i Negri, 2012, s. 208).

Zalecenie odpowiedzialności „przed widmami tych, którzy się jeszcze nie narodzili albo już umarli” (Derrida, s. 2019, s. 13) warto rozbudować o uwagę Graebera, że szczególnie antropolodzy „mają narzędzia, które mogą się okazać niezmiernie ważne dla wolności człowieka” (Graeber, 2021, s. 76). W niniejszym artykule staram się zrealizować postulat odpowiedzialności poprzez rozpoznanie potencjału, jak i ograniczeń „umiaru” w kontekście stawania-się alternatywą. Potencjał oraz ograniczenia rozumiem jako moc „umiaru” do aktywowania złożonych myślowych mechanizmów, a także wartości, których praca dzisiaj jest marginalna. Na oszacowanie tak rozumianej mocy „umiaru” pozwolić mogą ustalenia Ewy Kosowskiej dotyczące pracy pamięci formulicznych oraz fantasmagorycznych. Pamięć formuliczna „manifestuje się w mechanicznie zapamiętywanych formułach słownych, powtarzanych w określonych sytuacjach”, a fantasmagoryczna „to pamięć obrazu bądź wyobrażenia: zacieranie między nimi granicy i swobodne przechodzenie od realności do jej imitacji (...)”,

umożliwia kreowanie bytów intencjonalnych” (Kosowska, 2013, s. 61). Pamięć formułiczna wiąże się z kulturową intuicją strukturalną pozwalającą na lokalizowanie relacji leksemów i pojęć, a pamięć fantasmagoryczna jest zapleczem wyobrażeń mentalnych, które na zasadzie skojarzenia i odniesienia są wykorzystywane do interpretowania i porządkowania świata. Nie chodzi więc o prostą opozycję leksem/znaczące – pojęcie/znaczone, ponieważ obydwa są funkcjonalizowane w ramach użytkowania pamięci formułicznej i fantasmagorycznej. Dodatkowo za Deleuze’em uznaję, że leksem i pojęcia, pracując w ramach heterogenicznych maszynistycznych układów<sup>3</sup>, konstytuują swoją treść oraz formę, a także układu.

W kontekście niniejszego tekstu trzeba podkreślić, że pracujące w danej maszynie pojęcie lub leksem nie narzucają użytkownikowi konkretnych ciągów myślowych. Proponuję, by pomyśleć o pojęciach i leksemach jako posiadających niejako „moc”, która konotuje spektrum możliwych sposobów użycia<sup>4</sup>. Za rozpoznawanie tych powiązań odpowiada intuicja kulturowa, która „podsuwa” lub „wyklucza” wyobrazeniowe połączenia danego pojęcia czy leksemu. Kiedy przechwytyje się dany leksem lub pojęcie, by włączyć je do innej maszyny, zachodzi „unieważnienie lub, co najmniej, ujęcie w fenomenologiczny nawias jego uprzednich kontekstów” (Kosowska, 2013, s. 55). Jednocześnie otwieramy możliwość, by w ramach nowej maszyny zaktualizowały się wcześniejsze układy i relacje, w których konstituowało się przechwycone pojęcie lub leksem.

Tym samym poniższy artykuł jest próbą rozpoznania jednego z możliwych układów maszynowych, do których zaktualizowania jest zdolny „umiar”. Chodzi o maszynę Rzeczypospolitej Obojga Narodów mającej charakter alter-Państwa oraz będącej względnie rozpoznawalnym odniesieniem i dzisiaj<sup>5</sup>.

3 Pojęcie to inspirowane jest pracami Deleuze’a i Guattariego. Maszynę/układ maszynowy rozumiem jako „funkcjonalną i stale funkcjonującą, przekształcającą się całość, w obrębie której sens każdego elementu zależy od jego pozycji w sieci ewoluujących relacji” (Herer, 2012, s. 63).

4 Owa „moc” jest skutkiem (koniecznej) pracy pojęć/leksemów w sieciach wyobrazeniowych, na które składają się „w specyficzny sposób skonfigurowane wyobrażenia, atrybuty im przypisywane, oceny i wartościowanie kryjących się za wyobrażeniem odniesień oraz związane z nimi emocje” (Gomóła, 2015, s. 29). Teoretyczne koncepcje sieci wyobrazeniowych w ujęciu Anny Gomóły i deleuzjańskiego maszynizmu są nie tyle uzgadnialne, ile niejako się uzupełniają. Sieci wyobrazeniowe pracują w ramach maszyn i konstytuują nie tylko stany emocjonalne, formy zachowania czy obiegi dóbr, ale również formę i funkcję konkretnych wytworów oraz technologie ich reprodukcji. Za zwrócenie uwagi na ten aspekt dziękuję profesor Annie Gomóle.

5 O wytwarzaniu figury dobrośliwego szlachcica i jego mocy zob. Pobłocki, 2021, s. 310–313.

Zwrócenie się do Rzeczypospolitej jest nieprzypadkowe, jeśli bowiem potraktujemy ją jako układ maszynowy, to „umiary” powiązany z reprodukcją układu, urządzeniami represyjnymi czy regulacjami relacji wspólnota – jednostka zajmował ważną pozycję. Jego znaczenia kształtowały się i zmieniały w tymże układzie. Rozpoznanie Rzeczypospolitej pozwoli więc wskazać, które z osadów i resztek kultury szlacheckiej może uruchomić próba tworzenia nowych rozwiązań czy organizacji wspartych na kategorii „umiary”.

Nim przejdę do wyjaśnienia, dlaczego uznaję Rzeczpospolitą za alter-Państwo, wprowadzić muszę samo Państwo, poprzez które rozumiem tzw. nowoczesną koncepcję państwa. W takim ujęciu jest ono maszyną scentralizowanej (sprowadzalnej do Jednego/Władcy/Prawdy) organizacji władzy, wytworzonej w Europie w XVI w. Specyfiką Państwa jako organizacji jest towarzysząca mu konstrukcja logiczna (racjonalność polityczna; Foucault, 2010, s. 259–287), w ramach której Państwo jest jedynym prawomocnym obiegiem „czystej” władzy. Czystej, ponieważ Państwo jest ponad/poza społeczeństwem i relacjami międzyludzkimi. Posiada więc ono status transcendentnej, uniwersalnej ramy porządkującej lokalny motłoch (Moll i in., 2020, s. 17–43). Bycie poza tym, co wspólne, lokalne, a nawet prywatne, jest stymulowane przez cechującą Państwo dwoistość. Michael Foucault wykazywał, że Państwo jest jednocześnie „schematem porządkującym cały zespół już istniejących instytucji, zjawisk już ukonstytuowanych” i „na gruncie (...) racjonalności politycznej funkcjonuje ono również jako cel, czyli jako coś, do czego dopiero się dąży” (Foucault, 2010, s. 288–289). Wyznacza więc uniwersalną formę organizacji władzy, która występuje w każdej społeczności, jednak w różnym stopniu oddalenia od transcendentnego celu – Państwa idealnego. Uwidacznia się więc, jak Państwo „dąży” do wchłonięcia i podporządkowania (Deleuze i in., 2017, s. 227–260) swoim strukturom władzy wszelkich lokalnych organizacji, w których władza jest rozproszona, tj. nie przynależy instytucjom mającym w ramach nowoczesności status dyspozytorów władzy.

Przyjrzenie się już samemu pojęciu Rzeczypospolitej ukazuje jej nie-Państwowy charakter. Edward Opaliński wskazywał, że w rozumieniu szlacheckim pojęcie Rzeczypospolitej obejmowało państwo (ustrój *monarchia mixta*), stany sejmujące oraz ogół szlachty (Opaliński, 1995, s. 30). Anna Grześkowiak-Krwawicz rozbudowywała tę listę znaczeń o normatywny ideał ładu, który to ład był gwarantem konkretnie rozumianej wolności, wciąż jednak takie rozczłonkowanie Rzeczypospolitej jest nieprecyzyjne, gdyż „[d]la uczestników dyskusji politycznych w Rzeczypospolitej (...)

była ona pojęciem niejako wszechogarniającym, w którym zawierały się wszystkie wymienione elementy” (Grześkowiak-Krwawicz, 2017, s. 90). Rzeczpospolita w perspektywie szlachty była efektem harmonijnych relacji panów braci (szlachty) związanych z ziemią, przodkami, tradycją (wzorami i wartościami), prawami (zwyczajowymi i stanowionymi) oraz sobą nawzajem. Można ją określić jako idealną kondycję wspólnoty (jej członków, instytucji itd.) gwarantującą wolność. O Państwie można więc myśleć jak o sieci granic, wykluczeń i zakazów strukturyzujących zmieszana wielość światów, tymczasem Rzeczpospolita jest bliższa stanowi harmonii, którego utrzymanie zależy od wspólnoty.

Zabezpieczenie trwania Rzeczpospolitej było dla szlachty bardzo ważne głównie ze względu na wolność. Od razu nadmienić trzeba, że nie chodzi o wolność negatywną jednostki czy wolność podporządkowaną własności, jak to jest w wykładniach liberalnych (Grześkowiak-Krwawicz, 2006, s. 15–48; Esposito, 2015, s. 81–95). W perspektywie szlacheckiej wolność była stanem, w którym naród (szlachecki) samostanowił o sobie jako wspólnota – uznawał i tworzył prawa, których przestrzegał, ustanawiał struktury i instytucje, które konserwował (Grześkowiak-Krwawicz, 2006, s. 19–24). O uznaniu, a później zachowaniu instytucji bądź praw decydowała wspólnota mająca na uwadze dobro wspólne gwarantujące jednostkową pomyślność – taki sens miało „ucieranie” ustaw (Kriegseisen, 1991, s. 180).

Oczywiście jest to jedynie szkicowe przedstawienie Rzeczpospolitej, przez blisko trzy stulecia zmieniał się jej kształt oraz koncepcje z nią związane. Trzeba jednak podkreślić, że właściwie do samego jej końca wprowadzony przeze mnie charakter organizacji oraz swoisty sposób myślenia o harmonijnym stanie wolności pozostawały w głównych punktach niezmiennie. Alter-Państwowy charakter Rzeczpospolitej polega więc na jej immanencji we wspólnocie – Rzeczpospolita jako układ stosunków zapewniających szlachcie możliwość wolnego wytwarzania i zachowywania rozwiązań akceptowanych przez wspólnotę. Wzajemne relacje członków konstituowały alter-Państwo (wspólnotową wolność działania), w przeciwieństwie do Państwa, którego obywatele działają w miejscach niezagospodarowanych przez struktury władzy. Pomiędzy szlachcicem a Rzeczpospolitą zachodziła więc rekurencyjna zależność – „rzeczpospolita gwarantowała cnotę jednostki, a cnota jednostki była gwarancją istnienia rzeczpospolitej” (Grześkowiak-Krwawicz, 2006, s. 252).

Trzeba podkreślić, że o ile szlachcie praca maszynowego układu Rzeczpospolitej zapewniała wolność, to chłopów niewoliła. Ostatnimi czasy zostało opublikowanych wiele rzetelnych badań naświetlających sytuację chłopską (Pobłocki, 2021), praktyki oporu (Rauszer, 2021) czy mechanizmy niewolenia (Leszczyński, 2020), z tego względu nie będą ich szerzej

omawiał. Konieczne jest jednak wprowadzenie problemu niewątpliwej opresyjności Rzeczypospolitej już teraz, by w dalszej części wywodu było możliwe rozpoznanie, w jaki sposób „umiary” pracujący i kształtowany w ramach maszynowego układu Rzeczypospolitej jednocześnie zabezpieczał szlachecką wolność samostanowienia oraz umacniał dominację nad chłopami.

## II

Nawet tak skrótowe wprowadzenie uwidacznia odmienną mitologię Rzeczypospolitej od mitologii Państwa. Foucault wskazywał, że pod koniec XVII w. „otwiera się pewna nowa perspektywa historyczna, perspektywa nieograniczonego urzędowania, perspektywa wiecznego trwania państw, bez celu ani kresu” (Foucault, 2010, s. 272). W takim ujęciu kataklizmy, rewolucje czy wojny, które wprowadzają czasowy chaos, nie są w stanie zagrozić transcendentnemu Państwu. Uniwersalistyczny, statyczny rdzeń wyobrażenia Państwa kontrastuje z dynamiczną mitologią polityczną szlachty. Szlachta początków Rzeczypospolitej – traktowanej jako wyjątek w skali świata – doszukiwała się w zasługach przodków (Grzeškowiak-Krwawicz, 2006, s. 310). Historyczna immanencja Rzeczypospolitej wiązała się z wymogiem aktywnej jej obrony i konserwacji, a nie jak w przypadku Państwa z pasywnym przyjęciem konieczności jego istnienia. W perspektywie szlacheckiej Rzeczypospolita była nieustannie zagrożona, a jej upadek równoważny był z utraceniem wolności. Wprowadzenie dostrzeganych przez szlachtę zagrożeń pozwoliło na rozpoznanie formuł, w których pracował „umiary”.

Bazując na ustaleniach Grzeškowiak-Krwawicz, na potrzeby prześledzenia relacji, w których pracował „umiary”, wydzieliłam dwie grupy zagrożeń. Pierwsza z nich skupiona jest wokół anarchii, a druga swawoli. Z racji tego, że w kulturze szlacheckiej „anarchia definiuje stan państwa, w którym nie funkcjonują lub źle funkcjonują podstawowe instytucje” (Grzeškowiak-Krwawicz, 2006, s. 225), odnoszę ją do niebezpieczeństw związanych ze zmianami ustrojowymi, prawa, kompetencji instytucji, hierarchii itd. Swawola rozumiana jako „nieposłuszeństwo ustanowionemu wspólnie prawu”, czyli nadmierna „wolność części obywateli kosztem ograniczenia swobód pozostałych” (Grzeškowiak-Krwawicz, 2006, s. 217), pozwoli mi na opisanie zagrożeń wynikających z immanentnego charakteru Rzeczypospolitej. Szlachta była tworzywem Rzeczypospolitej, jej kondycja moralna, na równi z prawem podatkowym, była materią „formy” alter-Państwa. Nie jest to więc podział na problemy ustrojowe i moralne.

Z anarchią ściśle związana była tyrania, obydwie określały skutek wewnętrznej nierównowagi Rzeczypospolitej, a jako zagrożenia były niezbywalne – wynikały bowiem bezpośrednio z natury polskiego ustroju. Zachowanie trwania Rzeczypospolitej jako stanu wolności w perspektywie szlachty uzależnione było od równoważenia się składających się na nią elementów. W ogólnym ujęciu za elementy te przyjmowano sejmującą szlachtę, senat oraz króla. Każdy z elementów dążył do realizacji własnych celów, chcąc podporządkować sobie lub unieważnić pozostałe dwa. Ustrój miał gwarantować takie ich ułożenie, by destruktywne siły nieustannie napierały na siebie, równoważąc się. Stabilizacja ufundowana była na ciągłym konflikcie, jej zachowanie wymagało więc dynamicznego reagowania na zamieniające się układy sił. Innymi słowy trwanie Rzeczypospolitej możliwe było dzięki nieustającemu negocjowaniu własnej wolności z innymi elementami ustroju, przy jednoczesnym wspólnym uchwalaniu i przestrzeganiu praw stanowiących ramę tegoż konfliktu.

Nie chodzi jednak jedynie o to, że król z natury dążący do tyranii musiał być kontrolowany przy pomocy liberum veto, wolnej elekcji itd. Monarcha jednocześnie zagrażał wolności, jak i ją gwarantował, ponieważ „stanowił przeciwwagę możnych rodów, hamował ich dążenie do dominacji” (Grześkowiak-Krwawicz, 2006, s. 209). Podobnie postrzegana była funkcja senatu. W ujęciu Stanisława Orzechowskiego było nią zabezpieczanie Rzeczypospolitej „przed przerodzeniem się w tyranie (monarchia – tyrania). Senat miał pełnić również rolę bufora pomiędzy królem a żywiołem szlacheckim (...), chronić Rzeczypospolitą przed anarchizacją ustroju (demokracja – anarchia)” (Bernacki, 2011, s. 81). Chociaż mowa tu o myślicielu zmarłym w 1566 r., prezentowany przez niego sposób myślenia o Rzeczypospolitej jako złożeniu trzech elementów zapewniających stan równowagi był trwały aż do końca XVIII w. Co więcej, dopiero w drugiej połowie wieku XVIII konstytuujący ustrojową równowagę konflikt zaczęto sprowadzać głównie do jego negatywnych aspektów, czyli ograniczania cudzej wolności w celu zachowania własnej. Wcześniej takie urządzenia jak wolna elekcja, silnie związane z lokalnym kontekstem sejmiki czy wolność słowa służyły do nieustannej twórczej produkcji Rzeczypospolitej.

W powyższych akapitach umyślnie korzystałem z terminu „element”, by podkreślić, że chodzi o względnie stałe pozycje (król, senat) maszynowego układu, lecz pozycje te zajmowała szlachta – będąc jednocześnie osobną pozycją. Samowola, czyli celowe złamanie praw lub norm, narażała na rozpad elementów związanych z pozycją (w układzie maszynowym) szlachty, ale również deregulację mechanizmów związanych z elementami działającymi przeciwko interesom panów braci. Możliwość samostanowienia, „samowytwarzania” świata w tej perspektywie oznacza,



że działanie jednostkowe jest nieustannie współdzielone z pozostałymi członkami wspólnoty. W szlacheckiej wspólnocie zamiast liberalnej logiki opartej na wolności rozumianej jako dowolność w wykorzystywaniu jednostkowej własności pracuje wyobrażenie wspólnego stanu wolności, który jest skutkiem posiadanych przez członków wspólnoty cnót.

Wymienianych w tym kontekście przez szlachtę cnót było wiele, a także były one stosunkowo zróżnicowane, ponieważ odnosiły się nie tylko do nowocześnie rozumianej polityki, ale również do rodziny, zarządzania rolą, budowania szacunku itd. Grześkowiak-Krwawicz wskazuje jednak, że rozproszone cnoty były sprowadzalne do jednej – ducha wolności. Duchem wolności określano „zrozumienie i zaakceptowanie (...), że wolność indywidualna jest możliwa tylko w wolnej społeczności, a więc w interesie jej członka leży działanie na rzecz tej społeczności, nawet kosztem jego doraźnych interesów” (Grześkowiak-Krwawicz, 2006, s. 259). Tak rozumiany duch wolności był rdzeniem zarówno „dobrego człowieka”, jak i Rzeczypospolitej. Stanowił punkt wyjścia, ale w celu oddalenia groźby swawoli musiał być uzupełniony o sztukę bycia wolnym – wiedzę praktyczną umożliwiającą prawidłowe życie w ustroju o cechach wspólnotowych.

Znajomość owej sztuki w różnych ujęciach wymagała zazwyczaj wcześniejszego obycia z wolnością (przygotowania do niej), jej brak zagrażał bowiem równowadze całej Rzeczypospolitej. Z tego powodu „nieprzygotowani” do wolności byli wykluczani ze wspólnoty, a swawolnych kontrolować miały mechanizmy represyjne ufundowane na wstydzie (Kosowska, 2002, s. 113–141). Tym samym wspólnotowa wolność wymuszała przestrzeganie kulturowych i stanowionych reguł, kultywowanie konkretnych wartości, a także podejmowanie określonych aktywności. Wymuszała społeczne wytwarzanie siebie jako wolnego członka wspólnoty, na tyle odpowiedzialnego za wspólnotę, że gotowego na wolność.

### III

W licznych opracowaniach poświęconych szlachcie stawiane są tezy o jej niechęci do wyróżniania się działań radykalnych czy najogólniej zmiany. Najdosadniej wyraził to Janusz Tazbir w odniesieniu do poezji ziemiańskiej, która w jego ujęciu stanowiła „apologię mierności i przedstawiania na małym, a zarazem potępienia arywizmu oraz dążenia do sukcesu” (Tazbir, 1986, s. 47). Ten wygłoszony z perspektywy nowoczesnej zarzut zawiera jednak trafne rozpoznanie dotyczące kultury szlacheckiej. Powyższe ustalenia ukazują, że kwestia mierzenia, wyznaczania odpowiedzialności (odpowiedniego stosunku) czy środka mającego zapewnić

harmonię miała zasadnicze znaczenie dla funkcjonowania szlachty i Rzeczypospolitej. Eugeniusz Jaworski wprost stwierdził, że „owo pojęcie «mierności» należałoby raczej wiązać z ideą zwymiarowania, sprawdzania, przeliczania – co oczywiście nie wyklucza zadowalania się «złotym środkiem»” (Jaworski, 1995 s. 44).

Wyczerpująca analiza formuł, w których pracowały pojęcie i leksem „umiaru”, wykracza poza ramy tego artykułu<sup>6</sup>. Wymagałaby ona bowiem rozwarstwienia czasowego, a także osobnego rozpisania relacji, w których „umiar” pracuje w zależności od kontekstu przywołania. Potencjał i ograniczenia postaram się jednak szkiecowo zarysować w odniesieniu do pamięci fantasmagorycznej, czyli powiązań pomiędzy obrazami mentalnymi.

W *Słowniku języka polskiego* Samuela Lindego „umiar” zdefiniowany został jako „pomiar, symetria”, a jako pierwszy przykład użycia przytoczone zostało zdanie: „Koń cudny, którego każdy członek ma proporcją, to iest, prawy umiar ku wielkości ciała” (Linde, 1814, s. 52). „Umiarkować” zaś określone jako „umierzyć, pomierzyć, miarą ukrócić” (Linde, 1814, s. 52) opatrzone zdaniem: „Tak się człowiek mądry ma umiarkować, aby go się nie lękano, i nim nie gardzono” (Linde, 1814, s. 52–53). W obu przypadkach podkreślona została relacja pomiędzy częścią a całością, co bezpośrednio wiąże się ze specyfiką trwania Rzeczypospolitej. „Umiar” pracuje więc jako dyscyplinująca norma, która może być wyrażana zarówno poprzez naganę, jak i pochwałę. Pierwszeństwo ma jednak zinternalizowanie umiaru i kierowanie się nim w życiu codziennym.

W przeciwieństwie do pojęciowej architektury liberalnej i neoliberalnej szlacheckie ograniczenie wpisane w „umiar” nie tworzy dialektycznej pary z interesem ekonomicznym jednostki. Tym samym szlachecki „umiar” nie daje się sprowadzić jedynie do wykładni neoklasycznej ekonomii. Ta bowiem, racjonalizując nieskończony wzrost zysku, umiar odnosi głównie do wydawania zebranego kapitału. Co więcej, silne zakorzenienie we wspólnocie tworzy alternatywę dla centralnych mechanizmów nowoczesności. Składają się one z silnego podmiotu, kategorii własności, uniwersalizmu, a wytwarzają pracę immunizacji. Immunizacja będąca „prewencyjnym uwewnętrznieniem zewnątrz, jego neutralizującym zawłaszczeniem” (Esposito, 2015, s. 84) ukazuje, jak nowoczesny podmiot nabywa odporność, „rodzaj ochrony, która czyni kogoś nietykalnym, wyłączając go spod powszechnie stosowanych przepisów” (Esposito, 2015, s. 97). Innymi słowy chroni przed otwarciem się na wspólnotę, która w ujęciu Roberto Esposito zasada się na rozpoznaniu (nie-)własnej nie-tożsamości. Rozpuszcza ona

6 Krokiem w stronę rozpoznania „umiaru” w perspektywie diachronicznej jest artykuł Beaty Raszewskiej-Żurek, w którym autorka śledzi dryf pojęcia „mierność” (Raszewska-Żurek, 2012).

wewnętrzna strukturę Ja jako bytu i w jego miejsce rozpina w byciu relacje z członkami wspólnoty, relacje konstytuujące wzajemnie członków, jednak niepozwalające im na zamknięcie się w granicach jednostki.

„Umiar” może nie tylko pełnić funkcję ograniczenia jednostki ze względu na wspólnotowe utrzymywanie stanu samostanowienia, ale tworzy też alternatywę dla podmiotu konstytuowanego przez jego własność (samoposiadanie). To otwarcie jednostki na wspólnotę, która może zostać rozszerzona o postulaty posthumanistyczne. Nie jest to aż tak odległe połączenie, skoro w twórczości ziemiańskiej odnaleźć można liczne pochwały i postulaty „harmonijnego współżycia z przyrodą” (Kosowska i Jaworski, 1995, s. 19). Kwestia współżycia, dzielenia życia z aktorami ludzkimi i nie-ludzkimi umożliwia zmianę perspektywy i odejście od myślenia o człowieku, który to, co nie-ludzkie, powinien podbić lub ochraniać. Zbieżny postulat formułuje Donna Haraway, gdy nawołuje do przyjęcia perspektywy, w ramach której możliwe stanie się życie „ze zwierzętami, zamieszkiwa[nie] ich/nasz[ych] histori[i], (...) współzamieszkiwa[nie] tworząc[ej] się histori[i]” (Haraway, 2012, s. 255). „Umiar” posiada więc w sobie potencjał do zaktualizowania wspólnoty opartej na dogłębnym zrozumieniu zależności, jaka zachodzi pomiędzy konstytuującymi ją członkami, a także pomiędzy członkami a samą wspólnotą. W kulturze szlacheckiej zrozumienie to rozbudowane było o wzajemny szacunek do członków wspólnoty, wynikający z samego faktu konstytuowania teje. Ujawnia się więc możliwość przetworzonego zaktualizowania układu „wspólnoty”, „szacunku” i „współzależności” ukierunkowanego na zachowanie stanu wolności.

Wskazane powyżej możliwości „umiaru” jednocześnie mogą budzić niepokój, skoro był on elementem maszyny opresyjnej niewolącej rzesze ludzi przez blisko trzy wieki. Wynikające z tego zagrożenia naświetla konstatacja Michała Krzykawskiego. Wskazuje on, że polskie pojęcie „wspólnoty” odsyła „jednoznacznie do stanu posiadania czegoś, co staje się udziałem dwóch uczestników (...) posiadających zwartą tożsamość/podmiotowość” (Krzykawski, 2017, s. 37), a tym samym wyklucza wspólnotę z aktorami traktowanymi jako nieposiadający danej tożsamości. W ujęciu szlacheckim Rzeczpospolita mogła zachować trwanie, dopóki konstytuowali ją ludzie cnotliwi, a więc posiadający predyspozycje do nabycia kluczowych cnót. Predyspozycje były związane z wychowaniem w rodzinie szlacheckiej, a także z pochodzeniem. Michał Rauszer charakteryzuje konstruowaną od XVI w. (przez szlachtę) granicę pomiędzy szlachtą a chłopstwem jako jeden z podstawowych mechanizmów opresyjnych blokujących wytworzenie chłopskiej reprezentacji mającej wpływ na Rzeczpospolitą. Podkreśla on, że „budowano pojęcie szlacheckiego narodu polskiego, a także tworzone kulturowe cechy dystynktywne (...), które miały

uzasadniać oraz tworzyć różnice między chłopami a szlachtą”. Działania te realizowano poprzez „kreowanie przekonania o niższym statusie chłopów, a czasem wręcz odbieranie im człowieczeństwa” (Rauszer, 2021, s. 156). Wspólnota w perspektywie szlacheckiej ma zamknięty charakter, jej fundamentem jest bowiem jedna tożsamość – szlachecka. Innymi słowy jest ona ufundowana na metafizyce Jedna, w związku z czym jej członkowie pozostają otwarci na siebie i wspólnotę rozumianą jako utrzymywanie, zabezpieczanie współdzielonej elitarnego podmiotowości. „Umiar” odnosi się więc do mechanizmu sprowadzania do Jednego. Wyklucza lub eliminuje wielość oraz to, co radykalne.

Nawet po zawieszeniu elitarnego i wykluczającego charakteru Rzeczypospolitej pojawia się, jak się zdaje, trudniejsze do przepracowania zagrożenie wpisane w „umiar”. Powyżej zaznaczałem, że zabezpieczał on trwanie Rzeczypospolitej, a więc miał funkcje petryfikujące. Współcześnie „umiar” pracuje zarówno w narracjach neoliberalnych, jak i konserwatywnych i chociaż postulowane cele (w których kontekście jest przywoływany) są różne, to zasadniczo służy on zachowaniu *status quo*. Odnoszony jest bowiem do silnego podmiotu oraz jednego z wariantów mieszczańskich lub katolickich wykładni moralnych, przez co jego funkcją jest unieważnianie prób zmiany dyskursu lub szerzej – pracującego układu maszynowego. Aspekt ten staje się szczególnie widoczny, gdy „umiar” jest wykorzystywany do tłumienia postulatów wyartykułowanych w ramach ruchu oddolnego, który wyraża nie tylko sprzeciw wobec danej sytuacji, ale przede wszystkim żądanie całościowej zmiany<sup>7</sup>.

Dobłą ilustracją tłumiącej mocy umiaru jest również wypowiedź Bronisława Komorowskiego z roku 2013. Prezydent, odnosząc się do wzburzenia narosłego wokół tzw. ustawy o związkach partnerskich, wskazywał na niestosowność postulatów o potrzebie przeformułowania konstytucji. Komorowski bronił istniejącej formy konstytucji, wskazując na niemożność zmiany użytego w niej pojęcia „rodziny” sankcjonowanego przez tradycję: „chciałbym po pierwsze zaapelować o umiar do wszystkich uczestników tej politycznej batalii, zarówno na lewicy, jak i na prawicy” i dodawał, kierując swoje słowa w stronę lewicy, „że wspólne autorstwo konstytucji zobowiązuje (...) do obrony nie tylko litery, ale i ducha konstytucji”<sup>8</sup>. Podobne przykłady można mnożyć, przywołując również artykuły akademickie, w których myśl liberalna i katolicka wchodzi

7 Za przykład posłużyć może sprzeciw uczestniczek Strajku Kobiet wobec tzw. kompromisu aborcyjnego proponowanego zarówno przez komentatorów konserwatywnych, jak i liberalnych.

8 <https://www.prezydent.pl/archiwum-bronislawa-komorowskiego/aktualnosci/wypowiedzi-prezydenta/wywiady/art,173,apel-o-umiary-i-kompromis-ws-ustawy-o-zwiazkach-partnerskich.html> (dostęp: 20.08.2021). Wyróżnienie dodane.

w szczególności mariaż, prowadząc do stwierdzeń, że „należy «zachować umiar w umiarze»” (Wąż-Bigos, 2017, s. 157). Pomimo że moim celem nie jest rozpoznawanie współczesnej opresyjnej pracy i funkcji „umiaru”, wymagają one zaznaczenia. Zauważenie tegoż kontekstu pozwala na stwierdzenie, że aktualizacja szlacheckich formuł uprawomocnienia „umiaru” względem wspólnej wolności wytwarzania życia może zostać przechwycona przez aktualnie pracujące opresyjne układy korzystające z pojęcia „umiaru” o podobnym rdzeniu.

Paradoksalnie więc wydaje się, że by w pełni wykorzystać potencjał „umiaru” i móc wokół niego zaktualizować alter-Państwowe mechanizmy Rzeczypospolitej, potrzebne jest radykalne skierowanie go ku wspólnocie. Sama wspólnota wymaga jednak otwarcia na wielość, jeśli ma stymulować stawanie-się alternatywą. Pamięć, dziedzictwo i ciągłość niekoniecznie muszą sprawiać, że „jesteśmy więźniami widm, albo co gorsza, więźniami duchów” (Negri, 2006, s. 74), a sama próba zaktualizowania nie-nowoczesnego „umiaru” zdaje się warta podjęcia. Pomimo zmieniającego się programu edukacji, a także zróżnicowanego zaplecza kulturowego, figura szlachty oraz z nią związane pracują w zróżnicowanych grupach (nie tylko pod względem wieku). Praca ta jest marginalna i wykorzystywana nierzadko jako negatywny kontrapunkt, pomimo to ma potencjał do aktualizowania alternatyw wykraczających poza Jedno i Państwo nowoczesności. Tym samym daje możliwość otwarcia na nową, Inną, bez-jedną wielość, która nie jest zamknięta na przeszłość i ciągłość.

#### BIBLIOGRAFIA

- Apel o umiar i kompromis ws. ustawy o związkach partnerskich*. Pozyskano z: <https://www.prezydent.pl/archiwum-bronislawa-komorowskiego/aktualnosci/wypowiedzi-prezydenta/wywiady/art,173,apel-o-umiary-i-kompromis-ws-ustawy-o-zwiazkach-partnerskich.html> (dostęp: 20.08.2021).
- Badiou, A. (2018). *Krótki traktat z ontologii przejściowej*. Tłum. M. Karaś. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Bernacki, W. (2011). *Mysł polityczna I Rzeczypospolitej*. Kraków: Arcana.
- Czepakiewicz, M., Morawski, P., Parfianowicz, W., Rok, J. i Skrzypczyński, R. (2020). Jak rozmawiać o dewzroście i postwzroście? *Czas Kultury*, nr 3(206).
- Deleuze, G. i Guattari, F. (2017). *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*. Tłum. T. Kaszubski. Warszawa: Krytyka Polityczna.
- Derrida, J. (2019). *Widma Marksa*. Tłum. T. Załuski. Warszawa: PWN.
- Esposito, R. (2015). *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*. Tłum. zespół. Kraków: Universitas.

- Foucault, M. (2010). *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*. Tłum. M. Herer. Warszawa: PWN.
- Gomółka, A. (2015). Sieci wyobrażeniowe – pomiędzy kulturą i człowiekiem. W: M. Gołąb i N. Schiller (red.), *Moda: model(ka) i czytelnicy. O ikonicznych reprezentacjach w kulturze*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Graeber, D. (2018). *Dług. Pierwsze pięć tysięcy lat*. Tłum. B. Kuźniarz. Warszawa: Krytyka Polityczna.
- Graeber, D. (2021). *Fragmenty antropologii anarchistycznej*. Tłum. Qrde. Poznań: Bractwo Trojka.
- Grześkowiak-Krwawicz, A. (2006). *Regina Libertas. Wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Grześkowiak-Krwawicz, A. (2017). Rzeczpospolita – państwo czy wspólnota. Zmiany w systemie wartości w dyskursie politycznym wieku XVIII. W: A. Grześkowiak-Krwawicz i J. Axer (red.), *Wartości polityczne Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Struktury aksjologiczne i granice cywilizacyjne*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Haraway, D. (2012). Manifest gatunków stowarzyszonych. Tłum. J. Bednarek. W: A. Gajewska (red.), *Teorie wywrotowe: antologia przekładów*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Hardt, M. i Negri, A. (2012). *Rzeczpospolita: Poza własność prywatną i dobro publiczne*. Kraków: Korporacja Ha!art.
- Herer, M. (2006). *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*. Kraków: Universitas.
- Kosowska, E. (2002). *Negocjacje i kompromisy. Antropologia polskości Henryka Sienkiewicza*. Katowice: Śląsk.
- Kosowska, E. (2013). Przyszłość dyskursu a pamięć kulturowa. *Prace Kulturoznawcze* nr 15.
- Kosowska, E. (red.) (1995). *Polska kultura wiejska: szkice i rozprawy*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Kronenberg, J. (2020). Dewzrost to dewzrost! W: G. D'Alisa, F. Demaria i G. Kallis (red.), *Dewzrost. Słownik nowej ery*. Łódź: Wydawnictwo Lange – Łucja Lange.
- Krzykawski, M. (2017). *Inne i wspólne. Trzydzieści pięć lat francuskiej filozofii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Latour, B. (2011). *Nigdy nie byliśmy nowoczesni*. Tłum. M. Gdula. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Leszczyński, A. (2020). *Ludowa historia Polski*. Warszawa: W.A.B.
- Linde, S.B. (1807–1814). *Słownik języka polskiego*. T. I–VI. Warszawa.
- Moll, Ł. i Pospiszyl, M. (2020) Stawianie się motłochem: Wielogatunkowe dobra wspólne poza nowoczesnością. *Praktyka Teoretyczna*, nr 3(37).

- Negri, A. (2006). *Powrót. Alfabet biopolityczny*. Tłum. M. Żakowski. Warszawa: Sic!
- Opaliński, E. (1995). *Kultura polityczna szlachty polskiej w latach 1587–1652*. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Pobłocki, K. (2021). *Chamstwo*. Wołowiec: Czarne.
- Raszewska-Żurek, B. (2012). Z historii wyrazów mierność, mierny i miernota. *Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego*, nr 68.
- Rauszer, M. (2021). *Sila podporządkowanych*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Skrzypczyński, R. (2020). Postwzrost, dewzrost, awzrost... Polska terminologia dla różnych wariantów przyszłości bez wzrostu. *Czas Kultury*, 3(206).
- Tazbir, J. (1986). *Szlaki kultury polskiej*. Warszawa: PIW.
- Wąż-Bigos, P. (2017). Minimalizm życiowy – umiar i substytut zdrowego rozsądku we współczesnym społeczeństwie konsumpcyjnym. *Logos i Ethos*, nr 45.

**Konrad Kopel** – student Indywidualnych Studiów Międzyobszarowych drugiego stopnia na Uniwersytecie Śląskim, współpracownik Zakładu Teorii i Historii Kultury. Publikował w *Pracach Kulturoznawczych*, *Świecie i Słowie*, *Wąsat/Notorii*, stale współpracuje z dwutygodnikiem *ArtPapier*. Jego podstawowe zainteresowania dotyczą zmiany kulturowej i sposobów jej badania.

