

Anarcho-Biblioteka
Dobry pieróg to wywrotowy pieróg



Giorgio Agamben
Co to jest rozkaz?
2017

pl.anarchistlibraries.net

Co to jest rozkaz?

Giorgio Agamben

**GIORGIO
AGAMBEN**

Co to jest rozkaz?



2017

Postaram się dziś przedstawić wam sprawozdanie z niezakończonych jeszcze badań dotyczących archeologii rozkazu. Mówić będę nie tyle o doktrynie, którą można by przekazać, co raczej o pojęciach w ich dalekosiędnym stosunku do tego problemu, o narzędziach w relacji do ich możliwego użycia – użycia, które wam już – o ile zechcecie – pozostawię do urzeczywistnienia.

Już u samego początku tego badania zdałem sobie sprawę, że będę musiał zmierzyć się z dwiema wstępnymi trudnościami, których wyminąć się nie da. Pierwszą z nich był fakt, że samo sformułowanie problemu – archeologia rozkazu – miało w sobie coś z aporii czy sprzeczności. archeologia to badanie *archē*, początku; jednak grecki termin *archē* ma dwa znaczenia: to tyleż „pochodzenie, początek”, co „rozkaz, porządek”. Tak więc czasownik *archō* znaczy „zapoczątkować, być pierwszym robiącym coś”, ale również „rozkazywać, przewodzić”. Nie mówiąc już o tym, że archont (dosłownie „ten, który zaczyna”) był w Atenach najwyższym urzędem.

Taka homonimia, czy raczej polisemia, jest w naszych językach do tego stopnia częsta, że nie dziwi nas, iż w słownikach w tym samym gnieździe odnajdujemy powiązane wyrazy pozornie od siebie bardzo odległe, a cierpliwy wysiłek językoznawców stara się wtórnie połączyć je wspólną etymologią. Sądzę, że ten dwojaki ruch poszerzania i ponownego łączenia znaczeń należy do istoty naszych języków i że tylko mocą tego przeciwbieżnego ruchu słowo uzyskać może swe znaczenie. Tak czy inaczej, gdy mowa o naszym terminie *archē*, z pewnością można sobie wyobrazić, jak z idei początku wywodzi się myśl o rozkazie, czy jak z faktu bycia pierwszym w robieniu czegoś wynika bycie przywódcą. I w drugą stronę: komendant jest zarazem pierwszym, tak jak najpierw jest komenda.

O tym właśnie czytamy w Biblii. W greckim przekładzie sporządzonym przez rabinów w Aleksandrii w III w. p.n.e. Księgę Rodzaju otwiera fraza „*en archē* – najpierw – Bóg stworzył niebo i ziemię”; jak jednak czytamy zaraz potem, stworzył je poprzez rozkaz, czyli imperatyw *genēthētō*: „I Bóg rzekł: niech się stanie światło”. To samo dzieje się w Ewangelii Jana: „*en archē* – na początku – był *logos*, słowo”. Lecz słowo, które było na początku, przed wszystkim, może być jedynie rozkazem. Myślę więc, że może poprawniejszym tłumaczeniem tego słynnego incipitu byłoby nie „na początku było słowo”, lecz w rozkazie (czyli w postaci rozkazu) było słowo”. Gdyby ten przekład był szerzej przyjęty, wiele rzeczy stałoby się jaśniejszych, nie tylko w teologii, ale również, i przede wszystkim, w polityce.

Chciałbym teraz zwrócić waszą uwagę na fakt z pewnością nieprzypadkowy. W naszej kulturze *archē*, pierwocina, jest już zawsze równocześnie roz-

kazem, początek jest zawsze zarazem zasadą, która rządzi i rozkazuje. Może to za sprawą nasyconej ironią świadomości tej koincydencji grecki termin *archos* oznacza zarazem „wodza” i „odbyt”: uwielbiający żarty duch języka zamienia w grę słów twierdzenie, wedle którego początek musi zarazem być „fundamentem” i zasadą rządów. W naszej kulturze prestiż pochodzenia wywodzi się z tej samej strukturalnej homonimii. Początek jest tym, co nakazuje i rządzi nie tylko narodzinami, ale i wzrostem, rozwojem, przebiegiem i przesłaniem – jednym słowem: całą historią – tego, czemu daje początek. Niezależnie od tego, czy mowa o bycie, o myśli, o wiedzy czy działaniu, w każdym wypadku początek nie jest zwyczajnym punktem wyjścia, który następnie niknie w tym, co następuje. Przeciwnie, początek nigdy nie przestaje inicjować, a zatem rozkazywać i rządzić tym, co powołał do istnienia.

Tak jest w teologii, wedle której Bóg nie tylko stworzył świat, ale zarządza nim i nie przestaje rządzić w akcie ciągłej kreacji, gdyby bowiem tego nie czynił, świat rozpadłby się w gruzy; ale jest tak również w tradycji filozoficznej i w naukach humanistycznych, w których istnieje konstytutywne połączenie między pochodzeniem czegoś a jego historią, między tym, co jest źródłem i zaczątkiem, a tym, co przewodzi i zarządza.

Przywodzi to na myśl kluczową rolę, jaką w myśli Heideggera odgrywa pojęcie *Anfang*, początku. Początek nie może tu się stać nigdy przeszłością, jest wciąż obecny, ponieważ determinuje historię bycia i komenderuje nią. Heidegger, używając jednej z dróg mu figur etymologicznych, odnosi niemiecki termin oznaczający historię (*Geschichte*) do czasownika *schicken* oznaczającego „posyłać”, „nadawać”, oraz do terminu *Geschick*, oznaczającego „los” – i sugeruje w ten sposób, że to, co nazywamy epoką historyczną, jest naprawdę czymś nadanym i posłanym przez *archē*, przez początek, który pozostaje obecny i przede wszystkim wciąż oddziałuje w tym, co posłał i polecił. („Rozkazywać”, „komenderować” [wł. *comandare*] – jeśli i my możemy zabić się etymologią – pochodzi od *mandare*, które po łacinie oznacza zarówno [tak jak po włosku] „wysyłać”, jak „wydawać rozkaz lub polecenie”).

Archē w znaczeniu zaczątku oraz *archē* w znaczeniu rozkazu ściśle się tu zbiegają, a ta skryta łączność początku i rozkazu określa Heideggerowską koncepcję historii bycia.

Nadmienię tu jedynie, że problem łączności początku i rozkazu dał w myśli postheideggerowskiej dwa interesujące wyniki. Pierwszy – moglibyśmy go nazwać anarchiczną interpretacją Heideggera – to piękna książka Reinera Schürmanna *Le principe d'anarchie* (1982): próba oddzielenia początku od rozkazu i dotarcia do jakiegoś czystego początku, prostego „uobecnienia” od-

rębnego od wszelkiego rozkazu. Drugi – który nie bez racji określić można jako demokratyczne odczytanie Heideggera – to podjęta przez Jacquesa Derridę symetrycznie opozycyjna próba zneutralizowania początku poprzez sięgnięcie do czystego imperatywu, pozbawiona zawartości innej niż wezwanie: interpretuj!

(Anarchia zawsze zdawała mi się bardziej interesująca niż demokracja, ale jasne, że każdy ma tu wolność myślenia jak uważa.)

Tak czy inaczej sądzę, że możecie teraz bez trudu zrozumieć, o czym myślałem, odnosząc się do aporii, z którymi musi się mierzyć archeologia rozkazu. Nie istnieje *archē* rozkazu, bo rozkaz sam jest *archē*; jest początkiem czy przynajmniej miejscem początku.

Drugą trudnością, której musiałem sprostać, jest niemal całkowita nieobecność refleksji nad rozkazem w tradycji filozoficznej. Bywały i wciąż pojawiają się studia nad posłuszeństwem, traktujące o tym, dlaczego ludzie są ulegli, jak precudowna *Rozprawa o dobrowolnej niewoli* Étienne'a de La Boétie, ale nie znajdujemy żadnej czy prawie żadnej pracy o koniecznym warunku posłuszeństwa, a mianowicie o rozkazie i o tym, dlaczego ludzie rozkazują. Ja sam doszedłem w pewnym momencie do przekonania, że władza nie może być definiowana wyłącznie poprzez jej zdolność do czynienia ludzi posłusznymi, ale przede wszystkim poprzez zdolność rozkazywania. Władza nie upada, gdy nie jest już słuchana czy gdy nie całkiem się jej słucha, lecz gdy przestaje wydawać polecenia.

W jednej z najpiękniejszych powieści XX wieku, *Die Standarte* Alexandra Lerneta-Holenii, widzimy wielonarodowe wojsko imperium austrowęgierskiego w momencie, gdy u schyłku pierwszej wojny światowej monarchia zaczyna się rozpadać. Nagle pułk Węgrów odmawia wykonania rozkazu wymarszu wydanego przez austriackiego dowódcę. Dowódca, stropiony nieoczekiwaną niesubordynacją, radzi się innych oficerów, nie wie, co robić i nieomal rezygnuje z dowództwa, aż wreszcie napotyka regiment innej narodowości wciąż jeszcze posłuszny jego rozkazom – i każe strzelać do rebeliantów. Zawsze, gdy władza gnije, dopóki ktoś wydaje komendy, znajduje się też ktoś, choćby jeden, kto będzie im posłuszny. Władza przestaje istnieć dopiero gdy przestaje wydawać rozkazy. To właśnie wydarzyło się w Niemczech w momencie upadku Muru oraz we Włoszech po 8 września 1945: to nie posłuszeństwo wygasło. Zabrakło rozkazu.

styczna teologia nagięła do ostateczności, podzielono moc, rozpisując ją na parę *potentia absoluta* – *potentia ordinata*. Choć sposoby ujęcia stosunku tych dwóch pojęć różnią się nieco, w zależności od autora, niuansami, ogólny sens tego urządzenia jest następujący: *de potentia absoluta*, czyli o ile chodzi o moc rozważaną w sobie samej i, by tak rzec, abstrakcyjnie, Bóg sprawić może wszystko, jak by to się nie wydawało oburzające; lecz *de potentia ordinata*, a więc zgodnie z rozkazem, jaki Bóg wydał mocy zgodnie ze swą wolą, może on uczynić tylko to, co zdecydował się zrobić. A Bóg zdecydował wcielić się w Jezusa, nie zaś w kobietę, zbawić Piotra, nie Judasza, zdecydował nie zniszczyć swego stworzenia, a przede wszystkim nie biegać bez sensu.

Znaczenie i strategiczna funkcja tego urządzenia są doskonale jasne: chodzi o okiełznanie i powstrzymanie mocy, o narzucenie granic chaosowi i ogromowi boskiej omnipotencji, która inaczej czyniłaby zorganizowane rządy nad światem niemożliwymi. Instrumentem wyznaczającym – jak gdyby od wewnątrz – to ograniczenie jest wola. Moc *może* chcieć, a gdy raz *zechciała*, musi działać zgodnie ze swą wolą. Jak Bóg, tak i człowiek również może i musi chcieć, może i musi powstrzymać ciemną otchłań swej mocy.

Przypuszczenie Nietzschego, że chcenie w rzeczywistości oznacza rozkazowanie, okazuje się zatem słuszne, a tym, czemu rozkazuje wola, jest nic innego, jak moc. Chcę zatem zostawić ostatnie słowo Melville'owskiemu bohaterowi, który zdaje się uparcie marudzić na rozstaju między wolą a mocą, kopiście Bartleby'emu, który człowiekowi prawa, pytającemu go: *Will you not?* wciąż odpowiada, odwracając wolę przeciw niej samej: *I would prefer not to.*

wości wyrażenia w niej jakiegokolwiek etyki. Gdy dziś słyszymy wciąż powtarzany czczy banał: „mogę”, to prawdopodobnie wobec naznaczającego nasze czasy rozkładu wszelkiego doświadczenia etycznego, ktoś, mającąc, w rzeczywistości chce raczej powiedzieć: „muszę chcieć móc”, czyli: „rozkazuję sobie być posłusznym”.

By ukazać, jakie stawki wchodzą w grę, gdy przechodzimy od możliwości do woli, wybrałem przykład, w którym charakterystyczna dla nowoczesności strategia kierująca nową odmianą czasowników modalnych przybiera formę szczególnie wyraźną. Mowa o, by tak rzec, skrajnej postaci władzy – o bożej wszechmocy stanowiącej problem, z którym na różne sposoby mierzą się teologowie.

Jak wiecie, wszechmoc Boga uzyskała status dogmatu: *Credimus in unum deum patrem omnipotentem*, głosi początek Credo, w którym Sobór Nicejski ustalił nienaruszalną treść katolickiej wiary. A jednak właśnie w tym na pierwszy rzut oka tak kojącym aksjomacie zawarł on niedopuszczalne, wręcz skandaliczne następstwa, wprawiające teologów w zakłopotanie i zażenowanie. Bo skoro Bóg może wszystko, absolutnie i bezwarunkowo wszystko, to czyż nie wynika stąd, że mógłby uczynić każdą rzecz, która nie implikowałaby logicznej niemożliwości, mógłby na przykład wcielić się nie w Jezusa, lecz w robaka, lub, co jeszcze bardziej bulwersujące, w kobietę, albo mógłby potępić Piotra, a zbawić Judasza, mógłby kłamać, czynić zło lub unicestwić całe swe stworzenie, a także – rzecz, nie wiem czemu, zdająca się frasować, a zarazem ponad miarę ekscytować umysły teologów – przywrócić kobiecie utracone dziewictwo (zagadnieniu temu poświęcony jest niemal cały traktat Piotra Damianiego *O wszechmocy Bożej*). Albo znów – jest w tym jakiś mniej lub bardziej świadomy teologiczny humor – Bóg mógłby dokonywać czynów śmiesznych bądź zbytecznych, na przykład nagle zacząć biec (czy, dodajmy, używać roweru, by przemieszczać się z miejsca na miejsce).

Spis gorszących konsekwencji boskiej omnipotencji można ciągnąć w nieskończoność. Boska moc ma w sobie coś z cienia, mrocznej strony, z powodu których Bóg staje się zdolny do zła, bezsensu i wreszcie śmieszności. Tak czy owak, między wiekiem XI a XIV cień ten nie przestawał zajmować umysłów teologów, a liczba dziełek, traktatów i *quaestiones* poświęconych sporom w tej kwestii przerasta cierpliwość badacza.

Jak teolodzy usiłowali zmiękczyć skandal boskiej wszechmocy i pozbyć się owego cienia, który stał się zdecydowanie zbyt kłopotliwy? Zgodnie ze strategią filozoficzną, której mistrzem był Arystoteles, ale którą schola-

Stąd wynika pilna konieczność archeologii rozkazu, badania zapytującego nie tylko o powody posłuszeństwa, lecz także, i przede wszystkim, o przyczyny rozkazu.

Skoro jednak wyglądało na to, że filozofia nie da mi definicji pojęcia rozkazu, postanowiłem rozpocząć od analizy jego formy językowej. Czym jest rozkaz z punktu widzenia mowy? Jaka jest jego gramatyka, jaka logika?

Tu już tradycja filozoficzna dostarczyła mi zasadniczej wskazówki. Wskazówką tą był rudymenarny podział wyrażań językowych ustalony przez Arystotelesa w jednym z ustępów *Peri hermēneias*, podział, który – właśnie dzięki wyłączeniu pewnego typu wypowiedzi z rozważań filozoficznych – okazuje się powodem tego, że logika Zachodu poświęciła rozkazowi tak mało uwagi. „Nie każda wypowiedź – pisze Arystoteles (*De int.* 17a 1-7) – jest zdaniem stwierdzającym coś [apofantycznym], lecz tylko taka, której przysługuje prawdziwość lub fałszywość (*alētheuein ē pseudesthai*). Ale nie wszystkim wypowiedziom przysługuje prawdziwość lub fałszywość, bo na przykład modlitwa jest wypowiedzią (*logos*), lecz nie jest ani prawdziwa, ani fałszywa. Pomińmy jednak inne tego rodzaju wypowiedzi, gdyż rozważania na ten temat należą raczej do zakresu retoryki i poetyki, a nasze niniejsze dociekanie dotyczy zdań, które coś stwierdzają [apofantycznych]”.

Jednak Arystoteles chyba nas tu zwodzi, gdy bowiem otworzymy jego traktat o *Poetyce*, odkryjemy, że pominięcie modlitwy jest tu, o dziwo, powtórzone i rozszerzone na wielki zbiór wypowiedzi nieapofantycznych, obejmujący również i rozkaz: „rozeznanie zewnętrznych form wypowiedzi (*schēmata tēs lexeōs*) należy do sztuki aktorskiej (*hypokritikēs*) i tych, którzy posiadli ją technicznie: jak orzec, czym jest rozkaz (*entolē*), czym jest modlitwa, czym są opowieść, groźba, pytanie, odpowiedź i inne tego typu wypowiedzi. Znajomość lub niezajomość tych spraw nie może być więc powodem poważniejszych zarzutów stawianych sztuce poetyckiej. Bo ktoś uzna za błąd to, co Protagoras zarzuca Homerowi, że zamienił modlitwę w rozkaz: „gniew, bogini, opiewaj”? Twierdzi on mianowicie, że zwywać kogoś, aby coś zrobił lub czegoś zaniechał, jest rozkazem. Pomińmy zatem to zagadnienie, ponieważ należy ono do innej sztuki i nie wchodzi w zakres sztuki poetyckiej” (*Poet.*, 1456b, 9-25).

Zastanówmy się nad tym pęknięciem, dzielącym wedle Arystotelesa niwę języka, a zarazem wyłączającym jej część z zawodowej kompetencji filozofów. Istnieje wypowiedź, jakiś *logos*, nazywana przez Arystotelesa „apofantyczną”, ma ona bowiem zdolność ukazywania (to właśnie jest znaczenie słowa *apophainō*), czy dana rzecz istnieje, czy nie, i jest zatem z konieczno-

ści prawdziwa bądź fałszywa. Następnie są inne wypowiedzi, inne logoi – jak modlitwa, rozkaz, groźba, opowieść, pytanie i odpowiedź (a także, dodajmy, wykrzyknienie, pozdrowienie, rada, klątwa, bluźnierstwo itd.) – które są nieapofantyczne, nie ukazują istnienia czy nieistnienia, są więc wobec prawdy i fałszu obojętne. Arystotelejska decyzja, by wyłączyć wypowiedzi nieapofantyczne z filozofii, naznaczyła historię zachodniej logiki. Przez wieki logika, czyli refleksja nad językiem, skupiała się wyłącznie na analizie zdań (stwierdzeń) apofantycznych, które mogą być prawdziwe albo fałszywe, i zostawiała na boku, jako obszar niedostępny, tę ogromną część języka, którą posługujemy się wszak na co dzień owe wypowiedzi nieapofantyczne, z konieczności ani prawdziwe, ani fałszywe, i jako takie, jeśli nie wprost ignorowane, to przekazywane kompetencjom retorów, moralistów i teologów.

Co do rozkazu, który był istotną częścią tej *terra incognita*, opisywano go – gdy już trzeba było o nim wspomnieć – jako akt woli i jako taki powierzano go dziedzinom prawoznawstwa i moralistyki. Nawet tak bez wątpienia nie-szablonowy myśliciel jak Hobbes, w *Elements of Law*, określa rozkaz po prostu jako *an expression of appetite and will*.

Dopiero w wieku dwudziestym logicy zaczęli interesować się tym, co nazwali „językiem preskryptywnym” – zdaniami wyrażanymi w trybie rozkazującym. Jeśli nie zatrzymuję się na tym rozdziale historii logiki, który stworzył już ogromną literaturę – to dlatego, że jak sądzę, próbuje się tu uniknąć aporii uwikłanych w rozkaz, przekształcając wyrażenie rozkazujące w wyrażenie w trybie oznajmującym. Moim zaś problemem było właśnie zdefiniowanie samego rozkazu jako takiego.

Spróbujmy teraz zrozumieć, co się dzieje, gdy ktoś wykrzykuje wyrażenie nieapofantyczne w formie imperatywu, jak na przykład „Idź!” („Niech idzie!”). By pojąć znaczenie tego nakazu, dobrze porównać go z tym samym czasownikiem w trzeciej osobie trybu oznajmującego: „On idzie” albo „Karol idzie”. Zdanie to jest apofantyczne w arystotelejskim sensie, ponieważ może być prawdziwe (jeżeli Karol rzeczywiście idzie) bądź fałszywe (jeżeli Karol siedzi); w każdym jednak razie odnosi się ono do czegoś w świecie, ukazuje bycie bądź niebycie czegoś. Przeciwnie rozkaz „Idź!” („Niech idzie!”). Choć morfologicznie jest on identyczny z wyrażeniem czasownikowym w trybie oznajmującym, to nie ukazuje bycia ani niebycia czegoś, nie opisuje ani nie przeczy jakiemuś stanowi rzeczy i – nie będąc przez to fałszywym – nie od-

Co więcej, sądzę że nie będzie błędem powiedzieć, iż podczas gdy filozofia grecka miała za swój rdzeń moc i możliwość, to teologia chrześcijańska (i jej następczyni, filozofia nowożytna) w swym centrum umieściły wolę. O ile człowiek starożytności jest bytem możliwościowym, bytem który może, to człowiek nowoczesności jest bytem woli, podmiotem, który chce. W tym sensie przejście ze sfery możliwości w dziedzinę woli jest progiem oddzielającym starożytność od nowożytności. Można to również wyrazić tak, że z początkiem epoki nowożytnej czasownik modalny „chcieć” zajmuje miejsce czasownika modalnego „móc”.

Warto zatem zastanowić się nad podstawową funkcją spełnianą przez czasowniki modalne w naszej kulturze, a w szczególności w filozofii.

Wiadomo, że filozofia definiuje się jako nauka o bycie; jest tak jednakże tylko o tyle, o ile dookreśli się byt jako coś myślanego wedle jego modalności; byt zatem jest zawsze podzielony i złożony z „możliwości, przygodności, konieczności”, jawi się więc zawsze już naznaczony przez możliwość, chcenie, przymus. Jednakże czasowniki modalne mają szczególną własność: jak mówili starożytni gramatycy, „są pozbawione rzeczy” (*elleiponta toi pragmati*), są „puste” (*kena*) w tym sensie, że aby określić, jakie jest ich odniesienie, musi po nich następować inny czasownik w bezokoliczniku, który je dopełnia. „Idę, piszę, jem” nie są puste; ale „mogę, chcę, muszę” mogą być użyte wyłącznie gdy towarzyszy im wyrażony wprost bądź domyślny czasownik: „mogę iść”, „chcę pisać”, „muszę jeść”.

Uderzające, iż te puste czasowniki są dla filozofii tak ważne, że wydaje się ona stawiać sobie za cel zrozumienie ich sensu. Dlatego uważam, że dobra definicja filozofii charakteryzowałaby ją jako próbę uchwycenia znaczenia pustego czasownika – tak jakby stawka tego trudnego zadania była czymś istotnym: mianowicie jakby jego uchwycenie dawało sposobność pojęcia możliwego i niemożliwego życia oraz naszego wolnego i koniecznego działania. Z tego powodu każdy filozof ma swoją szczególną manierę łączenia i dzielenia tych pustych czasowników, faworyzowania jednych, a pogardzania innymi, albo przeciwnie, suplantacji ich, a nawet wszczepiania w siebie nawzajem, jak gdyby pragnął, odbijając jedną pustkę w drugiej, zyskać złudne wrażenie ich wypełnienia.

Ten kołtun osiąga szczyt splątania u Kanta, który szukając w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* najwłaściwszego sformułowania dla swej etyki, pozwala wślizgnąć się kompletnie delirycznej frazie: *man muss wollen können*, trzeba móc chcieć. Może właśnie to kłębowisko trzech czasowników modalnych wyznacza przestrzeń nowoczesności, a zarazem przesądza o niemożli-

Uważam również, że dobry opis tak zwanych demokratycznych społeczeństw, w których żyjemy, polega na zdefiniowaniu ich jako społeczeństw, w których ontologia rozkazu zajęła miejsce ontologii stwierdzania, nie przyjmując jednak postaci wypowiedzianego bez ograniczeń imperatywu, ale w zwodniczej postaci rady, zachęty, przestrogi, dawanych w imię bezpieczeństwa, w taki sposób, że posłuszeństwo rozkazowi przyjmuje formę współpracy, a często wręcz rozkazu wydawanego sobie samym. I nie mam tu na myśli wyłącznie przestrzeni reklamy i zaleceń dbania o bezpieczeństwo wydawanych w formie propozycji, ale też całą sferę urządzeń technologicznych. Urządzeń charakteryzujących się tym, że używający ich podmiot wierzy, że nimi komenderuje (ba, wciska guziki określane jako „komendy”), wszelako tak naprawdę powolny jest komendom wpisanym w samą strukturę urządzenia. Wolny obywatel społeczeństw demokratyczno-technologicznych jest bytem stale posłusznym temu właśnie gestowi, za pomocą którego wydaje komendę.

Powiedziałem, że zdam wam sprawę z moich badań nad archeologią rozkazu. Sprawozdanie to nie będzie jednak pełne bez wspomnienia innego pojęcia, które jak pasażer na gapę towarzyszyło wciąż mojej sprawie rozkazu. Mówię o woli. W tradycji filozoficznej, kiedy tylko wspomina się o rozkazie, zawsze opisuje się go zdawkowo jako „akt woli”; jednakże, ponieważ nikomu nie udało się zdefiniować, co właściwie znaczy „chcieć” – jest to, by tak rzec, próba określenia *obscurum per obscurius*, czegoś niejasnego przez coś jeszcze ciemniejszego. Z tego powodu w pewnym momencie moich poszukiwań zdecydowałem, by spróbować podążyć za odpowiedzią Nietzschego, który odwracając porządek wyjaśniania twierdzi, że chcenie nie oznacza niczego innego niż rozkazywanie.

Jedną z niewielu kwestii, w których historycy filozofii starożytnej zdają się być kompletnie zgodni, jest nieobecność pojęcia chcenia w klasycznej myśli greckiej. Pojęcie to, przynajmniej w podstawowym znaczeniu, jakie ma ono dla nas dzisiaj, zaczyna się pojawiać dopiero wraz ze stoicyzmem greckim, a pełne rozwinięcie znajduje w teologii chrześcijańskiej. Gdy jednak spojrzeć na proces prowadzący do ukształtowania tego pojęcia, to wydaje się ono wyrastać z innego pojęcia, odgrywającego w greckiej filozofii rolę również ważną, z którym chcenie pozostaje ściśle połączone: pojęcia mocy, *dynamis*.

nosi się do niczego istniejącego w świecie. Należy zachować ostrożność, by uniknąć dwuznaczności, która prowadzić może do uznania, że znaczeniem wypowiedzenia rozkazującego jest akt jego realizacji. Rozkaz wydany żołnierzom przez oficera jest doskonały przez sam fakt jego wypowiedzenia; to, czy jest wypełniony, czy złamany, w żaden sposób nie narusza jego ważności.

Musimy zatem bezwarunkowo uznać, że nic w tym świecie nie odpowiada wypowiedzeniu rozkazującemu. Z tego też powodu prawnicy i moralisci zwykli powtarzać, że rozkaznik nie pociąga *bytu*, lecz *powinność bytu*, odróżnienie, które język niemiecki jasno wyraża w przeciwstawieniu *Sein* i *Sollen*, na którym Kant ufundował swą etykę i które stało się zrębem teorii czystego prawa Kelsena. „Kiedy człowiek – pisze Hans Kelsen – wyraża wolę, by inny człowiek zachował się w pewien sposób, to znaczenia tego aktu nie można opisać mówiąc, iż ów człowiek w pewien sposób się zachowa, lecz tylko mówiąc, że powinien (*soll*) zachować się w ten sposób.

Czy jednak naprawdę możemy utrzymywać, że dzięki temu odróżnieniu bytu i powinności zrozumieliśmy znaczenie rozkaznika „Idź!”? Czy da się zdefiniować semantykę rozkaznika?

Nauka o języku nie przychodzi tu niestety z pomocą: językoznawcy przyznają, że znajdują się w kłopotcie, ilekroć mają zdefiniować znaczenie rozkaznika. Przywołam jednak krótkie uwagi dwóch z największych lingwistów XX wieku, Antoine’a Meilleta i Émile’a Benveniste’a.

Meillet, podkreślając morfologiczną identyczność formy czasownika w trybie oznajmującym w trybie rozkazującym, odnotowuje że w językach indoeuropejskich rozkaznik jest zwykle zbieżny z tematem czasownika i wyprowadza stąd wniosek, iż rozkaznik mógłby być czymś w rodzaju „esencjalnej formy czasownika”. Nie jest jasne, czy „esencjalna” oznacza też pierwotną, ale myśl, że rozkaznik mógłby być zaczątkową formą czasownika, wydaje się nieodległa. Benveniste, w artykule krytykującym Austinowską koncepcję rozkazu jako performatywu (będziemy jeszcze mieli okazję powrócić do problemu performatywu), pisze że rozkaznik „nie jest denotacyjny i nie ma na celu oznajmiania treści, jest natomiast pragmatyczny i ma działać na słuchającego poprzez nakazanie mu pewnego zachowania”; jest nie tyle gramatycznym czasem, co raczej „nagim semantemem w formie jussywnej ze specyficzną intonacją” („La philosophie analytique et la langage” w: *Problemes de linguistique generale*, t. I, s. 274).

Spróbujmy rozwinąć tę lakoniczną a enigmatyczną definicję. Imperatyw jest „nagim semantemem”, a zatem, jako taki, wyraża on czysty stosunek ontologiczny między językiem a światem. Ów nagi semantem używany jest

jednak w trybie niedenotującym: nie odnosi się on więc do jakiegoś konkretnego fragmentu świata ani do jakiegoś stanu rzeczy, służy natomiast nakazaniu czegoś komuś, kto go słyszy. Co nakazuje imperatyw? To, co nakazuje imperatyw „Idź!” jako nagi semantem jest oczywiście niczym innym niż on sam, nie jest niczym innym niż nagi semantem „iść”, zastosowanym nie do komunikowania czegoś czy opisu relacji wobec jakiegoś stanu rzeczy, lecz w formie rozkazu. Mamy tu zatem język znaczący, ale nie denotujący, narzucający siebie samego, a więc czyste semantyczne połączenie między językiem a światem. *Relacja ontologiczna między językiem a światem nie jest tu stwierdzana, jak w dyskursie apofantycznym, lecz nakazana.* Mamy tu jednak wciąż do czynienia z ontologią, tyle tylko, że nie ma ona kształtu „jest”, lecz „niech”, nie opisuje ona żadnego stosunku między językiem a światem, ale go narzuca i nakazuje.

Możemy przeto zaproponować następującą hipotezę – być może najważniejsze osiągnięcie moich rozważań, przynajmniej na etapie, na którym znajdują się one w tej chwili: w kulturze zachodniej obecne są dwie ontologie, odrębne, choć nie pozostające bez związku. Pierwsza, ontologia apofantycznego stwierdzenia, generalnie wyraża się poprzez oznajmienie. Druga, ontologia rozkazu, wyraża się zasadniczo poprzez imperatyw. Możemy nazwać pierwszą „ontologią *esti*” (w grece jest to forma trzeciej osoby trybu oznajmującego czasownika „być”); drugą zaś „ontologią *estō*” (to forma odpowiadająca rozkazownikowi). W poemacie Parmenidesa, od którego rozpoczyna się zachodnia metafizyka, fundamentalna wypowiedź ontologiczna ma formę *esti gar einai*, „był zaiste jest”; trzeba nam wyobrazić sobie, obok niej, inną wypowiedź, rozpoczynającą inną ontologię: *estō gar einai*, „niech zaiste będzie być”.

Temu językowemu podziałowi odpowiada podział rzeczywistości na dwie sfery, współzależne, acz odrębne: pierwsza ontologia określa i rządzi domeną filozofii i nauki, druga dziedziną prawa, religii i magii.

Prawo, religia i magia – u ich początków nie zawsze łatwo je rozróżnić – tworzą zatem obszar, w którym język stale występuje w formie rozkaznika. Myślę wręcz, że dobra definicja religii charakteryzowałaby ją jako dążenie do wzniesienia całego wszechświata na fundamencie rozkazu. Bo nie tylko Bóg wyraża się poprzez imperatyw, ale, co ciekawe, w ten sam sposób zwracają się do Boga także aniołowie i ludzie. Czy to w świecie klasycznym, czy

w judaizmie i chrześcijaństwie, modlitwy zawsze sformułowane są w imperatywie: „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj”.

W historii zachodniej kultury te dwie ontologie bezustannie rozdzielają się i przecinają, stale się ze sobą ścierają – i równie uparcie krzyżują się i wiążą.

Znaczy to, że ontologia Zachodu jest w istocie podwójną, dwubiegunową maszyną, w której biegun rozkazu, pozostający przez wieki epoki klasycznej w cieniu ontologii apofantycznej, od czasów chrześcijańskich zaczyna nabierać coraz większego znaczenia.

By zrozumieć szczególną skuteczność cechującą ontologię rozkazu, powróćmy do problemu performatywu, który stanowi rdzeń książki Johna L. Austina z 1962 roku *How to Do Things with Words*.

W książce tej rozkaz zaliczony jest w poczet performatywów czy *speech acts*, czyli włączony między takie wypowiedzenia, które nie opisują zewnętrznego stanu rzeczy, a poprzez ich zwykłe wypowiedzenie – wytwarzają to, co oznaczają, jako fakt. Ktoś wymawiający przyrzeczenie, poprzez proste wypowiedzenie „Ślubuję” urzeczywistnia fakt przyrzeczenia.

Jak działa performatyw? Co daje słowom moc zamieniania się w fakty? Językoznawcy tego nie tłumaczą, jakby ich samych zaczarowała magiczna moc języka.

Sądzę, że sprawa się wyjaśnia, gdy odwołać się do naszej hipotezy mówiącej o podwójnej maszynie zachodniej ontologii. Rozróżnienie między asertywem a performatywem – czy, jak mówią językoznawcy, między lokutywami a illokutywami – odpowiada podwójnej strukturze maszyny: performatyw w języku jest reliktem epoki, w której stosunek między słowami a rzeczami nie był apofantyczny, a przybierał, przeciwnie, formę rozkazu. Co można wyrazić również następująco: performatyw ukazuje przejście między obiema ontologiami, gdzie ontologia *estō* zastępuje ontologię *esti*.

Jeśli zważyć rosnące powodzenie, jakim cieszy się klasa performatywów nie tylko wśród lingwistów, ale i pośród filozofów, prawników i teoretyków literatury i sztuki, uzasadnione staje się wysunięcie hipotezy, iż skupienie na tym pojęciu koresponduje z faktem, że we współczesnym społeczeństwie ontologia rozkazu coraz bardziej wypiera ontologię stwierdzenia.

To zaś z kolei znaczy, że jak w psychoanalitycznym „powrocie wyparatego”, religia, magia i prawo – z nimi zaś cała sfera języka nieapofantycznego, dotychczas zepchnięta w cień – w istocie skrycie rządzą funkcjonowaniem naszego, uważającego się za laickie i świeckie, społeczeństwa.