

# HYBRIS

ISSN 1689-4286

52

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY 1/2021



## **INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY „HYBRIS”**

Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego  
Ul. Lindleya 3/5  
90-131 Łódź  
tel./fax: (48) (42) 635 61 35/(29)  
e-mail: magazyn.internetowy.hybris@gmail.com  
ISSN: 1689-4286

### **REDAKCJA**

#### **Redaktorzy naczelni:**

Marcin Bogusławski  
Dawid Misztal

#### **Sekretarz:**

Michał Kowalczyk

#### **Kolegium redakcyjne:**

Bogdan Banasiak  
Paweł Grabarczyk  
Tomasz Sieczkowski  
Michał Zawadzki  
Krzysztof Kędzióra  
Tomasz Załuski

#### **Redaktorzy językowi:**

Jagna Świdarska  
Helen Lynch (University of Aberdeen)  
Wojciech Szymański (Uniwersytet Łódzki)

#### **RADA NAUKOWA**

Prof. Marek Gensler (Uniwersytet Łódzki)  
Prof. Adam Grzeliński (Uniwersytet  
Mikołaja Kopernika w Toruniu)  
Prof. Jérôme Heurtaux (Université  
ParisDauphine, Francja)

Prof. Leszek Kleszcz (Uniwersytet  
Wrocławski)

Prof. James E. McGuire (University of  
Pittsburgh, USA)

James Hughes (University of  
Massachusetts Boston, USA)

Prof. Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w  
Białymstoku)

Prof. Paweł Pieniążek (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Paul Russell (University of British  
Columbia, Kanada)

Prof. Barbara Tuchańska (Uniwersytet  
Łódzki)

Prof. Gianni Vattimo (Università di Torino,  
Włochy)

Prof. Ryszard Wójcicki (IFiS PAN)

#### **PROJEKT OKŁADKI**

Tomasz Lewandowski

#### **WWW**

Projekt graficzny i webmastering: Bartosz  
Zalepiński, Tomasz Sieczkowski

© Internetowy Magazyn Filozoficzny HYBRIS 2021



# **HYBRIS NR 52 (2021)**

## **CONTENTS**

### **ARTYKUŁY I PRZEKŁADY**

**JAKUB WALICKI**

UMIARKOWANA OBRONA SCEPTYCYZMU [01-29]

**JOANNA MIKSA**

MYŚL POLITYCZNA JACKA KURONIA W PERSPEKTYWIE REPUBLIKAŃSKIEJ [30-66]

**KALINA TACZKOWSKA**

ESTETYKA AFEKTU. *VIDEO-ART* BILLA VIOLI [67-85]

**MICHAŁ KRUSZELNICKI**

ROSYJSKI NIETZSCHE [86-95]

**WŁADIMIR SOŁOWJOW**

IDEA NADCZŁOWIEKA [96-107]

### **RECENZJA**

**JĘDRZEJ JANICKI**

NIKT NIE MA PRAWA GARDZIĆ WSPÓŁCZESNOŚCIĄ [108-114]

HYBRIS nr 52 (2021)

ISSN: 1689-4286



**JAKUB WALICKI**

UNIwersytet Wrocławski

## **UMIARKOWANA OBRONA SCEPTYCYZMU**

### I.

Aby pojąć charakter ludzkiego poszukiwania mądrości, należy zwrócić uwagę na fakt, że można mieć rację przypadkiem lub mylić się ze słusznych powodów. Jak wiadomo, mądre rzeczy mówią czasami nawet głupcy. Poza zwyczajną głupotą istnieje również głupota dobrze obwarowana i uzbrojona w argumenty — to nie czyni jej jednak mądrością. Każdy z nas dostrzega czasami prawdziwe rzeczy, jednak nie zawsze wynika to z naszej przenikliwości. Mówimy tak wiele, wypowiadamy się na tyle tematów, że część naszych sądów po prostu musi zgadzać się z rzeczywistością. Prawdziwa mądrość polega, moim zdaniem, na czymś zgoła innym. Aby ją rozpoznać, należy przyjrzeć się postawie mówiącego. Mądry człowiek nie w każdym przypadku musi mieć rację, jednak wyraża się świadomie i ponosi odpowiedzialność za swoje słowa. Wydawane przez niego sądy są przemyślane i dobrze uzasadnione. Chociaż nie jest nieomylny, nie wypowiada się on lekkomyślnie, wystrzegając się jednostronności i nie trywializując

rozważanych problemów. Już samo „tak” lub „nie” wypowiedziane przez mądrego człowieka waży w pewnych okolicznościach więcej od złożonych i efektownych opinii innych. Autentyczna mądrość wiąże się w związku z tym z powściągliwością, roztropnością oraz ostrożnością w sądzeniu, a jej uniwersalnym wzorcem jest według mnie postawa sceptyczna.

W swoim eseju chciałbym pokazać na czym polega ponadczasowa wartość sceptycyzmu, skupiając się na jego organicznym związku z wszelkim filozofowaniem. Aby osiągnąć ten cel, omawiam moralne znaczenie postawy sceptycznej oraz analizuję najważniejsze argumenty, które ją uzasadniają. Oprócz tego przekonuję, że sceptycyzm posiada istotne wady, które sprawiają, że jego radykalny wariant powinien zostać zastąpiony bardziej umiarkowanym odpowiednikiem. Wyjaśniam również, jakie uściślenia doktryny sceptycznej pozwalają ograniczyć jej słabości oraz wydobyć na jaw jej najważniejsze zalety.

## II.

Zdaniem kanadyjskiego filozofa Barry’ego Strouda „we współczesnych, szczególnie ostatnich czasach, sceptycyzm zaczął być w filozofii rozumiany jako pogląd, że niczego nie wiemy, nic nie jest pewne lub wszystko sprzyja wątpliwościom (Stroud, 1984, Przedmowa VII). Zwracając uwagę na różnorodność ludzkich poglądów, uwarunkowania naszej wiedzy, a w szczególności trudności ze znalezieniem obiektywnego kryterium prawdy, tradycyjni sceptycy dowodzili, że człowiek zawsze pozostaje uwięziony w sferze zmiennych, subiektywnych mniemań. Tak scharakteryzowany sceptycyzm uchodzi więc za pewną wizję poznania i ludzkiej wiedzy, jest zbiorem obudowanych wieloma argumentami, utrwalonych w określonej tradycji filozoficznej poglądów.

Zanim przejdę do kolejnych wątków, chciałbym jednak podkreślić, że sceptycyzm jest nade wszystko pewną postawą, którą najkrócej można określić jako przeciwieństwo dogmatyzmu. Wywodzące się od greckiego „*skeptikos*”, czyli „wątpiący”, „krytykujący”, słowo „sceptycyzm” wiąże się z nieufnością do przekonań uchodzących za prawdziwe, ostrożnością w interpretacji własnych i cudzych doświadczeń, przezornością w wyciąganiu z nich wniosków, jak również ze skromnością i powściągliwością w wydawaniu sądów.

## II.

Chociaż poznawcze znaczenie sceptycyzmu jest ogromne, rozwijano go zazwyczaj poza głównym nurtem filozoficznego namysłu, a jego przedstawiciele znajdowali się w cieniu twórców rozbudowanych teorii filozoficznych. Wydaje się, że prawdziwy filozof nie powinien zadowalać się samym milczeniem. Musi on wytrwale mówić, mierząc się nawet z najtrudniejszymi problemami — właśnie to czyni go filozofem. W działalności filozoficznej chodzi głównie o wiedzę konstruktywną, która podtrzymuje cały wielowiekowy, cywilizacyjno-kulturowy dialog, chroniąc nas przed nihilizmem. Jak niejednokrotnie zwracano już uwagę, filozofia posiada charakter etyczny nie tylko jeśli chodzi o postępowanie i wybór życiowej drogi, lecz również poznanie prawdy. Trudno jednoznacznie stwierdzić z jakiego powodu racjonalne myślenie jest lepsze od nieracjonalnego, a słynna sokratejska maksyma, mówiąca o tym, iż „[...] bezmyślnym życiem żyć człowiekowi nie warto”, stanowi filozoficzne wyznanie wiary, które rozumieją i akceptują wyłącznie nieliczni (Platon, 2008, 38 A).

W tym miejscu wychodzi również na jaw pewnego rodzaju niesamodzielność i nieszczerłość postawy sceptycznej, która praktycznie zawsze żywi się wiedzą konkretną. Przedmiot wątpienia nigdy nie jest

dany z góry. To powoduje, że gdyby nie konstruktywne ustalenia naukowe lub filozoficzne, to osoba usposobiona sceptycznie nie miałaby nawet możliwości odpowiedniego ukierunkowania swojego wątpienia. Gdyby nie konkretne badania etnograficzne — umotywowane wiarą w poznanie prawdy — to nie miałyby ona pojęcia, że należy zajmować sceptyczną postawę w stosunku do swojej kulturowej tradycji lub własnych indywidualnych przekonań. Jeżeli jednak opowiedzielibyśmy się za sceptycyzmem wcześniej, tego rodzaju badania mogłyby w ogóle nie dojść do skutku. Jak wskazuje Stroud, gdy Kartezjusz formułuje swój argument snu, odwołuje się do wiedzy, którą już posiada. Gdyby nie wiedza o tym, że w czasie snu wielokrotnie zdarzało mu się widzieć rzeczy, które tak naprawdę nie istnieją, francuski myśliciel nie byłoby w stanie zakwestionować realności własnych poznawczych doświadczeń (Stroud, 1984, 17). Z tego punktu widzenia widać, że sceptycyzm zawsze pozostaje wyłącznie jedną z wielu obecnych w naszej kulturze postaw lub tendencji, nie posiadając pełnej samodzielności.

Powyżej zarysowane względy sprawiają, że krytyka sceptycyzmu najczęściej nie posiada charakteru epistemologicznego, lecz moralny. Jak wskazuje David Hume: „W tem bowiem tkwi główny i najbardziej kłopotliwy zarzut przeciw przesadnemu sceptycyzmowi, że nigdy nie może z niego wyniknąć żadne trwałe dobro, póki zachowuje swoją pełną siłę i moc” (Hume, 2001, 157). Zazwyczaj uparcie bronimy się przed zagrażającym naszym przekonaniom wątpiwościami, tłumiąc je w samym zarodku. Postępujemy niczym opisany przez Gustawa Flauberta święty Antonii, który na pytanie swego ucznia o to, czy nie nachodziły go wątpiwości dotyczące chrześcijańskiej wiary, z przejęciem odpowiada: „Tak!... Często! Otępiałe lub szalone, trwają w mojej świadomości. Niszczą je, a one się odradzają, duszą mnie;

czasami myślę, że jestem przeklęty” (Flaubert, 2010, 61). Sceptycyzm kojarzony jest z dekadencją i nihilizmem, co powoduje, że zwalczamy go nie tylko w imię prawdy, lecz nade wszystko ze względu na poczucie obowiązku moralnego i użyteczności społecznej. Według wielu myślicieli sceptycyzm paraliżuje wszelką zdolność działania, otwierając szeroką przepaść pomiędzy sferą codziennego życia a abstrakcyjnymi, teoretycznymi wątpliwościami. „Jeżeli zacznę wątpić w istnienie drzwi, przez które mógłbym wyjść z pokoju, trudno będzie ode mnie wymagać, abym z niego wyszedł” — wskazuje Józef Maria Bocheński (Bocheński 1994, 116).

To jednak nie wszystko, ponieważ zdaniem niektórych postawa sceptyka, który otwarcie propaguje swoje poglądy, okazuje się w pewnym sensie irracjonalna. Jeżeli sceptyk do wszystkiego podchodzi krytycznie, to dlaczego darzy takim zaufaniem własny sceptycyzm, z jakiego powodu opowiada o nim innym? „Możliwe, że istnieją prawdziwe dowody; ale to nie jest pewne. Tak więc dowodzi to tylko tego, że nie jest pewne, aby wszystko było niepewne [...]” — pisze Blaise Pascal (Pascal, 2012, 150). Dlaczego właściwie sceptyk sądzi, że zalecanie komukolwiek wątpienia jest słuszne, w jaki sposób może to uzasadnić?

Zdaniem Ludwiga Wittgensteina pewność i wątpliwość to dwie wzajemnie ze sobą związane części szerszej językowej gry, których niepodobna trwale rozdzielić (Wittgenstein, 2014, 31). Ponieważ na początku zawsze przyswajamy pewne przekonania, odnoszące się do nich wątpliwości mogą pojawić się dopiero później. Gdy mówimy „A”, a następnie stawiamy przed naszym sądem symbol negacji („nieprawda, że A”), to chociaż nasza postawa propozycjonalna ulega zmianie, treść wspomnianego przekonania pozostaje jednakowa. Z tego punktu widzenia wątpliwości mogą wyrastać jedynie na gruncie



określonej wiedzy, a idea powszechnego wątpienia okazuje się niezrozumiała. „Są przypadki, w których wątpienie jest nierozsądne, ale są takie, w których wydaje się logicznie niemożliwe. A nie ma między nimi, jak się zdaje, żadnej wyraźnej granicy” — pisze filozof (Wittgenstein, 2014, 96).

Najczęściej spotykany, na wiele sposobów przeformułowywany, teoriopoznawczy zarzut w stosunku do sceptycyzmu głosi, że jest to stanowisko w pewnym sensie wewnętrznie sprzeczne (Wittgenstein, 2014, 109). Jego niespójność polega na tym, że pretendując do wspomnianej wcześniej neutralności, opiera się on na wyrazistych założeniach filozoficznych i światopoglądowych. Jak wielokrotnie już wykazywano, filozofia Sekstusa Empiryka, jak i innych starożytnych sceptyków, stanowi świadectwo ogromnej wiary w siłę rozumu, stanowczej zgody na racjonalizm. *Zarysy Pirrońskie* pełne są wyrafinowanych argumentów, które grecki uczony uznaje za wiążące rozstrzygnięcia skomplikowanych filozoficznych problemów.

Analogicznie rzecz biorąc, uznając zawilość świata czy skończoność rozumu, sceptyk wydaje tak naprawdę mocne sądy, skrycie uprawiając metafizykę. Skąd wiemy, że byt jest nieprzenikniony, a rozum wątpły? Takie przekonania trzeba dobrze uzasadnić. Paradoks polega w tym przypadku na tym, że uzasadnienie stanowiska sceptycznego okazuje się pod wieloma względami trudniejsze od uzasadnienia wielu konstruktywnych wizji rzeczywistości. Na problem ten zwraca uwagę Bocheński, gdy wskazuje, że sceptyk „[...] uważa najprostsze i najbardziej oczywiście prawdziwe zdania za wątpliwe, np. że ja w tej chwili siedzę albo że dwa i dwa to cztery, a równocześnie z wielką pewnością siebie wygłasza twierdzenia dotyczące nadzwyczaj złożonych spraw, a mianowicie poznania ludzkiego” (Bocheński, 1994, 116). Wydaje się, że nawet jeżeli sceptyk

mimo wszystko zaangażowałyby się w wymagającą obronę swojego stanowiska, byłoby to w pewnej mierze niezgodne z jego sceptycznymi przekonaniem. W ten sposób sceptycyzm paraliżuje sam siebie, a jego aspiracje pozostają niespełnione.

### III.

Chociaż powyższe zarzuty nie są bezpodstawne, ich zasięg wydaje mi się mocno ograniczony. Przede wszystkim opierają się one na kilku błędnych przesłankach, które chciałbym krótko objaśnić.

Warto na początek zauważyć, że podobnie jak relatywista, sceptyk zмага się głównie z trudnościami w wyartykułowaniu swojego stanowiska, co wcale nie dowodzi fałszywości jego poglądów. Niepodobna bez sprzeczności wyrazić i propagować relatywistycznej koncepcji poznania, co jednak nie znaczy, że nie może ona pod pewnymi względami odpowiadać rzeczywistości. Analogicznie wygląda sprawa ze sceptycyzmem. Jak piszą socjologowie Anton Zijderveld i Peter Berger: „To, że ktoś oświadcza, że wątpi, jest rzeczą zrozumiałą, ale nie jest rzeczą zrozumiałą, gdy ktoś propaguje wątpliwości wśród innych jako rzecz właściwą” (Berger, Zijderveld, 2010, 109). Sceptyczne poglądy mogą być prawdziwe, jednak trudno zakomunikować je innym. Nie należy przy tym zapominać, że prawdziwi sceptycy nie wygłaszają swoich opinii w apodyktyczny sposób, wyraźnie zastrzegając, że mówią wyłącznie o własnych opiniach. Jak wyjaśnia Sekstus Empiryk: „W odniesieniu do wszystkich formuł sceptycznych trzeba przede wszystkim pojąć to, że na pewno nie wyrokujemy o tym, że są one prawdziwe. Mówimy bowiem, że mogą one same siebie obalić, uchylając siebie wraz z tym, o czym się je orzeka [...]” (Sekstus Empiryk, 2019, 108). Co więcej, wykorzystywane przez sceptyków sformułowania najczęściej posiadają charakter swoistych skrótów myślowych,

które brzmią paradoksalnie, jednak po rozwinięciu stają się jasne. Jak dodaje grecki uczony:

„I jak ten, kto mówi »spaceruję«, implicite mówi »ja spaceruję«, tak ten, kto mówi »wszystko jest nieokreślone«, ma na myśli dodatkowe »wedle nas« albo »ze względu na mnie«, albo »jak mi się zdaje«. A zatem formuła ta brzmi: »to [wszystko], co rozpatrzyłem z przedmiotów dogmatycznych rozważań, wydaje mi się takie, że żadna z rzeczy nie zdaje mi się przewyższać innej, [z nią] niezgodnej, pod względem wiarygodności albo niewiarygodności« (Sekstus Empiryk, 2019, 105-106).

Pozostałe przywołane wcześniej niespójności są natomiast charakterystyczne dla sceptycyzmu radykalnego, utożsamianego wręcz z agnostycyzmem lub wyróżnionym przez Sekstusa Empiryka akademizmem (Sekstus Empiryk, 2019, 39). Należy pamiętać, że sceptycyzm nie głosi absolutnej niemożliwości poznania, lecz jedynie akcentuje trudności związane z poszukiwaniem prawdy absolutnej. „Sceptykami [...] wcale nie są ci, którzy z zasady nic nie wiedzą: oni nie znają jedynie nic pryncypialnego: sceptycyzm nie jest więc apoteozą bezradności, ale tylko rozstaniem z filozofią pierwszych zasad” — wyjaśnia Odo Marquard (Marquard, 1994, 19). Utożsamiający się z omawianą tradycją myśliciele bynajmniej nie twierdzą, że prawda z całą pewnością jest niedostępna, lecz deklarują wyłącznie, że wciąż bezskutecznie jej poszukują (Sekstus Empiryk, 2019, 118).

Szczególnie mylące wydaje mi się to, że osoby formułujące zarzuty w stosunku do sceptycyzmu najczęściej postrzegają go jako stanowisko dogmatyczne, nie zważając na stanowiącego jego esencję ducha samokrytycyzmu. Wbrew powszechnej opinii, prawdziwy sceptyk nie wątpi dogmatycznie, ponieważ takie postępowanie nie miałyby

ze sceptycyzmem nic wspólnego. Zachowując w stosunku do własnych poglądów stały dystans, nie rości on sobie pretensji do nieomyślności. Dobrze ukazują to wywody Sekstusa Empiryka, który omawiając tezę o nieuchwytności prawdy, stwierdza: „[...] [Sceptyk] nie wyrokuje, że to, co badane przez dogmatyków, ma taką naturę, że jest niepoznawalne, ale przedstawia własne odczucie, na podstawie którego twierdzi: »przypuszczam, że jak dotąd nie poznałem żadnej z tych rzeczy wskutek równowagi przeciwieństw«” (Sekstus Empiryk, 2019, 106).

Trudno nie dostrzec, że rozróżnienie pomiędzy dogmatyzmem a sceptycyzmem jest w znacznej mierze nieostre, najczęściej posiadając normatywny lub wartościujący charakter. Innymi słowy, posługiwanie się obydwoma etykietami w wielu okolicznościach nie jest niczym więcej, niż wyrazem pewnej subiektywnej nagany lub pochwały. Co więcej, nie należy zapominać, że samo krytyczne myślenie niejednokrotnie staje się dogmatyczne, a powołująca się na nie osoba jest w stanie w nieskończoność zbywać wszystkie wymierzone w jej sceptycyzm argumenty. „Prawo zachowania naiwności”, o którym pisze Marquard, pozwala zrozumieć, że gdy ostrze sceptycyzmu zostaje skierowane na jedno, natychmiast odkrywa drugie (Marquard, 1994, 15). Jak wspomniałem wcześniej, przedmiot wątpienia nigdy nie jest dany z góry. W rezultacie zachowując krytyczną postawę w stosunku do pewnych zagadnień, jednocześnie potrafimy wykazywać się naiwnością w odniesieniu do innych. To dlatego autentyczna walka z własną łatwowiernością zawsze pozostaje walką na wszystkich frontach, wymagając ciągłej uważności w odniesieniu do samego siebie.

Chociaż sceptycyzm istotnie nie jest stanowiskiem neutralnym, lecz opiera się na określonych założeniach teoriopoznawczych i antropologicznych, moim zdaniem są to założenia wiarygodne, które nawet osoba wątpiąca w siłę rozumu jest w stanie dobrze

uzasadnić. Sceptyk podważa przekonanie o możliwości zyskania pełnej i pewnej wiedzy na temat rzeczywistości, jednak mimo wszystko szacuje wartość poszczególnych sądów, uznając je za mniej lub bardziej prawdopodobne. Jak przekonuje Karneades z Cyreny, nie możemy wprawdzie zyskać pewności w kwestii prawdziwości określonych sądów, lecz jesteśmy w stanie skutecznie oceniać poziom ich niewiarygodności. Dzieje się tak dlatego, że już sama dogmatyczna postawa oraz związana z nią tendencja do trywializowania pewnych zagadnień sugeruje, że przyjmująca ją osoba najprawdopodobniej nie ma racji. Ponieważ Karneades rozróżnia sądy prawdopodobne, prawdopodobne i niezaprzeczone oraz prawdopodobne, niezaprzeczone i sprawdzone, pozwala mu to uzasadnić możliwość zdroworozsądkowego poznania oraz wiedzy praktycznej.

Samoświadomy sceptyk nie twierdzi wreszcie, że obejdzie się bez jakichkolwiek filozoficznych założeń i nawet *implicite* nie zgodzi się na żadną wizję świata – stawianie mu takich wymogów byłoby po prostu nierealistyczne i irracjonalne. Do przyjęcia postawy sceptycznej skłaniają go w rzeczywistości konkretne argumenty teoriopoznawcze i antropologiczne, pewne „tropy sceptyczne” lub — mówiąc językiem Sekstusa Empiryka — „hamulce powściągliwości”, których kilka chciałbym teraz omówić (Sekstus Empiryk, 2019, 93).

#### IV.

Chociaż często o tym zapominamy, za wysnuwanie wszelkich przypuszczeń na temat świata odpowiada człowiek. Z tego niepozornego spostrzeżenia wynikają co najmniej dwa istotne wnioski. Niezależnie od tego, czy podzielamy epistemologiczne poglądy Immanuela Kanta, nie możemy zaprzeczyć, że nasze doświadczenia poznawcze posiadają charakter antropomorficzny. Innymi słowy, musimy zgodzić się na to,

że poznanie z konieczności współdeterminują czynniki podmiotowe. Mówiąc językiem Stanisława Lema, nie jesteśmy w stanie przewyżżyć uwarunkowań naszego *sensorium*, które pozostaje dla nas absolutną miarą rzeczywistości (Lem, 2016, 278). W rezultacie wiele wskazuje na to, że ideał wiedzy nieuwarunkowanej, prawdy samej w sobie, o jakiej marzy Sokrates w *Fedonie*, jest nieosiągalny (Platon, 2007, 65 E-66 A).

Wszelką obiektywność destyluje się dopiero z subiektywności, wypracowując ją na subiektywnym, a ściślej mówiąc intersubiektywnym gruncie (Nagel, 1997, 8). Wbrew temu, co głosiło wielu filozofów, nawet poznanie uznawane przez nas za obiektywne czy prawdziwe nie jest zatem bezpośrednim wnikaniem w naturę rzeczywistości. Jesteśmy na stałe uwięzieni w świecie immanencji, a przyjmowane standardy obiektywności są przez nas samodzielnie wypracowywane i mogą się zmieniać. Równolegle zmianom ulega również nasze poczucie pewności, które zawsze pozostaje subiektywne i względne. Według Hansa Lenka zawsze poruszamy się w ramach pewnych interpretacyjnych kręgów, których granice sami nieświadomie ustanawiamy (Lenk, 2003, 26). Z jego punktu widzenia znajdujemy się w identycznej sytuacji jak Witold, narrator i główny bohater *Kosmosu* Gombrowicza, który zastanawiając się nad charakterem i genezą dostrzeganych przez siebie związków przyczynowo-skutkowych, wzorców i prawidłowości, podejrzliwie stwierdza: „[...] I to właśnie było trudne, okropne, mylące, to że ja nie mogłem nigdy wiedzieć w jakim stopniu jestem sam sprawcą kombinujących się wokół mnie kombinacji [...]” (Gombrowicz, 2007, 47). Jak dodaje Lenk, nawiązując do epistemologicznego dziedzictwa Immanuela Kanta, we wszelkim poznaniu posługujemy się ramami, formami, kształtami, konstrukcjami oraz schematami interpretacyjnymi, które stanowią wytwór umysłowej struktury podmiotu (Lenk, 2003, 6).

Odrębną kwestię stanowi to, że ludzkie poznanie z konieczności dokonuje się w specyficznej, egzystencjalnej sytuacji, która nieuchronnie zakreśla jego nieprzekraczalny horyzont. W mniemaniu Lenka już w samo formułowanie filozoficznych pytań oraz konceptualizowanie poznawczych problemów uwikłana okazuje się mnogość zabarwionych subiektywnością interpretacji (Lenk, 2003, 27-28). Jeżeli wszystkie przypuszczenia na temat świata wysnuwa człowiek, to wszelka epistemologia pozostaje osadzona w etyce, w naszym życiu codziennym. Interpretacja własnego doświadczenia oraz przyjmowanie pewnych przekonań na temat świata to czynności, które posiadają dla nas określony wydźwięk moralny. W rezultacie nasze myślenie o wielu sprawach (w tym o zagadnieniach epistemologicznych) nigdy nie jest i nie może być w pełni swobodne, ponieważ zawsze wpływa na nie egzystencjalne doświadczenie jednostki (Russell, 1957, 8). To pozwala zrozumieć, że gdybyśmy instynktowe nie pragnęli wierzyć w pewne rzeczy, gdybyśmy nie mieli żadnych duchowych i emocjonalnych potrzeb, nasze koncepcje filozoficzne wyglądałoby najprawdopodobniej inaczej. Jasno ukazują to na przykład rozważania Williama Jamesa, który naświetla związek ludzkich skłonności metafizycznych (materializm lub spirytualizm) z psychologią osobowości (charaktery skłonne do sympatii i do cynizmu) (James, 2007, 13).

Właściwy fundament współczesnego sceptycyzmu stanowi jednak w moim mniemaniu hermeneutyczna koncepcja wiedzy. Jak przekonują Martin Heidegger i Hans-Georg Gadamer, poznanie rozumowe nie przebiega po linearnym, lecz kolistym torze, ludzka wiedza nigdy nie jest bezzałożeniowa, a pragnienie poznania prawdy absolutnej przy bliższym wejrzeniu okazuje się tożsame z utopijnym pragnieniem przerwania hermeneutycznego koła (Heidegger, 2013, 191-193). U podstaw wszelkich wyjaśnień i spekulacji tkwią pewne

presupozycje, których nie tylko się nie pozbędziemy, ale najprawdopodobniej w całości nawet nie dostrzeżemy. Trudno sobie wyobrazić, abyśmy kiedykolwiek byli w stanie unaocznic sobie i rzetelnie ocenić całą treść własnego umysłu. Jeżeli nawet próby uwolnienia się od własnych przesądów hipotetycznie mogłyby się powieść, skutkowałyby to co najwyżej przekształceniem poznania w coś abstrakcyjnego i nieludzkiego, czyniąc je jałowym i pustym.

Zdaniem Heideggera wyjaśnianie polega na sprowadzaniu nieznanego do znanego (Heidegger, 2013, 79, 190-191). Wszelkie wyjaśnienia są więc w pewnym sensie transpozycjami, które bywają produktywne, pozwalając nam rozszerzać i pogłębiać naszą wiedzę, jednak przypominają przelewanie cieczy z naczynia w naczynie. Według Gombrowicza poznajemy rzeczywistość jako splątane łańcuchy wzajemnych odniesień, które ciągną się w nieskończoność. Jak stwierdza narrator *Kosmosu*: „[...] I ostatecznie cóż takiego dziwnego, że usta odsyłają do ust, gdy ciągle, bez przerwy, jedno odsyłało mnie do drugiego, że jednym drugie się czaiło, za ręką Ludwika ręka Leny, za filiżanką szklanka, za smugą na suficie wyspa, świat był doprawdy rodzajem parawanu i nie udzielał się inaczej jak tylko przekazując mnie wciąż dalej — rzeczy bawiły się ze mną w piłkę!” (Gombrowicz, 2007, 48).

Jak przekonuje z kolei Wittgenstein, wszelkie uzasadnianie posiada określone granice, które nie są tożsame z odkrywaniem jednoznacznej prawdy, lecz zostają wyznaczone przez zmienne gry językowe i formy życia (Wittgenstein, 2000, 125). Z tego punktu widzenia można powiedzieć, że gdy filozofujemy, prędzej czy później docieramy do pewnych pojęć brzegowych, poza które nie potrafimy już wyjść. Jedynym, co jesteśmy w stanie wtedy uczynić, jest podmienianie jednych pojęć na drugie. Dzieje się tak dlatego,



że bogactwo rzeczywistości wraz z wybiórczością naszej percepcji sprawiają, iż możemy interpretować świat na niezliczone sposoby, wtłaczać go w różne matryce, tworząc z faktów rozmaite konstrukcje teoretyczne. Jak spostrzega Günter Abel: „Problem korespondencyjnej teorii prawdy nie polega na tym, by odnaleźć »jedyną odpowiednią relację« między znakiem w zdaniu a stanem rzeczy, lecz raczej na tym, że takich równie dobrych relacji korespondencji jest zbyt dużo” (Abel, 2014, 183).

Szczególnie znaczące jest według mnie to, że przy bliższym wejrzeniu uwarunkowana okazuje się również nasza zdolność formułowania hipotez i stawiania tez na temat świata. Jak na przekór powszechnym mniemaniom przekonuje Hume, ludzka wyobraźnia, tak mocno wprzęgnięta w filozofowanie, nie jest nieograniczona. Żywi się ona wyłącznie tym, co już istnieje, co jest ją w stanie stymulować (Hume, 2001, 17). To sugeruje, że światy możliwe umiemy wywodzić tylko z realnego, a przyszłe zmiany cywilizacyjno-kulturowe najprawdopodobniej spowodują, że zaczniemy postrzegać rzeczywistość na nowe, niedostępne dzisiaj sposoby. Jeżeli weźmiemy to pod uwagę, okaże się, że ludzkie zdolności do wyobrażania sobie potencjalnych rozwiązań filozoficznych problemów zawsze pozostają uwarunkowane i ograniczone. W mniemaniu Hilary'ego Putnama struktura obserwowanego z naszego punktu widzenia świata jest uzależniona od schematów pojęciowych, które przyjmujemy (Putnam, 1981, 52). Ponieważ tego rodzaju schematy podlegają różnorodnym, trudnym do przewidzenia przeobrażeniom, nasza przyszła percepcja rzeczywistości może odbiegać od aktualnej tak bardzo, jak na przykład „świat Einsteina” od „świata Arystotelesa” (Abel, 2014, 81). W rezultacie niezależnie od tego, jak dobrze uzasadnionymi przekonaniemami w tej chwili dysponujemy, grunt pod naszą pewnością teoretyczną staje

się niestabilny.

Nie mniejsza waga przysługuje temu, że stanowiąca podstawę zarówno naszego codziennego, jak i filozoficznego poznania argumentacja posiada istotne słabości (Wittgenstein, 2014, 46). Już od czasu Sofistów i Zenona z Elei wiadomo, że można przekonująco argumentować na rzecz błędnych tez lub zestawiać ze sobą szeregi równie wiarygodnych, przeciwstawnych argumentów. Jak zaznacza Gombrowicz: „[...] W miliardach ewentualnych przyczyn zawsze znajdzie się uzasadnienie każdej kombinacji [...]” (Gombrowicz, 2007, 130). Analizowanie argumentów najbardziej przydaje się przy odrzucaniu wyraźnie fałszywych sądów, jednak rzadko pomaga przy wyborze jednego z kilku wiarygodnych, umiejętnie zaprezentowanych stanowisk. To pozwala zrozumieć, że argumenty posiadają w znacznej mierze retoryczny charakter, a ich siła perswazji zależy od naszej instynktownej zgody na pewne wyjściowej przesłanki. Według Chaïma Perelmana status prawdy lub faktów praktycznie nigdy nie jest stały i niepodważalny. Pozostaje on owocem naszych dyskusji, wymiany uzasadnień i argumentów, która nigdy nie znajduje absolutnego spełnienia (Perelman, 2004, 37). Warto zwrócić uwagę, że już samo pozorowanie swojej pozaretoryczności stanowi wyraz pewnego rodzaju retorycznego wybiegu, natomiast ideał obiektywności i zimnej naukowej bezstronności przy bliższym wejrzeniu okazuje się spleciony z określonym intelektualnym temperamentem. Właśnie dlatego argumenty często uwierzytelniają już z góry przyjmowane poglądy, a my posługujemy się nimi podobnie jak Bouvard i Pécuchet z powieści Flauberta: „Żeby mieć więcej faktów na poparcie swych argumentów, wystarali się o nowe dzieła [...]; sprzeczności tych książek bynajmniej nie sprawiały im kłopotu. Każdy brał z nich to, co mogło bronić jego stanowiska” (Flaubert, 2012, 107).

Argumentacja nie jest oczywiście bezwartościowa, ułatwiając zainteresowanym poruszanie się po labiryncie poznania, jednak tylko na krótkich dystansach. Wznoszenie z argumentów skomplikowanych konstrukcji teoretycznych, wynoszących nas wysoko ponad poziom codziennego życia, wydaje się przedsięwzięciem z góry skazanym na porażkę, którego charakteru tak długo nie przejrano przede wszystkim dlatego, że unosząc się w niebo czystej abstrakcji, uchodziło ono jednocześnie wszelkim próbom falsyfikacji. Jak pesymistycznie, aczkolwiek niebezzasadnie stwierdza Gombrowicz: „[...] Już przyzwyczaiałem się do tego, że filozofia musi być klęską i wiem, że w tej dziedzinie możemy rozporządzać tylko myśleniem roztrzaskanym, wiadomo, że jeździec, który tego konia dosiada, musi spaść” (Gombrowicz, 2013, 286). Jak z kolei podkreśla Putnam, nie posiadamy dostępu do boskiego punktu widzenia, który pozwoliłby nam na rozstrzygnięcie wszelkich wątpliwości teoretycznych. Jeśli chodzi o wiedzę, dysponujemy jedynie wielością punktów widzenia, które odzwierciedlają różne ludzkie zainteresowania i założenia (Putnam, 2004, 50).

Ściśle mówiąc, filozofia okazuje się klęską w dążeniu do prawdy ostatecznej, poszukiwaniu arystotelesowskich „pierwszych zasad”, klęską, która może jednak posiadać inne zalety (Marquard, 1994, 19). Zbyt skomplikowane teorie filozoficzne przeradzają się bowiem po prostu — sięgając po pojęcie ukute przez Zygmunta Baumaną — w filozoficzne prawodawstwo, które nie mając wiele wspólnego z bezinteresownym objaśnianiem świata, napędza rozwój cywilizacji, porządkuje nasze doświadczenia oraz pomaga w organizacji społeczeństwa (Bauman, 1998, 158). Mam na myśli takie teorie filozoficzne, które uzyskawszy częściową autonomię w stosunku do rzeczywistości oraz czerpiąc energię z własnej spójności

i systematyczności, urzekają przede wszystkim pięknem i rozmachem. Bez wątpienia trudno sobie wyobrazić, abyśmy byli w stanie wznieść gmach naszej kultury na sceptycznej, skromnej i fragmentarycznej refleksji. Jak podkreśla Hume: „Pyrrhończyk [...] nie może się spodziewać, że jego filozofia wywrze jakiś stały wpływ na umysł, albo, gdyby go wywarła, że wpływ ten byłby dla społeczeństwa dobroczynny. Przeciwnie, musi przyznać [...], że całe życie ludzkie musiałyby się zapaść, gdyby jego zasady stałe i powszechnie zapanowały” (Hume, 2001, 157).

Wiele wskazuje na to, że bezinteresowne, wolne od złudzeń dążenie do prawdy, realna filozoficzna sztuka translatorska, która w mniemaniu Baumana stanowi przeciwieństwo filozoficznego prawodawstwa, przypomina ciągłą intelektualną szamotaninę, zmuszającą do ustawicznej rewizji własnych poglądów, nieuchronnie prowadzącą do wielu aporii i niespójności, które można przewycięzać co najwyżej prowizorycznie (Bauman, 1998, 186). „[...] W razie potrzeby trzeba pozwolić dojrzeć sprzecznościom zamiast zadowalać się pozorem ich rozwiązania” —wskazuje Marquard (Marquard, 1994, 7).

## V.

Osoba krytycznie nastawiona do sceptycyzmu mógłby w tym miejscu zapytać, dlaczego konsekwentny sceptyk nie odnosi się sceptycznie do powyższych argumentów. Z empirycznego punktu widzenia zdyskredytowanie paradoksów Zenona z Elei o nierealności ruchu wymaga jedynie tego, aby się poruszać. Zgodnie z poglądami Johna Austina, które omawia Stroud, problemy sceptyczne powstają przede wszystkim z nieporozumień, błędnego operowania pojęciami, pragnienia przeformułowania powszechnej koncepcji wiedzy zgodnie ze zbyt rygorystycznymi, nierealistycznymi wymaganiami (Stroud, 1984, 40).

Trajektoria filozoficznego namysłu nie zawsze pokrywa się z trajektorią cywilizacyjnego postępu, przyrostu wiedzy oraz wypracowywania nowych praktycznych rozwiązań. W rezultacie filozofia niejednokrotnie nie nadąża za światem, teoretycznie komplikując nieskomplikowane zagadnienia, wyrażając mylne przewidywania oraz konceptualizując pewne problemy dopiero retrospektywnie. To pozwala zrozumieć, że sprawiające wrażenie logicznie prawomocnych wątpliwości w praktyce niejednokrotnie rozwiewają się niczym chmury mgły. Podczas gdy sceptyk jest w stanie skrupulatnie gromadzić argumenty na rzecz niemożliwości pewnych ustaleń, ktoś inny, kto nie ma pojęcia o jego wątpliwościach, niepostrzeżenie je przewycięży. Jak pisze Hume:

„Wielkimi burzycielami pyrrhonizmu czyli przesadnych zasad sceptycznych są czyn i działanie i zajęcia codziennego życia. Owe zasady mogą kwitnąć w triumfować po szkołach, gdzie istotnie trudno je albo nawet niepodobna zbić. Z chwilą jednak, gdy występują z ukrycia i gdy wobec rzeczywistych zdarzeń, poruszających nasze uczucia i namiętności, przeciwstawiają się potężniejszym zasadom naszej natury, znikają jak dym, pozostawiając najbardziej stanowczego sceptyka w tem samym położeniu co innych śmiertelników” (Hume, 2001, 156).

Jak już wcześniej wspominałem, według Wittgensteina wątpliwości mogą zostać wzniesione dopiero na gruncie określonej wiedzy. To oznacza, że niektóre argumenty sceptyczne niejako wiszą w próżni, nie posiadając określonego przedmiotu, a nawet nie mając jasnego sensu. Przypominają one kopce piasku wsypywane w tryby skomplikowanych teorii naukowych i filozoficznych. „Uczeń nie pozwala niczego sobie wyjaśnić, ciągle bowiem przerywa (nauczycielowi), występując z wątpliwościami na przykład co do istnienia rzeczy, znaczenia słów itd. Nauczyciel mówi: »Nie przeszkadzaj mi już i rób, co ci każe; twoje

wątpliwości nie mają jeszcze teraz żadnego w ogóle sensu» — wskazuje Wittgenstein (Wittgenstein, 2014, 66).

Zawsze istnieje niebezpieczeństwo, że przeprowadzimy granicę naszej niewiedzy w niewłaściwym miejscu, tracąc okazję do rozwinięcia znajomości określonych zagadnień. Ponieważ przekonanie o bezzasadności pewnych teorii i twierdzeń może wynikać nie tylko z ich faktycznej wadliwości, lecz również z naszych ograniczonych kompetencji poznawczych, rola autorytetu sankcjonującego wartość różnych kulturowych dóbr jest niezwykle doniosła. Właśnie dlatego kluczowe okazuje się to, aby orientacja sceptyczna nie przeradzała się w orientację dogmatyczną, a sam sceptyk nie przestawał wątpić w swoje wątpliwości. W rzeczywistości dzieje się tak jednak często. Wyraźnie widać to na przykład wtedy, gdy Sekstus Empiryk pisze o argumentach przeciwko wątpieniu, których obecnie nie umiemy odeprzeć, lecz które być może będziemy w stanie odeprzeć w przyszłości. Z jego punktu widzenia takie przewidywania powinny skłonić nas do pozostania na stanowisku sceptycznym, które w tym przypadku przekształca się w impregnowany na wszelką krytykę dogmatyzm (Sekstus Empiryk, 2019, 55).

Pomimo tego sądzę, że przywołane argumenty na rzecz sceptycyzmu okazują się wiarygodne i wiele naszych podstawowych doświadczeń dowodzi ich słuszności. Platon twierdzi w *Fedonie*, że człowiek zrażony do myślenia przypomina mizantropa, który w związku z rozczarowaniem kilkoma ludźmi zaczyna bezzasadnie nienawidzić wszystkich (Platon, 2007, 89 C-D). Jeżeli jednak mielibyśmy porównać z mizantropem również umiarkowanego sceptyka, byłby on mizantropem samoświadomym, którego postawa nie wynika z nieuprawnionych generalizacji, lecz wyrasta z bogatego, dobrze przemyślanego doświadczenia. Trudno jednak zaprzeczyć, że w świetle

dotychczasowych uwag doktryna sceptyczna wymaga kilku ważnych korekt i uściśleń.

Po pierwsze, wiele wskazuje na to, że sceptycyzm nie pozwala się uzasadnić w takiej mierze, w jakiej życzy sobie tego Sekstus Empiryk. Ważnym i aktualnym przesłaniem *Zarysów Pirrońskich* (oraz innych dzieł sceptycznych) wydaje mi się zwłaszcza pośrednio wynikający z nich wniosek, że argumenty, które pozwalają nam żyć, orientować się w rzeczywistości, porządkować naszą wiedzę, jak również filozofować, mają przede wszystkim retoryczno-pragmatyczny charakter, a próby sięgania po inne, w naszym mniemaniu obiektywnie wiążące, muszą prowadzić do wielu aporii. Jest to przekonanie, które podziela m.in. Perelman (Perelman, 2004, 17). Jeżeli jego stanowisko jest słuszne, sceptycyzm można i należy podeprzeć rzeczowymi argumentami, jednak nie sposób zrobić tego w równie kategorijski sposób, w jaki życzyłby sobie tego Sekstus Empiryk.

Po drugie, trudno zaprzeczyć, że podobnie jak inne stanowiska filozoficzne, sceptycyzm ma tendencję do przeradzania się w postawę dogmatyczną. Takie niebezpieczeństwo jest związane z samymi korzeniami tej tradycji, to znaczy poszukiwaniem spokoju ducha, pragnieniem zajmowania niezobowiązującej pozycji pomiędzy sprzecznymi poglądami (Sekstus Empiryk, 2019, 42). Wielu sceptyków traktowało wątpliwość jako panaceum, czyniąc z niego prawdziwą metafizyczną zasadę.

Należy również pamiętać, że zagrażający sceptycyzmowi dogmatyzm posiada w pewnej mierze systemowy charakter (wspominam o tym w analogii do analizowanych przez Jürgena Habermasa systematycznych zniekształceń komunikacji). Oznacza to, że już samo posługiwanie się pewnymi dyskursami, które wymaga wykorzystania określonej terminologii oraz poruszania się już mocno

wydeptanymi, konceptualnymi skrótami, stanowi dla nas duże zagrożenie poznawcze. „Gdy zaczynamy w coś wierzyć, to nie w jakieś pojedyncze zdanie, lecz w cały system zdań. (Światło wschodzi stopniowo nad całością)” — podkreśla Wittgenstein (Wittgenstein, 2014, 36). Gdy mówimy o Bogu, duszy lub ludzkiej naturze nie zastanawiamy się za każdym razem nad prawomocnością tego rodzaju pojęć, ponieważ stanowią one po prostu części pewnych utrwalonych w naszej kulturze dyskursów. To dlatego nawet wyteżona uważność w stosunku do samego siebie nie może w pełni zabezpieczyć sceptyka przed łapaniem się w dogmatyczne sidła. Jeżeli jednak, jak zaleca Hume, „[...] niewybredne wątpliwości zostaną do pewnego stopnia sprostowane przy pomocy zdrowego rozsądku i zastanowienia się” (Hume, 2001, 158), a jednocześnie uznamy, że głównym celem sceptycyzmu nie jest pragnienie uzyskania spokoju ducha, lecz asymptotyczne dążenie do mądrości i poszukiwanie prawdy, to aspiracje sceptyka zachowają wymaganą integralność. Jako rodzaj filozoficznej sztuki translatorskiej sceptycyzm może jednak zachowywać wyłącznie chwiejną równowagę, istniejąc w trwałym drzeniu oraz bezustannie kwestionując własne założenia.

## VI.

Skoro poznanie rozumowe okazuje się niedoskonałe, a jednocześnie nie istnieje od niego lepsza opcja, to nigdy nie powinniśmy mieć pełnego zaufania do własnych przekonań. Jak przekonuje Karl Popper, wszelka ludzka wiedza ma charakter hipotetyczny, a więc służy nam jedynie dopóty, dopóki nie ulegnie nieuchronnej dezaktualizacji (Popper, 1991, 52-55). Ponieważ w życiu codziennym spełnia ona swoje funkcje całkiem dobrze, znaczna część wątpliwości teoretycznych w ogóle nas nie niepokoi. Według Strouda większości sceptycznych wątpliwości



nie traktujemy na co dzień poważnie, ponieważ czynienie tego nie miałoby większego sensu. Nie pytamy osoby, która twierdzi, że właśnie zobaczyła ptaka w ogrodzie, skąd wynika jej pewność, iż widok ptaka nie był sennym złudzeniem, ponieważ nasze wątpliwości brzmiałyby w tej sytuacji absurdalnie (Stroud, 1984, 49). Chociaż jednak w pewne rzeczy nie ma zwykle sensu wątpić, nie oznacza to, że nie są one z epistemologicznego punktu widzenia problematyczne. Właśnie to posiada kluczowe znaczenie dla sceptycyzmu, ponieważ nie występuje on przeciwko praktycznej wiedzy codziennej, lecz kwestionuje jedynie nasze prawo do poczucia pewności. Jak zwraca uwagę Gombrowicz: „Przecież to co wiem o naturze mojej i naturze świata jest niepełne — to tak, jakbym nic nie wiedział” (Gombrowicz, 2013, 282).

Nic nie stoi na przeszkodzie, aby demon zwodziciel istniał, mając nas złudnymi wizjami rzeczywistości (Descartes, 1948, 17-18). Nie należy zapominać, że ostrożna droga powrotna Kartezjusza z grząskiego gruntu wątpliwości nie opiera się w istocie na niczym więcej, aniżeli na niepewnej wierze w dobrego Stwórcę (Descartes, 1948, 43-44). W rezultacie jedna drobna rysa w bloku ludzkiej wiedzy, którą ledwie dostrzegamy, w zupełności wystarczy, aby niespodziewanie go skruszyć. „Ale, do diabła, skąd mogę wiedzieć — gdzie pewność, gdzie gwarancja, że ręka moja gestem magicznym nie zdoła wstrzymać albo uruchomić burzy?” — zastanawia się Gombrowicz (Gombrowicz, 2013, 282).

Warto w tym kontekście podkreślić, że pomimo swojej intelektualnej uciążliwości, zgoda na własną przygodność i niewiedzę, a zwłaszcza trwanie w poczuciu tajemniczości istnienia, posiada doniosłe walory moralne (Rorty, 2009, 16). Jest to według mnie właściwa postawa etyczna, która jako jedyna umożliwia nam wystarczająco głębokie doświadczenie swojego życia. To właśnie świadomość własnej

niewiedzy, którą propaguje sceptycyzm, umożliwia nam tak autentyczny stosunek do swojej egzystencji, jaki jest najprawdopodobniej niemożliwy nawet przy uznawaniu wiarygodnych światopoglądowych założeń. Jak wskazuje Pascal, nasza sytuacja egzystencjalna przypomina sytuację człowieka, który budząc się pewnego dnia na samotnej, nieznannej wyspie, nie ma pojęcia skąd się tam wziął i co powinien czynić (Pascal, 2012, 153). Z tego punktu widzenia wszelki dogmatyzm (pojmowany w tym wypadku jako przekonanie, że wiadomo czym jest rzeczywistość, jak powstał świat, jaki jest jego sens i co czeka nas po śmierci) banalizuje i zniekształca ludzki stosunek do własnego życia, przesłaniając jego wzniosłą, intrygującą i niepokojącą tajemniczość uproszczonymi obrazami. W rezultacie autentyczny sceptycyzm nie tylko przybliża nas do mądrości, lecz również sprawia, że nasza egzystencja staje się prawdziwą metafizyką.

## VII.

Chociaż sceptycyzm bezpośrednio nie wskazuje nam słusznych dróg, ostrzega nas przed niewłaściwymi. Chociaż nie ujawnia nam on samej prawdy, przynajmniej sprawia, że zbyt daleko się od niej nie oddalamy, gubiąc się gdzieś między spiętrzonymi błędami. Trudno nie dostrzec, że na niestabilnym gruncie filozoficznej refleksji takie osiągnięcia okazują się nieocenione, a tym samym godne szacunku i zainteresowania. Właśnie dlatego zawsze gdy tracimy orientację we własnych wywodach, powinniśmy chętnie powracać do sceptycznych zaleceń.

Wbrew temu, co głosi wielu jego przeciwników, sceptycyzm nie jest stanowiskiem bezpłodnym, które wiąże się wyłącznie z nieodpowiedzialnym kwestionowaniem wypracowanej w przeszłości wiedzy. Ponieważ wszelka merytoryczna krytyka nie tylko posiada

zdolność uwalniania nas od błędnych, krępujących nasze intelektualne ruchy założeń, lecz również kryje w sobie zalążki przyszłych rozwiązań określonych problemów, filozofia burzycielska w wielu okolicznościach okazuje się nader produktywna.

Gdy intelektualnie dojrzewając, uczciwie oceniamy swoją sytuację, zwracając uwagę na kontekst, w którym przyszło nam zastanawiać się nad własnym życiem, możemy dostrzec, że tkwimy w gąszczu sprzecznych, często słabo uzasadnionych, jednak głęboko zakorzenionych w świadomości społecznej przekonań. W rezultacie pojmujemy, że czeka nas niekończąca się praca polegająca na odkłamywaniu zastanej rzeczywistości. To dlatego niektóre koncepcje filozoficzne odwołują się do motywu pewnego rodzaju powrotu do podstaw, mającego na celu oswobodzenie swojego umysłu z sieci narastających przez wieki niewłaściwych myślowych nawyków, zdystansowania się od swojej obecnej, pozornej wiedzy (Descartes, 1948, 18-19). Walka z panującymi przekonaniem nie jest z perspektywy tego rodzaju koncepcji irracjonalnym burzycielstwem, lecz produktywną działalnością o niekwestionowanym znaczeniu poznawczym. Ten doniosły motyw ściśle wiąże się ze sceptycyzmem i pozwala lepiej zrozumieć jego tożsamość.

Jesteśmy istotami dogmatycznymi i nasze poglądy prędkiej czy później ulegają skostnieniu — utrzymywanie ich w ciągłym drzeniu byłoby po prostu niemożliwe. Jak wskazuje Hume:

„Większość ludzi z natury jest skłonna do poglądów o charakterze stanowczym i dogmatycznym; widząc rzeczy tylko z jednej strony i nie mając pojęcia o żadnym argumencie, któryby był przeciwwą, przyswajają sobie bez namysłu zasady, ku którym czują skłonność; nie mają też żadnego wyrozmiennia dla tych, co żywią poglądy przeciwne.

Wszelkie wahanie się lub rozważanie gmatwa ich umysł, unieruchomia ich uczucia, paraliżuje ich działanie. Niecierpliwą się tedy, póki nie wyzwolą się ze stanu tak bardzo dla nich niedogodnego i sądzą, że gwałtownością swych twierdzeń i uporczywością swych przekonań nie mogą się nigdy dość daleko od niego odsunąć” (Hume, 2001, 158).

Powściągliwe wydawanie sądów jest dla nas postawą nienaturalną, która wymaga samozaparcia i długiej wprawy. Równie trudno przychodzi nam zachowywanie nieufności w stosunku do poglądów, które ukazują się nam jako atrakcyjne, których w pierwszej chwili nie potrafimy zakwestionować, podporządkowując swoją wolę wzbudzanej w niej przez impulsy zewnętrzne sile bezwładności. Zazwyczaj reagujemy na nie podobnie jak wspomniany wcześniej, opisany przez Flauberta święty Antonii, który słuchając wywodów Maniego o manichejskiej wizji świata odpowiada: „Nie dostrzegam nic... co nie pozwalałoby nam... w to uwierzyć” (Flaubert, 2010, 67). Właśnie z tego powodu powinniśmy postrzegać sceptycyzm nie jako nihilistyczne pragnienie uzyskania spokoju ducha, lecz pewnego rodzaju ideał mądrości, którego nigdy wprawdzie nie osiągniemy, jednak ku któremu wytrwale musimy zmierzać. „Istnieje wogóle pewien stopień niedowierzania ostrożności i skromności, który nie powinien nigdy opuszczać dobrego myśliciela w jego badaniach i sądach wszelkiego rodzaju” — dodaje Hume (Hume, 2001, 158-159).

Zarówno w życiu codziennym, jak i w filozofii, bycie zamkniętym na niewystarczająco uzasadnione tezy jest chwalebne i słuszne. Wartość światopoglądowej otwartości jest tymczasem względna — decydujące znaczenia dla jej rzetelnej oceny posiada to, na co w danym przypadku się otwieramy. Wbrew temu, co często się głosi, zmiana zdania nie jest dla sceptyka z zasady niemożliwa. Sceptyk nie przystaje na wiele

poglądów nie dlatego, że z góry je odrzuca, lecz ponieważ nie uznaje ich za wystarczająco prawdopodobne. Dzięki temu pozostaje on bliżej mądrości niż pozostali. To pozwala zrozumieć, że sceptycyzm w umiarkowanej, unikającej dogmatyzacji postaci posiada trwałą wartość, umożliwiając nam kroczenie przez intelektualny świat ostrożnym krokiem. Chociaż zarówno w życiu codziennym, jak również teoretycznym, chodzi w znacznej mierze o rozwój, ruch naprzód oraz gromadzenie cennych doświadczeń, nieustanne zbaczenie z drogi z powodu popełnianych błędów nie pozwoli nam na przybycie w żadne pożądane miejsce. Z tego punktu widzenia postawa sceptyczna przypomina naturalny instynkt równowagi, który sam z siebie nigdzie nas nie doprowadzi, lecz musi towarzyszyć każdemu zwieńczonemu powodzeniem pochodowi myśli.

#### **BIBLIOGRAFIA**

- Abel G. (2014). *Świat jako znak i interpretacja*. tłum. W. Małecki. Warszawa: Aletheia.
- Bauman Z. (1998)., *Prawodawcy i tłumacze*. tłum. A. Ceynowa, J. Giebułtowski. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Berger P., Zijderveld A. (2010). *Pochwała wątpliwości. Jak mieć przekonania i nie stać się fanatykiem*. tłum. S. Baranowski. Kraków: Vis-à-vis/Etiuda.
- Bocheński J. M. (1994). *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*. Kraków: Wydawnictwo Philed.
- Descartes R. (1948). *Medytacje o pierwszej filozofii*. tłum. M. Ajdukiewiczowa. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Flaubert G. (2012). *Bouvard i Pécuchet*. tłum. W. Rogowicz. Warszawa: Sic!

- Flaubert G. (2010). *Kuszenie świętego Antoniego*. tłum. P. Śniedziwski. Warszawa: Sic!
- Gombrowicz W. (2013). *Dziennik 1953-1969*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Gombrowicz W. (2007). *Kosmos*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Heidegger M. (2013). *Bycie i czas*. tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hume D. (2001). *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*. tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski. Warszawa: De Agostini Polska.
- James W. (2007). *Filozofia wszechświata. Wykłady o filozofii współczesnej z Manchester College*. tłum. W. Witwicki. Kraków: Zielona Sowa.
- Lem S. (2016). *Planeta LEMa. Felietony ponadczasowe*. Wyb. W. Zemek. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Lenk H. (2003). *Grasping Reality. An Interpretation-Realistic Epistemology*. Singapur: World Scientific Publishing.
- Marquard O. (1994). *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*. tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Nagel Th. (1997). *Widok znikąd*. tłum. C. Cieśliński. Warszawa: Aletheia.
- Pascal B. (2012). *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy). układ J. Chevalier, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Perelman Ch. (2004). *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*. tłum. M. Chomicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Platon (2007). *Eutyfrow, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon, Uczta*. tłum. W. Witwicki. Kraków: Zielona Sowa.
- Platon (2008). *Obrona Sokratesa, Kriton, Uczta*. tłum. W. Witwicki. Warszawa: Hachette.
- Popper K. R. (1999). *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*. tłum. S. Amsterdamski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Putnam H. (1981). *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge

University Press.

Rorty R. (2009). *Przygodność, ironia i solidarność*. tłum. W. J. Popowski. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.

Russell B. (1957). *Szkice sceptyczne*. tłum. A. Kurlandzka. Warszawa: Książka i Wiedza.

Sekstus Empiryk (2019). *Zarysy Pyrrońskie*. tłum. Z. Nerczuk. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Stroud B. (1984). *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Clarendon Press.

Wittgenstein L. (2000). *Dociekania filozoficzne*. tłum. B. Wolniewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Wittgenstein L. (2014). *O pewności*. tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa: Aletheia.

## **ABSTRACT**

### **The Modern Defense of Skepticism**

The article is an attempt to present a credibility of the philosophical skepticism and its intrinsic connection to wisdom. In the paper I explain basic presupposition of the tradition and then revise them within the framework a few modern skeptical clues (rhetorical nature of all argumentation, L. Wittgenstein's language games, hermeneutic concept of knowledge). Taking into considerations widespread accusations against the philosophical skepticism, I reveal their limitations, doing it in a reference to Sextus Empiricus' original remarks. In the last section of the paper I present the skeptical tradition as a certain way of being, which has some significant moral qualities.

**KEYWORDS:** Skepticism, Sceptics, hermeneutics, relativism, limits of knowledge, limits of cognition, Hume, Sextus Empiricus, limits

of argumentation, philosophical skepticism.

### **ABSTRAKT**

Artykuł stanowi próbę ukazania wiarygodności filozofii sceptycznej oraz jej ścisłego związku z mądrością. Objaśniam w nim podstawowe założenia sceptycyzmu, które staram się następnie zrewidować w kontekście kilku nowoczesnych „tropów sceptycznych” (retoryczny charakter wszelkiej argumentacji, gry językowe L. Wittgensteina, hermeneutyczna koncepcja wiedzy). Uwzględniając najczęściej spotykane zarzuty w stosunku do filozofii sceptycznej, objaśniam ich ograniczenia, powołując się na uwagi Sekstusa Empiryka. W ostatniej części artykułu ukazuję sceptycyzm jako pewien sposób bycia, który posiada istotne walory moralne.

### **SŁOWA KLUCZOWE:**

Sceptycyzm, Sceptycy, hermeneutyka, relatywizm, ograniczenia wiedzy, ograniczenia poznania, Hume, Sekstus Empiryk, ograniczenia argumentacji, filozoficzny sceptycyzm.



HYBRIS nr 52 (2021)

ISSN: 1689-4286



**JOANNA MIKSA**

UNIwersytet Łódzki

## **MYŚL POLITYCZNA JACKA KURONIA W PERSPEKTYWIE REPUBLIKAŃSKIEJ**

### **Wprowadzenie**

Życie polityczne Jacka Kuronia okazało się być długą podróżą między dwoma odległymi biegunami, to jest marksizmem a liberalizmem. Przynależność do lewicy była w przypadku Kuronia dziedzictwem wyniesionym z domu, który był ukształtowany przez etos przedwojennej inteligencji socjalistycznej, a jego pierwsze doświadczenia polityczne przypadły na czasy stalinizmu w Polsce. W latach 90. XX wieku, a także po części w dekadach je poprzedzających, liberalizm wydawał się być dla poważnej części opozycji demokratycznej w Polsce rozwiązaniem oczywistym. Lata 90. to czasy popularności przypisywanego często Margaret Thatcher hasła TINA (*There Is No Alternative*), które wyrażało przekonanie, że jedyny możliwy do utrzymania w dłuższej perspektywie model życia gospodarczego oraz optymalny ustrój polityczny zostały już wypracowane i że jest

nim liberalizm właśnie. To przekonanie rozpowszechnione wśród polityków zdawali się wspierać liczni przedstawiciele świata akademickiego, deklaracja przypisywana premier Thatcher zbiegła się bowiem z ogłoszeniem przez amerykańskiego politologa Francisa Fukuyamę końca historii. Po roku 1945, a więc po kompromitacji faszyzmu, wydawało się, że podstawowe opcje światopoglądowe sprowadzają się do wyboru między różnymi wariantami liberalizmu a myślą lewicową, od socjalizmu aż po różne warianty komunizmu, takich jak trockizm czy maoizm. Tymczasem od zakończenia II Wojny Światowej w świecie anglosaskim przebijało się przekonanie, że liberalizm nie stanowi jedynej tradycji, która mogłaby dostarczyć ram pojęciowych dla refleksji nad wolnością polityczną, a alternatywy dostarcza myśl określona jako republikańska. Zastrzeżenie, że chodzi o dyskusję rozpoczętą w obrębie anglosaskiej myśli politycznej jest o tyle ważna, że republikanizm przynajmniej od roku 1870 stanowi dominującą ideologię Republiki Francuskiej. Tradycja ta jednak nie stanowiła zasadniczo inspiracji dla odkrycia tradycji republikańskiej w myśli anglosaskiej i nie wpłynęła na nią w znaczącym stopniu.

Przywrócenie tradycji republikańskiej do głównego nurtu filozofii politycznej jest zasługą myślicieli o odmiennych zainteresowaniach, to jest Hanny Arendt i Quentina Skinnera oraz Philipa Pettita) Nazwiska te wyznaczają odmienne nurty republikanizmu, sięgającego odpowiednio do tradycji Aten i Rzymu. Renesans zainteresowania republikanizmem czerpiącym z tradycji politycznej Aten został zainicjowany pracą Hanny Arendt pod tytułem *Kondycja ludzka*, opublikowaną w 1958 roku. Arendt była oczywiście nie tylko historykiem myśli politycznej, ale także intelektualistką zaangażowaną w debaty polityczne. Nieco inaczej wyglądał początek zainteresowania republikanizmem czerpiącym z tradycji Rzymu. W tym przypadku

inicjatorem zmiany był brytyjski historyk myśli politycznej Quentin Skinner, który od lat 60. prowadził badania nad myślą polityczną wczesnej nowożytności, odkrywając różną od liberalizmu tradycję polityczną w myśli anglosaskiej. Badania samego Skinera i jego współpracowników, Johna Pococka i Johna Dunna miały charakter przede wszystkim historyczny, wśród badaczy republikanizmu inspirowanego tradycją Rzymu nie zabrakło jednak postaci nawołujących do wykorzystania tej myśli do rozwiązywania bieżących problemów politycznych: zwolennikiem zastosowania myśli republikańskiej w aktualnej polityce stał się na długi czas Philip Pettit, profesor Uniwersytetu Princeton. Filozof ten zdecydował się na otwarte zaangażowanie polityczne, namaszczając swojego czasu socjalistycznego premiera Hiszpanii, José Rodriguez Zapatero na polityka, którego działalność miałyby spełniać kryteria republikańskie. W 2010 roku, wraz z hiszpańskim profesorem nauk prawnych, José Luisem Martí wydał książkę zatytułowaną *A Political Philosophy in Public Life. Civic Republicanism in Zapatero's Spain*. Praca ta stanowi przykład zastosowania pojęć właściwych republikanizmowi do opisu działań polityka, który reaguje na bieżące wydarzenia. W momencie publikacji nie było wiadomym, że wydanie książki nastąpiło niedługo przed upadkiem rządu Zapatero, co nastąpiło w roku 2011.

W następnych akapitach dokonam rekonstrukcji najbardziej podstawowych założeń współczesnego republikanizmu, by następnie móc uzasadnić decyzję o zestawieniu postaci Jacka Kuronia z tą właśnie tradycją myśli politycznej. Na tym etapie można już jednak zasygnalizować fakt zainteresowania myślą republikańską w kręgach opozycji demokratycznej w Polsce przed rokiem 1989, o czym zaświadcza opublikowana w 1996 roku książka emigracyjnego autora Bronisława Świdorskiego, *Gdańsk i Ateny. Zainteresowanie*

tradycją republikańską w Polsce lat 80. skupiało się wokół tradycji ateńskiej, a wyrażało się ogromną popularnością myśli Hanny Arendt, autorki komentowanej w dyskusjach opozycjonistów i wydawanej w krakowskim „Znaku”, ale także i wydawnictwach tzw. „drugiego obiegu”, takich jak „Aletheia” czy „Krytyka”<sup>1</sup>. 20 lat po nadejściu zmian ustrojowych badaczka Elżbieta Ciżewska wykorzystwała tradycję republikanizmu do analizy debat toczonych w latach 1980 i 1981, to jest w czasach istnienia tzw. „pierwszej Solidarności”. W opublikowanej w roku 2010 pracy *Filozofia publiczna Solidarności. Solidarność 1980-1981 z perspektywy republikańskiej tradycji politycznej* autorka daje wyraz przekonaniu o potrzebie wykroczenia poza tradycję liberalną, nie wspominając już o myśli lewicowej, dla interpretacji osiągnięć Solidarności w obszarze wkładu tego ruchu w refleksję polityczną, wskazując na nieadekwatność ram pojęciowych zawartych w tych tradycjach dla uchwycenia bogactwa tematów i rozwiązań artykułowanych spontanicznie przez uczestników debat z lat 1980 – 1981 (Ciżewska 2010, s. 8-11). W moim przekonaniu także przegląd dominujących zagadnień obecnych w wypowiedziach Kuronia, formułowanych często w odpowiedzi na bieżące wydarzenia polityczne, w których brał przecież udział, skłania do przekonania, że tradycja republikańska dostarcza ram pojęciowych pozwalających rozpoznać bogactwo wątków proponowanych przez tego polityka. Z drugiej strony także stwierdzenie różnic w stosunku do tradycji republikańskiej będzie pomocne dla zrozumienia charakteru zmian i decyzji branych przez Kuronia w trakcie jego długiej aktywności politycznej. By móc podać

---

<sup>1</sup> Świdorski wskazuje na trzy ośrodki refleksji nad myślą Hanny Arendt - grupę skupioną wokół „Res Publici”, czyli Marcina Króla, Jerzego Jedlickiego i Pawła Śpiewaka, gdańskich liberałów publikujących w „Przeglądzie Politycznym” oraz krakowskich publicystów „Arki” (Świdorski 1996, s.80).

więcej argumentów na rzecz tego stanowiska, konieczne jest przedstawienie podstawowych charakterystyk myśli republikańskiej.

### **Tradycja republikańska**

W niniejszym artykule interesować mnie będzie republikanizm jako tradycja polityczna przywoływana przez myślicieli deklarujących się jako zwolennicy tej filozofii politycznej, nie jest natomiast moim zadaniem rekonstrukcja różnych form republikanizmu występujących w historii Zachodu od Aten po Stany Zjednoczone. Linia demarkacyjna między badaczami republikanizmu jako pewnego zjawiska historycznego a filozofami politycznymi głoszącymi potrzebę powrotu do tradycji republikańskiej w uprawianiu polityki dziś bywa dość cienka. Opowiadanie się za republikanizmem w polityce bieżącej zaczyna się od rekonstrukcji wcześniejszych doświadczeń republikańskich, co świadczy o poczuciu zerwania ciągłości pewnej tradycji politycznej. Nawoływanie do powrotu do tradycji republikańskiej miało miejsce najpierw w uniwersytetach angielskiego obszaru językowego, a więc w krajach o długiej tradycji politycznej liberalizmu, stąd właśnie poczucie, że republikanizm stracił ciągłość historyczną i przestał odgrywać znaczenie w bieżących sporach politycznych. Republikanizm nie potrzebował takiego przebudzenia we Francji, ponieważ po powrocie w refleksji Oświecenia, stał się najpierw żywą siłą polityczną we Francji rewolucyjnej, aby w 1870 roku stać się wręcz podstawową ideologią legitymizującą podstawowe instytucje państwa francuskiego. Także tradycja niemiecka, w której znajdowała się myśl polityczna Immanuela Kanta, nie wybrzmiała wśród pierwszych autorów szukających inspiracji w myśli republikańskiej i to pomimo zainteresowania tą myślą u Hanny Arendt, która poświęciła filozofii politycznej Kantowi serię wykładów

(Arendt 2012, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*). Wynika to z pewnością z faktu, że w przypadku współczesnych myślicieli republikańskich dowartościowuje się praktykę zaangażowania politycznego. Nie poszukuje się zatem co do zasady autorów cennych ze względu na proponowane przez nich modele teoretyczne, ale poświęca się dużo miejsca analizom działania instytucji i postaci czynnych politycznie, których refleksja mogła stanowić na początku komentarz do podejmowanych działań, korzysta się także z prac historyków, u których poszukuje się inspiracji i objaśnienia rodowodu oraz sensu wartości wpisanych w republikanizm.

Republikanizm jako filozofia polityczna jest postulowany w dwóch wariantach, ateńskim i rzymskim. Przedstawię teraz krótką charakterystykę tych dwóch nurtów, sygnalizując od razu, że chodzi mi przy tym jedynie o zasygnalizowanie listy najważniejszych pojęć związanych z każdym z tych nurtów, by móc w następnym kroku skorzystać z opracowanej w ten sposób siatki pojęciowej do analizy myśli Jacka Kuronia. Samo występowanie lub brak pewnych tematów kluczowych dla tradycji republikańskiej w myśli Kuronia będzie bowiem ważnym narzędziem pozwalającym na określenie stopnia pokrewieństwa Kuronia z tradycją republikańską.

Ateńska tradycja współczesnego republikanizmu zaczyna się od myśli Hanny Arendt, ze szczególnym uwzględnieniem jej pracy *Kondycja ludzka*. Powodem zainteresowania myślą Arendt jest rola, jaką przypisuje ona słowu i działaniu w polityce. W tradycję republikańską wpisane jest przekonanie, że wartości powinny być przedmiotem debaty toczonej w przestrzeni publicznej i obawa przed skutkami nieograniczonej prywatyzacji wyborów aksjologicznych. Polityka zyskuje wymiar humanistyczny, jest jednym z ważnych sposobów, na jaki człowiek może znaleźć spełnienie jako istota rozumna. Arendt przywołuje obecne

u Arystotelesa rozróżnienie na rozumność pozwalającą na kontemplację prawdy oraz rozumność wyrażającą się przez używanie słowa do przekonywania i rozpoczynania działań w przestrzeni wspólnej, to jest w obszarze polityki. O ile pierwszy rodzaj rozumności dostępny jest bogom i niewielkiej liczbie ludzi, to jest filozofom, rozumność wyrażająca się w użyciu słowa jako narzędzia perswazji można uważać za potencjalnie obecną u ludzi jako gatunku (Arendt 2010, s. 44-46). Niesłuchanie ważnym wątkiem w myśli Arendt jest jednocześnie obawa przed rezygnacją z publicznej debaty o dobru publicznym i wartościach. Skutkiem prywatyzacji wyborów aksjologicznych może być zgoda na dowolność czy też arbitralność tych wyborów, co może wiązać się z ryzykiem przemocy, ponieważ radykalna prywatyzacja wartości prowadzić może do zanegowania racjonalnego charakteru wyborów światopoglądowych. Arendt zauważa, że tylko dzięki istnieniu przestrzeni publicznej, a więc tego, co jest ludziom wspólne, czyli poprzez działanie — a w zakresie znaczeniowym tego pojęcia mieszczą się także akty mowy, komunikowanie się — możliwa jest ochrona prywatności. Społeczeństwo pozbawione publicznej przestrzeni działania byłoby skazane na tyranie, wchłonięcie przez bezosobową masę, podczas gdy istnienie przestrzeni publicznej zapewnia ochronę wielości indywidualnych perspektyw (Arendt 2010, s. 70-81).

Dostrzeżenie fundamentalnej roli debaty nad wartościami w życiu publicznym zostało bardzo szybko przyjęte przez myślicieli szukających propozycji alternatywnej dla liberalizmu w latach 80. Liberalne przekonanie, że wybory aksjologiczne obywateli są ich sprawą prywatną u badaczy i zwolenników tradycji republikańskiej budzi obawę przed zredukowaniem polityki do udziału w wyborach i wytracenia zainteresowania polityką u obywateli, którzy w ten sposób mogą się stać niezdolni do zaangażowania w obronę demokracji. Tego rodzaju obawy

widoczne były także u obserwatorów odrodzenia demokracji w Polsce po 1989 roku, jak widać to w przywoływanej już analizie Świderskiego: „Wydaje się, że ustrój demokracji parlamentarnej nagradza obywatelską pasywność, że proponuje demokrację rozumianą jako akt wyborczy, a nie jako ciągły i dynamiczny proces polityczny, że coraz chętniej zadawała się on wyborcą, który raz na jakiś czas oddaje głos na którąś z partii” (Świderski 1996, s.7). Zwrot ku tradycji ateńskiej miałby stanowić szansę na odzyskanie zainteresowania obywateli dla polityki<sup>2</sup>.

Rzymska tradycja republikańska doczekała się najżywszej obrony w pracach Philipa Pettita, filozofa zaangażowanego przez kilka lata w promowanie tradycji republikanizmu we współczesnej polityce. Pettit korzystał przy tym z tradycji anglosaskiej, rekonstruowanej w badaniach Quentina Skinnera i jego następców. Tradycja ta z kolei w dużej mierze odwołuje się do rzymskiej tradycji prawnej. Podstawowym motywem przewijającym się w tym nurcie myśli republikańskiej jest szczególne rozumienie wolności, której kryterium czyni z niedominacji (*nondomination*). Niepodleganie cudzej dominacji zakłada równość osób należących do pewnej wspólnoty politycznej. Właściwym narzędziem zabezpieczania owej równości nie jest jednak pozostawienie swobody działania podmiotom zaangażowanym w działalność polityczną, tak by rzecz rozegrała się w wyniku podlegającej jedynie proceduralnym ograniczeniom gry interesów, co jest istotą właściwej liberalizmowi definicji wolności, gdzie wyznacznikiem jest brak interwencji ze strony

---

<sup>2</sup> W latach 90. można było odnaleźć także głosy przeciwne, jak na przykład ten sformułowany w 1990 roku przez Teresę Bogucką: „Litość i trwoga. Wracamy do Europy. A tam jest właśnie tak, że społeczeństwo zajmuje się swoimi sprawami, od rządu ma zawodowych polityków i raz na parę lat wskazuje, którzy politycy mają to teraz robić” (Bogucka 1997, s. 20). W dalszej części tekstu opublikowanego po raz pierwszy w 1990 roku autorka wyraża zaniepokojenie brakiem krystalizacji polskiej sceny politycznej na wyraźnie wydzieloną prawicę i lewicę (Bogucka 1997, s. 17-23).



państwa w działalność obywateli (Pettit 1999, s. 41-44). Wolność podmiotów może zostać zagwarantowana poprzez dbałość o byt pospólny, udział w którym umożliwia realizację wolności obywatelskiej. Owa dbałość o dobro wspólne nie da się jednak wyjaśnić jako dbałość o interes każdej jednostki z osobna, tak, że suma zrealizowanych pragnień indywidualnych przekładałaby się na pomyślność bytu pospólnego. Według republikanów takie — właściwe klasycznej filozofii liberalnej — założenie jest błędne, ponieważ odpowiadająca mu definicja pomyślności społeczeństwa przyzwala na wygraną pewnej przypadkowo dobranej grupy obywateli, których cechą wspólną jest to, że stanowią większość dzielącą określone preferencje w obrębie danej społeczności, co z kolei sprawia, że są w stanie zdominować mniejszość w sposób arbitralny, wynikający z przypadkowej konfiguracji wyborów światopoglądowych większości. Troska o byt pospólny zakłada myślenie w kategoriach wspólnoty i dobra ogólnego, dbałość o które może przekładać się na wymóg ograniczenia wolności pojmowanej jako swoboda działania (tamże).

Philip Pettit podkreśla, że republikańska definicja wolności jest pierwszą i najstarszą tradycją polityczną świata zachodniego, sugerując w ten sposób, że najważniejsze konkurencyjne pojęcie wolności politycznej, które właściwe jest liberalizmowi i które utożsamia wolność z nieinterwencją jest wynalazkiem stosunkowo nowym. Metrykę należałoby jednak uznać za rzecz drugorzędną o tyle, że kwestią najistotniejszą jest stopień, w jakim każde z tych konkurencyjnych pojęć wolności odpowiada na wyzwania określonej epoki. Republikanizm nie jest wcale myślą odkrywaną dzięki powrotowi do starożytności, jego dzisiejsza żywotność wynika raczej z roli, jaką odgrywał nawet w średniowieczu, przede wszystkim w miastach włoskich, i z rangi, jaka przypadła mu w kształtowaniu horyzontu politycznego świata

anglosaskiego do końca XVIII wieku. W szczególności myśl republikańska była punktem odniesienia dla walki o niepodległość kolonii Ameryki Północnej od Korony Brytyjskiej, a więc tym samym dla powstania Stanów Zjednoczonych. Świat anglosaski przyjął republikanizm w wersji rzymskiej, dlatego jego szczególną cechą jest nacisk na instytucję prawa stanowionego jako narzędzia, które powinno gwarantować wolność obywateli należących do określonej wspólnoty politycznej (tamże, s. 19-27). Takie podejście zakłada szczególny stopień zaufania do państwa, które to zaufanie może być rzeczą oczywistą, ale nie musi. Właśnie zaufanie do instytucji państwa siłą rzeczy jest jedną z ważniejszych różnic między republikanizmem opisywanym przez anglosaskich teoretyków a ewentualnymi polskimi wariantami, o ile brać pod uwagę refleksję polityczną sprzed 1989 roku czy namysł nad państwem podjęty po tej dacie. W warunkach polskich czasu komunizmu na przykład ani państwo nie było gwarantem wolności, ani myśl opozycyjna nie stawiała na państwo — nawet wybiegając w najbardziej odległą przyszłość, co do której trudno było przecież zakładać, że ułoży się tak pomyślnie, jak to się stało w 1989 roku — jako pierwszą, podstawową instancję chroniącą wolność. Większą rolę siłą rzeczy odgrywało społeczeństwo, a więc ruchy obywatelskie czy instytucje zaufania publicznego, a nie instytucje państwa i prawa jako takie.

Podstawowe rozumienie pojęcia „wolność” w republikanizmie, to jest niepodleganie dominacji, ma także wymiar ekonomiczny. Ten wymiar tradycji republikańskiej stał się w myśli Pettita szczególnie ważny w okresie jego zainteresowania polityką socjalistycznego rządu Zapatero w Hiszpanii (2004-2011). W pracy poświęconej hiszpańskiej recepcji filozofii republikańskiej Pettit wraz z José Luisem Martí pokazuje, że utrwalenie się liberalnego rozumienia wolności w świecie Zachodu w dużej mierze wynikało ze względów ekonomicznych. Zasada

równości może być realizowana w polityce jedynie przy braku zbyt poważnego rozwarstwienia majątkowego, demokratyzacja społeczeństwa Zachodu w ciągu XIX wieku doprowadziła do sytuacji, w której społeczność obywateli obdarzonych pełnią praw politycznych zaczęła być bardzo rozwarstwiona pod względem stanu posiadania. Wprowadzenie pojęcia wolności rozumianej jako nieinterwencja w miejsce niedominacji pozwalało na usankcjonowanie nierówności ekonomicznych, które w sposób niebudzący wątpliwości przekładają się na polityczną dominację jednych nad innymi. Myśl republikańska zakłada zatem zorientowanie na egalitaryzm, z tym zastrzeżeniem jednak, że nie jest on celem samym w sobie, a jedynie środkiem ochrony biedniejszych obywateli przed dominacją ze strony zamożnych. Ponadto, zorientowanie na egalitaryzm nie może kłócić się z już istniejącymi stosunkami własności (tamże, s. 111-119). Obawa przed dominacją o podłożu ekonomicznym właśnie, jak twierdzą Martí i Pettit, była przyczyną, dla której myśl socjalistyczna i ruchy walczące o prawa kobiet określiły się jako stanowiska opozycyjne w stosunku do liberalizmu (Martí, Pettit 2010, s. 46-48). Stąd program republikański obejmuje walkę o zapewnienie pewnych minimalnych praw, gwarantujących równość, takich jak dostęp do bezpłatnego szkolnictwa, podstawowej opieki medycznej czy ułatwień w korzystaniu z systemu sprawiedliwości. By owe warunki chroniące przed możliwą dominacją ze strony grup uprzywilejowanych ekonomicznie były możliwe, konieczne jest prowadzenie określonej polityki podatkowej, zapewnianie równych szans jest nie do pogodzenia z właściwym klasycznemu liberalizmowi postulatem możliwie jak najniższych podatków. Za postulatem tym kryje się oczywiście przekonanie, że pobieranie podatków, a więc ograniczanie prawa do własności jest formą interwencji i z liberalnego punktu widzenia stanowi ograniczenie wolności definiowanej jako swoboda

działania. Rozumowanie republikańskie zakłada, że interwencja ta jest usprawiedliwiona dążeniem do ochrony słabszych, którzy przy braku aktywności ze strony państwa nie mieliby równych szans obrony swoich praw politycznych. W szczególności groźna miałyby być sytuacja, w której osoby o niższym statusie ekonomicznym, wobec wycofania się państwa są poddane arbitralnej woli osób prywatnych (tamże, s. 54-58).

### **Jacek Kuroń a tradycja republikańska**

Zestawianie postaci Jacka Kuronia z myślą republikańską nie jest rzeczą oczywistą. Jest pewną szczególną przypadłością najnowszej polskiej myśli społecznej i politycznej — a na dobrą sprawę dotyczy to przecież nie tylko myśli najnowszej — że nurty polityczne, które są reprezentowane przez rodzimych polityków i myślicieli powstały w nieco innej tradycji kulturowej, są one adaptowane do polskich warunków. Szczególnie wyraźne jest to, gdy mowa jest o liberalizmie, w przypadku którego trudno byłoby wskazać na jakąś tradycję, która stanowiłaby przygotowanie do popularności tego nurtu wśród pokolenia aktywnych aktualnie polityków. W przypadku myśli republikańskiej można oczywiście wskazać na republikanizm przedrozbiorowy, stanowiący dorobek polityczny Rzeczypospolitej szlacheckiej, ale to nie ta postać republikanizmu stanowi punkt odniesienia w niniejszej analizie myśli Jacka Kuronia. Moim celem w niniejszym artykule nie jest właściwie stwierdzenie, czy Jacek Kuroń jako myśliciel społeczny jest republikaninem, czy nie. Republikanizm pełniłby tu raczej funkcję pewnego typu idealnego, z pomocą którego można by podjąć analizę myśli politycznej Jacka Kuronia jako jednego z czołowych przedstawicieli opozycji demokratycznej przed 1989

rokiem i jednego z ważniejszych aktorów polskiej sceny politycznej po zmianie systemu. Dzięki takiemu zabiegowi można ująć w pewne ramy pojęciowe analizę myśli Kuronia, a to poprzez zestawienie pojęć istotnych dla republikanizmu z pojęciami obecnymi w analizach polskiego polityka. Łatwo jest zauważyć pewne pokrewieństwa, tematy kluczowe dla republikanizmu pojawiają się jako ważne tematy w myśli Kuronia. Wspólnym mianownikiem byłoby przede wszystkim przywiązanie do pojęcia dobra wspólnego oraz sceptycyzm czy też opozycja w stosunku do liberalnej koncepcji wolności, a nawet, szerzej rzecz ujmując, do liberalnej koncepcji państwa. Argumentem za dokonaniem takiego zabiegu jest również fakt, że Kuroń należał do opozycji antysystemowej przed rokiem 1989, co wiązało się z krytyką istniejącego państwa i propozycjami o charakterze normatywnym, które dotyczyły pożądanego kształtu państwa oraz był współautorem przemian ustrojowych po 1989 roku, prezentując pewną wizję tworzącego się państwa. Nie był jednak teoretykiem, ale uczestnikiem życia politycznego i stąd jego refleksja nie jest usystematyzowana, większość jego pism stanowi odpowiedź na bieżące wydarzenia. Zestawienie jej z pewnym — jak sądzę pokrewnym tej myśli — światopoglądem, który z kolei odznacza się pewną spójnością pomaga dokonać jej usystematyzowania, wprowadzić pewien porządek w wielość uwzględnionych przez Kuronia wątków.

### **Pojęcie dobra wspólnego w myśli Jacka Kuronia**

Pojęcie dobra wspólnego jest bez wątpienia wpisane w całą biografię polityczną Kuronia, która zaczyna się, jeśli brać pod uwagę jego życie dojrzałe i pominąć przy tym subtelności związane z wpływem domu rodzinnego, od marksizmu. Można jednak wspomnieć

przy tej okazji o tradycji zaangażowania społecznikowskiego w jego rodzinie, uczestnictwie dziadka i ojca w ruchu robotniczym i niepodległościowym. Kwestia zaangażowania w życie społeczne pojawia się przy okazji formułowania obaw wynikających ze spadku zaangażowania w życie społeczne. W tekście *Postawy ideowo-etyczne a więź społeczna* z 1972 roku, opublikowanym w „Znaku”, wychodząc z pozycji marksistowskich Kuroń pisał: „Zwracając się przeciw temu, co społeczne, jednostka ludzka zwraca się przeciwko drugiemu człowiekowi, a więc w konsekwencji przeciwko sobie i swoim najbliższym” (Kuroń 2010, s. 11). Przedmiotem zaniepokojenia Kuronia w 1972 roku było zubożenie na kwestie społeczne, zwrot ku prywatności, która nie była jednak rozumiana jako wartość, ale jako konkurencja i zagrożenie życia społecznego. Odwrót od zaangażowania w życie społeczne miał w ocenie Kuronia doprowadzić do oddania pola instytucjom państwowym, które wobec bezideowości społeczeństwa, równoznacznej według Kuronia z kryzysem więzi społecznej, miały doprowadzić do zniewolenia społeczeństwa poprzez biurokrację. Przełamanie tego rodzaju zapaści musiałyby się wiązać z przemianą lub nawet wymianą systemu, najważniejsze jednak według Kuronia byłoby rozstrzygnięcie miejsca, jakie będzie w systemie zmienionym lub wymienionym przysługiwać jednostce. Kryterium oceny systemu i jednocześnie punktem wyjścia jego przemiany byłoby miejsce jednostki:

Ludzie idei, którzy chcą zanegować istniejący system społeczny, muszą odwołać się do etyki jednostki ludzkiej, do jej niezbywalnych praw, z których jest ona przez system wywłaszczana. Ruch, który osobę ludzką i pełne możliwości jej rozwoju przyjmie za wartości nadrzędne, musi stworzyć utopię i zanegować istniejący porządek społeczny (tamże, s.14).

Ten postulat nie odnosi się jedynie do sytuacji polskiej, określonego systemu politycznego ale także do zmian właściwych społeczeństwu przemysłowemu, gdzie jednostka ma dość ograniczony wpływ na funkcjonowanie całego społeczeństwa:

Żyjemy w czasach wielkich przewartościowań w kulturze ogólnoludzkiej. Działanie każdego z nas w coraz większym stopniu staje się udziałem w globalnej współpracy społecznej. Stąd dramatyczny rozdział między rosnącym znaczeniem naszej pracy i niezmiennym, a więc malejącym wpływem, jaki na jej skutki możemy wywierać. Tylko ruch społeczny może tę rozbieżność przewyciężyć. Tylko ruch w imię osoby ludzkiej i jej społecznego ładu (tamże).

Jako system, który byłby odpowiedzią na problemy Kuroń wskazuje chrześcijaństwo, ale także marksizm, doszukując się w każdej z tych propozycji poszanowania człowieka. O chrześcijaństwie pisze w następujący sposób:

Bóg Ewangelii narodził się jako człowiek i dla człowieka. Żył jak człowiek i zupełnie jak człowiek został zamordowany. Zmartwychwstał, a czy człowiek, mimo wszystko nie zmartwychwstaje stale, bo nieustannie jest mordowany? (...) stale mordujemy drugiego człowieka w sobie, bo codziennie, kilka razy dziennie mordujemy człowieka, a przecież on zmartwychwstaje dla nas i dzięki nam (tamże, s. 15).

O Marksie zaś pisał następująco:

...jak pisał Marks, istotą człowieka jest całokształt stosunków społecznych. A więc, że Bogiem dla człowieka jest drugi człowiek. Daje życie i nadaje mu ludzki sens. Jeśli przyjmie się, że wartość to obiekt pozytywnych nastawień psychicznych, zdanie, że drugi człowiek jest wartością nadrzędną, ma charakter nie tylko normatywny, ale i opisowy (tamże, s.14).

To podkreślanie przez Kuronia roli drugiego człowieka jest dość szczególne, powołuje się bowiem na radykalnie odmienne systemy myślowe zakładające jednak koncepcję wolności, do definicji której przynależy pewna materialnie określona wizja człowieka. Być wolnym znaczy tyle, co urzeczywistniać pewne zadanie, dorastać do pewnych wymagań, za którymi powinna podążać empirycznie dana jaźń. Opozycję w stosunku do takiego pojmowania człowieka stanowiłaby tradycja liberalna wraz z właściwą jej negatywną koncepcją wolności, zakładającą według Izajasz Berlina, że wolnością jest realizowanie własnych pragnień w dowolnym zakresie, dopóki jednak nie narusza to cudzego prawa do czynienia tego samego. Nie zakłada się przy tym, by były jakieś pragnienia obowiązkowe, choć da się wskazać, które z nich są bardziej, a które mniej sprzyjające współżyciu członków społeczeństwa (Berlin 1994, s. 183-185). Udowodnienie tezy, że zaufanie empirycznie danej jaźni jest optymalną wersją troski o dobro jednostki jest zasadniczo dużo łatwiejsze niż wykazanie, że w imię ratowania godności i autonomii człowieka trzeba by odwołać się do wartości innej niż wybory jednostek, które mogą być zupełnie przypadkowe. Pomimo odwoływania się do tradycji zorientowanych na wolność pozytywną, Kuroń zakłada, że szacunek dla aktów woli empirycznie danej jaźni jest najlepszą drogą do ocalenia jednostki, jej niepowtarzalności. Owo ocalenie indywidualnej autonomii i wolności miałyby się odbywać dzięki uczestnictwu w życiu społecznym, którego przeciwieństwem byłoby zamknięcie się na dobro wspólne poprzez izolację, zamknięcie się w prywatności<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Skoro została już przywołana myśl Hanny Arendt, warto zwrócić uwagę na odmienną rozumienie terminu *społeczeństwo* przez Arendt i Kuronia. Arendt wiąże z pojęciem społeczeństwa zagrożenie umasowieniem, konformizmem, zdominowaniem jednostki przez anonimowe siły, które są zdolne pozbawić jednostkę jej indywidualnej tożsamości. Społeczeństwo byłoby więc zagrożeniem dla przestrzeni publicznej, jego rozwój od czasów nowożytnych stanowi zagrożenie dla polityki rozumianej jako przestrzeń działania. Kuroń natomiast zdaje się utożsamiać społeczeństwo właśnie z przestrzenią publiczną. Jako zagrożenie dla działania



W roku 1981 Kuroń opublikował w „Krytyce” trudny tekst *Zło, które czynię*. Bronił w nim przekonania, że życie człowieka realizuje się najpełniej we wspólnocie, w trosce o innych i w przeżywaniu ich odrębności, ale dostrzegał, że jednocześnie wspólnota, projekty wiodące do jej naprawy, mogą być przyczyną zniewolenia. Uczestnictwo we wspólnocie jest zatem czymś nieuchronnie ambiwalentnym:

...wbrew pozorom wszystkim nam, ludziom politycznej aktywności, tym z lewa i z prawa, wierzącym i niewierzącym, Polakom, Rosjanom, Czechom i Ukraińcom — wszystkim nam grozi, że czyny nasze zaprzeczą najlepszym intencjom. (...). Zakorzenione w kulturze przekonanie, że nikt z nas nie jest bez grzechu, nieustannie potwierdzane jest przez doświadczenie jednostkowe i społeczne. Ponieważ jednak zło i dobro w działaniu ludzkim występuje w różnych proporcjach, rozsądek nakazuje na tych proporcjach skupić uwagę (Kuroń 2010, s. 297).

Kuroń wymienia następujące trudności wyboru celów działania, które mogą być definiowane jako dobre, ale których realizacja może być nieuchronnie obciążona ryzykiem skrzywdzenia kogoś. Dbanie o dobro własnej wspólnoty narodowej może wyrażać się wrogością wobec wspólnoty obcej. Być może w ogóle miłość do wspólnoty jest podejrzana — czy będzie to naród, wspólnota wyznaniowa, cywilizacyjna, bo praca na jej rzecz może odbywać się kosztem najbliższych. Z drugiej strony, troska o najbliższych jest możliwa tylko dzięki korzystaniu z dóbr będących owocem cudzej pracy, a podział owoców tej pracy nie da się określić z pominięciem kategorii moralnych. Nie jest to bowiem

---

publicznego i źródło zniewolenia wskazuje państwo, w szczególności ze względu na instytucję biurokracji, zagrażającą inicjatywom obywatelskim. Bardzo ciekawa jest w tym kontekście wypowiedź Kuronia z 1997 roku, kiedy to Kuroń w trakcie publicznej dyskusji o pojednaniu z Ukrainą powiedział: „Ja po prostu od piętnastego roku życia podjąłem aktywną działalność społeczną, czy jak ktoś woli z łacińska – bo to z greki – polityczną (...)” (Kuroń 2010, s. 557).

rachunek czysto ekonomiczny, rodzaj specjalistycznej wiedzy, którą dysponują eksperci, mogący przeprowadzić go za nas w sposób naukowy, bez angażowania wyborów światopoglądowych i pojęcia etycznie definiowanej odpowiedzialności (tamże, s. 298-299). O próbie ucieczki przed ryzykownymi, być może złymi decyzjami ku prywatności Kuroń pisał następująco:

Domniemanie, że można zwiększyć swój udział w dobrach, nikogo nie krzywdząc, jest odwołaniem się do idealnego ładu społecznego, co przy założonym braku troski o wszystko, co nie jest dobrem moich najbliższych, stanowi przerzucenie odpowiedzialności na innych skazanych na grzech ludzi, których dobrem są sprawy wspólnoty (tamże).

Odnosząc się do własnej biografii politycznej, wpisanej w nią zwrotów Kuroń odwoływał się do historii Abrahama, tak jak ją opisywał Kierkegaard: „...każdy z nas, gdy staje przed tak okrutnym dylematem, zadaje sobie dwa pytania: czy to, co słyszę, jest głosem Boga?” (tamże, s. 302).

Kuronowi chodziło w szczególności o odpowiedzialność, jaka wiąże się z decyzją zaangażowania w życie społeczne, co — jak wiedział aż nadto dobrze ze swojego doświadczenia — może się odbyć także kosztem najbliższych. Chodzi jednak także o cały szereg decyzji, które wiążą się z rozstrzygnięciem wszelkich racji w życiu społecznym:

Zastanówmy się, czy konieczność nieustannego przeciwstawienia się człowiekowi człowiekowi jest tylko następstwem faktu, że każdy ład społeczny zrodzony jest z konfliktu i że w związku z tym ten konflikt utrwała. A może ta konieczność wyrasta przede wszystkim stąd, że niepowtarzalnie odrębne jednostki ludzkie mogą się realizować tylko wspólnie. Jeśli tak jest, to przeciwstawienia międzyludzkie są warunkiem niezbędnym dla pełni społeczeństwa (tamże, s. 305).

Lata po 1989 roku są ważne przede wszystkim ze względu na bogatą działalność Kuronia jako człowieka zaangażowanego w sprawowanie władzy. Być może jednak najciekawszym rodzajem działalności tego polityka byłby moment, w którym powrócił do roli działacza społecznego jako współzałożyciel i pierwszy rektor Uniwersytetu Powszechnego im. Jana Józefa Lipskiego w Teremiskach. Jego misją jest założenie, że społeczeństwo obywateli, opierające się na idei zaangażowania społecznego jest wyjściem alternatywnym dla demokracji liberalnej zbudowanej wobec negatywnego jedynie pojęcia wolności. Jest bardzo znamienne, że instytucja ta — w projekcie Kuronia — zakładała przede wszystkim troskę o jednostkę, zwłaszcza tą słabszą, wykluczoną poprzez znalezienie jej miejsca w strukturze społecznej. Jest to w końcu ośrodek adresowany przede wszystkim do młodzieży o utrudnionym dostępie do edukacji i do pełnego udziału w kulturze, gdzie zamierza się jednocześnie pokazać, że społeczeństwo nie musi być rozumiane jako zbiór anonimowych sił, ale taki punkt odniesienia, który zapewnia jednostce zakotwiczenie. Jeśli chodzi o okres po 1989 roku szczególną cechą dyskursu Kuronia i zadaniem, jakie sobie stawiał było ponowne przemyślenie instytucji państwa, której reprezentantem był już nie jako społecznik, ale jako polityk. Autor monografii o myśli Kuronia, Tomasz Sylwiusz Ceran uznaje uniwersytet w Teremiskach za szczególnie istotny przejaw działalności Kuronia w wolnej Polsce, powrót do idei społecznikowskich z młodości, budowanie „szklanych domów” było wyrazem zatroskania powstającymi obszarami wykluczenia społecznego. Teremiski miały dostarczyć kadry instruktorów, którzy mieliby pokazać, że popegeerowskie wsie nie mogą i nie muszą pozostać poza zasięgiem procesów modernizacyjnych (Ceran 2010, s.166-167). Pozyskanie przez Kuronia wielu autorytetów do pracy

w Teremiskach — wykładali tam między innymi Zygmunt Bauman, Bronisław Geremek, a więc uczeni, którzy osiągnęli międzynarodową sławę — pokazuje jak się zdaje, że troska o wykluczonych jest wyrazem odpowiedzialności elit za państwo i niesłuchanie cennym rodzajem zaangażowania w politykę. W ten sposób polityka rozumiana jako działanie w sferze publicznej pozwala na urzeczywistnienie się wymiaru, który za tak istotny uznała Hannah Arendt, a mianowicie perspektywy indywidualnej (Arendt 2010, s. 70-77).

Szczególnym wkładem Kuronia w budowę demokracji po 1989 roku byłaby właśnie próba pogodzenia wrażliwości społecznika z logiką polityka, który działa w imieniu państwa jako instytucji opartej na systemie prawnym. Można wspomnieć na przykład następującą wypowiedź na temat roli państwa właśnie, akurat odnosząca się do roli państwa w walce z bezrobociem:

(...) potrzebna jest aktywność państwa i różnych organizacji społecznych w niesieniu pomocy najsłabszym. A więc pomoc w poszerzaniu kwalifikacji i szukaniu pracy, zwłaszcza dla tych, którzy stracili już zasiłek. Z tego wynika, że potrzebna jest aktywność państwa i różnych organizacji społecznych w niesieniu pomocy najsłabszym (Kuroń 2010, s. 57).

Po zaprzestaniu sprawowania funkcji państwowych zupełnie otwarcie Kuroń nadzieję lepszego jutra wiązał nie z instytucją państwa, której zawsze grozi biurokratyczna alienacja od społeczeństwa, a w ruchach społecznych, aktywności obywatelskiej. W wywiadzie, który przeprowadził Witold Gadomski mówił:

[Ruch społeczny jest] współdziałaniem grupy ludzi, których łączy cel pokrywający się z dążeniami każdego członka ruchu. To spoiwo ważniejsze od struktur formalnych. Taki charakter miał na przykład np. ruch opozycji demokratycznej w Polsce lat 70 (tamże, s. 473).

### **Idea ruchu społecznego i samorządu w myśli Jacka Kuronia**

W okresie opozycyjnym, do roku 1989 roku podstawową koncepcją uczestnictwa w życiu publicznym było według Kuronia organizowanie się w ruch społeczny, który definiował następująco:

Za ruch społeczny uważam tu takie współdziałanie wielkich zbiorowisk ludzkich, w których każdy uczestnik realizuje swoje dążenia, działając w małej, samodzielnej grupie. Takie małe, samodzielne grupy stają się ruchem społecznym wówczas, gdy łączy je wspólnota najogólniejszego celu. W sprzyjających warunkach w ślad za wspólnotą celu następuje porozumienie i wspólne podejmowanie przez cały ruch czy jakąś jego część wspólnych zadań doraźnych lub trwałych (tamże, s. 86).

Podkreślić należy przy tej okazji pewną nieufność Kuronia — wieloletniego opozycjonisty— wobec instytucji państwa. Moment nastania demokracji parlamentarnej był dla Kuronia okazją do sformułowania postulatu zorganizowania się społeczeństwa w samorządy. Sama demokracja parlamentarna nie była jeszcze w jego ocenie systemem gwarantującym pełnię wolności obywatelskiej, ponieważ państwo podejmujące decyzję w imieniu obywateli zawsze stwarza zagrożenie uprzedmiotowienia tych ostatnich. Jedynie demokracja bezpośrednia, której podstawową instytucją byłyby samorządy stwarza szansę, że obywatele nie będą jedynie rządzeni w mniej lub bardziej arbitralny sposób, ale sami będą decydować o sprawach, które ich dotyczą. Instytucja państwa zawsze jest bowiem obciążona ryzykiem alienacji, podczas gdy samorząd, stanowiąc wyraz troski społeczeństwa o interes całości gwarantuje autonomię wszystkim członkom tegoż społeczeństwa. Kuroń opozycjonista wierzył,

że w ramach samorządu możliwe jest osiągnięcie stopnia samodyscypliny, jaka jest konieczna do przewyciężenia partykularyzmów oraz myślenie w kategoriach dobra wspólnego:

Demokracja parlamentarna to nie samorząd, to przeciwieństwo samorządu. Polega na tym, że ogół obywateli w ramach systemu przedstawicielskiego posiada wpływ na działalność ustawodawczą państwa, któremu każdy podporządkowuje się w sferze wykonawczej. (...) Społeczeństwo może się organizować w pełni samorządnie — jeżeli w ogóle może — tylko wtedy, gdy jego członkowie zechcą w swoim wolnym czasie aktywnie działać w samorządach (tamże, s. 98).

Właśnie idea samorządu jest propozycją, która pokazuje, że idea dobra wspólnego może stać się pewnym namacalnym wymiarem życia publicznego. Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że pisząc o samorządzie Kuroń kierował się dość optymistycznym założeniem, że zaangażowanie w życie bytu wspólnego, do którego dany podmiot należy, jest rodzajem naturalnej niemal potrzeby. Z całą pewnością jednak dobro wspólne zaczyna się wedle Kuronia od zaangażowania na poziomie samorządu właśnie. Stanowi on narzędzie odzyskania państwa dla obywateli, udział w nim jest jedynym możliwym zabezpieczeniem przed możliwą tyranią ze strony państwa, które pozbawione obywateli zaangażowanych w dbanie o sprawy wspólne, będzie traktować ich przedmiotowo. Dzięki zaangażowaniu natomiast obywatele są w stanie odzyskać autonomię, potwierdzić swoją podmiotowość. Chodzi przy tym o pewną postawę, ponieważ rozstrzygnięcie, jakie treści należałoby uznać za składowe pojęcia dobra wspólnego w jakimś szczególnym kontekście historycznym czy kulturowym z konieczności będzie zależeć od zmiennych historycznie okoliczności, idea samorządu, której broni Kuroń, jest określona formalnie. Chodziłoby zatem o samo pojmowania

się człowieka jako istoty rozumnej, co jest konstytutywną częścią jego tożsamości. Oczywiście, w rzeczywistości empirycznej to założenie może być realizowane w różnym stopniu, nic nie zmienia to jednak w jego ważności rozpatrywanej na poziomie normatywnym.

### **Ekonomiczny wymiar równości**

Ekonomiczny aspekt równości jest dostrzegany w republikańskiej analizie wolności dokonanej przez Pettita. Świadomość ekonomicznego wymiaru pojęcia równości jest szczególnie ważna przy ocenie polityki społecznej premiera Zapatero, jego polityka podatkowa jest uznawana za jeden z ważnych argumentów za uznaniem hiszpańskiego męża stanu za człowieka idei republikańskiej (Martí, Pettit, s. 74-81). Zbyt wysoki poziom rozwarstwienia ekonomicznego jest czynnikiem utrudniającym korzystanie z wolności politycznej, duża liczba osób żyjących w ubóstwie jest czynnikiem sprzyjającym opresji, polegającej na podleganiu arbitralnej woli współobywateli. 30 listopada 2005 roku parlament hiszpański przyjął przygotowaną przez rząd Zapatero ustawę o pomocy osobom, które nie są w stanie samodzielnie zapewnić sobie utrzymania materialnego (*La Ley de la Dependencia*). Prawo to weszło w życie 1 stycznia 2007 roku i zakładało rozwój szeroko pojętego systemu zasiłków finansowych dla osób dotkniętych biedą, które miały być wypłacane do 2015 roku, co nie stało się jednak faktem wobec przegranej PSOE, partii socjalistycznej na czele której stał Zapatero, w wyborach parlamentarnych z 2011 roku. W działalności Kuronia ekonomiczny aspekt równości był szczególnie interesujący w okresie po 1989 roku, kiedy między innymi pełnił urząd ministra pracy i polityki socjalnej w rządach Tadeusza Mazowieckiego (1989-1990) i Hanny Suchockiej (1992-1993). Kuroń był na początku lat 90. jedną z tych osób,

które promowały liberalne reformy gospodarcze, to jest zdecydowane wprowadzenie gospodarki wolnorynkowej, co wiązało się z wysokimi kosztami społecznymi, przede wszystkim w postaci wysokiego bezrobocia i pojawiania się obszarów biedy i wykluczenia. Jako polityk Kuroń nie miał wątpliwości co do słuszności kierunku przeprowadzania tego rodzaju reform, zdecydowanie bronił samej konieczności trzymania się obranego kursu i był osobiście współodpowiedzialny za sposób wdrażania tychże reform w życie. Za wyraz poczucia odpowiedzialności za te procesy właśnie można uznać cykl krótkich programów telewizyjnych, które były emitowane przez Telewizję Polską w każdy wtorek w okresie, kiedy był członkiem rządu Tadeusza Mazowieckiego. W programach tych jako minister polityki społecznej odnosił się do działań rządu i bronił wprowadzanych rozwiązań. Nie jest moim zadaniem ocenianie słuszności decyzji podejmowanych przez Kuronia w okresie, kiedy sprawował urzędy państwowe, a próba oceny postawy Kuronia z perspektywy wartości republikańskich. Jest niezaprzeczalnym faktem, że Kuroń jest jednym ze współautorów, a przede wszystkim zwolenników liberalnych reform ustrojowych i gospodarczych, które zostały podjęte po 1989 roku. W tekstach publicystycznych z tamtego okresu wyrażał się z dużym realizmem na temat tych skutków reform, które bez wątpienia były niepożądane — na przykład mówiąc o prywatyzacji odnosił się do uprzywilejowanego dostępu do sprzedawanej własności państwowej, którym dysponowali przedstawiciele starej nomenklatury (tamże, s. 134 - 142). Zaznaczyć trzeba też, że wspominając o tego rodzaju niepożądanych skutkach Kuroń uważa je za nieuniknione, nie był to według niego argument za zaprzestaniem samego procesu prywatyzacji albo istotną zmianą jego charakteru.



Liberalny model gospodarki nie był przez Kuronia kwestionowany, ale nie jest on też kwestionowany przez Zapatero, co nie przeszkadza w tym, by był uznawany za promotora myśli republikańskiej. Oczywiście, hiszpański polityk po prostu zastał ten ustrój wchodząc do polityki, nie można jednak zapominać, że jednym z architektów tego porządku był charyzmatyczny przywódca jego własnej partii — Partido Socialista Obrero Español — Felipe Gonzales. Kuroń zaś jest jedną z osób, która podejmowała decyzje o budowaniu gospodarki liberalnej i to pomimo krytyki wskazującej na koszty społeczne tych przemian właśnie. Argumentacja Kuronia była przy tym pragmatyczna, wskazywał przede wszystkim na brak innych możliwości wobec modelu wolnorynkowego (tamże, s. 89, 96 - 100), co było też w dużej mierze wynikiem szczególnej sytuacji historycznej. Upadek Muru Berlińskiego i rozpad Związku Radzieckiego były źródłem przekonania, że liberalny model gospodarczy wygrał historycznie. Jedną z konsekwencji takiego stanu rzeczy stał się kryzys lewicy, która po zbudowaniu w Europie państwa opiekuńczego utraciła rację bytu, jako że zbudowanie tego państwa stało się ostatecznie w ciągu 20. wieku podstawowym postulatem socjaldemokracji europejskiej (Sassoon 1996, s. 445-449). Dodatkowo upadek komunizmu w Europie Środkowo-Wschodniej sprawił, że przyjęcie modelu liberalnego w wersji anglosaskiej, wraz z nieufnością wobec państwa i rozumieniem wolności jako nieinterwencji — szczególnie w wymiarze ekonomicznym — wydawało się rozwiązaniem oczywistym. O jego słuszności świadczyła historyczna wygrana systemów politycznych, na czele których stali tak radykalni gospodarczo neoliberalowie jak Margaret Thatcher i Ronald Reagan, odwołujący się do teorii Milтона Friedmana i Friedricha von Hayeka. Jako zupełną kapitulację przed rozumieniem wolności jako nieinterwencji ze strony lewicy interpretuje Pettit propozycję Trzeciej

Drogi, stworzoną przez socjologa Anthony'ego Giddensa i stanowiącą zaplecze intelektualne rządu Tony'ego Blaira. Według José Luisa Martí, który bynajmniej nie jest osamotniony w takiej interpretacji Trzeciej Drogi, ideologia ta oznaczała *de facto* zgodę na wycofanie się państwa wobec imperatywów podyktowanych przez kalkulację ekonomiczną (Martí, Pettit, 2010, s. 8 - 9). Republikanizm miałby, w zamiarze Pettita być ponownym i tym razem otwartym podniesieniem kwestii równości, także w wymiarze odpowiedzialności państwa za równoważenie nierówności społecznych, co ma fundamentalne znaczenie dla budowy społeczeństwa opartego na wolności (tamże, s. 54 - 58).

Można zaryzykować twierdzenie, że Kuroń z lat 90. był politykiem pod wieloma względami typowym, jeśli brać pod uwagę jego zaufanie dla neoliberalnego modelu gospodarczego. Z drugiej strony jednak Kuroń był obrońcą krytykowanego systemu ochronnego w postaci szeroko przyznawanych zasiłków dla bezrobotnych, które zyskały przecież od jego nazwiska nazwę „kurońówki”. Kuroń dostrzegął także obowiązki państwa w zakresie równoważenia prowadzących do powstawania nierówności społecznych mechanizmów gospodarki liberalnej. Polegałyby one jednak przede wszystkim na wspieraniu aktywności społecznej, a nie na wdrażaniu rozwiązań inicjowanych w sposób technokratyczny przez państwo. Państwo miałoby za zadanie być partnerem społeczeństwa, które — wedle diagnozy Kuronia — troszczy się i troszczyć się będzie, a więc aktywnie zabiegać o swoje interesy:

Gospodarka rynkowa zawsze preferuje bogatszych. Można to jednak równoważyć, wspierając rządowymi programami organizowanie się — do własności i władzy — ludzi z przeciętnymi i niskimi dochodami (Kuroń 2010, s. 145).

Kuroń zakładał, że społeczeństwo pozostanie, według jego określenia, „roszczeniowe”. Roszczeniowość była w diagnozie tego polityka paliwem napędzającym antysystemowy bunt pierwszej Solidarności, liczył też, że będzie przekładać się w zaangażowanie obywateli na poziomie lokalnym. Niewykluczone, że protesty społeczne początku lat 90. znajdujące wyraz w demonstracjach i strajkach kazały Kuroniowi wierzyć w możliwość liczenia na dużą aktywność obywatelską, którą dałoby się zorganizować w sposób konstruktywny. Społeczeństwo roszczeniowe to społeczeństwo, które jest potencjalnym partnerem państwa, ale także partnerem, który potrafi postawić granice i wziąć na siebie część zadań, dzięki czemu ma kontrolę nad kierunkiem i sposobem wprowadzania zmian:

Jedynym sposobem przewycięzania sprzeczności między roszczeniami społecznymi a wymogami budowy gospodarki rynkowej jest uspołecznienie tego ostatniego procesu. Roszczenia nie będą blokowały procesu przebudowy, jeśli staną się celami zbiorowego działania, a nie żądaniem wobec *obcego* państwa (tamże, s.143).

Z tego powodu Kuroń był zwolennikiem możliwie daleko posuniętej decentralizacji i rozwoju samorządu lokalnego:

Wiemy już, że nie może być wolności bez rynku; rzeczywistość ostatnich lat przypomniła nam brutalnie, że rynek nie jest tożsamy z wolnością. (...) Trafnej krytyce rozdawnictwa towarzyszy w myśli liberalnej przeświadczenie, że jedyny właściwym regulatorem popytu jest pieniądz. Tymczasem regulatorem może być także aktywność własna i aktywność społeczna (tamże, s. 98).

W przypadku Pettita wspomnianie o równości ekonomicznej przekłada się przede wszystkim na uzasadnienie polityki nakładania względnie wysokich podatków, których można finansować politykę

wspierania słabszych. Według Pettita jest to rodzaj ingerencji ze strony państwa który chroni wolność obywateli, stanowiąc zabezpieczenie przed dominacją. Ponadto tego rodzaju polityka stanowi odpowiedź na narastające różnice społeczne, które są zagrożeniem dla wolności obywateli, nieradzących sobie w obszarze ekonomicznym. Owe różnice majątkowe są szczególnie wyraźnym przykładem zagrożenia, które wynika z wolności definiowanej jako nieinterwencja. Wycofanie się państwa przekłada się na nierówności społeczne, co potrafi przekreślić szanse na urzeczywistnienie postulatu równości w obszarze politycznym. Ekonomiczny wymiar równości towarzyszy świadomości politycznej świata Zachodniego od czasów Rewolucji Francuskiej, dzięki odnowieniu myśli republikańskiej możliwa jest polemika z prezentowanym przez wielu liberalnych autorów — szczególnie dobrym przykładem byłby Robert Nozick — przekonaniem, że nierówność jest nieuchronnym kosztem wolności, a wysiłki na rzecz zmniejszenia kontrastów ekonomicznych podejmowane przez państwo muszą zawsze być traktowane jako ryzyko tyranii. Nieograniczona swoboda działania nie jest synonimem wolności, państwo ma swoje miejsce jako arbiter. Kuroń nie zgadzałby się jednak z Pettitem w poparciu dla odgórnie wprowadzanych inicjatyw Zapatero w tym obszarze. Państwo ma co prawda obowiązki pod względem zabezpieczania równych szans na uczestnictwo w życiu politycznym, a więc jest zobowiązane do walki z biedą, która nieuchronnie przekłada się na wykluczenie społeczne, ale nie chodzi o jednostronne, centralnie planowane działania, a imperatyw udzielania wsparcia inicjatywom oddolnym.

### Problematyka wartości w myśli Kuronia

Pojęcie wartości jest być może najbardziej kłopotliwym kryterium, ze względu na które można zestawiać myśl Kuronia z tradycją republikańską. Jest ono bowiem brane przez Kuronia pod uwagę w perspektywie indywidualnej, ze względu na relacje, w jakie ludzie wchodzić jako konkretne podmioty. Autor ten nie bierze właściwie pod uwagę wartości jako pewnego zestawu przekonań podzielanych przez empirycznie dane społeczeństwo, nie przyjmuje perspektywy badacza, który zastanawia się nad funkcją wartości podzielanych przez pewną empirycznie daną wspólnotę w budowaniu tożsamości tejże wspólnoty. Problematykę wartości Kuroń podjął szczególnie obszernie w opublikowanym w „Znaku” w 1975 roku tekście *Chrześcijanizm bez Boga*. Jest to tekst dość wyjątkowy, w którym Kuroń, dystansując się od wiary w Boga osobowego, określa się jednak jako chrześcijanin. Właściwą wartością, którą można uznać za pewną stałą w światopoglądzie Kuronia byłby drugi człowiek, przeżycie kontaktu z nim oraz odpowiedzialność za tegoż człowieka.

Zacznijmy od poczucia odpowiedzialności. Pojęcie odpowiedzialności ma u Kuronia dwie ważne cechy: po pierwsze, odpowiedzialność jest wartością, która towarzyszy wszystkim relacjom międzyludzkim; po drugie łączy przede wszystkim jednostki, dotyczy pojedynczego człowieka, a nie ludzkości. Jeśli chodzi o pierwszą cechę odpowiedzialności, jej nakierowanie na drugiego człowieka, Kuroń pisze we wspomnianym tekście w następujący sposób: „(...) nie mogę, nie potrafię i nie chcę zwolnić się z odpowiedzialności za czyny tych, którzy mi uwierzyli” (tamże, s. 61). Jest to definicja bardzo szczególna, zakłada bowiem poczucie odpowiedzialności za cudze czyny, co nie jest przecież oczywiste, a jest nawet założeniem dość kontrowersyjnym.

Przy takim rozumieniu pojęcia odpowiedzialności sam akt czynienia publicznym własnego światopoglądu, życie pośród ludzi jest traktowane nie tylko jako pewien akt ekspresji jednostki, urzeczywistnienie zawartego w niej potencjału, ale raczej działanie skierowane pod adresem innych, zarazem coś, z czego trzeba będzie być może zdać rachunek poprzez uznanie swojego wpływu na cudze biografie. Ponadto, odpowiedzialność jest relacją łączącą jednostki, jest w ten sposób elementem rozmowy, dialogu. Taka definicja odpowiedzialności została uznana przez Kuronia za podstawę doświadczenia etycznego:

(...) wprowadzie odpowiedzialność za innych jest darem, który od nich otrzymujemy, (obdarzyć odpowiedzialnością), ale zarazem ciężarem, który dla nich dźwigamy. Jest to jednak tak elementarna intuicja etyczna, że czuję się zwolniony z obowiązku jej uzasadnienia (tamże).

Dopełnieniem odpowiedzialności byłaby miłość, najbardziej chyba według Kuronia fundamentalna więź między ludźmi:

Bóg chrześcijański jest dla mnie Bogiem ludzi, których kocham. Zaś miłość, tak jak ją rozumiem, stanowi pragnienie utożsamienia, nieustannego przewycięzania nieustannie odkrywanej odrębności drugiego człowieka (tamże).

Miłość łączy się według Kuronia z zasadą poszanowania jednostki, właściwym adresatem tego uczucia jest zawsze bowiem poszczególny człowiek, nigdy byt zbiorowy. Autonomia drugiego jest zdefiniowana jako granica mojego własnego świata ale i zaproszenie do odbycia podróży, poznania nowego terytorium:

Zasada autonomii osoby ludzkiej to zatem radykalne wymaganie, aby zaakceptować drugiego człowieka takim, jakim jest. Zaakceptować

bezw warunkowo, a jeśli trzeba — to przeciw sobie. Może nawet przeciw sobie, bo wolna wola jest przede wszystkim wolnością do działania, a więc i do grzechu (tamże, s. 63).

Postawa Kuronia wobec wartości jest zaskakująco pozbawiona terminów ogólnych. Oczywiście, mowa jest o odpowiedzialności i o miłości, które to pojęcia mają rangę uniwersalną, ale zawsze chodzi tu o relację między jednostkami. Kuroń nie wypowiadał się na temat możliwego przejścia, między tak zdefiniowanym namysłem nad wartościami a obszarem polityki. Nie dookreślił także, czy takie rozumienie wolności dotyczy wymiaru prywatnego, czy też podział na prywatne i polityczne jest w kontekście wartości nieuzasadniony. Można zaryzykować twierdzenie, że ten sposób rozumienia wartości jest pokrewny z republikańską zasadą przywoływaną przez Pettita, według której wolność polityczną można mierzyć za pomocą kryterium, jakim jest pytanie o to, czy obywatele mogą sobie patrzeć w oczy jako osoby równe sobie nawzajem (Pettit 1999, s. 31-35).

### **Wnioski**

W samej myśli Kuronia za szczególnie ważny element należy uznać nacisk na aktywność społeczną. Prawidłowo funkcjonujące społeczeństwo i państwo to społeczeństwo obywateli aktywnie zaangażowanych w życie wspólnoty. Nie chodzi przy tym o liberalny model zabiegania o własne szczęście, co miałyby się przełożyć na powszechną szczęśliwość. Chodzi o działanie zorientowane na dobro wspólne. Republikanizm w wersji zaproponowanej przez Pettita, ale także Hannę Arendt, również jest propozycją możliwą tylko dzięki zaangażowaniu obywateli. W ujęciu Pettita państwo ma co prawda za

zadanie gwarantować stworzenie warunków, w których będzie można realizować wolność przysługującą obywatelom, ale republikańska wizja państwa zakłada, że życie polityczne będzie przyciągać uwagę i zaangażowanie obywateli. Bez tego zaangażowania nie jest możliwe prawidłowe funkcjonowanie państwa; zorientowanych na działalność publiczną obywateli nie zastąpią same tylko instytucje, choćby najrozumniej urządzone. Wolność nie jest zatem definiowana jako ochrona prywatności, do której nikt nie powinien mieć wstępu, ale przestrzeń działania zorientowanego na dobro wspólne, a zatem podlegające publicznej dyskusji. Zarzuca się jednak republikanizmowi, że pojęcie dobra wspólnego nie jest przez myślicieli tego nurtu, w tym także przez Pettita wystarczająco precyzyjnie zdefiniowane, łatwiej jest wskazać na pewien potencjał negatywny tej myśli, która może pełnić funkcję krytyki liberalizmu raczej niż stanowić pozytywnie określoną propozycję. Pod tym względem myśl Kuronia broni się całkiem dobrze, dobro wspólne pojawia się jako element aktywności obywatelskiej obecnej na poziomie samorządu i jest podstawą zaangażowania na poziomie każdej możliwej, a większej niż społeczność lokalna, wspólnoty. Troska o dobro wspólne jest w myśli Kuronia sposobem funkcjonowania w przestrzeni publicznej. W tym sensie myśl Kuronia byłaby bliska namysłowi nad państwem autorstwa Hanny Arendt. Szczególnie ważną cechą, łączącą Arendt i Kuronia byłoby traktowanie przestrzeni publicznej i polityki jako obszaru, w którym możliwe jest ocalenie perspektywy indywidualnej. Poprzez zaangażowanie w politykę, rozumianą jako troska o dobro wspólne i tylko dzięki temu zaangażowaniu obywatel jest w stanie ocalić swoją indywidualność w ramach bytu wspólnego. Tego wymiaru polityki boleśnie brakowało w niedawno minionym stuleciu, wydawało się, że rezygnacja z niego w społeczeństwie ponowoczesnym jest w jakiś sposób przesądzona.



Tymczasem powrót troski o dobro wspólne i postulat zaangażowania obywatelskiego pokazuje, że sprawa wcale nie jest przesądzona. Postać Kuronia uwiarygodnia republikański sposób myślenia o polityce, niesłychanie cenne jest też wskazanie lokalnego wymiaru polityki jako pierwszego – choć oczywiście nie jedyne, ale koniecznego jako warunek uczestnictwa w polityce na poziomie państwa lub organizmów ponadpaństwowych — stopienia wtajemniczenia w życie obywatelskie. Jest oczywiście pewną niezamierzoną ironią czy też osobliwym zbiegiem okoliczności, że społeczeństwo według Arendt było zagrożeniem dla polityczności, a więc dla indywidualności, podczas gdy zaangażowanie społeczne jest dla Kuronia równoznaczne z zaangażowaniem w walkę o dobro wspólne.

Myślenie Kuronia o dobru wspólnym nie zawiera jednak odpowiedzi na wiele wątpliwości, które być może nabrały większego znaczenia już po jego śmierci. Budowanie wspólnoty zorganizowanej wokół pojęcia dobra wspólnego siłą rzeczy zakłada pewną wspólnotę wartości, które mogłyby być wspólnym mianownikiem dla osób wchodzących w skład tejże wspólnoty. Republikanizm wiązał się zawsze z różnymi formami budowania narodu obywatelskiego, zrzeszonego wokół wartości, które dałoby się uczynić publicznymi. Pula tych wartości jest siłą rzeczy dość ograniczona, ponadto relacja między nimi a wartościami, które należy uznać za element prywatności jest zawsze dynamiczna. Problem ten można w tym miejscu jedynie zasygnalizować, stanowi on oczywiście odrębne zagadnienie, szczególnie jednak istotne w czasach, kiedy społeczeństwa Zachodu składają się w swojej większości z licznych tradycji kulturowych, w które to tradycje wpisane są różne wartości. Republikanizm zawiera postulat budowania przestrzeni wspólnej, sfery publicznej, która jest z jednej strony powszechnie dostępna, ale z drugiej strony nakłada na obywateli pewne

ograniczenia co do swobody czerpania z bliskiej im empirycznie danej tradycji kulturowej. Kuroń nie odnosił się do tego rodzaju problemów. Ponadto, problematyka wartości była przez niego analizowana zawsze na poziomie relacji, w które wchodzi jednostki. Chodziłoby raczej o zachętę do pewnej postawy, którą może przyjąć pewien podmiot, niż o określenie reguł funkcjonowania zbiorowości. Postawa troski o człowieka towarzyszyła Kuroniowi przez całą jego bardzo złożoną biografię. Właściwie trudno jest powiedzieć, czy owo postawienie na jednostkę, opowiedzenie się raczej za nią niż za tworem zbiorowym było punktem dojścia w ewolucji Kuronia, czy też wręcz przeciwnie, był to element od początku nadający dynamikę jego biografii. Kiedy czyta się wywiady i wypowiedzi Kuronia z ostatnich lat jego życia można odnieść wrażenie, że pod wieloma względami właściwie pozostał przy ideach z bardzo wczesnych okresów życia, adaptując je w jakimś stopniu do nowej sytuacji. Owo wprowadzenie namysłu nad jednostką do refleksji nad życiem zorientowanym na dbanie o dobro wspólne, stanowi szczególnie cenny wkład Kuronia w życie publiczne, przywraca wiarę, że polityka jest – jak pisała Hannah Arendt — działalnością specyficznie ludzką, z którego to powodu nie może tracić swojego humanistycznego wymiaru. Jest też jednocześnie decydującym, jak mi się zdaje, argumentem na rzecz uznania Jacka Kuronia za myśliciela i polityka bliskiego tradycji republikańskiej.

### **Bibliografia**

- Arendt H. (2010), *Kondycja ludzka*, Warszawa: Wydawnictwo "Aletheia".
- Arendt H. (2012), *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, Warszawa: Biblioteka Kwartalnika "Kronos".

- Berlin I. (1994), Cztery eseje o wolności, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bogucka T. (1997), Polak po komunizmie, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy "Znak".
- Ceran T. S. (2010), Świat idei Jacka Kuronia, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ciżewska E. (2010), Filozofia publiczna Solidarności. Solidarność 1980-1981 z perspektywy republikańskiej tradycji politycznej, Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Kuroń J. (2010), Opozycja. Pisma polityczne 1969-1989, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Martí J. L., Pettit Ph. (2010), A Political Philosophy in Practice. Civic Republicanism in Zapatero's Spain, Princeton and Oxford: Oxford University Press.
- Pettit Ph. (1999), Republicanism. A Theory of Freedom and Government, New York: Oxford University Press.
- Sassoon D. (1997), One Hundred Years of Socialism. The West European Left in the Twentieth Century, London: Fontana Press.
- Skinner Q. (1998), Liberty before Liberalism, Cambridge: Cambridge University Press.
- Świdorski B. (1996), Gdańsk i Ateny, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

**Myśl polityczna Jacka Kuronia w perspektywie republikańskiej**  
**The thought of Jacek Kuroń from the Republican Point of View**

**Abstract:**

In this paper I propose to analyze the thought of Jacek Kuroń, a prominent oppositionist during communist era and an important

politician after 1989, from republican point of view. Kuroń's thought is analyzed with the use of Hannah Arendt's notion of public sphere and Philip Pettit's theory of republicanism. The major themes proposed by Pettit appear in Kuroń's thought as well, the most important of those being the citizens commitment in public life. Kuroń, as an active politician was responsible for building institutions of a liberal state after 1989, including a free market – a change that caused a dramatically high level of unemployment. In his political writings which are referred to in this paper we can find Kuroń's comments on economical dimension of democracy and proposals of solutions to the problem of economical inequalities that are formulated in a way that might be interpreted as coherent with the philosophy of republicanism.

**Abstrakt:**

W artykule przedstawiam propozycję analizy myśli Jacka Kuronia w perspektywie republikańskiej. Wykorzystuję przy tym pojęcie przestrzeni wspólnej w wersji zaproponowanej przez Hannę Arendt oraz pojęcia podstawowe dla współczesnego republikanizmu w wersji zaproponowanej przez Philipa Pettita. Podstawowe tematy i pojęcia obecne w filozofii Pettita są obecne także w myśli Kuronia, w szczególności przekonanie o potrzebie aktywnego uczestnictwa obywateli w życiu publicznym. Jako polityk aktywny Kuroń brał udział w budowaniu instytucji państwowych po 1989 roku, z wprowadzeniem modelu gospodarki wolnorynkowej włącznie. Zmiany te przełożyły się na pojawienie się dramatycznie wysokiego poziomu bezrobocia. W myśli politycznej Kuronia można znaleźć uwagi i propozycje rozwiązań tego problemu, które można zinterpretować jako zgodne z duchem republikanizmu.

**Słowa kluczowe:** republikanizm, liberalizm, przestrzeń publiczna, ekonomiczny wymiar równości.

**Keywords:** republicanism, liberalism, public sphere, economical dimension of equality.

HYBRIS nr 52 (2021)

ISSN: 1689-4286



**KALINA TACZKOWSKA**

UNIWERSYTET WARSZAWSKI

## **ESTETYKA AFEKTU. *VIDEO-ART* BILLA VIOLI**

Niniejszy artykuł jest syntetyczną charakterystyką prac Billa Viola wykonanych w technice *video-artu* ze szczególnym uwzględnieniem estetyki afektu w twórczości artysty.

### **Swoistość sztuki wideo**

Współczesna sztuka *video-artu* to dyscyplina z pogranicza wielu mediów (Westgeest 2016). Wykorzystuje techniki, których nie sposób wtłoczyć w praktykę tworzenia obrazu malarskiego czy filmowego. Na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w., a więc u początków obrazów i instalacji wideo, rejestrowano je na taśmach kaset wideo (od lat osiemdziesiątych głównie w formacie VHS). Obecność nośników takich jak płyty CD, DVD, taśmy cyfrowe wyparła wcześniejsze sposoby zapisu, od których sztuka wideo wzięła swoją nazwę.

*Video-art* bada własne granice i penetruje swoje możliwości; artysta często kieruje kamerą na siebie samego. Już w 1971 roku V. Acconci

w *Centers* traktuje monitor jak lustro. Bohater projekcji pokazuje palcem odbiorcę, ale, jako że lustro odbija jego, wskazuje on także siebie samego, dokonuje samoobserwacji. Takie przykłady popchnęły badaczy do stwierdzenia, że sztuka wideo jest narcystyczna: skupiona wyłącznie na sobie samej, projektująca siebie, badająca siebie, rejestrująca własne gesty (Krauss 1976, 50). Jej wytwory są zamknięte same w sobie, o czym świadczy częste stosowanie pętli (*looping*), czyli powtarzania — projekcja po zakończeniu odtwarza się od początku. Cykl trwa nieustannie.

Pytania o status nowego medium zrodziła realizacja artysty-poety M. Broodthaersa z 1974 roku, *A Voyage on the North Sea* (Krauss 1999, 2010). Praca Belga stanowi nagranie poszczególnych stron książki z reprodukcją obrazu olejnego. To pokazuje, że granice między mediami zaczynają się zacierać. Tę dyferencyjną specyfikę (*differential specificity*) mediów można by nazwać międzyobrazowością (Lipiński 2013, 55) — fuzją, intertekstualną grą. Żadne medium nie jest czyste: każde stanowi hybrydę o płynnych granicach.

Wideo, w przeciwieństwie do technik tworzenia filmu, jest medium ogólnodostępnym, łatwym i przenośnym. W początkowym okresie były to czynniki bardzo ważne, niewielu bowiem mogło pokusić się o zdobycie środków potrzebnych do nakręcenia filmu. To medium jest też prywatne: artysta może rejestrować swoje środowisko, siebie samego, eksperymentować, czyniąc powstały obraz wyjątkowym i indywidualnym. Tylko rejestracja wideo jest pod tym względem tak wygodna. Audiowizualne prace autonomizują się — nie potrzebują już retoryki, a może i nawet procesu odczytywania i wyjaśniania. Twory wideo nie są przetworzoną rzeczywistością, lecz rejestracją samej rzeczywistości (Zawojski 2012, 28).

*Video-art* uchwytuje czas inaczej niż kinematografia. Autor ma pełną swobodę tworzenia, może eksponować brak narracji i filmowości, może postawić na wizualność lub na fabułę. Relacja wideo jest subiektywna i zaangażowana. Jest formą sztuki intermedialnej, postmedialnej i transmedialnej. Atrakcyjności medium dodaje możliwość symbiozy dźwięku i obrazu. Sztuka wideo gra nie tylko z historią malarstwa, lecz także łączy domeny różnych mediów; zdecydowanie wykracza poza granice jednostkowego medium, nawiązuje w swojej narracji do innych. Instalacje single-channel video — realizacje jednomonitorowe — oraz wideo jako nowy gatunek w sferze mediów, to coś, co otworzy zupełnie odrębną kategorię: obrazy umieszczane *mise en page* mogą pozwolić na doświadczenie sztuki i podjęcie danej problematyki w zupełnie nowy sposób (Bonitzer 1997, 310).

### Co to jest afekt?

Polskie słowniki określają rzeczownik afekt jako: „stan uczuciowy o silnym natężeniu, występujący nagle i mijający dość szybko, połączony z ogólnym podrażnieniem systemu nerwowego”, podając jako synonimiczne wyrazy takie jak wzruszenie, uniesienie, albo „stan silnego wzburzenia, zwykle krótkotrwały, podczas którego następuje osłabienie samokontroli”<sup>1</sup>. To protoemocja: nie panuje nad afektem ten, który go doświadcza.

Sztuka współczesna wykazuje zainteresowanie różnymi objawami ekspresji uczuć (Alksnin 2014). Afekt fascynuje mimo tego, że zawsze pozostanie w sferze tajemniczości i ludzkiej zwierzęcości. Dzieła sztuki stanowią swego rodzaju przekaźnik; materialny bodziec, medium,

---

<sup>1</sup> Definicje za: *Słownik języka polskiego*, pod red. Witolda Doroszewskiego, Warszawa 1958, *Uniwersalny słownik języka polskiego*, pod red. Stanisława Dubisza, Warszawa 2003.



za pośrednictwem których idee afektów prowokują pobudzenie w odbiorcy. Sam afekt — środek afektowani — to mechanizm umożliwiający zaistnienie pewnej czynności, nieludzkie stawanie się człowieka (Deleuze i Guattari 2000, 187). Afekt to medium samego siebie i samo w sobie (Bal 2007, 165). Jako coś przed językiem, pojawia się przed własnym sensem i przed artykulacją. Afektywność jest intencjonalnym działaniem skierowanym na kogoś. W myśl tej tezy artysta kreuje afekty w sztuce: wymyśla je, tworzy, a na końcu pokazuje. To, co zostaje utrwalone to blok wrażeń; połączenie perceptów i afektów, czyli tworów niezależnych od stanu tych, którzy ich doświadczają.

Afekty to ważna przestrzeń nowej, kształtującej się humanistyki. Coraz bardziej wyraźne staje się zainteresowanie sferą niewyjaśnialnego i językowo nieujmowalnego (Budrewicz, Sendyka i Nycz 2014, 15). Afekty rozpoznawali i opisywali już twórcy nowożytni; Kartezjusz (teoretyk emocji: namiętności duszy) zajmował się stanami świadomości: aktami woli i postrzeżeniami. Afekty to dla niego uczucia umysłu — niewyraźne myśli, których umysł ludzki nie wytwarza sam, a które posiada wyłącznie dzięki doznawaniu czegoś od ciała, z którym jest ściśle związany. Zewnętrzny przedmiot lub bodziec jest tylko czynnikiem pośrednim — tak naprawdę afekt wywołują siły życiowe, witalne, leżące poza świadomością, które w każdym podmiocie wzbudzają indywidualny rodzaj przeżycia. Takie wzruszenia pobudzają duszę do działania. Całą gamę złożonych afektów sprowadził Kartezjusz do sześciu podstawowych, pierwotnych, z których wywodzą się bardziej skomplikowane (Descartes 1958, Deleuze i Guattari 2000).

Teorię wzruszeń i pobudzeń stworzył też Spinoza. Zauważył, że ciało ludzkie ulega pobudzaniu na rozmaite sposoby przez ciała zewnętrzne. Wzruszenie-afekt zwiększa, zmniejsza, podtrzymuje lub wstrzymuje

moc działania ciała. Wszystkie wzruszenia sprowadzają się według Spinozy do pożądania, smutku i radości (na przykład miłość (*amor*) jest radością połączoną z ideą przyczyny zewnętrznej). Ponadto afektom nie powinno się poddawać; człowiek jest podległy, jeżeli nie potrafi miarkować i powstrzymać się od ulegania wzruszeniom. Ten, który poddaje się sile afektu, nie jest panem siebie, lecz jest we władaniu losu.

Spinozjańskie afekty mają swoje przyczyny — są to idee (na przykład idea rzeczy kochanej czy pożądanej). Gdy afekt zmniejsza lub zwiększa, podtrzymuje lub wstrzymuje moc działania ciała, to analogicznie idea tej rzeczy zmniejsza, zwiększa, podtrzymuje lub wstrzymuje moc myślenia umysłu. Stany radości czy smutku są stanami biernymi, dzięki którym umysł dochodzi do większej doskonałości za sprawą radości (*laetitia*), albo mniejszej za sprawą smutku (*tristitia*). Umysł jest świadomy swojej dążności. Owa dążność, gdy należy do samego umysłu, nazwana zostaje przez Spinozę wolą (*voluntas*), dążność należąca do ciała i umysłu zarazem określona zostaje zaś jako popęd (*appetitus*). Pożądanie (*cupiditas*) to popęd wraz ze świadomością popędu, charakterystyczny wyłącznie dla istot ludzkich. Spinoza pisze, że afekty są właśnie tym, co ukierunkowuje pożądanie. Człowiek dąży, chce, pragnie nie dlatego, że coś uznaje za dobre, lecz przeciwnie — poczytuje coś za dobre, ponieważ do tego dąży i tego pragnie (de Spinoza 1991, Deleuze i Guattari 2000, Della Rocca 2008).

\*\*\*

Dla dzisiejszych badaczy afekt powstaje jako pewne natężenie (Deleuze 2005, 424), które wpływa na doświadczenie estetyczne. Afekt tworzy się, gdy widz styka się z doznaniem. Reakcja to impresja, która formuje się poza sferą rozumową, nie jest od razu poddawana refleksji. Sztuka, która przejawia się także w sposób afektywny, jest taka właśnie dlatego,

że artysta chciał wywołać w adresatach konkretne doznania; co w rezultacie jest z tą koncepcją zbieżne lub nie, co może implikować także odrębne przeżycia, odczucia towarzyszące. Przeżycie indywidualne jest wpisane w świadomy odbiór sztuki.

### **Stawanie się człowieka – afektywne wideotraktaty Violi**

Bill Viola debiutował na początku lat siedemdziesiątych XX wieku. Jego dzieła stanowią pewną syntezę; jest on przedstawicielem sztuki *video-artu*, lecz preferuje taką formę sztuki, która nie stawia na piedestale rozwiązań technicznych. Stara się więc scalić tradycyjne formy z nowoczesnymi mediami.

Na początku Viola eksperymentował ze środkami przekazu. Bawił się koncepcjami, wykorzystywał coraz to bardziej zaawansowane techniczne nowinki. Tworzył autonomiczne prace wideo, najpierw czarno-białe i pozbawione montażu. Najważniejsza dla niego zawsze była eksploracja natury ludzkiego umysłu.

Treść dzieł artysty jest głęboko humanistyczna i dogłębnie refleksyjna. Najbardziej znane dzieła Violi podejmują problematykę afektu. Oprócz *The Reflecting Pool* (1977-1979), za przejawy chęci wkroczenia w podobną tematykę można uznać także znane dzieło takie jak *Migration (For Jack Nelson)* (1976), które stanowi polemikę z tradycją malarstwa. Według badaczy, Viola odnosi się w nim do tradycji miniaturowego autoportretu w niderlandzkich martwych naturach (Schrubiger 2004, 158); dzieło porównywane bywa nawet z *Portretem małżonków Arnolfinich* Jana van Eycka (Smolińska 2015).

Violę interesuje zwierzęcość człowieka. Fizjologiczny wymiar cechuje także Deleuzjańskie stawanie się innym, samo stawanie się pod wpływem afektywnego doświadczenia. Odbiorca dzieł Violi nie jest

w stanie skonceptualizować doświadczenia; poddaje się afektowi. Pierwotne uczucia determinują fazę stawania się, która ostatecznie scala doświadczenie.

\*\*\*

Różne formy przedstawiania w sztuce mogą na rozmaite sposoby elektryzować odbiorcę — relacja sztuka-media zyskała nowe oblicze dzięki obrazom ruchomym. To dzięki nim złożoność oddziaływań afektywnych zostaje zademonstrowana jeszcze wyraźniej. Dzieła sztuki Violi — jako estetyczne figury — oddają złożone wrażenia, ale służą tylko jako środek, jako czynnik pobudzający odbiorcę do odkrycia ich w sobie samym. Doprowadzają do samoanalizy, do autorefleksji, do pobudzenia, dzięki któremu możliwe jest zainicjowanie stawania się — to właśnie jest estetyką afektu, estetyką afektywnego działania. Sztuka wideo umożliwia nowy odbiór i sposób kreacji obrazu, ale to człowiek jest kanałem, instrumentem, który przetwarza, odczuwa i ostatecznie definiuje. Dobrze wie o tym Bill Viola.

### **The Passing**

Początek lat 90. to nowy rozdział w twórczości Violi. Artysta przeżywa trudne chwile po stracie matki. W tym samym czasie rodzi mu się drugie dziecko. *The Passing* (1991) to obrazy życia i śmierci — namacalnych i niedalekich.

Kadry wykorzystane w *The Passing* to rejestracja cierpienia chorej kobiety (matki artysty). Artysta uwiecznia jej wizerunek przedśmiertny. Osobisty charakter dzieła zmusza odbiorcę do poznania pozatekstowych kontekstów, które mogą pozwolić mu na zrozumienie całości. Viola pozostawia widza z obrazem. Odbiorca może dokonać wyboru,

na których sekwencjach zdecyduje się oprzeć całość i które uzna za najważniejsze dla ogólnego odbioru.

Produkcja trwająca łącznie prawie 50 minut rozpoczyna się czarno-białymi obrazami sennego, nocnego krajobrazu i zasypiającego człowieka. Dźwięk i obraz współgrają. Bohater zasypia: słychać miarowy oddech, obraz rozmazuje się, ciemność przerywają nagłe rozbłyski i refleksy świetlne. Z czarnych sekwencji wyłaniają się powoli różne pejzaże, nie brak też motywów akwaticznych, częstych w twórczości Violi. Monochromatyczność, płynne przejścia obrazów i ciągłe oddechy bohatera potęgują wizję nietrwałości ukazywanych epizodów sennych. Widz skupia się, by móc wychwycić z obrazów jak najwięcej detali, nim znikną, odejdą w czerń lub zmienią się w kolejne wyobrażenia.

Podglądacze sennych projekcji bohatera widzą wyłaniający się z ciemności obraz umierającej matki. Oddechy podłączonej do aparatury medycznej kobiety zgrywają się z oddechami śpiącego, co wzmacnia poczucie ciągłości sekwencji zdarzeń. Nagłe zderzenie z doświadczeniem agonii zostaje skontrastowane z obrazami niemowlęcia. Śpiący budzi się na chwilę, by za moment znów zobaczyć we wspomnieniach konającą kobietę oraz pierwsze chwile dziecka. Widz-słuchacz znajduje się blisko stanu pośredniego między żywym i martwym, przechodzi od jednego do drugiego. Oniryzm opowieści Violi pozwala na swobodne manipulacje i naginanie czasu i przestrzeni. Obrazy nakładają się na siebie bez żadnej sugestii interpretacyjnej, autor nie wskazuje elementów kluczowych, żadnego nie wyróżnia. Wiele wątków powtarza się; przez cały czas trwania projekcji w odstępie paru minut pojawia się postać chorej matki, nowonarodzonego dziecka, spokojny sen bohatera przerywany jest okresami, w których coś go rozprasza. Odbiorca zostaje bezpośrednio zderzony z brutalnością śmierci oraz z delikatnością nowego życia.

Kadry scalone w jedno za sprawą monotonnego dźwięku wprawiają w hipnotyczny nastrój: odbiorca w pewien sposób wczuwa się w miarowe oddychanie, zamyka się na inne doznania i skupia swoją uwagę na dziele.

Autonomia afektu to jego otwartość — brak odnośnika jest zatem najlepszym z możliwych rozwiązań. Potęguje autonomiczność zarówno całego dzieła, jak i w szczególności afektywnej jego sfery. Mieszanka przeciwności wypełnia afektem przestrzeń pomiędzy dziełem i widzem. Senne opowiadanie o życiu i śmierci przekształca się w rozpatrywanie kwestii afektu.

Tytuł można przetłumaczyć jako odejście, przejście, przemijanie, transformację. Viola przekracza tu wiele sfer; przeplata rzeczywistość z fantazją, wspomnienia z wyobrażeniami, śmierć i życie, osobno dzieciństwo i dorosłość. Odbiorca odbywa tę drogę wraz z bohaterem.

### **The Greeting**

Twórczość Violi zaczyna mieć charakter wideomalarski. Twórca *The Passing* czerpie z malarstwa średniowiecznego i renesansowego. Dokonuje też rzeczy, która pomaga skupić w sobie afekt jeszcze silniej — zwalnia całą akcję za pomocą techniki *slow motion*. Radykalne spowolnienie ruchu daje Violi możliwość syntezy technik wideo, filmowych i malarskich. Zbliżenie i zwolnienie sprawia, że otwiera się niespodziewane pole akcji i ukazują się nieodkrywane wątki. Viola eksperymentuje, manipuluje obrazem, dźwiękiem, wizją, efemerycznością, bada czas i przestrzeń. Tak jak obrazy, dzieła Billa Violi z tego okresu są ciche. Przykładem tego typu pracy jest *The Greeting* (1995). Viola umieszcza scenę rozmowy dwóch kobiet na monitorze o orientacji pionowej, o długości większej niż wysokość człowieka

(dzięki temu sylwetki mieszczą się w ekranie). Kobiety spotykają się na ulicy, zdaje się, że przypadkowo. Zamkniętą kompozycję przerywa wtargnięcie w kadr trzeciej kobiety, która podchodzi do starszej z rozmówczyń i wita się z nią. Całość rozgrywa się w scenerii miejskiej, na tle ulicy zamkniętej z obu stron wysokimi zabudowaniami. Projekcja jest spowolniona (45 sekund rozciągnięte do 10 minut). Obejrzenie całej sceny pozwala na skupienie się na wszystkich detalach ciał, strojów, mimiki twarzy kobiet, każdego mięśnia, sposobu wyrażania uczuć — umożliwia dostrzeżenie samego momentu rodzenia się emocji, więzi między kobietami. Stylizowane biblijnie stroje i tło dają wyraz malarskości projekcji. Dzięki temu sceneria zdaje się być poza czasem. Natchnieniem dla Violi był obraz J. Pontorma, *La Visitazione* (1528-1530). Tytułowe nawiedzenie to nawiązanie do sceny ewangelicznej: Maria odwiedza w niej starszą od siebie Elżbietę. Kobiety dzieli wspólne doświadczenie: brzemiennność. U Violi pobudzone ciało jest w stanie afektywnego zawieszenia. Kobiety w geście serdeczności stają się oddziałującymi na siebie ciałami. Uczucia widza, zawieszona w afekcie, wiążą afektywne doświadczenie, osadzone i określone.

### **The Passions**

*The Greeting* stanowiło wstęp do afektywnego cyklu dwudziestu prac, których wspólnym motywem przewodnim jest ekspresja emocji: *The Passions* (2000). Dzieło stanowi świadectwo afektów jako stawania się człowieka. Akcja dzieł z cyklu rozgrywa się w *ultra slow motion*. Stroje aktorów: jednobarwne, nieskupiające wzroku odbiorcy kreacje dopełniają malarski, tradycyjny charakter dzieł, ale nie pełnią istotnych funkcji dla całości. Bohaterowie nie opuszczają wyznaczonych ram; tkwią w zamkniętej kompozycji. Realizm potęgują operacje światłem.

Twórca cyklu nie jest zainteresowany źródłem powstających emocji. Skupia się na nich samych. Prace opatruje enigmatycznymi tytułami, zestawia ze sobą osoby, na których twarzach malują się zupełnie różne od siebie doznania. To nie przyczyny, a same afekty są kluczem do cyklu *The Passions*.

### **Kwintety**

Fundament *The Passions* stanowią cztery kwintety: *The Quintet of Remembrance*, *The Quintet of the Silent*, *The Quintet of the Unseen* oraz matryca pozostałych, *The Quintet of the Astonished* (2000). Monochromatyczność tła, stroje i blade twarze członków pięcioosobowych grup budzą skojarzenia z malarstwem wczesnorenesansowym. Aktorzy przeżywają różne emocje. Brak tu jakiegokolwiek interakcji między bohaterami: to pięć indywidualnych, osobnych doświadczeń. Każda postać jest autonomiczna, patrzy w inną stronę, koncentruje uwagę na własnym przeżyciu, mimo fizycznej bliskości zmuszającej bohaterów do wzajemnego dotyku. Podczas trwania projekcji pojawia się moment, który widz odczuwa jako chwilę krytyczną — napięcie afektywne narasta, osiąga swoją kulminację, po czym intensywność afektu opada zarówno w postaciach, jak i w zaangażowanym odbiorcy.

Akcja *The Quintet of the Astonished* trwa pół minuty (384 klatki na sekundę; całość to 30 sekund rozciągnięte do 16 minut). Przy tej prędkości widz musi podjąć konkretną strategię odbioru dzieła. Odbiorca dostrzega, że obraz porusza się. Musi zamrzeć przyglądając się pracy — w bezruchu dostrzeże szczegóły wyraźniej. Afekty — stawanie się innym — zaczynają w nim być. Początkowa konfuzja przekształca się w skoncentrowanie, stan afektywnego zamrożenia



(Nycz, Łebkowska i Dauksza 2015). Wysiętek odbiorcy zostaje przeniesiony na postaci: one poruszają się, on sam jest statyczny (Røssaak 2009, 342-247). Energia krąży pomiędzy pięcioma ciałami, a także między całą piątką a widzem.

Viola porusza się między wieloma skrajnościami — zderza śmierć z życiem, ogładę z gwałtownością, stare z nowym, bada ciało i duszę. W *Kwintetach* dodatkowo zestawia uczucia sprzeczne — na jednym ekranie.

### **Dolorosa**

Tematem następnej pracy z serii jest doświadczenie smutku, rzadko przedstawiane przez Violę w odosobnieniu, zazwyczaj natomiast jako jedno z uczuć w grupie (por. np. *Kwintety*). *Dolorosa* (2000) to dyptyk, który tworzy dwoje bohaterów. Wieloczęściowa kompozycja i portretowa forma znów niosą znamiona malarskiej tradycji.

Kobieta i mężczyzna nagrywani przez Violę osobno, zbici w dyptyk, przeżywają rozpacz. Widz zastanawia się, co może być przyczyną takich reakcji, ale intensywność projektowanego doznania jest tak silna, że szybko porzuca myśl, by skupić się na samym przeżyciu i — tak jak w przypadku serii *Kwintetów* — oddać mu się w całości. Cała projekcja zostaje zapętlona, co daje wrażenie, iż postacie cierpią wiecznie. Twórca zastanawia się wyłącznie nad wymową afektywnej emocji. W tej pracy afekt został przedstawiony jako doświadczenie osobne, indywidualne, przeżywane w samotności; ale jednocześnie Viola pokazuje uniwersalizm estetyki afektu; doznanie głębokiej rozpacz może dotknąć każdego. To studium czystego doświadczenia, bez podania jego powodu.

## Anima

Kolejne dzieło z cyklu, *Anima* (2000), to studium czterech emocji. Trójka aktorów — dwie kobiety i mężczyzna — prezentuje cztery uczucia: radość, smutek, złość i strach. Aktorzy dostają minutę, by kolejno wyrazić każde z czterech podanych odczuć. Artysta nie rysuje sytuacji, która jest tłem emocji. I tu malarskość przejawia się pod postacią wieloczęściowej kompozycji oraz odsłony portretowej. Viola pokazuje aktorów razem, ale na trzech odseparowanych monitorach, tworząc w ten sposób tryptyki radości, smutku, strachu i złości. Obraz niemal stoi w miejscu (jedna minuta rozciągnięta do 80 minut). Ruch przychodzi z zaskoczenia, zaburza percepcję odbiorcy. Nieoczekiwane staje się też nieznanym; w momencie tak diametralnego spowolnienia gesty znajome stają się dziwnymi, twarze zastygają w grymasach pośrednich, które w normalnym tempie szybko zmieniłyby się w kolejną sekwencję. Viola pokazuje człowieka w apogeum afektu. Odbiorca może porównać twarze aktorów w jednym afekcie, może też przestudiować każdą postać w trakcie różnych doświadczeń afektywnych. Artysta przedstawia estetykę afektu w kilku odsłonach.

## Union

Kolejna projekcja, *Union* (2000), przedstawia kobietę i mężczyznę obnażonych od pasa w górę. Prócz nagości *novum* stanowi bardzo wyraźnie nakreślona kulminacja odczuć bohaterów. To również nowa odsłona stawania się, a zatem inne spojrzenie na estetykę afektu. Emocje gromadzone przez całość trwania projekcji wybuchają w końcu w afektywnych figurach, elektryzując je bólem. Bohaterowie uwięzieni

są we własnych ciałach. Viola pokazuje konwulsje postaci w *slow motion*: oto człowiek bez tajemnic, człowiek w punkcie stawania się. To obraz emocji międzykulturowej i uniwersalnej bez względu na płeć, wiek, przestrzeń i czas (Urbańska 2007). To traktat wyrażający ponadczasowość<sup>2</sup> języka ludzkiego ciała. Tak jak w poprzednich pracach, także tu estetyka afektywna wyraża się w ukazaniu opozycji pomiędzy rozumem a odczuciem, formą a treścią, sublimacją a desublimacją (Glosowicz 2014, 49).

### **Silent Mountain**

Tak jak poprzednia praca, *Silent Mountain* (2001) ukazuje dwójkę bohaterów przedstawionych od pasa w górę, kobietę i mężczyznę zbitych w dwuczęściową kompozycję. Tak jak *Union*, tak i to dzieło niesie ze sobą olbrzymi ładunek emocji.

Początkowo spokojni bohaterowie dyptyku zaczynają odczuwać skurcze bólu. Proces stawania się jest widoczny bardzo wyraźnie. Emocje piętrzą się, a odbiorca z niepokojem wyczekuje momentu kulminacyjnego. Postacie przechodzą do różnych pozycji, ich spojrzenia przesuwają się w różnych kierunkach. Viola synchronizuje etapy ich działania.

Dyptyk *Silent Mountain* realizowany był z każdym aktorem osobno. Dopiero scalając pracę artysta wybrał dwa najbardziej efektowne swoim zdaniem ujęcia i zestroił bohaterów. Nagła intensywność, która wdziera się brutalnie w postaci, wybucha w obojgu równocześnie. Całość rozgrywa się w ciszy. Choć kulminacja cierpienia doprowadza do gestów przesyconych bólem, projekcja jest niema. Jak powiedział Bill Viola,

---

<sup>2</sup> Wydaje mi się, że angielski wyraz *timelessness* najlepiej oddaje istotę zagadnienia. Można byłoby przetłumaczyć go jako *ponadczasowość*, albo *wieczność w trwaniu*, *nieskończoność trwania*. Wyrażenie to przy omawianiu dyptyku *Union* zostaje użyte także w albumie *Bill Viola: The Passions*, Los Angeles 2003.

*probably the loudest scream I have ever recorded is in the soundless work Silent Mountain.*

## **Surrender**

*Surrender* (2001) to kompozycja składająca się z dwóch części, jednej pod drugą. Granicą na linii pasa bohatera jest tafla wody. Druga postać zostaje odbita i stanowi obraz lustrzany pierwszego aktora. Oboje wyłaniają się z intensywnie czarnego tła. Gdy zanurzają się pod powierzchnię wody, oboje znikają w niewidocznej dla widza przestrzeni. Układ wertykalny daje wrażenie, jakoby w niektórych momentach figury miały spotkać się ze sobą. W chwili, w której bohaterowie zaczynają przeżywać ból, tafla rozmywa się, a obraz traci ostrość. Szamotanie figur wywołuje zamieszanie w percepcji obserwującego. Ruch postaci zakłóca odbiór i każe skupić się bardziej. Woda staje się katalizatorem, nośnikiem wewnętrznego poruszenia, dającym swój wyraz w deformacji obrazu. Konwulsje w cierpieniu i niewyraźny, nieostry przekaz korespondują ze sobą.

## **Podsumowanie: autor-widz-medium, relacje afektywne**

Twórca sztuki wideo redefiniuje pojęcie widza. Odbiorca dostaje wyzwanie: może stać się aktywnym uczestnikiem, a nie pasywnym obserwatorem projekcji, może zanurzyć się pod powierzchnią dzieła sztuki.

To sztuka, nauka i filozofia definiują myślenie. Sztuka utrwala i jest jedyną rzeczą, która utrwala siebie (Deleuze i Guattari 2000, 12). Utrwala siebie samą, mimo że ginie, gdy nikt nie ma jej nośnika i materiałów. Myślenie

ujawnia się w kreacji — we wszystkich swych przejawach polega ono na eksperymencie: konstrukcja odpowiedniej maszyny i przeprowadzenie eksperymentu pozwalają na uruchomienie procesu, a nie na zinterpretowaniu przy użyciu uniwersalnego klucza (Herer 2006, 184-186). Dzieło sztuki, dzięki samostanowieniu, staje się niezależne, także od twórcy. Artysta, dając je odbiorcom, wciąga ich w treści przez dzieło niesione.

Nowa wizja estetyki, neoestetyka, traktuje estetykę jako *filozofię pierwszą* (Glosowicz 2014, 49). W jej ramach mieści się dostrzegalny w kulturze i filozofii zwrot afektywny. Reprezentatywne dla tego zwrotu dzieła w sztuce stanowią projekcje Billa Viola: instalacje poruszające temat spotkania, dialogu, zderzenia; odsyłające do kategorii samozwrotnego doświadczenia sztuki (Glosowicz 2014, 53).

Znamy ruch i znamy statyczność, ale Bill Viola pokazuje, że w czasach, w których ruch nie dziwi nikogo, znów możemy się nim zachwycić. *Video-art* charakteryzuje się ogromnym potencjałem w sferze ukazywania afektów; tak jak afekt przekracza bowiem wiele granic poznawczych i konfrontuje ze sobą człony opozycji, a estetyka afektywna przekracza granice dzielące poszczególne dziedziny humanistyki (Pitrus 2015), tak sztuka wideo łączy cechy wielu mediów. Afekt scala i cementuje zupełnie nowy związek między starymi i nowymi mediami. Viola uwidacznia więź między afektem i *video-artem*: pokazuje, że zabiegi wideo potrafią przyciągnąć i zafascynować, dając równocześnie silną dawkę afektywnych i oryginalnych doznań. Artysta podważa oczywistość. Tworzy projekcję, która autonomizuje się — autor zatem jest twórcą sytuacji, ale nie punktu widzenia; to widz doznaje, staje się. W afektywnych przedstawieniach najważniejsze są emocje i uczucia. To, co zwykle pozostaje niedostrzegalne, Viola pokazuje poprzez różne efekty (w tym przypadku np. *slow motion*), dających specyficzne rezultaty.

Zanurzony w wizualnym, multisensorycznym doświadczeniu widz, a raczej jego ciało, oddziałuje na medium, a ono na odbiorcę; w ten sposób technologia i człowiek konfiguruje się wzajemnie. Nowe technologie zmieniają charakter twórczego procesu, który sam w sobie staje się ważny. Zmieniają właściwości dzieł, które powstają i przekształcają strukturę doświadczenia estetycznego w odbiorcy. Jego instalacje stanowią dowód na to, że *video-art* to medium, które doskonale nadaje się do tworzenia prac o afektywnym charakterze: Viola zadziwia, zderzając w wielu kontekstach to, co powszechne i znane z innymi... powszechnymi i znanymi.

### **Bibliografia**

- Alksnin, A. (2014). *Augustine: Króliczek Charcota*. W: Teksty Drugie, 1, 309-326.
- Bal, M. (2007). *A gdyby tak? Język afektu*, przeł. M. Maryl, W: Teksty Drugie, 1-2, 165-188.
- Bonitzer, P. (1997). *Powierzchnia wideo*, przeł. I. Ostaszewska. W: A. Gwóźdź A. (1997). *Pejzaże audiowizualne. Telewizja, wideo, komputer*. Kraków.
- Budrewicz, Z., Sendyka, R., Nycz, R. (red.) (2014). *Pamięć i afekty*. Warszawa.
- Della Rocca, M. (2008). *Spinoza*. Nowy Jork.
- Deleuze, G. (2005). *Logika wrażenia*, przeł. M. Kędziński. W: Kwartalnik Artystyczny, 4, 80-101.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2000). *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek. Gdańsk.
- Descartes, R. (1958). *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj. Warszawa.
- Doroszewski, W. (red.) (1958). *Słownik języka polskiego*. Warszawa.
- Dubisz, S. (red.) (2003). *Uniwersalny słownik języka polskiego*. Warszawa.

- Glosowitz, M. (2014). *Estetyka afektywna. Zarys metodologii badań literackich*. W: Teksty Drugie, 1, 47-62.
- Herer, M. (2006). *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*. Kraków.
- Krauss, R. (1999). *A Voyage on the North Sea. Art in the Age of Post-Medium Condition*. Londyn.
- Krauss, R. (2010). *Perceptual Inventory*. Londyn.
- Krauss, R. (1976). *Video: The Aesthetics of Narcissism*. W: October, 1, 50-64.
- Lipiński, F. (2013). *Hopper wirtualny. Obrazy w pamiętającym spojrzeniu*. Toruń.
- Massuni, B. (2013). *Autonomia afektu*. W: Teksty Drugie, 6, 112-135.
- Meigh-Andrews, C. (2014). *A History of Video Art*. Nowy Jork.
- Myrdzik B. (2014). *O niektórych konsekwencjach zwrotu afektywnego w badaniach kulturowych*. W: Teksty Drugie, 1, 115-128.
- Nycz, R., Łebkowska, A., Dauksza, A. (red.) (2015). *Kultura afektu – afekty w kulturze. Humanistyka po zwrocie afektywnym*. Warszawa.
- Pitrus, A. (2015). *Zanurzony. O sztuce Billa Violi*. Kraków.
- Røssaak, E. (2009). *Affects and medium: re-imagining media differences through Bill Viola's The Quintet of the Astonished*, doi.org/10.1080/17400300903047086 [dostęp: 22 XI 2020].
- Smolińska, M. *Efekt narcyza. Metanarcyzm w sztuce wideo (instalacji), z zasobów projektu Pole narcyzów*, fieldofnarcissi.com/upload/iLEu2GPfFBSNPwAW/ImMHSjP6ZrfQMMoGvkp5vTLLxlxBFKN\_pl.pdf [dostęp: 22 XI 2020]
- de Spinoza, B. (1991). *Etyka*, tłum. I. Myślicki. Warszawa.
- Urbańska, K. (2007). *Bill Viola – mistyk współczesności*. W: sztuka.pl, 135, 06/2007.
- Westgeest, H. (2016). *Video Art Theory. A Comparative Approach*. Chichester.

Zawojski, P. (2012). *Sztuka obrazu i obrazowania w epoce nowych mediów*. Warszawa.

*Poza zasadą przyjemności. Afektywne operacje*, Zachęta Narodowa Galeria Sztuki, 9 V – 2 VII 2017.

**Abstrakt:**

Celem pracy jest omówienie wybranych prac Billa Viola odznaczających się najbardziej afektywną treścią po to, by na ich podstawie uzyskać wgląd w swoistość sztuki video jako gatunku artystycznego. W pracy zostaje postawiona teza, że tym, co odróżnia *video-art* od innych form sztuki, jest jego afektywny potencjał.

**Abstract:**

The aim of the thesis is to discuss selected Bill Viola's pieces characterized by their high affective content in order to get insight into video-art as an artistic genre. The author claims that what distinguishes video art from other forms of art is its affective potential.

**Keywords:** afekt, instalacja, medium, obraz, video-art, sztuki audiowizualne

**Słowa kluczowe:** affect, installation, medium, painting, video-art, audiovisual art



HYBRIS nr 52 (2021)

ISSN: 1689-4286



**MICHAŁ KRUSZELNICKI**

DOLNOŚLĄSKA SZKOŁA WYŻSZA

## **ROSYJSKI NIETZSCHE**

Dla zachodniego ucha wypowiedź Władimira Sołowjowa o Nietzschem i nadczłowieku może brzmieć osobliwie, a wręcz zgrzytliwie. Wydaje się, że rosyjski myśliciel w ogóle nie chwyta filozofii Nietzschego, że tylko używa jej swobodnie w celu promowania własnej, religijnej koncepcji nadczłowieka, którą skądinąd opracowywał jeszcze zanim autor *Zaratustry* wystąpił z pierwszymi definicjami. Zrazu obojętny, następnie zaintrygowany (głównie z powodu kontrowersji wokół pism niemieckiego filozofa, znanych mu raczej z drugiej ręki), a wreszcie wrogo nastawiony do myśli Nietzschego, Sołowjow — niemający w zwyczaju cytować konkretnych fragmentów z dzieł swojego adwersarza — odnosił się tylko do jej najogólniejszego przesłania, które wykorzystywał na potrzeby swoich jednoznacznie konfesyjnych pozycji. Proponowanej przez Nietzschego wizji nadczłowieka rosyjski filozof przeciwstawia fundamentalną prawdę wschodnio-chrześcijańskiej dogmatyki i antropologii: grzech pierworodny nie zdołał zepsuć bosko-ludzkiej natury człowieka, który wciąż może

przewyciężyć swoje słabości i dopełnić się jako byt stworzony „na obraz i podobieństwo Boże”, tak by sięgnąć ideału prawdziwej doskonałości — wyższej, przebóstwionej formy egzystencji — bogocześnictwa.

Jeśli można mówić o jakimkolwiek punkcie styczonym między stanowiskami tych dwóch zakotwiczonych w całkowicie odmiennych tradycjach kulturowych twórców, byłoby to przekonanie, że człowiek nie zrealizował jeszcze danego mu potencjału, ale zawsze może wznieść się ponad swoją przyrodzoną istotę. Ten ruch ku perfekcji osoby ludzkiej posiada jednak u Sołowjowa — zupełnie inaczej, niż u Nietzschego — ściśle religijną podstawę. W sposób czytelny odcinając się od doktryny Marksa, która go po prostu nie zajmowała, oraz Tołstoja, której zarzucał całkowite zaniechanie/niedziałanie, a więc bierne poddawanie się złu świata, Sołowjow wskazuje na myśl Nietzschego jako najciekawszą i najbardziej inspirującą. Punktem wyjścia dla jego „analizy nietzscheizmu” staje się krytyczna dyskusja z ewolucjonizmem Darwina; jego koncepcję odnosi — mało zasadnie — do problemu nadczłowieczeństwa. Przypomnijmy, że Nietzsche, określający się mianem „anty-Darwina”, uważał ideę ewolucji (czy „postępu”) gatunku ludzkiego za nieporozumienie (Nietzsche, 2000, §4, s. 38-39). Uznawał raczej „odwróconą teorię ewolucji”: paradoksalnie, walkę o przetrwanie wygrywają jednostki słabe i przeciętne, które by zrekompensować własną twórczą niemoc, chętnie łączą się w „stada” a przy tym wykazują się „kompromitującą płodnością” (Nietzsche, 2012, s. 278). Wyższe, a więc nader rzadkie jednostki, przegrywają z nimi walkę o przetrwanie, gasną właśnie dlatego, że jest ich tak mało, że są wyjątkowe i stąd podatne na dezintegrację: „Gatunki *nie* wzrastają w doskonałości: słabi stale zapanowują nad silnymi” (Nietzsche, 2004, s. 62). Sołowjow co prawda również kwestionuje zdolność jednostki do awansowania na wyższy etap rozwoju, czyni

to jednak z zupełnie innych powodów. Jego zdaniem człowiek jest już doskonały, stanowi szczyt ewolucji, dlatego każdy z nas może i powinien dążyć ku nad-człowieczeństwu. To, co dla Nietzschego, hołdującego zasadom ścisłej hierarchii i selekcji, było kwestią wysiłku niewielkiej kasty, czy „rasy” ludzi wyjątkowych/„Panów” (Nietzsche, 2012, s. 364), u Sołowjowa staje się uniwersalnym zadaniem całej ludzkości. Jeśli chodzi o samego nadczłowieka, to w ujęciu Nietzschego nie reprezentuje on żadnej nowej fazy w „ewolucji gatunku”, lecz jest raczej incydentem, „szczęśliwym trafem” (*Glücksfall*) w historii ludzkości (Nietzsche, KSA 6, s. 171, cyt. za: Grillaert, 2008, s. 93).

Największym wyzwaniem na drodze do nadczłowieczeństwa/bogocłowieczeństwa pozostaje zjawisko śmierci. Człowiek nie godzi się z własną śmiertelnością, jej świadomość przejmując go i paraliżując. Prawdziwym nadczłowiekiem będzie ten — twierdzi Sołowjow — kto pokona śmierć, kto albo uwieczni swoje życie tu i teraz, albo umierając — zmartwychwstanie. Ta głęboko prawosławna idea — ostateczne przewyciężenie zła śmierci — jest oczywiście sprzeczna z duchem myśli Nietzschego, który domagał się życia bezwzględnie osadzonego w teraźniejszości, przemagającego, twórczego, a śmierć pojmował jako coś z gruntu nieistotnego w perspektywie wiecznego powracania wszechrzeczy. Tymczasem dla Sołowjowa nadczłowiek/bogocłowiek zobligowany jest do pokonania śmierci — jak Chrystus — przez rezurekcję. Jego zadaniem jest cierpliwie kroczyć drogą moralnego i duchowego samodoskonalenia i w ten sposób wypracowywać nowe „warunki” rzeczywistości, dzięki którym możliwe będzie pełne zwycięstwo nad śmiercią, czyli dosłowne, cielesne zmartwychwstanie człowieka. Sołowjow był co prawda mocno inspirowany niezwykłą koncepcją „wskrzeszenia zmarłych ojców”, wyłożoną przez Nikołaja Fiodorowa w *Filozofii wspólnego czynu*

(Fiodorow, 2012), lecz ostatecznie drogi ideowe tych dwóch myślicieli rozeszły się. Sołowjow, podobnie jak Dostojewski, akcentował bardziej personalistyczny wymiar *zmartwychwstania*, hołubił ideę osobowego istnienia poza historią; Fiodorowowi chodziło zaś w istocie o *wskrzyszanie*; kwestią imperatywną dla ludzkości było dlań przywrócenie do życia minionych „pokoleń”. Fiodorow za grzech uważał nawet płodzenie dzieci w obliczu istnienia ciągle niewskrzyszonych ciał „ojców” (zob. Przebinda, 2008).

Sołowjow był doskonale świadom wzrastającej popularności Nietzschego w Rosji; koncepcja nadczłowieczeństwa spotka się najpierw z żywym oddźwiękiem w kręgu symbolistów. Czując potrzebę ostatecznego odparcia „demonicznej” zachodniej idei, Sołowjow odsłoni wszystkie karty. W Nietzschem dostrzeże „ogromne zagrożenie dla kultury religijnej” (Sołowjow, cyt. za: Белый, 1911, s. 393)<sup>1</sup>, a w nadczłowieku/Zaratustrze zobaczy już to marną namiastkę Bogocłowieka, już to figurę „Antychrysta”, który zresztą, w ujęciu Sołowjowa, nawet wierzy w Boga (!), tyle że ponad niego przedkłada miłość własną (Sołowjow, 1998, [Online])<sup>2</sup>. Pozostaje jednak faktem,

---

<sup>1</sup> „Rozmawiałem z nim o Nietzschem, o stosunku nadczłowieka do idei bogocłowieczeństwa. O Nietzschem powiedział niedużo, ale w jego słowach była głęboka powaga. Mówił, że idea Nietzschego to rzecz wyjątkowa, z którą trzeba obecnie liczyć się jako wielkim niebezpieczeństwem, grożącym religijnej kulturze. Jakkolwiek nie zgadzałem się z nim w poglądach, to głęboko przejął mnie w tym momencie jego poważny stosunek do Nietzschego”.

<sup>2</sup> „Żył wówczas wśród małej liczby wierzących spirytualistów człowiek niepospolity — wielu nazywało go nadczłowiekiem — równie daleki od dziecięctwa ducha jak od dziecięctwa serca. Jakkolwiek miał dopiero lat 33, posiadał jednak dzięki swemu geniuszowi rozgłośne imię wielkiego myśliciela, pisarza i działacza społecznego. Świadomy swej wielkiej siły ducha był zawsze spirytualistą z przekonania. Jego jasny umysł ukazywał mu zawsze prawdę tego, w co trzeba wierzyć, jak: Dobro, Bóg, Mesjasz. On wierzył w to wszystko, ale kochał tylko siebie samego. Wierzył w Boga, ale w głębi duszy mimowolnie i nieświadomie przekładał siebie nad Niego. Wierzył w Dobro, ale wszechwiedzące oko Wieczności widziało, że ten człowiek skłoni głowę przed potęgą zła, jeżeli tylko go podkupi — nie przez nikczemność uczuć i niskich namiętności, ani nawet nie przez wysoką ponętą władzy — ale przez poęchtanie jego bezgranicznej miłości własnej”.

że to właśnie Sołowjow w wysokim stopniu przyczynił się do wzrostu filozoficznego zainteresowania Nietzszem w Rosji, najpierw w kręgu przedstawicieli tzw. renesansu kulturowego. To on jako pierwszy zwrócił uwagę na religijny (my powiedzielibyśmy raczej – quasi-religijny) aspekt Nietzscheańskiego dzieła i narzucił ramy późniejszej — jakże charakterystycznej dla Rosjan — teologiczno-religijnej jego interpretacji.

Od tego momentu pozycję Nietzschego w Rosji charakteryzować będzie dwuznaczność. Z jednej strony jego wpływ będzie przemożny; będzie się go czytać (od roku 1911 korpus głównych dzieł Nietzschego jest dostępny po rosyjsku) i cenić. Uwypuklone zostaną zasługi niemieckiego myśliciela dla krytyki moralności i religii oraz znaczenie odkrycia dionizyjskiego pierwiastka w kulturze (Siemion Frank, Andriej Biełyj, Wiaczesław Iwanow). Nietzscheańskie idee „odwrócenia wartości”, silnej woli, wybitnej jednostki stojącej ponad „niewolniczą” moralnością — zespolone z myślą Maxa Stirnera — staną się jakimś punktem odniesienia dla usiłujących obalić kapitalistyczne państwo anarchistów już post-Bakuninowskich, ale charakter tej inspiracji pozostaje czysto epigoński, bez poważniejszego znaczenia (zob. Avrich, 1967, s. 44, 49, 56, 172, 180). Z drugiej strony rosyjscy intelektualiści nigdy nie zaakceptują radykalnie antychrześcijańskiego wymiaru tej myśli i wszystkich płynących z niej konsekwencji. Nietzsche zostanie zapośredniczony w rewerencyjnej (mocno skądinąd redukcyjnej) lekturze Dostojewskiego jako prawdziwej ikony prawosławnego chrześcijaństwa. Z boju „nihilistycznego” nadczłowieka (jego antenatów dostrzeże się np. w Raskolnikowie, Kiriłowie, Stawroginie, Iwanie Karamazowie) z bogoczłowiekiem zwycięsko wyjdzie ten drugi. Co prawda Dymitr Mierieżkowski, Wasilij Rozanow czy Nikołaj

Bierdiajew wykorzystają Nietzschego do swojej krytyki chrześcijaństwa, tylko po to jednak, by ugruntować jego nową antropologię — bliższą doczesnemu, cielesnemu czy twórczemu życiu (zob. Krzemień, 1979, s. 150, 91; Kruszelnicki 2004, s. 79). Nietzscheański nadczłowiek będzie, owszem, odczytywany jako zachęta do przekroczenia obecnej ludzkiej kondycji, lecz kierunek tego transcendowania zawsze wyznaczać będzie idea osiągnięcia „wyższego stanu świadomości religijnej” (por. Grillaert, 2008, s. 253). W przeciwnym wypadku nadczłowiek identyfikowany będzie z Antychrystem; może nie u Bierdiajewa, ale ostatecznie i on jedynie bogocłowiekowi przyzna możliwość zrealizowania tak ważnego dla filozofa ideału jednostkowej samo-realizacji i afirmacji. Stanowisko Lwa Szestowa pozostanie ambiwalentne. Autor *Filozofii tragedii* zrazu twórczo i niekonwencjonalnie czyta i Nietzschego, i Dostojewskiego, dostrzegając w nich wręcz duchowych braci, świetnie wygrywa ich dla celu skompromitowania wyzutego z tragizmu, spragmatyzowanego i zgnuśniałego przez racjonalne i moralne imperatywy życia. Stawia swoją słynną tezę, że zdarzają się takie doświadczenia, w wyniku których wszystkie zawiadujące dotychczas naszym życiem idee ulegają „przewartościowaniu”, a świat zaczyna jawić się w nowej, poza-moralnej, tragicznej właśnie perspektywie. Z czasem jednak Szestow zaczyna coraz dramatyczniej dobijać się do wrót wiary (choć w przeciwieństwie do swoich kolegów-*bogoiskateli* nigdy nie odnajdzie „spokojnej przystani” [por. Ерофеев, Online]), zwija tym samym potencjał swojej oryginalnej myśli krytycznej i stopniowo rozmiękcza jej pesymistyczną drapieżność. Nietzsche schodzi na dalszy plan jego zainteresowań. Sam Dostojewski — wcześniej wielki przewodnik Szestowa po świecie tragicznej, „podziemnej” i niespełnionej egzystencji, podejrzliwie odnoszącej się nawet do idei wiary jako apriorycznie istniejącej „pewności” — okazuje się ostatecznie

przykładem pełnej ufności we wszechmoc Bożą, która pozwala mu przewyciężyć wszelkie egzystencjalne i religijne wątpliwości. Wszak swój ostatni esej o Dostojewskim, w którym m.in. przytaczał gorzkie słowa Pascala: „Uznaję tylko tych, którzy poszukują, jęcząc” (*Je n’approuve que ceux qui cherchent en gémissant*), Szestow triumfalnie kończy fragmentem z *Braci Karamazow*, opisującym Aloszę Karamazowa, rzucającego się na ziemię i oblewającego ją łzami w nagłym wybuchu wiary... (Szestow, 2007, s. 158).

W Rosji antychrześcijańska i bezkompromisowa filozofia Nietzschego tak czy inaczej zostanie „oswojona”, wpasowana w macierzystą tradycję religijno-kulturową i uzgodniona z eschatologicznymi prawdami wschodniego chrześcijaństwa (nadczłowiek jako bogoczłowiek). Jeśli Rosja przyjmie ideę *Übermenscha*, to bynajmniej nie jako szansę na uwznioślenie jednostki w obliczu pustego nieba, lecz jako użyteczne narzędzie, pozwalające zdiagnozować kryzysy prawosławia, przywrócić do namysłu jego najwyższe prawdy i zbudować głębszą płaszczyznę relacji człowieka z Bogiem.

Oczywiście, zdarzać się będą wyjątki, jak choćby w przypadku zdumiewającego (pozytywnie) stanowiska jednego z najbardziej dziś wpływowych filozofów rosyjskich — Igora Jewłampijewa, który m.in. w artykule pt. *Dostoevsky and Nietzsche. Toward the New Metaphysics of Man* (Evlampiev, 2002) przedstawił postać Kiriłłowa z *Biesów* Dostojewskiego jako tego, kto jeszcze przed Nietzscheańskim Zaratustrą objawił drogę do pełnej afirmacji doczesnego życia, bez uciekania się do wiary w Boga i wizji pośmiertnego raju... Uświadomiwszy sobie swoją immanentną boskość, Kiriłłow stanowi wcielenie afirmacji świata do tego stopnia, że gotów jest umrzeć, by dowieść, że wszystko jest dobre i że nawet śmierć nie powinna być przedmiotem lęku dla człowieka,

który zdał sobie sprawę z bezwzględnej wartości każdej chwili egzystencji. Trzeba przyznać, że to bardzo silna i atrakcyjna interpretacja. W Polsce mamy dostępne tłumaczenie tekstu Jewłampijewa zawierającego podobne tezy: *O niektórych rosyjskich źródłach filozofii Nietzschego (Hercen, Dostojewski, Tołstoj)* (Jewłampijew, 2016), do którego odnosi się frapujący komentarz Janusza Dobieszewskiego (Dobieszewski 2020, online). Ja miałem jednak okazję, by wskazać poważne rozbieżności między myślą Nietzschego a stanowiskiem Jewłampijewa, przypisującego człowiekowi zdolność do nietzscheańskiej nieledwie „afirmacji” ziemskiego życia i uświadomienia sobie swojej „immanentnej boskości” — czego uczyć miał zdaniem rosyjskiego filozofa najpierw Jezus a następnie Kiryłow Dostojewskiego. Pisałem o tych kwestiach dość szeroko (Kruszelnicki, 2017, s. 119–145). Cóż, moim zdaniem, wyjątki zdają się zatem potwierdzać ogólną regułę: próby pozyskania Nietzschego dla myśli rosyjskiej — przy całkowitym odcięciu od tak ważnych dla niej idei, jak: nieśmiertelność duszy, zmartwychwstanie, grzech pierworodny, łaska, nowy czy reformowany wgląd religijny – wydają się filozoficznie mało przekonujące, jeśli nie wręcz niemożliwe.

## BIBLIOGRAFIA

Avrich, P. (1967). *The Russian Anarchists*. Princeton: Princeton University Press.

Белый, А. (1911). *Владимир Соловьев. Из воспоминаний*. W: А. Белый, *Арабески. Книга статей* [393– 394]. Москва: книгоиздательство „мусагетъ”.



Dobieszewski J. (2020). Kilka uwag w kwestii „Nietzsche a religia”, *Teologia Polityczna*, (Online), <https://teologiapolityczna.pl/janusz-dobieszewski-kilka-uwag-w-kwestii-nietzsche-a-religia>, [Data dostępu: 4.03.2021].

Ерофеев В. (Online). *Остается одно: Произвол (Философия одиночества и литературно-эстетическое кредо Льва Шестова*, [http://samlib.ru/v/victor\\_v\\_e/ostaetsya\\_odno.shtml](http://samlib.ru/v/victor_v_e/ostaetsya_odno.shtml) [Data dostępu: 3.04.2021].

Evlampiev, I. I. (2002). Dostoevsky and Nietzsche: Toward a New Metaphysics of Man, *Russian Studies in Philosophy*, Vol. 41, Issue 3, 7–32.

Jewłampijew I. I. (2016). O niektórych rosyjskich źródłach filozofii Nietzschego (*Hercen, Dostojewski, Tołstoj*). Przeł. A. Olszewski. *Slavia Orientalis*, t. LXV, nr 4, 651–666.

Fiodorow, N. (2012). *Filozofia wspólnego czynu*. Przeł. C. Wodziński, M. Milczarek. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

Grillaert, N. (2008). *What the God-Seekers Found in Nietzsche: The Reception of Nietzsche's Übermensch by the Philosophers of the Russian Religious Renaissance*. Amsterdam–New York: Rodopi.

Kruszelnicki, M., (2004). *Mistrz w księżycowym stroju. Tradycja kulturowo-literacka i symbolika w „Mistrzu i Małgorzacie” Michaiła Bułhakowa*. Toruń: Wyd. Adam Marszałek.

Kruszelnicki, M. (2017). *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*. Warszawa: Wyd. Naukowe Scholar.

Krzemień, W. (1979). *Filozofia w cieniu prawosławia: rosyjscy myśliciele religijni przełomu XIX i XX wieku*. Warszawa: PAX.

Nietzsche, F. (2000). *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, przeł. G. Sowiński. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

Nietzsche, F. (2012). *Notatki z lat 1887–1889*. Przeł. i przedmowa P. Pieniążek. Łódź: Oficyna.

Nietzsche, F. (1967–1977). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Band 6, Berlin–New York: De Gruyter.

Nietzsche, F. *Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*. Przekł. i posłowie P. Pieniążek. Kraków: Zielona Sowa.

Przebinda, G. (2008). *Wizje apokaliptyczne Nikołaja Fiodorowa i Władimira Sołowjowa*. W: W. Szczukin (red.), *Pamięć serca. Liber amicorum: tom jubileuszowy dedykowany Danucie Piwowarskiej* [145–161]. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Sołowjow, W. (1998). *Krótką opowieść o Antychryście*. Przeł. L. Posadzy. Wrocław: Lumen.

(Online: <https://zapisz.blog/2014/03/29/wladimir-solowjow-krotka-opowiesc-o-antychryście-1899/> Data dostępu: 23.03.2021)

Szestow, L. (2007). *O „przeistoczeniu przekonań” u Dostojewskiego*. W: L. Szestow, *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Sołowjowa i inne artykuły*. Przeł. i oprac. J. Chmielewski. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.



WŁADIMIR SOŁOWJOW

## IDEA NADCZŁOWIEKA<sup>1</sup>

W ostatnim zeszycie moskiewskiego pisma filozoficznego (styczeń – luty 1899), analizując jeden z niedawnych przekładów z dzieł Nietzschego, W. P. Prieobrażeński<sup>2</sup>, zwawca i wielbiciel tego pisarza, zauważył mimochodem, że „z pewną szkodą dla niego samego, Nietzsche staje się, jak można sądzić, pisarzem modnym w Rosji; istnieje tu na niego

---

<sup>1</sup> Pierwodruk: Владимир Сергеевич Соловьёв, *Идея Сверхчеловека, „Мир искусства” 1899*, nr 9, s. 87-91, przedruk m.in w: В. С. Соловьёв, *Сочинения в двух томах*, Издательство Мысль, Москва 1988, t. 2. s. 625-634. Dwa skróty w oryginalnym tekście zostały wprowadzone przez Tłumacza.

<sup>2</sup> Wasylj Pietrowicz Prieobrażeński był autorem pierwszego poważnego, a zarazem — co istotne — przychylnego studium myśli Nietzschego w Rosji: В. П. Преображенский, *Фридрих Ницше, критика морали альтруизма, „Вопросы философии и психологии” 1892*, nr 15, s. 115-160 (Online: <http://www.nietzsche.ru/look/century/preobragen/> Data dostępu: 23.03.2021). Ukazanie się artykułu Prieobrażeńskiego było wtedy czymś na tyle kontrowersyjnym i ryzykownym (cenzura), że redakcja pisma zdecydowała się zamieścić specjalną notę przed tekstem, w której odcięła się od „oburzającej doktryny” Nietzschego. Publikację usprawiedliwiono potrzebą pokazania „jakie dziwne i chorobliwe zjawiska nękają dziś znany prąd zachodnioeuropejskiej kultury” oraz „jak wielką i pouczającą lekcję przedstawia los tego nieszczęsnego pyszałka, który trafił do domu umysłowo chorych z powodu swojej idée fixe, że to on jest Stwórcą świata” — tamże, s. 115 (Przyp. tłum.).

widoczny popyt”. Jednak „nieszczęście” owej *mody* odbija jedynie głębszy fakt, że słynna idea zaczęła naprawdę żyć w świadomości społecznej. Przecież zanim stała się przedmiotem rynkowego *popytu* (*cnpoca*), idea ta przyniosła odpowiedź na jakiś duchowy *dylemat* (*zanpoc*) ludzi myślących.

Pięćdziesiąt-sześćdziesiąt lat temu przyszła moda na Hegla, również nie bez „pewnej szkody” dla samego Hegla. Lecz jeśli rosyjska myśl, oprócz czarownych kwiatów naszej poezji, wydała jeszcze dojrzałe płody autentycznego rozumienia i urządzania życia, to za pierwszy, niejasny załączek tych płodów z pewnością wypadłoby uznać rosyjski heglizm lat 30-40-tych.

To samo należy też powiedzieć o intelektualnych zachwytach, modyfikujących heglizm „z pewną szkodą” dla Darwina, Comte’a i wielu innych. Myślę, że to wszystko postrzegać by można z zewnątrz jako zabawne, lecz w istocie konieczne etapy, jako „zachwyty młodości”, bez których nie może nastąpić prawdziwa dojrzałość. (...)

Przechodząc od wspomnień ku temu, co mamy przed oczami, zauważyć musimy pewną różnicę między minionymi a obecnymi zachwykami ideowymi w rosyjskim społeczeństwie. Chociaż dawniej takie namiętności zmieniały się dość szybko, to jednak w każdej epoce któraś z nich panowała przez dany czas niepodzielnie (rzecz jasna, z różnicą w odcieniach). Wewnętrzny rozwój naszego społeczeństwa wydawał się jakimś uroczystym pochodem naprzód i kto nie chciał zasłynać jako „zacofany” i spotkać się z powszechnym lekceważeniem, ten musiał razem ze wszystkimi „postępowymi ludźmi” osiągnąć jedno i to samo stanowisko intelektualne. Taka prostolinijność i, by tak rzec, jedno-stajność (*одностанционность*) naszego ruchu umysłowego już dawno zanikła, po pierwsze dlatego, że ludzi, mających dostęp do jakiegoś wykształcenia, zrobiło się znacznie więcej i nie sposób ich tak

łatwo zjednoczyć, po drugie zaś, że ci ludzie okazują się jeśli nie bardziej dojrzały, to w każdym razie mniej naiwni, czyli mniej podatni na stadną „jednomyślność”. Dlatego wszędzie widać i osoby, i wyodrębnione, pojedyncze grupy, które kroczą własną ścieżką, nie przyłączając się do większego, powszechnego ruchu. Jest również tak, że ludźmi szczególnie wyczulonymi na powszechny wymóg historycznej chwili nie włada dziś jedna, lecz przynajmniej trzy różne modne idee: materializm ekonomiczny, abstrakcyjny moralizm i demonizm „nadczałowieka”. Z owych trzech idei, związanych z trzema wielkimi nazwiskami (Karola Marksa, Lwa Tołstoja i Fryderyka Nietzschego), pierwsza nakierowana jest na sprawy bieżące i pilne, druga ujmuje częściowo dzień jutrzejszy, trzecia zaś związana jest z tym, co nastąpi pojutrze i później. Ta ostatnia wydaje mi się najciekawsza.

Każda idea sama z siebie jest li tylko *okienkiem* umysłu. W okienku materializmu ekonomicznego widzimy tylne, albo — jak mówią Francuzi — niskie podwórze (*la basse cour*) historii i współczesności; okno abstrakcyjnego moralizmu wychodzi na czyste — wręcz *nazbyt*, aż do całkowitej pustki czyste — podwórze beznamiętności, zapomnienia, niesprzeciwiania się, niedziałania; z okna nietzscheańskiego „nadczałowieka” otwiera się zaś bezgraniczny przestwór dla wszelkich życiowych dróg. I jeśli puszczając się nieostrożnie w ten przestwór, niejedyn wpadnie w dziurę, ugrzęźnie w bagnie lub zapadnie się w malowniczą i majestatyczną, choć beznadziejną przepaść, to przecież takie kierunki dla nikogo nie stanowią bezwarunkowej konieczności; każdy jest wolny do tego, by obrać tę właściwą i przepiękną górską ścieżkę, u końca której już z daleka jaśnieją wśród mgieł oświetlone wiecznym słońcem nadziejskie szczyty.

Nie chciałbym w tym miejscu analizować nietzscheanizmu z filozoficznego lub historycznego punktu widzenia, lecz odnieść do niego pierwszy warunek prawdziwej krytyki: pokazać główną zasadę badanego zjawiska intelektualnego, na tyle, na ile to możliwe — od *pozytywnej strony*.

## I

Myślę, że można się zgodzić, iż każdy błąd — przynajmniej każdy błąd, o którym warto mówić — zawiera w sobie niewątpliwą prawdę i jest tylko mniejszym lub większym zniekształceniem owej prawdy; to jej się trzyma, przez nią jest przyciągany i tylko dzięki niej może zostać zrozumiany, oceniony i ostatecznie obalony.

Dlatego pierwszym zadaniem rozumnej krytyki w stosunku do jakiegoś błędu jest określić tę prawdę, której on się trzyma i którą przeinacza.

Negatywna strona nietzscheanizmu od razu rzuca się w oczy. Pogarda dla słabej i chorej ludzkości, pogańskie spojrzenie na siłę i piękno, przywłaszczenie sobie z *góry* jakiegoś wyjątkowego, nadludzkiego znaczenia — najpierw sobie indywidualnie, następnie zaś sobie kolektywnie, jako przedstawicielowi wybranej mniejszości „lepszyc”, to znaczy silniejszych, bardziej uzdolnionych, władczych, albo „pańskich” natur, którym wszystko wolno, jak gdyby ich wola była najwyższym prawem dla innych — to jest widoczna pomyłka nietzscheanizmu. Ale dlaczego jest on tak przemożny i pociągający dla ludzkiej duszy?

Różnica między prawdą a błędem nie wypowiada się tu w dwóch oddzielnych słowach. Jedno i to samo słowo łączy w sobie i kłamstwo, i prawdę tej zadziwiającej doktryny. Cała rzecz w tym, jak rozumiemy

i jak wypowiadamy słowo „nadczyłowiek”. Czy brzmi w nim głos ograniczonej i pustej pretensji, czy głos głębokiej samoświadomości, otwarty na większe możliwości i wyprzedzający nieskończoną przyszłość?

Z wszystkich istot ziemskich tylko człowiek może odnosić się do siebie samego krytycznie — nie w sensie zwykłego niezadowolenia takim czy innym swoim położeniem czy działaniem (to potrafią również zwierzęta), ani też w sensie niespokojnego i nieokreślonego poczucia marności, właściwego dla całego „jęczącego i wzdychającego stworzenia” (Rz 8, 22 – przyp. tłum.), lecz w sensie świadomej, negatywnej oceny samego sposobu swojego bycia i podstawowych dróg swojego życia, jako nieodpowiadających temu, co powinno być. To my siebie sądzymy, a jeśli jest to sąd rozumny i sumienny — ganimy. Istnieje jakaś wyższa instancja w głębi ludzkiej duszy, która zmusza nas, byśmy pożądali nieskończonej doskonałości; rozmyślanie wskazuje nam na ciągły i uniwersalny fakt naszej niedoskonałości, a sumienie podpowiada, że stan ten nie jest tylko przypisaną nam koniecznością, lecz że zależy także od nas samych.

Człowiek naturalnie chce być lepszy i większy, niż jest w rzeczywistości, *naturalne* jest dlań dążenie ku ideałowi nadczyłowieka. I jeśli *naprawdę* tego chce, to może, a jak może, to powinien ku niemu dążyć. Ale czy to nie nonsens — być lepszym, wyższym, większym od swojej własnej rzeczywistości? Tak, to jest nonsens dla zwierzęcia, ponieważ dla niego rzeczywistość jest tym, co *je* stwarza i co nim włada; ale człowiek, choć *również* jest tworem już danej i istniejącej przed nim rzeczywistości, to *zarazem* może oddziaływać na nią od wewnątrz, tak więc jego rzeczywistość jest, tak czy inaczej, w tej czy innej mierze, tym, *co on sam robi* — robi w sposób widoczny i jawny w wymiarze *zbiorowym*, jak i, niewątpliwie, w wymiarze *osobowym*.

## II

Można się spierać o metafizyczną kwestię bezwarunkowej wolności wyboru, ale samodzielna aktywność człowieka, jego zdolność do działania z pobudek wewnętrznych, podług mniej lub bardziej dostojnych motywów, a wreszcie zgodnie z ideałem doskonałego dobra — to nie jest kwestia metafizyki, lecz doświadczenia duchowego. Cała historia mówi tylko o tym, jak człowiek zbiorowy staje się lepszy i większy od samego siebie, przerasta swoją rzeczywistość, odsuwa ją w przeszłość, a w teraźniejszość wkłada to, co jeszcze do niedawna było czymś przeciwnym rzeczywistości — marzenie, subiektywny ideał, utopię.

Wewnętrzny wzrost człowieka i ludzkości od samego początku ściśle łączy się z tym procesem komplikowania i doskonalenia naturalnego bytu, z owym wzrostem kosmicznym, który szczególnie wyraźnie wyraża się w rozwoju. Przed pojawieniem się człowieka bujnie i różnorodnie rozwijają się formy życia zmysłowego; nastaje człowiek prehistoryczny i na oczach historii toczy się rozwój życia rozumnego. Z najbardziej obiektywnego i realistycznego punktu widzenia, pomimo wszystkich spornych różnic, istnieje jedna bezsporna, zasadnicza i ogólna różnica między światem przyrody a światem historii, ta mianowicie, że wzrost organizmu fizycznego odbywa się przez stopniowe wyrabianie nowych form fizycznych, które w trakcie rozwoju na tyle oddalają się od form starych, na tyle stają się do nich niepodobne, że zrazu trudno byłoby dostrzec ich genetyczny związek. Kto na przykład, bez pomocy nauki, zauważyłby naturalne pokrewieństwo konia i ślimaka, jelenia i ostrygi, skowronka i gąbki, orła i polipa koralowego, palmy i grzyba?



Na takim wszechstronnym rozwoju i komplikacji form fizycznych polega również rozwój duchowego życia organizmów (przynajmniej jeśli chodzi o królestwo zwierząt). Gdyby wykształcanie nowych form fizycznych zatrzymało się, załóżmy, na formie ostrygi, to nie byłoby żadnego dalszego rozwoju psychicznego, jako że w takiej formie życia nie mogłoby się zawrzeć nie tylko duchowa twórczość człowieka, lecz także duchowe życie psa, małpy, czy choćby pszczoły. To znaczy, że dla wzrostu życia wewnętrznego i psychicznego potrzebny był długi rząd nowych fizycznych organizmów jako *warunków* jego możliwości. Ale oto wraz z pojawieniem się ciała ludzkiego w świat wkracza taka forma zwierzęca, która dzięki szczególnie rozwiniętemu aparatowi nerwowo-mózgowemu nie wymaga kolejnych istotowych zmian w organizacji fizycznej. To zaś dlatego, że właśnie ta forma, zachowując wszystkie swoje charakterystyczne cechy i pozostając sobą, *może* zawrzeć w sobie *nieograniczony* rząd stopni rozwoju wewnętrznego — umysłowego i duchowego: od barbarzyńcy i pół-zwierza, który tylko potencjalnie wyodrębnia się ze świata innych zwierząt, aż do największych geniuszy myśli i twórczości.

Ten wewnętrzny wzrost, dokonujący się w historii, znajduje oczywiście swoje odbicie zarówno w zewnętrznym wyglądzie człowieka, jak i w jego cechach *dla biologii* nietypowych i nieistotnych. Uduchowienie ludzkiego wyglądu nie zmienia anatomicznego typu, stąd, niezależnie od tego, na jakie wyżyny wznosiłaby się myśl geniusza, każdy najbardziej nieokrzesany dzikus posiada tak samo zbudowaną głowę co on, pozwalającą mu swobodnie patrzeć w bezkresne niebo.

### III

Człowiek nie staje się historią i nie potrzebuje żadnej nowej nadludzkiej formy, ponieważ może się nieskończenie doskonalić pod względem wewnętrznym i zewnętrznym, *pozostając zarazem tą samą formą*, która zdolna jest pomieścić i związać w sobie wszystko, stać się narzędziem i nośnikiem wszystkiego, do czego tylko można dążyć, zrealizować doskonałą wszech-jedność lub boskość.

Taka morfologiczna stabilność i pełnia człowieka jako typu organicznego wcale nie jest sprzeczna z naszą prawdą o dążeniu człowieka do stania się większym i lepszym od swojej rzeczywistości, lub stania się nadczłowiekiem, jako że zasadność tego dążenia nie odnosi się do takich lub innych form istoty ludzkiej, lecz jedynie do sposobu jego funkcjonowania w tych formach, co nie ma żadnego związku z samymi formami. Możemy na przykład być niezadowoleni z rzeczywistego stanu ludzkiego wzroku, ale oczywiście nie pod tym względem, że mamy tylko dwoje oczu, lecz takim, że źle nimi widzimy. Przecież po to, by widzieć lepiej, człowiekowi nie potrzeba żadnej zmiany morfologicznego typu swojego narządu wzrokowego. Człowiekowi w ogóle nie potrzeba wielu oczu w miejsce dwóch, ponieważ przy tych dwojgu oczu, jakie posiada, słabość widzenia (w dosłownym w sensie) i tak znika za sprawą wymyślonych przez niego lunet, teleskopów i mikroskopów. Z kolei w perspektywie wyższego sensu wraz z tym dwojgiem oczu otworzyć się mogą u człowieka „żrenice wieszczce, jak ptak, porwany w strachu dreszczce” (A. Puszkina, *Prorok*, przeł. M. Koroway-Metelicki — przyp. tłum.), wraz z tym dwojgiem oczu człowiek może się stać prorokiem i nadczłowiekiem, podczas gdy w przypadku innej organicznej formy życia dana istota, chociażby wyposażona w setkę oczu, zawsze pozostanie tylko muchą.

#### IV

Podobnie jak nasz narząd wzroku, tak samo cały organizm ludzki w żadnej z typowych cech swojej morfologicznej konstrukcji nie przeszkadza nam wznosić się ponad naszą rzeczywistość i stawać się w stosunku do niej nadludźmi. Przeszkody po temu pojawić się mogą jedynie ze strony funkcjonalnego aspektu naszego istnienia, ze strony tak jednostkowych i poszczególnych przypadków patologicznych odchyłeń, jak również zjawisk, których powszedniość karze je uważać za normalne.

Takim jest przede wszystkim zjawisko *śmierci*. Jeśli coś ciąży nam w sposób naturalny, jeśli z czegoś w danej rzeczywistości jesteśmy absolutnie niezadowoleni, to właśnie z tego krańcowego momentu całego naszego widzialnego istnienia, z tego jego naocznego bilansu, który wychodzi na minus (*сводящимся на нет*). Człowiek, który myśli tylko o sobie, nie może pogodzić się z myślą o swojej śmierci; człowiek, myślący o innych, nie może pogodzić się z myślą o śmierci innych. To oznacza, że zarówno egoista, jak i altruista — a przecież jasne jest, że ludzie muszą należeć, w różnym stopniu, do jednej bądź drugiej z tych kategorii moralnych — tak samo powinien uważać śmierć za nieznośną sprzeczność, tak samo nie może zaakceptować owego zamknięcia ludzkiego istnienia jako czegoś ostatecznego. I na tym właśnie powinni logicznie skupić swoją uwagę ludzie pragnący wznieść się ponad zastaną rzeczywistość, pragnący stać się nadludźmi. Bo czymże tak w ogóle charakteryzuje się owa ludzkość, ponad którą oni chcieliby się wywyżżyć, jak nie tym właśnie, że jest ona *śmiertelna*?

Słowa „człowiek” i „śmiertelny” to synonimy. Już u Homera ludzie stale przeciwstawiani są nieśmiertelnym bogom właśnie jako istoty

narażone śmierć. Chociaż wszystkie inne zwierzęta umierają, to nikomu nie przyszłoby na myśl określać je mianem śmiertelnych. W przypadku człowieka jednak nie tylko owa właściwość uchodzi za charakterystyczną. W samym słowie „śmiertelny” czuje się jakiś smutny wyrzut skierowany wobec samego siebie; czuje się, iż człowiek, uświadamiając sobie nieuchronność śmierci jako istotową właściwość swojej rzeczywistej kondycji, stanowczo nie chce się z nią pogodzić, nie znajduje bynajmniej ukojenia w świadomości jej nieuchronności w *danych warunkach*. I w tym ma on oczywiście rację, ponieważ jeśli śmierć jest absolutnie nieuchronna w tych aktualnych warunkach, to kto powiedział, że same te warunki są niezmiennie i nienaruszalne?

Zwierzę nie walczy (świadomie) ze śmiercią, a więc nie może być przez nią pokonane, dlatego też nie wyrzuca sobie śmiertelności i nie czyni z niej swojej cechy charakterystycznej. Człowiek jest jednak przede wszystkim i w szczególności „śmiertelny”, w znaczeniu bycia kimś *zwycięzanym, pokonywanym* przez śmierć. Jeśli tak, to oznacza to, że „nadczłowiek” powinien być przede wszystkim i w szczególności *pogromcą* śmierci, oswobodzonym wyzwolicielem ludzkości z tych istotowych okoliczności, które czynią śmierć czymś nieuniknionym, czyli *egzekutorem (исполнителем)* takich warunków, dzięki którym można by w ogóle nie umierać, lub — umarłszy — zmartwychwstać do życia wiecznego. To śmiałe zadanie. Ale ten, kto jest śmiały, nie jest sam. Jest z nim Bóg, który nim kieruje. Przypuśćmy, że nawet z taką pomocą, przy dzisiejszym stanie ludzkości zwycięstwo nad śmiercią nie może zostać odniesione w ramach jednostkowego istnienia. Chociaż można o tym wątpić, gdyż nie można tego dowiedzieć z góry i z doświadczenia, to przyjmijmy jako coś dowiedzionego, że każdy z nas, ludzi tego i następnego wieku, jak również wielu późniejszych stuleci, nieuchronnie umrze, nie przygotowawszy sobie i innym

natychmiastowego zmartwychwstania. Załóżmy, że cel jest tak samo odległy teraz, jak wtedy, gdy jawił się takim owym naiwnym chrześcijanom pierwszych wieków, którzy myśleli, że życie wieczne w postaci zmartwychwstałych i nie poddanych prawom gnicia ciał spadnie im z nieba. Ale przecież ta droga, która prowadzi do celu, zbliżanie się do niego na owej drodze — chociażby powolne, to spełnienie — chociażby niedoskonałe, doskonałą wszystkie te warunki, których pełnia potrzebna jest do zwycięstwa nad śmiercią — to wszystko jest przecież niewątpliwe, możliwe i rzeczywiste.

Te warunki, w których śmierć przejmuje nad nami władzę i zwycięża nas, są nam wystarczająco dobrze znane zarówno z jednostkowego, jak i powszechnego doświadczenia. Powinniśmy też jednak znać warunki odwrotne, przy których to my przejęlibyśmy władzę nad śmiercią i mogli ją w końcu pokonać.

## V

Nawet gdyby nie powstał w naszym wspomnieniu obraz oryginalnego „nadcześniaka”, rzeczywistego zwycięzcy śmierci i „pierworodnego z martwych” (czy nie byłaby to jednak z naszej strony wielka nierozwaga?), gdyby nawet ten obraz został do tego stopnia zaciemniony i zakłany przez kolejne warstwy, że już nie mógłby nam nic powiedzieć o swoim znaczeniu dla naszego życiowego zadania (dlaczego jednak nie mielibyśmy go rozwikłać i rozjaśnić?), gdyby nawet nie było przed nami rzeczywistego „nadcześniaka”, to istnieje w każdym razie *nadludzka droga*, którą szło, idzie i będzie iść wielu ludzi dla dobra wszystkich i z pewnością w naszym najważniejszym i żywotnym interesie jest, by coraz więcej ludzi wstępowało na tę drogę, by prosto

i coraz dalej nią zachodziło, bo u jej końca widnieje pełne i zdecydowane zwycięstwo nad śmiercią.

I to jest prawdziwe kryterium dla oceny wszystkich spraw i zjawisk w świecie w tym stopniu, w jakim każde z nich koresponduje z warunkami, niezbędnymi dla przeistoczenia się śmiertelnego i cierpiącego człowieka w nieśmiertelnego i błogosławionego nadczłowieka. I jeżeli stara, tradycyjna wersja idei nadczłowieka, skamieniała w szkolnych umysłach, przesłoniła wielu ludziom żywą istotę samej tej idei i doprowadziła do jej zapomnienia — do zapomnienia przez człowieka jego prawdziwego, wzniosłego przeznaczenia, do zjednania go z dolą innych stworzeń — to czyż nie należy radować się z faktu, że owo zapomnienie i tchórzliwe pogodzenie z rzeczywistością już się kończy, że rozlegają się zarazem, choćby na razie gołosłowne, oświadczenia: „jam nadczłowiek”, „my nadludzie”? Takie oświadczenia, zrazu wzbudzające zmartwienie, w gruncie rzeczy powinny cieszyć już choćby z tego powodu, że otwierają możliwość interesującej rozmowy, czego nijak nie da się powiedzieć o pewnych innych poglądach. (...)

Teraz, dzięki Nietzschemu, postępowi ludzie oznajmniają, że możliwa i potrzebna jest z nimi logiczna i poważna rozmowa o sprawach nadludzkich. Na niniejszych stronach chciałem dokonać wstępu do takiej rozmowy.

**Z języka rosyjskiego przełożył i opracował**  
**Michał Kruszelnicki**

HYBRIS nr 52 (2021)

ISSN: 1689-4286



**JĘDRZEJ JANICKI**

UNIwersytet ŁÓDZKI

## **NIKT NIE MA PRAWA GARDZIĆ WSPÓŁCZESNOŚCIĄ<sup>1</sup>**

[recenzja książki Wioletty Kazimierskiej-Jerzyk, *Kamp. Glamour. Vintage. Współczesne kategorie estetyczne*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego]

### **ZAKRES TEMATYCZNY**

Już w części wstępnej autorka tłumaczy wybór akurat tych trzech kategorii estetycznych (*kamp, glamour* oraz *vintage*). Jak sama wskazuje, używane są one często w dyskursie zarówno naukowym, jak i potocznym, by opisać i zanalizować określone zjawiska o charakterze estetycznym i społecznym. Zakres znaczeniowy tych terminów pozostaje jednak według autorki niedookreślony, co skutkować może nieporozumieniami w sposobie ich pojmowania. Choć pewne wątpliwości budzić może wybór akurat tych trzech kategorii estetycznych (z pominięciem

---

<sup>1</sup> Cytat ten, zaczerpnięty z Michela Foucaulta (Foucault, 2000, s. 284), stanowi motto recenzowanej książki.

choćby takiej kategorii jak *cute* opisywanej szeroko przez Simona Maya w książce *The Power of Cute* (Princeton University Press, 2019), to należy zgodzić się z tezą, że kategorie *kamp*, *glamour* oraz *vintage* w ich powszechnym użyciu pozostają niewiele znaczącymi etykietami — próbę nadania im określonego znaczenia i wskazania ich doniosłości filozoficznej należy więc uznać za zamierzenie w pełni uzasadnione i uprawomocnione.

### **STRUKTURA**

Zasadniczą część książki stanowi charakterystyka trzech wspomnianych kategorii estetycznych. Co ważne, przy okazji omawiania tych centralnych kategorii, autorka nie zapomina omówić pokrótce innych kategorii estetycznych, które uznać można za wtórne wobec trzech tytułowych, jak chociażby *queer* (przy omawianiu *kampu*), *glam* (przy omawianiu *glamour*) czy *retro* (przy omawianiu *vintage*).

Autorka wskazuje trzy podstawowe problemy badawcze, podług których zbudowany jest opis trzech wspomnianych kategorii estetycznych. Pierwszy z nich to pytanie o to, czy wspomniane kategorie estetyczne to nazwy cech fizycznych (lub innych właściwości), które podlegałyby jakiegokolwiek normatywizacji. Drugi to pytanie o to, czy te kategorie estetyczne pozostają w relacji z wartościami (czy je w jakiś sposób warunkują). Trzecie pytanie, o najogólniejszym charakterze, to próba określenia czy przy określaniu tych kategorii estetycznych współwystępuje cokolwiek co byłoby dla nich konstytutywne. Odpowiedź na te pytania wyznacza pole zainteresowania wywodu — autorka jednak rzecz jasne nie ogranicza się wyłącznie do poruszania tych trzech kwestii, a stanowią one jedynie wyznacznik ogólnego kierunku rozważań i porządkują tok narracji.



## **JĘZYK I KRÓTKIE OMÓWIENIE TREŚCI**

Autorka posługuje się naukowym i interesującym językiem o dużej przejrzystości i klarowności — szczególnie ważne jest to w kontekście estetyki, wobec której często stawiany jest zarzut o niemożności zbudowania precyzyjnego języka opisującego zjawiska należące do zakresu jej badań. Dość często wprowadzane przez autorkę dygresje i odstępstwa od głównego toku narracji nie są zbędnymi popisami niewątpliwej erudycji, lecz mają na celu pełniejsze naświetlenie omawianej kategorii estetycznej.

Ze wszystkich opisywanych przez autorkę kategorii estetycznych to estetyka *kampu* zasługuje na szczególne wyróżnienie ze względu na swoją bogatą doniosłość estetyczno-filozoficzną.

Ujęcie autorki opiera się na wielokrotnie analizowanym wcześniej tekście *Notatki o kampie* Susan Sontag (Sontag, 1979). Analizę *kampu* autorka zaczyna od przytoczenia stwierdzenia Sontag, że pewne przedmioty (w tym także dzieła sztuki) jednocześnie przyciągają i obrażają (Kazimierska-Jerzyk, 2018, s. 71). W stosunku do takich obiektów wydawany jest więc sąd, w którym przyjemność zrównowazona jest odrazą, przy całkowitym pominięciu tradycyjnych kategorii estetycznych jak piękno, harmonia czy brzydota. Autorka ujmuje smak *kampu* jako sąd estetyczny, wywodząc go od Kantowskiej koncepcji sądu estetycznego. Odniesienie smaku *kampu* do rozważań Kanta zawartych w *Krytyce władzy sądzenia* wprawdzie nie jest pomysłem pionierskim, lecz dalece wykracza poza powierzchowne odczytanie *Notatek o kampie*, które same w sobie tekstem filozoficznym czy naukowym zdecydowanie nie są. Autorka dostrzega w myśli Sontag przyrównanie obcowania z *kampem* do rozumienia Kantowskiego sądu smaku jako pewnego wyniku pracy polegającego na potrzebie poszukiwania pewnych prawideł o charakterze bardziej ogólnym.

Autorka odwołuje się do eseju *Przeciw interpretacji* Sontag (Sontag, 2012) by zbliżyć postulowaną właśnie przez Sontag koncepcję uwalniania interpretacji (a także samej sztuki) od wszelkiej instrumentalizacji do proponowanego przez Kanta „czystego sądu estetycznego”, który pozbawiony miałby być jakiegokolwiek domieszki empirycznej czy celowościowej. Nawiasem mówiąc, myśl Kanta przesiąknięta jest wspomnianym wyabstrahowaniem z czynników empirycznych — świadczy o tym również sposób budowania przez niego norm moralnych, które mogłyby mieć charakter obiektywnie ważny i obowiązujący. Pewną nieufność w kontekście omawiania estetyki *kamp* budzić może przywoływanie dzieł weneckiego malarza Carlo Crivellego (ok. 1430-1495) — autorka czyni to wzorem samej Susan Sontag. Prace Crivellego, choć bardzo sprawnie wykonane pod względem technicznym, pozostają kompozycyjnie przeładowane i chaotyczne, co powoduje, że uznać go można za drugorzędnego malarza doby włoskiego *quattrocenta*. Przywoływanie jego postaci w kontekście estetyki *kamp* moim zdaniem wydaje się nieuzasadnione. Jak pisze Sontag, „bez pasji otrzymuje się pseudokamp: rzeczy dekoracyjne, bezpieczne, jednym słowem — sztywne” (Sontag, 1979, N 27)<sup>2</sup>. Przy pewnej dozie życzliwości dla Crivellego można uznać go więc za prekursora *pseudokampu*. Należy jednak przyznać, że przeprowadzone przez autorkę rozważania nad *kampem* stanowią wnikliwą analizę tego zjawiska estetycznego, tym samym uzupełniając braki wynikające z dotychczasowego powierzchownego jego ujęcia w dyskursie estetycznym.

Tak jak w przypadku *kampu*, tak samo w przypadku *glamour* i *vintage* największym osiągnięciem autorki jest zakończona sukcesem próba

---

<sup>2</sup> Zgodnie z konwencją przyjętą przez autorkę, przy odwoływaniu do tekstu Sontag podają numer notatki, a nie numer strony, z której pochodzi cytowany fragment.

uchwycenia ich istoty wykraczająca poza przedstawienie sposobów używania tych terminów we współczesnym dyskursie estetycznym, które to przedstawienie sprowadzałyby wspomniane kategorie estetyczne wyłącznie do pustych znaczeniowo etykiet. Dla przedstawienia estetyki *glamour* autorka wprowadza termin *sprezzatura* (zaczepnięty od Baldassare'a Castiglione), który oznacza swoiste maskowanie mistrzowskich umiejętności, lecz w taki sposób by ich istnienie zostało jednak w jakiś sposób zasugerowane. Precyzyjne ujęcie estetyki *vintage* w formie krótkiego i operatywnego opisu nastręcza nieco więcej trudności. Niezbędne byłoby odróżnienie *vintage* od takich przejawów czerpania (na poziomie estetycznym) z przeszłości jak *retro*, *pastness* czy *old-skool*. Autorka wskazuje na doniosłość badań etymologicznych terminu *vintage* – wskazać one mogą na zachodzące na przestrzeni lat przesunięcia semantyczne pola znaczeniowego tego terminu. Przesunięcia te okazują się na tyle poważne, że w zależności od kontekstu użycia termin *vintage* mógł nieść za sobą zarówno pozytywne, jak i negatywne konotacje. Niezależnie jednak od określonego kontekstu definicyjnego autorka proponuje ujmowanie *vintage* jako celebrację, ewentualnie odtworzenie, danego znaleziska. Doświadczenie *vintage* polegałoby na długotrwałym obcowaniu ze znaleziskiem, jego kontekstowością i tłem historycznym, które miałyby na celu świadome docenienie owego obiektu.

#### **UWAGA KRYTYCZNA**

Jedynym drobnym mankamentem, który nie wpływa na całościową bardzo pozytywną ocenę recenzowanej książki, jest brak wyraźnie zaznaczonego fragmentu dotyczącego roli przedmiotu jako takiego w kształtowaniu sztuki XX wieku i sposobów jej postrzegania. Znaczenie przedmiotu jako samoistnego nośnika wartości estetycznych

uwypuklane było szczególnie wyraźnie w twórczości surrealistów czy dadaistów — zwłaszcza prace Marcela Duchampa i koncepcja *ready-made* wskazują na wzrastającą rolę przedmiotu w sztuce. Dowartościowanie przedmiotu widoczne jest również w estetyce popartowej czy takich nurtach jak asamblaż czy *environment* (a co za tym idzie także w happeningu). Choć autorka bada wspomniane trzy kategorie estetyczne z perspektywy estetyki rozumianej jako część filozofii, to taka analiza z perspektywy historii sztuki osadzić by mogła opisywane kategorie estetyczne w jeszcze innym kontekście — wszak *kamp*, *glamour* i *vintage* najczęściej manifestują się właśnie w określonych i konkretnych przedmiotach.

#### **PODSUMOWANIE**

Książka *Kamp. Glamour. Vintage. Współczesne kategorie estetyczne* Wioletty Kazimierskiej-Jerzyk to publikacja, która, zgodnie z zamierzeniami autorki, wypełnia lukę w refleksji nad opisywanymi kategoriami. Duża świadomość i wiedza z zakresu historii sztuki, estetyki oraz innych działów filozofii pozwala autorce wypełnić znaczeniowo opisywane kategorie estetyczne. W samym podsumowaniu autorka wskazuje jeszcze na mniej znany termin *hawaikum*, który, potraktowany jako kategoria estetyczna, wyznacza pole potencjalnie możliwych przyszłych badań o charakterze estetycznym. Jeżeli chodzi jednak o zadanie, które wyznaczyła sobie autorka, to zrealizowane ono zostało w bardzo rzetelny i interesujący sposób — książka ta stanowi bardzo ważny głos we współczesnym dyskursie estetycznym.

**BIBLIOGRAFIA**

Foucault, M. (2000). Czym jest Oświecenie? tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński W: *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism* (276-293). Warszawa: PWN.

Kazimierska-Jerzyk, W. (2018). *Kamp. Glamour. Vintage. Współczesne kategorie estetyczne*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Sontag, S. (1979). Notatki o kampie. tłum. W. Wartenstein. *Literatura na świecie*, 9, 306-323.

Sontag, S. (2012). Przeciw interpretacji. tłum. D. Żukowski W: *Przeciw interpretacji i inne eseje* (11-26). Kraków: Karakter.