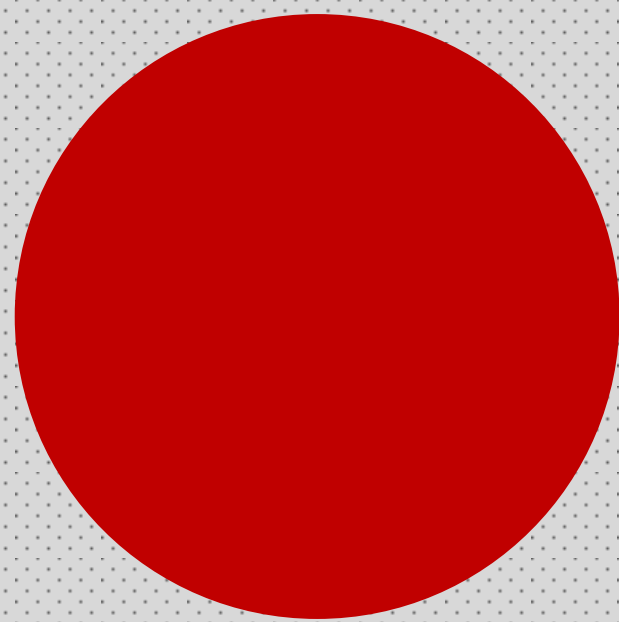
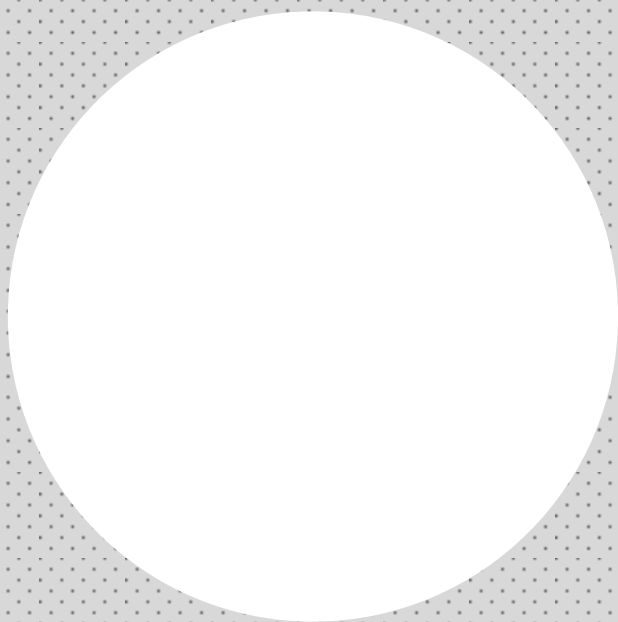
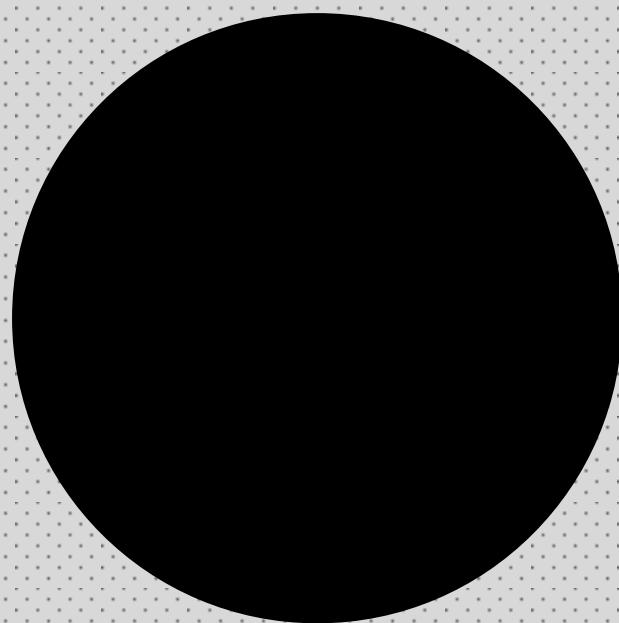
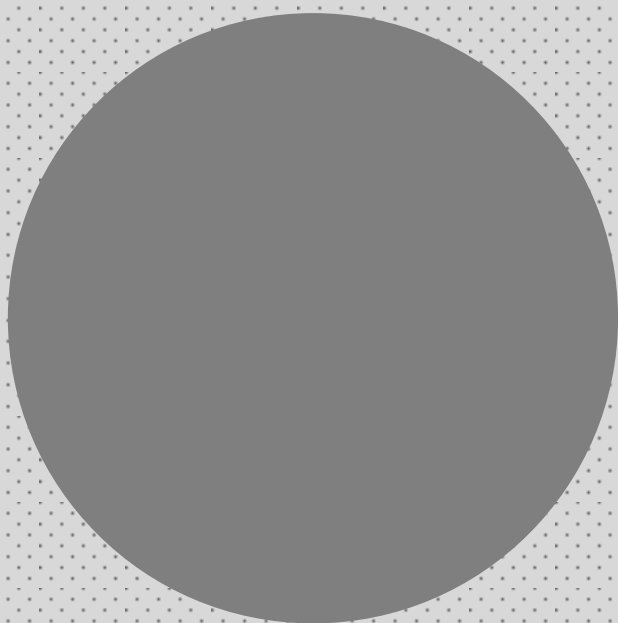


HYBRIS

47

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY 4/2019



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 Kędziora

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 Paris-

Dauphine, 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 2019



CONTENTS:

ADRIAN MRÓZ

AESTHETIC DISSONANCE. ON BEHAVIOR, VALUES, AND EXPERIENCE
THROUGH NEW MEDIA [001-021]

MARTA PIETRASZEK

JEŻELI WSZYSTKO JEST WZGLĘDNE, TO TAKŻE FAKT, ŻE WSZYSTKO JEST
WZGLĘDNE, JEST WZGLĘDNY. CZY RELATYWIZM GLOBALNY UMARŁ?
[022-035]

MARCIN SAAR

CZY MOŻNA JEDNOCZEŚNIE BYĆ KONSERWATYSTĄ I LIBERAŁEM?
FRANK MEYER I „FUZJONIZM” [036-055]

ZOFIA GRALAK

LUZKIE ZOO - CIEMNA STRONA KOLEKCJONERSTWA [056-074]

MARIA KOSTYSZAK

ETYKA OSOBISTA - FRAGMENTY [075-104]

RECENZJA

PATRYK PACIOREK

JAK NAPEŁNIĆ NASZE UMYSŁY DOBROCIAŁ [105-112]



ADRIAN MRÓZ
UNIwersytet Jagielloński

AESTHETIC DISSONANCE. ON BEHAVIOR, VALUES, AND EXPERIENCE THROUGH NEW MEDIA¹

[...] artists have a very specific responsibility: it is in the work of art that what constitutes the libido makes itself most purely visible. What is the work of an artist—say, a painter? To produce an eye. The eye is not simply that which is found in the eye socket in the skull. No more than the tongue is only in the mouth. The tongue [*la langue*], the organ that is in our mouth, is our tongue, not a cat's tongue [*langue de chat*], only inasmuch as it also produces language [*la langue*]. As for our eye, it is painting, sculpture, architecture, the entire visibility of that which has been seen by those who have seen it only to the extent that they knew how to bring it to sight, that weaves it into a noetic eye—and by which it trans-individualizes itself.

Just as the tongue/language [*la langue*] is constructed, the spiritual eye that visible works give us to see is woven by the hands of artists. Therein it appears that a noetic organ always forms a system with one or several other organs that are themselves as such noetic, and that what links them passes outside the body, through a social body that is woven by a *tekhnē*: the tongue with the hand of the writer, the eye with the hand of the painter, the ear with the hand and the eye of the musician, and so on—all of which is articulated by words, papers, brushes, pianos, and other instruments." (Stiegler, 2011, p. 227-228).

1. A General Description of Aesthetic Dissonance

The state of violating preexisting mindsets concerning experience related to aesthetics—cultural conditioning concerning human relationships with art, sensation, sensibility, attraction and repulsion,

¹ This article was presented at The Nordic Society of Aesthetics, Annual Meeting 2018 in Paris, May 31- June 2, 2018.

pleasure and suffering, patterns of choice and preferences, judgements, practices, and emotional values, or “knowledge”—subsists in an existential state of discord between an experienced perceptual act and the expected aesthetic experience, which gives rise to something unforeseen or unexpected: it is perplexing, mystifying, and disorientating. This dynamic, which I will call Aesthetic Dissonance, is imperative to aesthetic responses and a relative of cognitive dissonance and sensory dissonance.

Cognitive dissonance results from a conflicting worldview and concerns psychological stress of an individual performing an action, or confronted with new information, that is in disagreement with personal beliefs, ideas, values, or emotions. It is frequented by what Dan Ariely calls predictable irrationality, where an individual’s formation subverts rationality by unconsciously adapting a behavior pattern, which alters preferences in spite of the availability of other options. This results in the act of an individual criticizing their object of desire as worthless, which is commonly known from Aesop’s fable *The Fox and the Grapes* by the idiom of “sour grapes”, which I can also see to be diffracted as a form of miswanting utilized by commercial marketing and advertising industries, objects of indifference and/or misery are cherished as valuable, which we might call “sweet lemons”².

Sensory dissonance, on the other hand, usually refers to musical phenomena; however, here I will adopt it as an expanded synonym for Fredrick Matthias Alexander’s notion of “debauched kinesthesia” or faulty sensory appreciation³. According to him “All people whose kinaesthetic systems are debauched and delusive develop some form of perversion or abnormality in sensation” (Alexander, 1946a, p. 42). This

² According to the Urban Dictionary “sweet lemons” is “an idiom that is roughly the inverse of ‘sour grapes’, though much rarer: insisting that something unpleasant is in fact desirable, esp. if it was actively sought for earlier.” Example of usage: “I know the guy’s miserable at work, but he keeps telling me he loves it. Sweet lemons, right?”. See: <https://www.urbandictionary.com/define.php?term=sweet%20lemons>

³ “I had proved in my own case and in that of others that instinctive control and direction of use had become so unsatisfactory, and the associated feeling so untrustworthy as a guide, that it could lead us to do the very opposite of what we wished to do or thought we were doing. If, then, as I suspected, this untrustworthiness of feeling was a product of civilized life, it would tend, as time went on, to become more and more a universal menace, in which case a knowledge of the means whereby trustworthiness could be restored to feeling would be invaluable.” (Alexander, 1946b, p. 22).

relates to the unreliability of subjective feelings, since that what “feels right” or is habitually formed and comfortable, is in conflict with new experience, or what “feels wrong” or uncomfortable. Its fault lies in an instinctive form of misdirection, which results in a malformation of bodily sense that requires behavioral re-formation due to mislearned habits of psychosomatic sensation. The perception of the physical self is unreliable, thus humans must supplement themselves with external techniques, which subjectively feels “wrong” during the early stages of practice, yet in itself this negative feeling is a delusion in regard to any objectivity, since such feelings arise from relativity. The negative sensations have not yet become habitually internalized, both judgement and execution need to be synchronized. What feels comfortable, familiar, or “right” can switch places with that, which feels uncomfortable, strange, or “wrong”, hence processes supersede products. This rests at the heart of acquiring knowledge in learning the know-how of different fields of producing art objects (such as musical performances and skills) necessary for the lovers of art, the amateurs⁴.

Aesthetics is thought of as not only a theory of art or beauty, but also includes sensibility, experience, judgement, and relationships. It is regarded as widely as possible in terms of *aisthesis* (gr. *αἴσθησις*). Aesthetic dissonance is the case of the mutual interaction between cognitive dissonance according to the cognition or reception of art objects and that of sensory dissonance in terms of the production of art objects. This implies the capability of what Stiegler refers to as the continuous reformation of aesthetics as a communal discovery of an alterity or otherness (fr. *l'altérité*) of feeling and in its becoming a promising future⁵. I would add that this consists in the quality of what is Other, the recognition of the other in its *différance*, whether ethnic, social, cultural, political, or religious. Sensory dissonance is a psychosomatic phenomenon that signals the presence of sensual otherness. Instead of intuitively resolving this dissonance, the trick is to take the step into the *being with dissonance*. In terms of art it could be said that it is approached with expectations formed on previous experience. Those expectations can be fulfilled, but they also could lead to surprise or offend presumptions and expectations. Techniques of

⁴ I would like to make a note that I use the term amateur in Bernard Stiegler's interpretation. See (Stiegler, 2017b).

⁵ « pour découvrir l'altérité du sentir, son devenir porteur d'avenir. » (Stiegler, 2005).

shocking anticipations result in art objects, which are among others funny, confusing, intimidating, or a maddening hot mess. The experience of sensory dissonance demands to take care of the cognitive dissonance that conditions comfort, attitudes, and habits. It demands to pause, break, and stop. It calls for a re-cognition of the object of art.

This is especially true for the performance or production of art objects. Consider the situation of *knowing-how* to *do* something, but without being able to trust if you *can-do* it to reliably achieve it when you will it into being. Similarly, it can be thought that imagined knowledge about some action does not lead to producing desired *æffects*⁶. Or the opposite, the ability to do something without understanding or being able to put into words by the active intellect or nous (gr. νοῦς) about how it was accomplished. In my experience as a music teacher, I have encountered explanations by students that they know how to play a piece, yet can't reliably execute it, explaining away that their practicing at home was much more successful than the performance during a lesson. A slip into a narrow form of *aesthetic dissonance* has occurred on the level of the individual confronted with the violation of what is habitually felt as normal, and with what their beliefs about their actions are. It is an important signal. It prefigures intentionally giving yourself permission to take care of Other or unfamiliar and strange feelings, which arouse within the body. This psychosomatic feedback is an opportunity, which allows for the consideration and reflection on the acting upon the revelation of surprise or of unexpected information about the current set of circumstances. In the case of a music instructor, it is an act of engaging in the aesthetic sensibility of the other. I believe this phenomenon can be looked at on the level of the community, even a globalized one.

If, instead, an art object comfortably reinforces previous patterns of behavior and thought, then it is what August Schulenburg calls entertainment, and what I would add, be part of a system belonging to the industries of producing culture. In my reading, Schulenburg continues by claiming that the *force* of cognitive dissonance brought into consciousness is transformative if we remain in the *being with dissonance*, which has the power to push an individual towards a re-formation of cognitive beliefs. I claim that the same holds true for

⁶ As both affect and effect.

sensory dissonance, where the experienced friction necessitates a change of belief about what feels “right” on the somatic level. Schulenburg calls the act of forcing change of belief in regard to “uncomfortable truths in our minds” to be art and considers entertainment as the conditioning that reinforces prior belief. The criteria of distinguishing art from entertainment is dissolved, wherein the condition of cognitive dissonance that is produced by an art object within its deceptive pleasure is decided by cultural, social, technological, ethnic, political, and mundane contexts. The shifting contexts insist on what is art and what is entertainment. So, a singular art object is a singularity that manifests itself as either art or entertainment or both.

So, cognitive dissonance is to values as sensory dissonance is to behavior. Their combined æffects results in the experience of aesthetic dissonance, which has always been conditioned and mediated by nonexistent or imagined art objects. What we perceive is learned, conditioned by our environment in its totality as an external milieu and through the formation of the senses themselves, as can be observed in the differences in color perception across cultures, differences in values such as the relationship between the individual and Others, perceptions of emotions, perceptions of reality, and other æffects arising from culturally conditioned pre-behavioral processes of perception and cognition.

2. A Reading of Aesthetic War and Symbolic Misery

The major political question of tomorrow is, then, that of artists, who have a very important role to play in an aesthetic war that will be carried out with new arms—those of transindividuation. (Stiegler, 2011, p. 235).

Bernard Stiegler’s approach to aesthetics is at the same time an approach to politics, for him the separation of the artworld from policymaking and politics from the discipline of aesthetics is a disaster. Aesthetics in the widest sense of the word is concerned with general feeling and sensibility, within which the sense experiences of the Other are retained at the core of aesthetic objects, such as those created by artists. Politics in turn is concerned with sympathy (gr. συμπάθεια – *sympátheia*) or fellow feeling, which establishes affection or affinity, and

a relationship with the Other, or the circumstance-of and manner in which an individual is related to an-other. Politics conditions the ability to feel together, a degree of mutual feeling, within which concern and care are implied, a desire to reduce negative feelings the Other(s) experience(s), a sharing of emotion. A political practice is orientated towards unification for a desired common future, which is united through feeling and the capability of a collected ability to love, which is a sharing of the aesthetic, the sensibilities and feelings.

In my understanding of Stiegler's writing, the act of severing such relationships, by something that "casts through" by means of calumny, which malignantly and unjustly hurts and condemns the possibility of feeling together or sympathy is diabolic. The words symbol (*sym-ballo*, gr. συμ-βάλλω) and diabol (*dia-ballo*, gr. δια-βάλλω) are etymologically related. Particularly, that which brings together, forms community, a meeting, or union is a symbolon (gr. σύμβολον), whereas its etymological opposite can be called the diabolon (gr. διάβολον), which introduces division, estrangement, falling-out, and separation. I claim that just as symbols are the condition of *eudaimonia* (εὐδαιμονία), diabols are the condition of *dysdaimonia* (gr. δυσδαιμονία⁷). Aesthetic dissonance is an experience, which can become either diabolical or symbolical depending on circumstances, relationships, devices and context. It leads to a re-formation of habits, beliefs, behavior, values, and institutions. The experienced violation of aesthetic expectations can be done in such a manner that it conditions

⁷ „The noun δυσδαιμονία and especially the adjective δυσδαίμων are common enough, and they are usually taken to indicate unhappiness or misery; hence, the translation of δυσδαιμονοῦσιν offered above has been “unhappy men.” Yet, the reiteration of the chiasmus of men and gods in the participle δυσδαιμονοῦσιν entails that the second compound, δαίμων, meaning god, has to be retained. And it has to be retained in a manner that brings the action in the participle to the fore. From one point of view, this makes the participle impossible to translate. And yet, simultaneously, it makes the participle a very accurate description of the ὕψος that characterizes the subject as it becomes involved in the divine but without rescinding the human. From this latter perspective, the subject becomes an allegorical function. What differentiates the subject from the gods, as the presence of the prefix δυσ- indicates, is the presence of unhappiness, unfulfillment, incompleteness. However, this “disaster” for humankind may not be so disastrous after all: for it is the absence of such a prefix that banishes the gods from good fortune, so that their misfortune (τυχίαν) is everlasting. For humans, on the other hand, there is an end point that can redeem them: the harbor of death. This point provides the interruption between the eternity of godly misfortune and the particularity of human unhappiness” (Vardoulakis, 2010, p. 99-100).

its æffects, which is to say it is an æffect of that, which grants significance, powers or authority to cults and religions, as well as to philosophers, healers, magicians, rhetoricians, and poets. The empowering, impactful, dangerous, and trans-formative *pharmaka* are not only remedies and poisons, but also a supplement, an antidote, a drug or narcotic, a sacrament, a source of intoxication, madness, ecstasy, and trance, or a device such as talismans, amulets, wine, cosmetics, paint, dyes, perfumes, poetry, and in my conviction, music.

The inability to feel with, or care about, the Other is diabolic. The role of aesthetic dissonance would be to take care and transform the diabolic into the symbolic. This leads us to Stiegler's question of symbolic misery. It is a shortage of symbolic exchange resulting in feeling of no longer being someone, being a nobody, a defective libidinal economy of desire. I understand this as analogous to *time poverty*. Time poverty results from the exploitation of free time, of Aristotelian *scholè* (gr. σχολή), which is colonized by external efficient or productive ends that occupy the intrinsically good noble leisure, thus it occupies the condition necessary for *eudaimonia*, resulting in *dysdaimonia*, since such activities separate us from community and from the time needed to love oneself. Stiegler's idea of symbolic misery consists in a poverty of communal feeling, an underdevelopment of the aesthetic since, in his terms, it is originally "engaged" in the sensibility of the Other, or the sharing of sensory experience, cognition and feelings. Individuals don't feel part of a society or part of undergoing events of the world. Symbolic violence is ensued through a loss of individuation and participation in the creation of symbols. Such social isolation creates a mass case of collapse: the separation of individuals, for whom the experience of misery is universal, yet not shared. I believe this is signaled by studies that show the epidemical and shocking rise in depression, loneliness, or being in the state that Sherry Turkle called "alone together", and a general unhappiness or ill-being, which definitely is one of the greatest problems humanity needs to face in the 21st century. I think the æffects of such isolation emerge through crises, violence, suicide, terrorism, or the general seeking redemption via the absolute form of interruption, which is through Death, since *dys-daimonia* cuts mortals off from the infinite immortality of spirits, who are plagued with everlasting misfortune. This sight is part of the field of aesthetic war.

The war is foremost a conflict of values, that of the market and that of “spirit”. Marketing and advertising are a hegemonic force that fight to capture human attention and desire, which are fundamental for “spirit”. Those suffering from symbolic misery, which is composed of humiliation and offence, are subject to aesthetic conditioning, which is segregating, alienating or diabolic, which replaces aesthetic experience and renders it impossible, decomposing it into drives. The aesthetic is dis-ordered. The aesthetic war is a *stasis* (gr. στάσις) that means political standing, faction, as well as civil war. *Stasis* sets humans against each other, a division rising from political standing with the nastiest of overtones.

There is a struggle in contemporary society between domains of social life like family and politics. One case encompasses Stiegler’s observation that an individual’s sensibilities, the emotional and aesthetic dimension, have been functionalized to make a consumer. Such a process is part of an everlasting functionalization and defunctionalization process, which modifies the psycho-physiological sense organs and art, its history, artefacts, symbols, and works. Aesthetic power is shaped by the body, artificial organs composed of techniques, objects, tools, instruments and art, and by social organs of emergent institutions, which for Stiegler compose the key areas of study for his *general organology*. The origin of the struggle between market values against spirit values, human life and consciousness, has been dated to be in the early 20th century, with Edward Barnays’ techniques of marketing overproduced ‘sweet lemons’, which developed an industrial aesthetic audiovisually mediated with the power to functionalize the aesthetic dimension of an individual so as to nudge them to behave as a consumer. A manipulation of desire to economically combat the problem of diminishing rate of returns on profits as described by Marx. This result in a loss of aesthetic attachment to singular objects, to symbolic misery, and an ill-being of desire and affect. The aesthetic experience is threatened by the hegemony of lived experience within neoliberal hyperindustrial society, which has become calculable, and prevents people from creating affective and meaningful attachments to symbols in relation to our retentional apparatuses, technology and memory. The factors that make life worth living are replaced with emptiness that is overwhelming, instead of aesthetic

dissonance, we are left with aesthetic deprivation, the anesthetic or diabolic condition of symbolic misery. Such tension can be thought of as a dissonance between overlapping domains of social life, private and public.

What can be learned from *being with dissonance* is that compelling, beautiful, and dramatic stories and narratives, as well as music, are invitations to experience it. A resolution is possible if we will to stay with it, the resolution of which is a narrative of hope or redemption. The formation of the aesthetic feelings and sense of curiosity towards dissonance bring to the unexpected, the uncalculatable and unmeasurable, a synergetic sense of wonder and awe in regards to being human and can be part of the artificial organs which develop mental stability and even courage, instead of fearing the unexpected and immediately resolving the tension of aesthetic dissonance with that, which feels “right” or has been culturally conditioned by competing entities for our desire and attention within the ramifications of aesthetic war, an arms race of behavioral nudges and cognitive heuristics. This is also a practice of loving oneself, since it asks for us to pay attention to and care for with our conscious presence any uncomfortable experiences, it is a re-cognition of values. This requires those in symbolic misery and artists to engage *with* suffering, as opposed to avoiding it through “debauched kinesthetics” shaped by the aesthetic conditioning of marketing. This opportunity is a lesson to learn the communal sharing of discomfort and ill-being, trans-forming the diabolic into the symbolic. To remain *with* silence, a busy mind, withdrawal symptoms or even an itch. A communal knowing of how-to-live can develop, of how-to-stay or return to conscious presence and attention in spite of tendencies to break the silence, write down our thoughts, reinforce addiction patterns, or scratch an itch.

3. Aesthetics and New Media

Art holds up a mirror to shifting attitudes. Initial tags of ‘ugly’ sometimes get forgotten as once-derided subjects become valued. Impressionism of the 19th century – now featured in blockbuster exhibits – was initially compared to mushy food and rotting flesh. When Henri Matisse’s works showed in the US at the Armory Show of 1913, critics lambasted his art as ‘ugly’, while art students in Chicago burned an effigy of his Blue Nude in front of the Art Institute. The same institution mounted a major retrospective of his work a century later. Jazz and rock’n’roll were once considered ‘ugly’ music, threatening to corrupt entire generations (Henderson, 2016, para. 12).

What develops through digital technologies and the networks they weave are associated technical milieus that allow a true symbolic life—and it is within this milieu that free software and the Linux platform could appear: the relations of industrial work formed here are not those of the division of labor and the social roles that nineteenth-century productivity and twentieth-century consumerism had imposed: they are associative and participative. (Stiegler, 2011, p. 233).

The aesthetic community to come is formed by conflicts as processes of building sympathy, a new common sensibility of a transformed world. Breaks with tradition are points that insist on and discover a feeling, which is not shared by all. Historically the multiplying conflicts of aesthetics from the 19th century onwards, some of which functionalize the aesthetics and emotions of individuals for the admiration of power, recruitment of believers, or for free-thinking and exploration of the unlimited possibilities which make the body resonate are shared with Others, the world and its future aesthetical or artistic becoming.

New Media is at once a diffractive mirror of *us* and a reflection of aesthetic dissonance. In it, conflicting experiences such as being bored and entertained at the same time are possible. They are persisting organs of re-functionalization that arouse antagonistic experiences, values, and behavior. They shape what feels “right” and what feels “wrong”. New media can be a vehicle for creating aesthetic dissonances in regard to at least what is perceived as art and in general to that, which arises from encountering conflicting beliefs and feelings. It is a breeding ground of “fake news”, conspiracy theories, and also of beneficial mass cooperation and community, of rebuttal and verification. It breeds antivaxxers, incels, and populism but it also brings together social institutions, grassroots movements, and is an

extension of an individual's biological eyes and ears through video-recording and live transmission. An opportunity for us to take responsibility for actions, consider the significances of our behavior and objectify imagined beliefs about social reality. New Media without proper care for the *energies* of symbolic misery become destructive *pharmaka*, and with proper care, tools such as the Internet, become magical artistic mediums of the *amateurs* in spite of the loss new technology inherently brings and supplements. New media is at once a medium of customizing aesthetic experience individually, however it is threatened by the practice of prioritizing calculability and modeling consumer behavior in favor of capitalistic effectiveness, *ascholia* or the state of being permanently busy, which results in the simultaneous categorization of an individual as a data point, punishing those who do not fit an algorithm's premises, which Cathy O'Neil has described in *Weapons of Math Destruction* and Marcus Gilroy-Ware in *Filling the Void*.

Behavior, values and experience are shaped by New Media; however, a new knowledge needs to individuate like the way an athlete stretches or a musician practices scales. Bodily organs, artificial organs, and social institutions should preferably lean into persisting, insisting, and consisting aesthetic experiences for their exploration, developing a know-how in regard to stretching and *being with dissonance* rather than realizing impulsive behaviors, which are rationalized for the reclaiming of symbolic control. The aesthetic re-conditioning teaches not only exploration of presented dissonances and experiences, but also cultivates curiosity, increased compassion or sympathy, and develops the capability to distinguish the suffering of the other from our own. This can of course be accomplished with episodes of dissonance and resolution experienced through music, literature, fairy tales, and cinema. A holistic narrative that accents dissonance with its accumulative crescendo before its climax and resolution. Learning to generate art objects, such as to play music is practicing of dissonance. Conscious awareness and acute attention towards each articulated note precede later awareness of the overall coherence of action and *æffects*. When faced with *stasis*, horror, misery, and suffering, emphatic response does not "feel" right, it is not "natural", speaking in terms of aesthetic war. These natural responses are pain avoidance and circumvention of the disagreeable or "ugliness", or what feels "wrong" in search for

comfort, calm, and tranquility. However, art does not emerge from mindless harmony, but is discovered with patience and after delving into the dissonances that are avoided. It makes us acknowledge and recognize emotions and their sources.

Since new generations also spend over 10,000 hours playing video games before maturing into adults (Zimbardo, 2016), I would like to comment on ludonarrative dissonance. This device *forces* players of video games into discomfort, which these narratives foster. The most adored stories come from dissonant characters “as it is the surprise, the disturbance, the accident, the sacrosanct disruptive element, that justifies the very act of telling a story” (Seraphine, p. 8). Such a device is described as the violation of immersion, which is to say it is an emersion, since it draws players out of the work and violates a state of detachment and disinterested delight. Desire for the object itself is a condition of love, if not, then what we are left with is what Stiegler describes as cultural philistines or new barbarians, who only perceive art as “interesting”, a consumable, and nothing more.

Video games are new *pharmaka*: “Games players are also more likely than non-games players to participate in other forms of culture, especially through active participation (e.g., creating digital video, photography or animation or writing stories or poetry), but passive participation (e.g., attending cultural festivals) is also common.” (Borowiecki, K. & Bakhshi, 2017, p.1). The Internet is the new gallery of art, and even art itself, at least according to Virginia Heffernan, where these works are published and with which individuals participate, share, and engage in symbolic exchange, what I would describe as one instance of symbolic fertility.

4. Coda

To arrive at an aesthetic experience was to be inscribed within a social process of participation that engaged one in a practice: this was not a consumption, but a sociation that was also a cultuality carried through practices, an active relation, compared with which cultural consumption had no meaning. (Stiegler, 2011, p. 233)

In going to see an exhibition at the museum, in reading a novel, in watching a film in a non-consumerist manner, in opening my eye to expand my view (by means of my hands, from Lascaux to Cézanne, and after Cézanne, the hand is seized by the reproducibility set off by the fingers) —just as my tongue [ma langue] gives me access to language [la langue] as a process of individuation of a symbolic milieu, binding and unbinding, with my ears that heed it, with the tongue that is in my mouth—in going to see an exhibition and in reconnecting through all these paths works that I thus take care of while taking care of myself and of others, I participate in the weaving of the long circuits of transindividuation (Stiegler, 2011, p. 234).

Art as a product of negentropy, however, can reconcile the entropy or dis-ordering of *stasis* in the fight against symbolic misery. According to Plato, music (μουσική), especially enchantment by playing the aulos or *kataulein*) can be the cause of mania, which is rooted i.a. in fear, and at the same time its medicine consists in a reintegration of an individual within a group, counteracting fear. This was the ancient practice of *mania* of the Elysian mysteries and rituals of Dionysic cults of the Bacchantes or the Korybantes (Plato, 1967/1968, 791a-b). Music must save the world according to Stiegler, it is an art of creating protentions or anticipating, waiting, and making people behave a certain way. It is transformative and pharmacological. In the context of aesthetic dissonance, the exploration of the possibility of creating new sensibilities and re-cognitions, patience with conflict without seeking immediate resolution of tension, an opportunity for healing symbolic misery arises. This is not simply cognitive or behavioral, but an artistic act of mastery, or action, which demands patience, attention, and curiosity. It challenges the drive to turn away from the displeasing, discord, suffering and tension through the exploration of their nuances, and the possibilities they unfold.

Aesthetic dissonance is not simply a state of arousal or conflicting feelings and emotions. It is a lens through which practices, behaviors, politics, psychopathology, and other issues can be viewed. It

is a condition of making insights on the role of aesthetic and cultural capital on our social behavior, as well as the result of mutual æffects from the study of culture that expand understanding on the phenomenon of dissonance. Internalized standards from culture, society, and family and one's personal beliefs about themselves, create the measuring tools of cognitive dissonance, which has a tendency to lean towards the normative practice of marketing, nonetheless, a dissonant habituation in an individual's environment can also make participatory standards more accessible.

BIBLIOGRAPHY

- Alexander, F. M. (1946a). *Man's Supreme Inheritance*. Retrieved February 10, 2018 from <https://www.globalgreyebooks.com/content/books/ebooks/mans-supreme-inheritance.pdf>.
- Alexander, F. M. (1946b). *The Use of the Self*. Chaterson. Retrieved February 10, 2018 from <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=5&ved=0ahUKEwiPt4HrmavbAhXLDiwKHebiBVkQFghIMAQ&url=https%3A%2F%2Fsd5bb08e12f75bcf7.jimcontent.com%2Fdownload%2Fversion%2F1490957522%2Fmodule%2F8782402085%2Fname%2FThe%2520Use%2520of%2520the%2520Self%2520%25281946%2529%2520Frederick%2520Matthias%2520Alexander.pdf&usg=AOvVaw164yCtxILWwBZwKuaaOrZh>.
- Arcaya, B. *Debauched Kinesthesia; Or, How Our Senses Deceive Us All the Time*. (2010, October 04). Retrieved February 10, 2018 from <http://habitandchoice.com/blog/performance-potential/debauched-kinesthesia-or-how-our-senses-deceive-us-all-the-time>.
- Ariely, D. (2010). *Predictably irrational: The hidden forces that shape our decisions*. New York: Harper Perennial.
- Bailantyne, N. (2015, February 15). The What, Why & WTF: Ludonarrative Dissonance. Retrieved February 10, 2018 from <https://gamecloud.net.au/features/wwtf/twwtf-ludonarrative-dissonance>.
- Barrett, L. F. (2017). *How Emotions Are Made*. New York: Houghton Mifflin Harcourt.
- Berent, M. (1998). "Stasis", or The Greek Invention of Politics. *History of Political Thought*, 19(3), 331-362. Retrieved February 10, 2018 from <http://www.jstor.org/stable/26217488>.
- Borowiecki, K. & Bakhshi, H. (2017). Video Games as Cultural Participation: Understanding Games Playing in England Using the Taking Part Survey. *Discussion Papers on Business and Economics, University of Southern Denmark*, 5. Retrieved February 10, 2018 from <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2941995>.

- Brodie, J. A., & Lobel, E. E. (2012). *Dance and somatics: Mind-body principles of teaching and performance*. Jefferson, NC: McFarland.
- Campanelli, V. (2010). *Web aesthetics: how digital media affect culture and society*. Rotterdam Amsterdam: NAI Publishers Institute of Network Cultures.
- Chrétien, V. [virginie chrétien]. (2016, August 15). "La musique doit sauver le monde. Bernard Stiegler et Youssef Seddik. [Video file]. Retrieved February 10, 2018 from <https://www.youtube.com/watch?v=c5RARvbUKCA>.
- Cooper, J. (2007). *Cognitive dissonance: 50 years of a classic theory*. London: SAGE.
- Dissonance in Art. (2017, August 03). Retrieved February 10, 2018 from <https://theartjunket.wordpress.com/2017/02/11/dissonance-in-art/>.
- Elster, J. (2016). *Sour grapes: Studies in the subversion of rationality*. New York: Cambridge University Press.
- Engel, F. (2015, May 19). Sensory Dissonance. Retrieved February 10, 2018 from <https://myhalfof.wordpress.com/2015/05/19/sensory-dissonance/>.
- Gilroy-Ware, M. (2017). *Filling the void: Social media and the continuation of capitalism*. London: Repeater.
- Heffernan, V. (2017). *Magic and loss: The Internet as art*. New York: Simon & Schuster.
- Henderson, G. E. (2016, March 8). The history of ugliness shows that there is no such thing – Gretchen E Henderson | Aeon Ideas. Retrieved February 10, 2018 from <https://aeon.co/ideas/the-history-of-ugliness-shows-that-there-is-no-such-thing>.
- Kastanakis, M. & Voyer, B G. (2014) The effect of culture on perception and cognition: a conceptual framework. *Journal of Business Research*, 67(4). 425-433. Retrieved February 10, 2018 from <https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2013.03.028>.

- Kuoni, C. (2016, June 15). Introduction: An Aesthetics of Dissonance. Retrieved February 10, 2018 from <https://muse.jhu.edu/article/620874>.
- Liddell and Scott. (1889). *Δυσδαιμονία. An Intermediate Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press. Retrieved February 10, 2018 from http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text;jsessionid=4D4E47EF4FE52822798766EC1BB375F5?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0058%3Aalphabetic+letter%3D*d%3Aentry+group%3D37%3Aentry%3Ddusdaimoni%2Fa.
- Makowski, S. K. E., & Epstein, R. M. (2012). Turning Toward Dissonance: Lessons from Art, Music, and Literature. *Journal of Pain and Symptom Management*, 43(2), 293–298, Retrieved February 10, 2018 from <https://doi.org/10.1016/j.jpainsymman.2011.06.014>.
- Mechner, F. (2017). A Behavioral and Biological Analysis of Aesthetics: Implications for Research and Applications. *The Psychological Record*, 1-35, retrieved February 10, 2018 from <https://doi.org/10.1007/s40732-017-0228-1>.
- O'Neil, C. (2017). *Weapons of Math Destruction*. New York: Penguin Books.
- Plato. *Laws*. (1968) In Fowler, H. N., Lamb, W. R. M., Bury, R. G., Shorey, P. (eds.), *Plato in Twelve Volumes*, Vols. 10–11, Bury, R.G. (Trans.). Cambridge: Harvard University Press. Retrieved February 10, 2018 from: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg034.perseus-eng1:7.791>.
- Pychyl, T. A. (2012, August 17). The Power of Hypocrisy. Retrieved February 10, 2018 from <https://www.psychologytoday.com/us/blog/dont-delay/201208/the-power-hypocrisy>.
- Rinella M. A. (2010). *Pharmakon. Plato, Drug Culture, and Identity in Ancient Athens*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Rosenberg, B. (2008). The Alexander Technique and Somatic Education. *Somatics*, 15(4), 34-38. Retrieved February 10, 2018 from: <https://www.alexandertechnique.com/resources/rosenberg.pdf>.
- Schulenburg, A. (2011) Cognitive Dissonance; or Art versus Entertainment. Retrieved February 10, 2018 from

<http://www.fluxtheatre.org/2011/10/cognitive-dissonance-or-art-versus-entertainment/>.

Seraphine, F. (n.d.). *Ludonarrative Dissonance: Is Storytelling About Reaching Harmony?* Retrieved February 10, 2018 from https://www.academia.edu/28205876/Ludonarrative_Dissonance_Is_Storytelling_About_Reaching_Harmony.

Solso, R. L. (2003). *The psychology of art and the evolution of the conscious brain*. Cambridge, Mass: MIT Press.

Stiegler, B. (2005). *De la misère symbolique*. Paris: Galilée.

Stiegler, B. (2011) The Tongue of the Eye What "Art History" Means. Ravindranathan, T & Geoghegan, B. (Trans.). In: Khalip, J., & Mitchell, R. (Eds.). *Releasing the Image: From Literature to New Media*. Stanford: California.

Stiegler, B. (2017a). Kant, Art, and Time. *Boundary 2*, 44(1), 19–34. Retrieved February 10, 2018 from <https://doi.org/10.1215/01903659-3725845>.

Stiegler, B. (2017b). The Proletarianization of Sensibility. *Boundary 2*, 44(1), 5–18. Retrieved February 10, 2018 from <https://doi.org/10.1215/01903659-3725833>.

Stiegler, B. (2017c). The Quarrel of the Amateurs. *Boundary 2*, 44(1), 35–52. Retrieved February 10, 2018 from <https://doi.org/10.1215/01903659-3725857>.

Symbol" and "diabolo" (devil) are two related words. (2013, September 13). Retrieved February 10, 2018 from <http://en.antiquitatem.com/symbol-devil-symballon-diabolos-demon>.

Urban Dictionary. [Calenardhon]. (2009, February 14). Sweet Lemons. Retrieved February 10, 2018 from <https://www.urbandictionary.com/define.php?term=sweet%20lemons>.

Vardoulakis, D. (2010). *The Doppelgänger: Literatures philosophy*. New York: Fordham University Press.

Zimbardo P. G. & Coulombe N. C. (2016). Man, Interrupted: Why Young Men are Struggling & What We Can Do About It. Newburyport, MA: Conari Press.

ABSTRACT

Aesthetic Dissonance. On Behavior, Values, and Experience through New Media

Aesthetics is thought of as not only a theory of art or beauty, but also includes sensibility, experience, judgement, and relationships. This paper is a study of Bernard Stiegler's notion of Aesthetic War (*stasis*) and symbolic misery. Symbolic violence is ensued through a loss of individuation and participation in the creation of symbols. As a struggle between market values against spirit values human life and consciousness within neoliberal hyperindustrial society has become calculable, which prevents people from creating affective and meaningful attachments to symbols in relation to our retentional apparatuses, technology and memory. Such tension can be thought of as a dissonance between overlapping domains of social life, private and public. New Media is a reflection of aesthetic dissonance, an experience such as being bored and entertained at the same time, between antagonistic experiences, values, and behavior. Moreover, new media is at once a medium of customizing aesthetic experience individually as well as the threat and practice of prioritizing calculability and modeling of consumer behavior in favor of capitalistic effectiveness, which results in the simultaneous categorization of an individual as a data point, putting those who do not fit an algorithm's premises at a disadvantage.

KEYWORDS: Aesthetics, Symbolic Misery, New Media, Cognitive Dissonance, Faulty Sensory Appreciation, Behavior.

ABSTRAKT

Dysonans estetyczny. O zachowaniu, wartościach i doświadczeniu poprzez nowe media.

Estetyka jest rozumiana nie tylko jako teoria sztuki lub piękna, ale także obejmuje wrażliwość, doświadczenie, osąd i relacje. Artykuł ten jest studium Bernarda Stieglera na temat pojęcia wojny estetycznej (*staza*) i nędzy symbolicznej. Przemoc symboliczna następuje w wyniku utraty indywidualności i udziału w tworzeniu symboli. Jako walka między wartościami rynkowymi a wartościami duchowymi życie i świadomość ludzka w ramach neoliberalnego społeczeństwa hiper-przemysłowego stała się obliczalna, co zapobiega tworzeniu przez ludzi afektywnych i

znaczących przywiązań do symboli w odniesieniu do naszych aparatów retencyjnych, technologii i pamięci. Tego rodzaju napięcie można postrzegać jako dysonans zachodzący pomiędzy nakładającymi się na siebie dziedzinami życia społecznego, prywatnego i publicznego. Nowe media są odzwierciedleniem dysonansu estetycznego, takiego doświadczenia jak bycie zanudzonym i rozbawionym jednocześnie, pomiędzy antagonistycznymi doświadczeniami, wartościami i zachowaniami. Co więcej, nowe media są zarazem medium indywidualnego dostosowywania doświadczeń estetycznych, a także zagrożeniem i praktyką nadawania priorytetu obliczalności i modelowaniu zachowań konsumentów na rzecz kapitalistycznej efektywności, co skutkuje jednoczesną kategoryzacją jednostki jako punktu danych, co stawia w niekorzystnej sytuacji tych, którzy nie pasują do założeń algorytmu.

SŁOWA KLUCZOWE: Estetyka, nędza symboliczna, nowe media, dysonans poznawczy, nieprawidłowe wrażenia sensoryczne, zachowanie



MARTA PIETRASZEK
UNIWERSYTET WARSZAWSKI

JEŚLI WSZYSTKO JEST WZGLĘDNE, TO TAKŻE FAKT, ŻE WSZYSTKO JEST WZGLĘDNE, JEST WZGLĘDNY. CZY RELATYWIZM GLOBALNY UMARŁ?

Relatywizm, zwłaszcza globalny, opisywany zwykle sloganem „wszystko jest względne”, należy do najbardziej zdyskredytowanych stanowisk w filozofii. W zasadzie trudno wskazać filozofów, którzy przyznawaliby się wprost do utrzymywania globalnej wersji relatywizmu, a nawet jeśli, to dość szybko wycofywali się z tej pozycji (Chmielewski, 1997, s. 10-11), chroniąc się przed zarzutami błędnego koła, *petitio principii*, czy próbując ocalić logikę dwuwartościową i zasadę wyłączonego środka. Mowa tu zatem o stanowisku nieutrzymywanym przez nikogo, a krytykowanym przez wszystkich, wobec którego koronny i wciąż uznawany za morderczy zarzut z samorefutacji został wysunięty prawie 2400 lat temu. Mimo że w literaturze filozoficznej dominuje przekonanie, że utrzymywanie globalnej wersji relatywizmu jest równoznaczne z samobójstwem mentalnym (Putnam, 1998, s. 122), to stanowisko to nie zostało i nie zostanie wyeliminowane z areny dyskursu filozoficznego nie tylko dlatego, że stanowi istotną przeciwwagę dla realizmu, obiektywizmu i idealizmu, ale także dlatego, że pozwala zdać sprawę z elementarnego poczucia względności na wielu poziomach: językowym, logicznym, epistemicznym czy etycznym. Nie można pominąć też faktu, że relatywizm w formie lokalnej przeżywa od kilku dekad swoisty renesans zarówno na gruncie filozofii kontynentalnej, jak i w filozofii analitycznej, a w szczególności w obszarze filozofii języka, a zatem można mówić o pewnej ewolucji relatywizmu, która od wersji powszechnie uznawanej za fałszywą

doprowadziła do sformułowania odmiany powszechnie uznawanej za niekontrowersyjną.

W niniejszym artykule chciałabym oddać sprawiedliwość relatywizmowi i zaprezentować jego historyczne ujęcie z perspektywy, z której rzadko bywa pokazywany. Przedstawię dwie interpretacje zarzutu z samorefutacji, z których pierwsza, a zarazem najpowszechniej przyjmowana, jest interpretacją ściśle logiczną, druga zaś pretenduje do bycia wierniejszą sposobowi argumentacji w starożytnej Grecji i jest zarazem słabszą wersją tego argumentu. O ile pierwsza wskazuje na logiczną niemożliwość istnienia takiego stanowiska, czyli odnosi się do faktów niezależnie od tego, czy ktokolwiek tezy te wygłasza; o tyle druga ukazuje samorefutację jako argument retoryczny wymierzony w podmiot utrzymujący relatywizm globalny. Omawiając pierwszy przypadek będę powoływała się przed wszystkim na kanoniczny tekst Johna Leslie Mackiego (1964) *Self-refutation: a formal analysis*, natomiast rozważania na temat samorefutacji pragmatycznej oprę o książkę Luki Castagnolego (2010) *Ancient Self-refutation. The logic and History of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine*. Przyjęcie jednej z dwóch wyżej wymienionych interpretacji determinuje możliwe sposoby obrony relatywizmu, które zamierzam zarysować.

Relatywizm można rozumieć jako ramę światopoglądową, w której zmieścić się może całe spektrum innych poglądów, w tym także sprzecznych z samą treścią stanowiska. Konieczne jest zatem zawężenie tego olbrzymiego zbioru poprzez wyszczególnienie najistotniejszych dla mojego wywodu odmian tego stanowiska. Choć zamierzam odnosić się do wnioskowania sokratejskiego, w celu nadania analizie dialogów Platońskich porządku pozwalającego na reinterpretację zawartego w nich zagadnienia relatywizmu, pozwoliłam sobie na anachronizm i uprzednie wprowadzenie rozróżnienia terminologicznego, zaczerpniętego ze współczesnej filozofii analitycznej.

Ze względu na zakres pojęcia wyróżnia się (1) relatywizm globalny, jako stanowisko aplikowalne do wszystkich sądów:

relatywizm globalny (def.) – wartość logiczna każdego sądu jest względna;

oraz (2) zawężony ze względu na przedmiot oraz parametr uwzględnienia:

relatywizm lokalny (def.) – wartość logiczna sądów na temat D jest zależna od pewnego parametru p / parametrów p_1, p_2, p_n .

O ile uogólniona wersja jest uznawana w filozofii za bardzo kontrowersyjną i jest obciążona dużą ilością poważnych zarzutów – głównie natury logicznej – o tyle co do uszczegółowionej wersji panuje przynajmniej w niektórych obszarach konsens lub tolerancja. Jeśli przedmiotem relatywizacji uczynimy wartości estetyczne, a parametrem kulturę, to otrzymamy relatywizm estetyczny. Za przykład niekontrowersyjnej postaci relatywizmu lokalnego, który mieści się gdzieś na pograniczu relatywizmu estetycznego i językowego może posłużyć relatywizacja sądów smaku i związany z nią problem niezawinionej niezgody. Uznaje się, choćby za Kantem, że wartość sądów smaku jest zależna od osoby je utrzymującej¹. X może utrzymywać, że *Polymorphia* Krzysztofa Pendereckiego jest piękna, natomiast Y może twierdzić w tym samym czasie, że *Polymorphia* piękna nie jest. Nasze wypowiedzi będą względne wobec standardu (parametru piękna), który przyjmujemy. Dystynkcja ta jest bardzo istotna z uwagi na uprawomocnienie zarzutów, które można wobec tych stanowisk wysunąć.

Za zarzut ostateczny względem relatywizmu o charakterze globalnym uważa się przypisywany Platonowi argument z samorefutacji sformułowany w *Teajtecie*. To znamienne, że sformułowane przez Protagorasa stanowisko jest znane dziś głównie z dialogów jego największego wroga (Chmielewski, 1998, s. 5). Sama analiza relatywizmu służyła raczej wykazaniu wyższości platońskiego idealizmu i udowodnieniu fałszywości koncepcji sofistycznych, nie zaś zrelacjonowaniu odmiennych poglądów. Nie należy jednak zapominać, że przedmiotem dyskusji Sokratesa jest w *Teajtecie* problem wiedzy, a w *Protagorasie* problem istnienia wartości obiektywnych (dóbr).

W *Teajtecie*, właśnie w kontekście postawionej przez tytułowego interlokutora tezy utożsamiającej wiedzę z postrzeżeniem, przywołane zostaje przypisywane Protagorasowi sformułowanie, zgodnie z którym „człowiek jest miarą wszechrzeczy, istniejących, że istnieją i nieistniejących, że nie istnieją” (Platon, 2002, s. 106), co prowadzi

¹ Oczywiście Kanta za relatywistę uznać nie można. Dalsza część jego teorii estetycznej opiera się na uogólnieniu sądów na temat piękna i ostatecznie, na ustaleniu obiektywnych wartości estetycznych. W koncepcji tej sądu smaku z sądem na temat piękna zrównać nie można. Patrz: (Kant, 2004).

Sokratesa do retorycznego pytania dlaczego to człowiek, a nie świnia czy pawian mają stanowić o prawdziwości wiedzy. Wiedza jest zatem zbiorem wszystkich zebranych danych, z których część jest ze sobą sprzeczna, a zgodnie z zasadą o nieomyślności postrzeżeń („co się komu wydaje, na pewno jest takie”) (Platon, 2002, s. 106) nie można wyznaczyć kryterium pozwalającego wartościować otrzymaną z percepcji wiedzę. Rozmyta zostaje w ten sposób granica między wiedzą a jawieniem się; *doxa* i *episteme* dostają w tym świecie ten sam status i nie ma w nim miejsca na możliwość odróżnienia od siebie halucynacji od poznania zgodnego z rzeczywistością.

Przecież doprawdy, jeśli dla każdego prawdą będzie, cokolwiek by mu się wydawało wedle spostrzeżenia, i jeśli nikt niczyjego stanu lepiej rozsądzić nie potrafi niż ten, który go sam doznaje, ani też mniemania cudzego ktoś drugi poprawiać nie ma mocy i powiedzieć, czy ono słuszne, czy fałszywe, ale jak to się często mówi, każdy swoje zdanie sam ma i to wszystko będzie słuszne i prawdziwe, to czemu, proszę cię przyjacielu, Protagoras ma być taki mądry, że go nawet biorą za nauczyciela dla innych (i słusznie, i za grube honoraria), a my niby to mamy być głępsi od niego? I wartoż nam było do niego chodzić po naukę, jeżeli każdy dla siebie jest miarą swojej mądrości? (Platon, 2002, 161de).

Sokrates nie kryje się z ironią, ponieważ w zbudowanym przez niego świecie istnieją jasne kryteria pozwalające uznać go za bardziej wartościowego filozofa niż sofistów, natomiast egalitaryzm protagorejski nie daje narzędzi do postulowania wyższości swoich przekonań nad innymi. Skoro nie istnieją kryteria pozwalające wybrać lepszą lub prawdziwszą wersję filozofii, co zatem pozwala relatywizmowi dyktować kryteria oceny, z których wcześniej zrezygnował? Co daje relatywiście prawo do wyrażania treści natury ogólnej, skoro z nich uprzednio zrezygnował? Innymi słowy według Platona relatywista uznaje, iż nie istnieją obiektywne kryteria oceny prawdziwości jakiejś tezy, a jednocześnie określa ramę światopoglądową, która takowe narzuca. Skoro prawda jest zależna od jednostki, to Protagoras – jako nauczyciel – postępuje niekonsekwentnie, a wręcz wykazuje się brakiem szacunku względem prawd innych niż własna. Protagoras bezprawnie rości sobie zatem prawo do oceniania pracy czy postępów swoich uczniów, a przecież powinny być one uznane za dobre lub prawdziwe właśnie tylko względem jednostki, która je utrzymuje, co oznacza, że rozumowanie to

jest obciążone zarzutem samorefutacji, mianowicie, że z logicznych konsekwencji jego treści wynika jej fałszywość. Zarzut przedstawiony w *Teajtecie*, a zarazem pierwsze przedstawienie samorefutacji, ma następującą postać:

- i. Protagoras jest przekonany o prawdziwości swojej koncepcji.
- ii. Przeciwnicy koncepcji Protagorasa uważają ją za fałszywą.
- iii. Na mocy swojej koncepcji Protagoras musi być przekonany, że sądy wyrażane przez przeciwników jego koncepcji są prawdziwe.
- iv. Protagoras musi być przekonany o fałszywości swojej koncepcji (Platon, 2002, s. 135 [171a-b])

Uznaje się, że samorefutacja skutecznie obala tezę, ponieważ logiczne konsekwencje tego zarzutu są nie do utrzymania. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że wyróżnia się dwie postaci tego zarzutu. W silnej, słynnej wersji argumentu, sformułowanej przez Mackiego (1964, s. 193), to sama treść obciążonego takim zarzutem wnioskowania jest wadliwa i zwraca się przeciwko sobie.

samorefutacja absolutna (def.) – proces, w którym implikacje treści danej tezy zaprzeczają jej prawdziwości.

Argument ma natomiast następującą postać:

- i. Teza relatywizmu globalnego brzmi: „Wszystkie prawdy są względne”.
- ii. Wszystko, co zachodzi jest prawdziwe absolutnie, a nie tylko względnie.
- iii. „Jest absolutną prawdą, że” jest sztywno przypisywane (*strictly prefixable*) zdaniom o tym, co zachodzi.
- iv. Stwierdzenie „Jest absolutną prawdą, że wszystkie prawdy są względne” jest przypadkiem „samorefutacji absolutnej”.

Założenie poczynione w punkcie (ii) ujawnia obiektywistyczne przekonania tła i jest dla relatywisty fałszywe. Absolutyzm w kwestii prawdy to teza, że prawdziwość jest przypisywana sądom raz na zawsze, jest niezmienna i niezależna od kontekstu wypowiedzi (np.

Twardowski, 1934, s. 319). Relatywista zaś uznaje, że wartość logiczna zdań jest zmienna. Relatywizm aletyczny, czyli dotyczący prawdy, jest w istocie kategorią najszerszą, która obejmuje swoim zakresem, zarówno relatywizm globalny jak i lokalny. Fakty zachodzą, są, mają miejsce, natomiast prawdy i fałszywe formułowane są w języku, są własnością sądów i przyjęcie ich niezmienności jest sprzeczne z relatywistycznym myśleniem. Specyficzne rozstrzygnięcia dotyczące tego zagadnienia dotyczą przyjmowania różnych parametrów uwzględnienia wartości logicznej, takich jak: czas wypowiedzi, podmiot wypowiadający, miejsce wypowiedzi, nasycenia okazjonalizmów. Samorefutacja absolutna jest przypadkiem logicznej ślepej uliczki i próba zbitcia tego zarzutu wymaga podjęcia radykalnych środków, obarczonych poważnymi konsekwencjami (takich jak np. rezygnacja z pojęcia prawdy absolutnej).

Luka Castagnoli wskazuje jednak, że można pokusić się o słabszą interpretację tego zarzutu. Stwierdza, że nie można mówić w takim wypadku o falsyfikacji, ponieważ samorefutacja nie daje obiektywnego dowodu fałszywości tezy (Castagnoli, 2010, s. 100). Samorefutację o charakterze pragmatycznym, nazywaną także samorefutacją w słabym sensie Mackie definiuje następująco:

samorefutacja pragmatyczna (def.) – proces, w którym sposób prezentacji treści jakiegoś sądu zaprzecza treści tego sądu. (Mackie, 1964, s. 193).

Poświęćmy chwilę uwagi różnicom między tymi dwiema formami samorefutacji. Jeśli Krzyś mówi do Jasia:

1) Właśnie śpię.

Jest oczywistym, że zdanie to musi być fałszywe, ze względu na przekroczenie nomologicznej możliwości: nie można jednocześnie spać i odpowiadać świadomie na pytania.

Podobnie sytuacja będzie się przedstawiała, jeśli Kasia zadzwoni do Jasia, on odbierze telefon i powie:

2) Nie mogę teraz rozmawiać,

ponieważ w obu przypadkach wypowiedzenie przytoczonych zdań zaprzecza prawdziwości ich treści. Rzecz jasna ze zdrowo rozsądkowego punktu widzenia nic takiego nie zachodzi. Dla każdego interlokutora będzie jasnym, o co chodzi Jasiowi i Krzysiu, a w potocznej rozmowie ich wypowiedzi będą sensowne, ponieważ ich

znaczenie konwencjonalne będzie rozbieżne z semantycznym. Każdy świadomy użytkownik języka będzie w stanie stwierdzić, że w przypadku wypowiedzi (1) intencją Krzysia było przekazanie informacji, że nie chce rozmawiać, ponieważ zasypia. W przypadku zdania (2) ulega rozszerzeniu znaczenie okazjonalizmu „teraz”. Jaś może rozmawiać w chwili wypowiedzania tego zdania, ponieważ ewidentnie to czyni, ale chce przekazać informację, że jest zajęty i na przykład nie ma czasu na piętnastominutową pogawędkę o planach na wieczór. Świadomy użytkownik języka powinien uznać potraktowanie tych zdań jako samorefutujących w silnym sensie za fałszywe. Zdania te falsyfikują się na poziomie pragmatycznym, nie na poziomie semantycznym czy logicznym. Użytkownikowi chodzi o pragmatyczne implikatury tych zdań.

Powróćmy jednak do różnic między pojęciem samorefutacji pragmatycznej i logicznej. Obserwujmy zatem, że:

- i. w zdaniach samorefutujących pragmatycznie występuje podmiot osobowy (np. **Kasia** pisze, że nic nie pisze);
- ii. podmiot ten wykonuje jakąś czynność (np. Kasia **pisze**, że nic nie pisze);
- iii. zdanie nadrzędne zazwyczaj zawiera orzeczenie, którego negacja występuje w orzeczeniu zdania podrzędnego (np. Kasia **pisze**, że nic **nie pisze**);
- iv. wykonanie czynności jest nomologicznie możliwe (np. można napisać zdanie „nic nie piszę”).

W przypadku samorefutacji logicznej mamy do czynienia ze zdaniami:

- i. o charakterze uniwersalnym, a zatem jego podmiot jest zazwyczaj abstraktem (np. **Wszystko** jest względne);
- ii. w zdaniach tych występuje kwantyfikator ogólny (np. **Wszystko** jest względne) lub wyłączają one prawdziwość wszystkich innych zdań (np. „Metoda badań naukowych jest **jedynym** sposobem poznania prawdy”);
- iii. falsyfikacja następuje w wyniku implikacji z treści zdania;
- iv. dostrzeżenie wadliwości takiego zdania wymaga dalszego rozumowania oraz pewnej wiedzy tła (np. w przypadku zdania „Metoda badań naukowych jest jedynym sposobem poznania prawdy” należy przeprowadzić następujące rozumowanie: a) zdanie to ma charakter uniwersalny – pretenduje do absolutnej

prawdziwości; b) metoda wykorzystana do sformułowania wyrażonej w zdaniu prawdy nie jest metodą badań naukowych; c) implikacja zdania jest sprzeczna z jego treścią).

Rozważania te są znaczące dla analizy zarzutu samorefutacji sformułowanego przez Platona. Wnioskowanie przytaczam za Castagnolim, który wystosował je jako możliwą linię obrony radykalnego sceptycyzmu w książce *Ancient Self-refutation. The logic and History of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine* (Castagnoli, 2010, s. 119). Argumentację tę można przenieść z gruntu sceptycyzmu na relatywizm, ze względu na istotne cechy wspólne tych stanowisk². Castagnoli stawia mocną tezę, że zgodnie z pierwotną – starożytną – koncepcją samorefutacji występuje wyłącznie samorefutacja pragmatyczna.

Harold Thorsrud w recenzji przywołanej pracy Castagnoliego stwierdza, że „starożytna samorefutacja miała na celu wskazanie, że ktoś nie może konsekwentnie i spójnie utrzymywać jakiejś tezy, którą publicznie wygłasza, podczas gdy jej współczesne odmiany – zgodnie z analizą Mackiego, która wywarła na dyskusję duży wpływ – zazwyczaj stawiają sobie za cel wykazanie, że jakaś teza – niezależnie od tego, czy ktokolwiek ją faktycznie utrzymuje – jest logicznie sprzeczna, a co za tym idzie: fałszywa (na mocy powtarzalnej *consequentia mirabilis*: $(p \rightarrow \neg p) \rightarrow \neg p$). Mówiąc krótko i upraszczająco: starożytna samorefutacja jest z gruntu dialektyczna, podczas gdy jej współczesne warianty mają naturę logiczną” (Thorsrud, 2011, 189-190). Tezą Castagnoliego jest zatem, że współczesna interpretacja sporu o samorefutacyjny charakter relatywizmu globalnego jest niespójna z naturą, jaką posiadał ten argument w starożytności. Dla historii filozofii hipoteza ta ma duże znaczenie, ponieważ wskazuje na błędną interpretację części argumentacji Platona, co ma zdaniem autora wynikać z nieznaności kontekstu kulturowego, czy może bardziej kultury prowadzenia argumentacji w starożytnej Grecji. Samorefutacja odnosząca się do charakteru argumentacji właściwej Platonowi powinna być zatem definiowana następująco:

² Różnica między sceptycyzmem a relatywizmem globalnym sprowadza się do kryterium kognitywnego: o ile sceptyk zakłada agnostycyzm w kwestii prawdy, o tyle relatywista zaprzecza istnieniu jednej prawdy i nie zaprzecza istnieniu wielu prawd, ani ich poznawczej dostępności.

samorefucja starożytna (def.) – proces dialektyczny, w którym utrzymywanie jakiegoś stanowiska neguje jego treść.

Dla niniejszych rozważań oznacza to tyle, że samorefutacja nie zawsze była uważana za argument ostateczny i nie kompromitowała przy tym całkowicie poglądu relatywistycznego jako takiego, a raczej osobę go głoszącą. Ponadto wskazuje to na dwie drogi interpretacji tego zarzutu. Nie implikuje to rzecz jasna, że druga interpretacja znosi skutki tego argumentu – bynajmniej. Warto przecież zwrócić uwagę na to, że rozbieżność w konsekwencjach wynikających z przyjęcia jednej z tych argumentacji wynika z możliwości narzędzia, jakim się stała logika. Może jednak stanowić podłoże dla rozwoju innych argumentów.

Jeśli przyjmiemy w zgodzie z interpretacją Castagnoliego, że relatywista globalny wygłasza slogan „wszystko jest względne” na gruncie relatywistycznej koncepcji języka czy kontekstualizmu, to prawdziwość lub fałszywość tego sądu nie będzie dotyczyła tezy *in abstracto*, a tylko aktu mowy. Oznacza to, że samo wypowiedzenie zdania p przez osobę X będzie oznaczało, że zdanie to jest relatywizowalne do osoby je wypowiadającej. Rozumowanie to wygląda następująco:

- i. Zał. kontekstualizm – wartość logiczną posiadają wypowiedzenia zdań w kontekście, o ile występujące w nich okazjonalizmy zostały „nasycone”.
- ii. Jeśli osoba X wygłasza zdanie „wszystko jest względne”, to zdanie to mówi coś o jego przekonaniach, a nie o świecie.
- iii. Samorefutacja dotyczy aktu mowy, a nie treści sądu.
- iv. Osoba X jest zmuszona przyznać, że istnieje przynajmniej jedna prawda o świecie, bo akt stwierdzania czegokolwiek jest aktem wyrażania jakiejś prawdy o świecie.

Kluczowy jest tu punkt ii., w którym następuje w istocie zaprzeczenie istnienia sądów pozbawionych operatora. Podmiot w zdaniu ogólnym miałby być czymś w rodzaju niewypowiedzianego składnika (*unarticulated constituent*). Czy nie oznaczałoby to jednak popadnięcia w subiektywizm, skoro wszystkie zdania ogólne mielibyśmy przeformułować na takie, w których osoba O uważa o świecie, że p, czyli na takie, które nie mówią nam nic o świecie a tylko o przekonaniach osoby O? Otóż subiektywizm nie stanowi tu zagrożenia, ponieważ może się przygodnie zdarzyć, że zdanie „Wszystko jest względne” będzie

prawdziwe dla wszystkich, czyli będzie zawierało kwantyfikator ogólny. Istotnie zdanie to nie powie nam *bezpośrednio* nic o świecie, a tylko o przekonaniach. Można tu wybrać jedną z alternatyw: a) przyjąć agnostycyzm; b) przyjąć, że zgodnie z założeniami relatywizmu obiektywna wiedza o świecie nie może istnieć, a zatem należy zadowolić się perspektywą, z której poczyni się pewne ograniczenia dla prawdziwości sądów. Pośrednio zatem zdanie to będzie dotyczyło świata. Jednocześnie z punktu drugiego wynika, że osoba O jest przekonana o prawdziwości co najmniej jednego sądu. Nie jest to jednak obalane przez treść wypowiedzanego sądu.

Zastosowanie zaproponowanej redukcji samorefutacji do przytoczonego argumentu autorstwa Platona prowadzi do wniosku, że to nie treść rozumowania jest samorefutująca, a fakt utrzymywania przez Protagorasa takich przekonań. Zaproponowane przez Castagnoliego wnioskowanie nie broni relatywizmu przed sprzecznością, ale poprzez przedefiniowanie pojęcia samorefutacji przenosi ciężar sprzeczności na osobę wygłaszającą taki sąd. W recenzji przytoczonej książki Castagnoliego Renata Ziemińska komentuje to rozumowanie następująco: „samorefutacja obala akt stwierdzenia, ale nie dowodzi, że stwierdzana teza (treść tego aktu stwierdzenia) jest fałszywa. Oczywiście w wymiarze pragmatycznym jest to jednak kompromitacja samej tezy i podstawa do jej odrzucenia” (Ziemińska, 2011, s. 153) Oznacza to, że choć samorefutacja staje się „wstydlivym grzechem dialektycznym” (Ziemińska, 2011, s. 153) i podstawą do uznania tak rozumującego za niedorzecznego, to nie jest mimo wszystko procesem, w którym treść jest sama przez siebie rozsadzana. W terminologii Castagnoliego nie ma samorefutacji absolutnej, a jest jedynie pragmatyczna.

Dla koncepcji samorefutacji Castagnoliego najistotniejsze są następujące tezy:

- i. To akty wypowiedzi, a nie same tezy, podlegają samorefutacji.
- ii. Samorefutacja jest taką **sytuacją** w dyskusji, kiedy akt stwierdzenia tezy p stoi w sprzeczności z treścią tego stwierdzenia i osoba twierdząca p jest zmuszona do uznania $\neg p$.
- iii. Istnieje tylko samorefutacja pragmatyczna. „*Nic nie jest prawdziwe*” nie podlega samorefutacji ze względu na swoją

treść, ale ze względu na **stwierdzenie** tego zdania **jako** prawdziwego. (Ziemińska, 2011, s. 153)

Oślabienie zarzutu z samorefutacji do poziomu dialektycznego, który istotnie był w starożytnej Grecji ważną strategią argumentacji, nie oddala zarzutu w wersji silnej. Przedstawiona przez Castagnoliego argumentacja ma na celu oddanie sprawiedliwości klimatowi intelektualnemu tamtych czasów oraz wskazanie na fakt, że Platon nie miał narzędzi o charakterze logicznym, które pozwalałyby na sformułowanie tak silnej tezy. Wywód ten może służyć jako obrona Protagorasa przed anachroniczną, to znaczy nie respektującą źródłowej interpretacji, analizą.

Rozróżnienie na samorefutację pragmatyczną i absolutną ma szerokie zastosowanie w przypadku relatywizmu lokalnego. Wobec globalnej postaci relatywizmu natomiast konieczne jest zastosowanie innych strategii obrony. Pomocna może być teza Nelsona Goodmana, że istnieje wiele światów aktualnych i wiele różnych sposobów spełnienia idei jednego realnego świata, z których niemało jest wersjami słusznymi. Światy odnoszą się do świata realnego czy percypowanego i są tworzone jako wariacje na temat innych światów. Autor ten rezygnuje z pojęcia prawdy absolutnej, dzięki czemu próbuje wymknąć się z żelaznego uścisku zarzutu z samorefutacji (Goodman, 1978, s 19).

BIBLIOGRAFIA

- Burnyeat M. (1976). Protagoras and Self-Refutation in Plato's Theaetetus. *Philosophical Review*, 85 (2),172-195.
- Castagnoli L. (2010). *Ancient Self-refutation. The logic and History of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine*. Oxford: Oxford University Press.
- Chmielewski A. (1998). Relatywizm protagorejski. *Nowa Krytyka*, 9, 5-30.
- Goodman N. (1978). *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Kant I. (2004). *Krytyka władzy sądzienia*. Warszawa: PWN.
- Kölbel M. (2011). *Global Relativism and Self-Refutation*. W: S. Hales (ed.), *A Companion to Relativism* (11-30). Oxford: Wiley-Blackwell.
- Mackie J. L. (1964). Self-refutation: a formal analysis. *The Philosophical Quarterly*, 14/56, 193-203.
- Platon. (2002). Parmenides, *Teajtet*. Kęty: ANTYK.
- Platon. (2002). Laches, *Protagoras*. Kęty: ANTYK.
- Putnam H. (1998). *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thorsrud H. (2012). Ancient Self-Refutation: The logic and History of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine by Luca Castagnoli, *Phoenix*, 66/1-2, 188-190.
- Ziemińska R. (2011). Samorefutacja i starożytny sceptycyzm. *Filozofia Nauki*, 19/3, 151-159.

ABSTRACT

If Everything Is Relative, Then That Everything Is Relative, Is Also Relative. Is Global Relativism Dead?

Global relativism, with its claim that everything is relative, is one of the most harshly criticized concepts in the history of philosophy. The strongest argument against it has been the argument from self-refutation ascribed originally to Plato. The paper presents strong and weak version of the argument in order to show the one that is best suited for the way of reasoning characteristic to the antique period and so that it shows that Plato's argument against global relativism ought to be treated rather in dialectical than logical way. Consequently, it weakens the power of argument formulated in Plato's *Thaetetus* and confutes the widely spread interpretation of it.

KEYWORDS: Plato, Protagoras, relativism, self-refutation.

ABSTRAKT

Jeśli wszystko jest względne, to także fakt, że wszystko jest względne, jest względny. Czy relatywizm globalny umarł?

Artykuł porusza zagadnienie najsilniejszego zarzutu względem stanowiska relatywizmu globalnego („wszystko jest względne”) – zarzutu samorefutacji („jeśli wszystko jest względne, to także fakt, że wszystko jest względne jest względny”). Zaprezentowane jest historyczne ujęcie zarzutu wywodzące się z dialogów Platońskich. Przedstawione są dwie interpretacje zarzutu z samorefutacji, z których pierwsza, a zarazem najpowszechniej przyjmowana, jest interpretacją ściśle logiczną, druga zaś pretenduje do bycia wierniejszą sposobowi argumentacji w starożytnej Grecji i jest zarazem słabszą wersją tego argumentu. O ile pierwsza wskazuje na logiczną niemożliwość istnienia stanowiska relatywizmu globalnego, czyli odnosi się do faktów niezależnie od tego, czy ktokolwiek tezy te wygłasza; o tyle druga ukazuje samorefutację jako argument retoryczny wymierzony w podmiot utrzymujący relatywizm globalny. Na osłabienie zarzutu pozwala wprowadzenie rozróżnienia na samorefutację logiczną oraz pragmatyczną. Artykuł ma na celu ukazanie debaty dotyczącej relatywizmu u jej zarania, tj. w dyskusji Sokratesa z Protagorasem i zinterpretowania jej w sposób bliższy sposobowi argumentacji

występującemu w tamtym okresie historycznym, a zarazem bardziej przychylny dla relatywizmu, nie popadając przy tym w logiczny anachronizm.

SŁOWA KLUCZOWE: Platon, Protagoras, relatywizm, samorefutacja



MARCIN SAAR
UNIWERSYTET ŁÓDZKI

CZY MOŻNA BYĆ JEDNOCZEŚNIE KONSERWATYSTĄ I LIBERAŁEM? FRANK MEYER I „FUZJONIZM”

Gdy myślimy o amerykańskim krajobrazie politycznym, mamy tendencję do umieszczania na jego prawej stronie dwóch nurtów ideowych (w mniejszym stopniu odnosi się to również do polskiej sceny politycznej): jeden z nich charakteryzuje się naciskiem na wolność jednostki, pojmowaną szczególnie (choć nie wyłącznie) jako swoboda w działaniach ekonomicznych; drugi zaś nurt odznacza się estymą żywioną dla - mówiąc potocznie i nieprecyzyjnie - „tradycyjnych wartości”. Relacja łącząca te dwa nurty jest skomplikowana - z jednej strony, pomiędzy ich przedstawicielami występują niezgodności i spory; z drugiej strony, w obliczu wspólnego przeciwnika zmuszeni są oni ze sobą współpracować. Sytuacja ta skłania do zastanowienia nad tym, ile te nurty mają ze sobą wspólnego i na ile można je pogodzić, a najlepszym jej określeniem wydaje się być „niełatwy sojusz” czy „napięcie”.

Ilustracją tego napięcia jest stan amerykańskiej prawicy po drugiej wojnie światowej. Z jednej strony, prawicowy ruch ideologiczny (na tyle, na ile można w ogóle mówić o jednym „ruchu”) składał się z trzech odrębnych „skrzydeł”: pierwsze można określić jako skrzydło (klasycznie) liberalne¹, którego cechami były nacisk na wolność

¹ Gdy dalej w tekście używamy terminu „liberalizm” (bez żadnego dodatku), mamy na myśli klasyczny liberalizm.

Być może należy na marginesie powiedzieć parę słów o stosunku, jaki łączy ten kierunek (zarówno w jego „historycznej”, osiemnasto- i dziewiętnastowiecznej wersji, jak i jego bardziej współczesnej, „neoliberalnej” inkarnacji, reprezentowanej przez przedstawicieli austriackiej i chicagowskiej szkoły ekonomicznej) z libertarianizmem [używamy tego słowa zgodnie z jego współczesnym użyciem, kojarzonym z takimi postaciami, jak Robert Nozick czy M. N. Rothbard. Mamy przy tym świadomość jego historycznych korzeni, związanych z ruchami radykalno-lewicowymi (Bartyzel, 2010,

jednostkową czy nieufność wobec rozrastającego się aparatu państwowego, dostrzeganego zarówno w państwach owładniętych totalitaryzmami, jak i w krajach Zachodu; wpływowym przedstawicielem tego prądu był np. Friedrich August von Hayek, autor pracy *Druga droga do zniewolenia*. Drugie skrzydło – „tradycjonalistyczne”² - odznaczało się tęsknotą za absolutnymi wartościami, postulowaniem powrotu do tradycji i krytyką społeczeństwa masowego; jest ono kojarzone z takimi postaciami i książkami jak m.in. Richard M. Weaver i

s. 16)]. Mimo pewnych łączących te kierunki elementów (takich jak nacisk na wolność indywidualną czy podkreślanie związku wolności z własnością prywatną), można je od siebie odróżnić przez odwołanie się do używanych przez ich przedstawicieli sposobów argumentowania i uzasadniania głoszonych rozstrzygnięć politycznych. Liberałowie są bardziej skłonni sięgać po argumentację odwołującą się do konsekwencji, np. wskazującą wyższą produktywność wolnorynkowego kapitalizmu niż socjalizmu, podczas gdy libertarianie są nastawieni bardziej deontologicznie - oraz, można powiedzieć, „dogmatycznie” - wychodząc od uprawnień naturalnych przysługujących człowiekowi i na tej podstawie „dedukując” konsekwencje polityczne (Bartyzel, 2010, s. 17-18).

Jednocześnie warto zwrócić uwagę, że wzajemny stosunek liberalizmu i libertarianizmu nie jest sprawą, w której ustalili się „nienaruszalny” konsens. Możliwe są różne stanowiska, zależne np. od tego, jakie składniki obu kierunków uzna się za istotne. Wydaje się, że w anglo-amerykańskim dyskursie - pomijając wypowiedzi, których założonym celem jest odróżnienie obu nurtów - są one ze sobą utożsamiane, a przynajmniej są traktowane jako części jednego *continuum*. Przykładem może być historia intelektualnego „skrzydła” powojennej amerykańskiej prawicy autorstwa George’a Nasha, w której pierwszym rozdziale, zatytułowanym *The Revolt of the Libertarians*, omawiane są postaci zarówno liberałów F. A. Hayeka i Ludwika Misesa, jak i radykałów (zahaczających o anarchizm) Alberta Jaya Nocka i Franka Chodorova (Nash, 2006, rozdział 1). Innych przykładów dostarczają teksty zebrane przez George’a Careya w książce *Freedom and Virtue*. Hayek i Skarżyński traktują „libertarianizm” po prostu jako amerykański termin na to, co wcześniej zwano liberalizmem (Skarżyński, 1998, s. 289) (Hayek, 2012, s. 388). J. Miklaszewska traktuje libertarianizm jako kontynuację klasycznego liberalizmu ze względu na dokonaną przez libertarian reinterpretację kategorii wolności i własności (Miklaszewska, 1994, s. 12). Podobnie czyni T. Teluk (który do przedstawicieli libertarianizmu, oprócz Nozicka czy Rothbarda, zalicza Hayeka, Milтона Friedmana czy Ayn Rand) (Teluk, 2009). Z drugiej strony, D. Juruś definiuje „libertarianizm w wąskim sensie” jako kierunek wyraźnie odrębny od liberalizmu, nawiązujący za to do tradycji prawa naturalnego, dziewiętnastowiecznego anarchizmu indywidualistycznego, austriackiej szkoły ekonomicznej i doktryny absolutnych praw własności M. N. Rothbarda (Juruś, 2012).

Sprawy nie ułatwia również fakt, że można rozmaicie rozumieć zarówno termin „liberalizm”, jak i „libertarianizm”. Np. Jerzy Szacki, mówiąc o liberalizmie, mówi o „kierunku społeczno-politycznym określonej epoki historycznej”, kończącej się w połowie XIX wieku (Szacki, 1981, s. 159), a George Carey jako okres rozkwitu klasycznego liberalizmu w Anglii i Stanach Zjednoczonych wskazuje późny wiek XIX i wczesny XX (Carey, 1998, s. x). Jeśli chodzi o przykłady różnych sposobów rozumienia libertarianizmu, ponownie odsyłamy do zbioru *Freedom and Virtue*. Zob. również

jego *Idee mają konsekwencje* oraz - trochę później - Russell Kirk i tegoż *Konserwatywny umysł*³. Jako ostatnie skrzydło można wymienić „walczący antykomunizm” (Skarżyński, 1998, S. 286), tworzony w znacznej mierze przez byłych komunistów, takich jak np. Whittaker Chambers (autor książki *Witness*) czy James Burnham (Nash, 2006, rozdziały 1-4, zwł. s. 3-7, 33-39, 67-74, 88-95, 96-102).

Mimo tego wewnętrznego zróżnicowania amerykańskiej powojennej prawicy, dają się też zauważyć próby pogodzenia i połączenia odmiennych nurtów, zwłaszcza liberalnego i tradycjonalistycznego. Na płaszczyźnie instytucjonalnej przykładu takiej próby można upatrywać w założeniu pisma *National Review* w latach pięćdziesiątych oraz w osobie jego założyciela, Williama F. Buckleya jr. (Nash 2006, 78, 147-148). Przykładem takiej próby na płaszczyźnie intelektualnej zaś jest twórczość bohatera tego tekstu, Franka S. Meyera, i właśnie głównym wątkom tej próby chcemy się tutaj przyjrzeć. Najpierw jednak powiedzmy kilka słów o tym, jak Meyer formułował swój cel. Z jego projektem zwykło się wiązać termin „fuzjonizm” (*fusionism*) [(Edwards, 2013, s. 97), (Skarżyński, 1998, s. 320)], sugerujący, że Meyerowi przyświecała ambicja właśnie połączenia (*to fuse*) zasad z natury odrębnych, które mogą okazać się w istocie wzajemnie nieprzystawalnymi. Takie ujęcie problemu nie oddaje jednak w sposób właściwy zamierzeń Meyera⁴ - widział on swoje zadanie jako polegające na wyraźnym wyartykułowaniu oraz teoretycznym uzasadnieniu naturalnej komplementarności (a

(Juruś, 2012, s. 16-20) - można tam znaleźć przegląd definicji libertarianizmu w (głównie) polskojęzycznej literaturze.

Na koniec tej dygresji poruszmy jeszcze jeden temat. Projekt Meyera może przywołać na myśl próbę teoretycznego uzasadnienia współpracy konserwatyzmu i libertarianizmu, jaka pojawiła się w latach 90., mianowicie paleolibertarianizmu. Jak pisze J. Bartyzel, jest on połączeniem „radykałnego anarchokapitalizmu spod znaku Rothbarda z opartym o fundament religijny konserwatyzmem w kulturze i myśli społecznej” (Bartyzel, 2010, s. 39). Chociaż skojarzenie z paleolibertarianizmem jest zrozumiałe, to już samo przytoczone określenie wyjaśnia, dlaczego nie można zaliczyć Meyera do jego ideowych protoplastów: jak zobaczymy, nie był on anarchistą.

² Termin ten zapożyczamy od Nasha. W tym kontekście nie należy go kojarzyć przede wszystkim z takimi postaciami, jak np. de Maistre.

³ Wymieniamy tu tylko „rodowitych” amerykańskich przedstawicieli nurtu, ale można do niego włączyć również takich myślicieli jak Eric Voegelin czy Leo Strauss.

⁴ Sam Meyer odcinał się od tego terminu (Nash, 2006, s. 176). Termin „fuzjonizm” został wymyślony przez L. Brenta Bozella (Nash, 2006, s. 421, przypis 101), (Bozell, 1996, s. 21).

jednocześnie napięcia) wolności jednostkowej (pojmowanej negatywnie jako wolność od przymusu (Meyer, 1996b, s. 25)) na płaszczyźnie politycznej oraz przekonania o obowiązku przestrzegania „norm doskonałości, obiektywnie ufundowanych na wiecznym porządku prawdy i dobra” (Meyer, 1996c, s. 35) na płaszczyźnie moralnej. Chciał on pokazać, że wolność indywidualna „naturalnie wypływa z konserwatywnych założeń i może być skutecznie bronią jedynie na podstawie tych założeń” (Meyer, 1996c, s. 37).

Tok rozważań w niniejszym tekście będzie przebiegał następująco: najpierw powiemy kilka słów o „metodologicznych” wątkach projektu Meyera, o jego podejściu do zagadnienia stosunku łączącego rozum i tradycję w rozważaniach politycznych. Następnie powiemy coś o tym, co można określić jako ontologiczne, aksjologiczne i egzystencjalne założenia Meyera, oraz o ich konsekwencjach politycznych, np. właściwej roli państwa. Rzucimy też okiem na pewne wycieczki Meyera w dziedzinę historii idei - wycieczki będące próbą naszkicowania intelektualnej „genealogii” problemów trapiących świat. Na koniec spróbujemy się zastanowić nad ideologiczną przynależnością Meyera. Głównym źródłem, z jakiego korzystamy w tych rozważaniach, jest wydana pierwotnie w 1962 roku książka *In Defense of Freedom. A Conservative Credo*. Nie jest to obszerna książka i była w pewnej mierze pisana w ogniu sporów politycznych, dlatego przeplatają się w niej uwagi odnoszące się do ówczesnego kontekstu i treści mające bardziej ogólne znaczenie. Mamy nadzieję, że w próbie wydobywania z niej idei mających znaczenie z punktu widzenia filozofii politycznej, udało nam się oddać sprawiedliwość jej autorowi.

Zanim przejdziemy dalej, musimy poczynić jedną uwagę terminologiczną. Meyer prezentuje wyznawane przez siebie idee w dużej mierze w polemice z dwoma prądami ideowymi. W dalszej części tekstu będziemy się do nich odnosić, używając terminologii Meyera, dlatego tutaj je krótko scharakteryzujemy. Pierwszy z tych prądów Meyer określa jako liberalizm kolektywistyczny. Jest to, według jego opisu, „szczególnie (*peculiarly*) amerykańska postać tego, co w Europie zwie się demokratycznym socjalizmem” (Meyer, 1996c, s. 33). Powstał on w wyniku wewnętrznych napięć, a ostatecznie intelektualnej korozji dziewiętnastowiecznego klasycznego liberalizmu. Dziewiętnastowieczny liberalizm przez swój empirystyczny sceptycyzm co do

istnienia transcendentnych, absolutnych wartości pozbawił się mocnych podstaw dla własnej afirmacji jednostki i jej wolności (Meyer, 1996c, s. 33-34), co otworzyło drogę dla ludzi cechujących się ambicją przebudowy społeczeństwa za pomocą środków politycznych. Klasyczny liberalizm w znacznej mierze opierał swoją obronę wolności na utylitarnej zasadzie dążenia do największego szczęścia największej liczby ludzi. Gdy popularność zyskały teorie upatrujące w państwie środka do tego celu, klasyczny liberalizm okazał się wobec nich bezbronny. Rezultatem jest liberalizm kolektywistyczny. Zdaniem Meyera charakteryzuje się on na płaszczyźnie filozoficznej: relatywizmem, pragmatyzmem i pozytywizmem; na płaszczyźnie społecznej: uznawaniem społeczeństwa za ostateczny punkt odniesienia (w odróżnieniu do jednostek); na płaszczyźnie politycznej: preferowaniem działań przedsięwziętych przez państwo ponad działaniami jednostkowymi; na płaszczyźnie ekonomicznej: afirmacją państwowej kontroli nad gospodarką (Meyer, 1996c, s. 57-58). Czerpie on z idei politycznych Rousseau i jest, zdaniem Meyera, duchowym spadkobiercą utopijnej tradycji myślenia o polityce, przejawiającej radykalny stosunek do istniejącego, niedoskonałego świata i postulującej jego całkowite odrzucenie i zbudowanie - mówiąc kolokwialnie - „raju na ziemi” (Meyer, 1996c, s. 94-95).

Drugim adresatem krytyki Meyera jest zjawisko zwane przezeń nowym konserwatyzmem. Nie jest to szkoła czy zorganizowany ruch, lecz „spójny i dający się wystarczająco wyraźnie określić (*reasonably specific*) zbiór teorii politycznych” odznaczających się pewnymi wspólnymi cechami, takimi jak nieufność wobec rozumu i abstrakcyjnych koncepcji politycznych, nacisk na znaczenie tradycji oraz określenie dążenia do doskonałości (*virtue*) jako najważniejszego celu człowieka. Jako jego przedstawiciele Meyer wymienia m.in. Russella Kirka (będącego głównym obiektem krytyki Meyera), Clintona Rossitera, Petera Vierecka i Roberta Nisbeta (Meyer, 1996c, s. 59)⁵.

⁵ Czasem [np. (Nash, 2006, Skarżyński, 1998)] termin „nowy konserwatyzm” używany jest w odniesieniu do tego, co określiliśmy tu jako nurt tradycjonalistyczny. Z tego względu, aby uniknąć nieporozumień warto dookreślić zakres tego terminu w użyciu Meyera. Otóż wyłącza on z grona nowych konserwatystów takich myślicieli, jak Eric Voegelin, Leo Strauss, Willmoore Kendall, Richard Weaver, Frederick Wilhelmsen, Michael Oakeshott, Lord Percy z Newcastle, Bertrand de Jouvenel, Erik von Kuehnelt-Leddihn i Wilhelm Roepke. Jego zdaniem myśliciele tych charakteryzuje większy szacunek dla rozumu niż ten przejawiany przez nowych konserwatystów

Nowy konserwatyzm nawiązuje do myśli Burke'a⁶, jest bezpośrednim kontynuatorem dziewiętnastowiecznego konserwatyizmu, a pośrednio również duchowym spadkobiercą klasycznej filozofii politycznej (Meyer, 1996c, s. 96).

Rozum a tradycja

Określając odpowiednie źródło rozstrzygnięć politycznych i zasad porządku społecznego, Meyer opowiada się za użyciem rozumu „pracującego w ramach i na podstawie tradycji, rozumu wyciągającego dalekosiężne (*extented*) wnioski z prostych wglądów (*apprehensions*) w naturę człowieka” (Meyer, 1996c, s. 48) i wglądów w świat wartości, ucieleśnionych w tradycji (Meyer, 1996c, s. 40). Z jednej strony, dystansuje się on od podejścia typowego dla kolektywistycznego liberała, charakteryzującego się pochwałą inżynierii społecznej, odrzucającego utarte i uświęcone tradycją sposoby radzenia sobie z praktycznymi problemami w imię prób bezpośredniego przekładania abstrakcyjnych schematów idealnego społeczeństwa na język rzeczywistości. Z drugiej strony, polemizując z nowymi konserwatystami, Meyer zarzuca im nadmierne umniejszanie roli rozumu w rozważaniach politycznych, kompletne odrzucenie abstrakcyjnych zasad oraz zastąpienie ich niewolniczym przywiązaniem do tradycji i afirmacją tego, co zastane⁷. Zdaniem Meyera, abstrakcyjna zasada powinna wytyczać cel, do którego realizacji należy dążyć, oraz służyć za kryterium oceny istniejących instytucji. Jednocześnie przy stosowaniu zasady w rzeczywistych warunkach, w różnorodnych okolicznościach miejsca i czasu, należy brać pod uwagę wskazania roztropności (*prudence*). Np jednym z czynników, jaki należy wziąć pod uwagę przy określaniu charakteru instytucji politycznych właściwych dla danego społeczeństwa, jest poziom cywilizacyjny tego

(Meyer, 1996c, s. 60).

⁶ Russell Kirk, którego *Konserwatywny umysł* można uznać za opis „drzewa genealogicznego” nowego konserwatyizmu, uważa Burke'a za źródło „prawdziwego konserwatyizmu” (Kirk, 2017, s. 31-32).

⁷ Można się zastanawiać nad trafnością tego zarzutu. Kirk, opisując stosunek Burke'a do zmiany, pisze: „Ludzki rozum i refleksja mogą wspomagać dostosowywanie starego porządku do nowych rzeczy, jeśli korzysta się z nich w duchu szacunku i świadomości ich zawodności” (Kirk, 2017, s. 68). Wydaje się, że w takiej mierze, w jakiej nowi konserwatyści pozostają wierni Burke'owi, ich podejście nie powinno być szczególnie obce Meyerowi.

społeczeństwa oraz charakter instytucji, z jakimi wcześniej miało ono kontakt (Meyer, 1996c, s. 37). Sam Meyer ogranicza swoje rozważania - w takiej mierze, w jakiej mają one praktyczno-ustrojowe znaczenie, przede wszystkim do Stanów Zjednoczonych, a w dalszej kolejności do krajów Europy Zachodniej (Meyer, 1996c, s. 38). Twierdzenia, jakie formułuje, mają jego zdaniem źródło w amerykańskiej tradycji intelektualnej, ucieleśnionej np. w amerykańskiej konstytucji.

Jednostka a społeczeństwo

Meyer podkreśla prymat jednostki nad społeczeństwem, zarówno na płaszczyźnie aksjologicznej, jak i ontologicznej. Odrzuca on pogląd przypisujący społeczeństwu (czy jakimkolwiek zbiorowościom) samodzielne istnienie i pierwotność w stosunku do tworzących je jednostek. Społeczeństwo nie jest organizmem ani jakimkolwiek innym samodzielnym bytem (*entity*), a jedynie sumą relacji, jakie zachodzą pomiędzy jednostkami. W rezultacie, jedynie w odniesieniu do jednostek możemy mówić o posiadaniu uprawnień oraz obowiązków. Jednostka jest celem istnienia społeczeństwa i jedynie ona może służyć za kryterium oceny porządku społecznego (Meyer, 1996c, s. 51-52).

Zaprzeczenie tezie o prymacie jednostki nad społeczeństwem może mieć zdaniem Meyera dwie odmiany. Kolektywistyczny liberał przejawia materialistyczno-mechanistyczną tendencję do pojmowania społeczeństwa jako dającego sobą manipulować mechanizmu, jednostkom zaś w jego wizji zostaje przypisana rola analogiczna do roli fizycznych elementów maszynierii - ich wartość zostaje sprowadzona do wartości środka użytecznego w dążeniu do społecznego celu. Inaczej do sprawy podchodzi nowy konserwatysta: dla niego społeczeństwo zdaje się być czymś w rodzaju samodzielnego, żyjącego bytu, wręcz organizmu obdarzonego pewną samodzielną duchową siłą - bytu, któremu przysługują nawet pewne uprawnienia w odniesieniu do jednostek (Meyer, 1996c, s. 105; por. Kirk, 2017, s. 33).

Omawiając zagadnienie stosunku jednostki do społeczeństwa, Meyer szczególną uwagę przykłada do polemiki z nowymi konserwatystami. Poszczególne instytucje czy grupy, a nawet społeczeństwo w swojej całości nie posiadają w odniesieniu do jednostki żadnych moralnych roszczeń, które nie byłyby zależne od

roszczeń wysuwanych przez inne konkretne jednostki i nie „reprezentowałyby” roszczeń jednostkowych. Obowiązki wobec grup czy społeczeństwa są wtórne wobec obowiązków wobec innych jednostek. Warto zauważyć, że aksjologia jest tu ściśle powiązana z ontologią: Meyer sądzi, że afirmacja „samodzielnych” roszczeń wysuwanych przez społeczeństwo musi zakładać pogląd o „substancjalnym” charakterze społeczeństwa: społeczeństwo musi zostać uznane za podstawową jedność, za organizm obdarzony duszą, w odniesieniu do którego jednostki mają status jedynie budujących go komórek (Meyer, 1996c, s. 82). Można mieć wątpliwości co do trafności takiego postawienia sprawy. Np. Kirk, pisząc u Burke’u, twierdzi, że nie należy zanadto przywiązywać się do metafory społeczeństwa jako organizmu. Społeczeństwo jest przede wszystkim wspólnotą duchową, umową wiążącą ludzi żyjących obecnie, już nieżyjących oraz jeszcze nienarodzonych (Kirk, 2017, s. 44).

Wolność, doskonałość i państwo

Jedną z istotnych cech charakteryzujących kondycję ludzką jest dla Meyera wolność. Człowiek cechuje się posiadaniem władzy wyboru, zarówno w kwestiach najbardziej trywialnych, jak i najważniejszych, tj. dotyczących dobra i zła. Wolność jest przy tym warunkiem sensowności działań człowieka: człowiek może uznać za „swoje” tylko takie działania oraz cele, które sam wybrał. Fakt wolności prowadzi do paradoksalnego stosunku człowieka do wyznaczających jego egzystencji celów obiektywnych wartości: człowiek jest w stanie w właściwy sposób wybrać dobro i doskonałość tylko wtedy, gdy ma on możliwość odrzucenia ich i popadnięcia w zło i wadę etyczną.

Położenie nacisku na fakt wolności i jej paradoksalność znajduje u Meyera swoje odbicie w teorii politycznej. Wolność zostaje określona jako „ten aspekt natury człowieka, któremu instytucje polityczne mają służyć (*exist to serve*)” (Meyer, 1996c, s. 77). Celem tych instytucji nie jest ani materialny dobrobyt, ani osiągnięcie wartości duchowych. Chociaż Meyer zgadza się z nowymi konserwatystami co do tego, że doskonałość jest najważniejszym celem człowieka (a dążenie do niej jest jego obowiązkiem), odcina się on od poglądu, zgodnie z którym celem instytucji politycznych jest (przymusowe) krzewienie

doskonałości⁸. Taki pogląd ujawnia niezrozumienie kondycji człowieka (charakteryzującej się wolnością) i związanych z nią dylematów. Człowiek nie może zostać zmuszony do doskonałości: można go zmusić jedynie do czynów, które z zewnątrz wydają się cnotliwymi, ale wtedy niszczy się warunek osiągnięcia przez człowieka prawdziwej cnoty: jego wolność. Jednocześnie, Meyer odrzuca podejście prezentowane jego zdaniem przez dziewiętnastowiecznych liberałów i ich spadkobierców, polegające na absolutyzacji wolności, zaprzeczeniu istnieniu obiektywnych wartości i odrzuceniu doskonałości jako naturalnego celu człowieka, do którego powinien on dążyć.

Wspólną wadą rozwiązań zaproponowanych przez nowych konserwatystów i liberałów jest ich jednostronność: nacisk na jeden element zostaje okupiony niedowartościowaniem drugiego (Meyer, 1996c, s. 78-79). Zdaniem Meyera, sposobem na przezwycięzenie tej sytuacji jest rozróżnienie dwóch płaszczyzn rzeczywistości - powiązanych, lecz odrębnych - w ramach których muszą być stosowane odmienne kryteria. Na płaszczyźnie „intelektualnej, moralnej, duchowej” najwyższym kryterium oceny działań oraz myśli jest zgodność z absolutnymi wartościami i wpływającym z nich obiektywnym celem ludzkiej egzystencji: doskonałością. Z kolei, na płaszczyźnie społeczno-politycznej, najwyższym celem i kryterium oceny porządku politycznego i jego instytucji pozostaje wolność jednostki. Jakkolwiek dobre społeczeństwo musi spełniać wymagania nałożone w ramach obu tych płaszczyzn, celem i kryterium właściwym w rozważaniach ściśle politycznych jest owa wolność (Meyer, 1996c, s. 80-81).

Realizacja warunków sprzyjających jednostkowej wolności jest celem państwa. Jednocześnie, smutnym faktem ludzkiej egzystencji, z którym trzeba sobie poradzić, jest używanie przez pewnych ludzi ich wolności w szczególnie niewłaściwy sposób, mianowicie w celu naruszania wolności innych osób. Dlatego wolność chroniona przez państwo nie może być wolnością absolutną, polegającą na dosłownym robieniu wszystkiego, na co przyjdzie ochota. Misją państwa jest zapewnienie każdemu obywatelowi największej możliwej wolności

⁸ Zob. pogląd Burke'a o tym, że państwo jest środkiem koniecznym do osiągnięcia przez ludzi cnoty - środkiem mającym swe pochodzenie w boskiej woli (Kirk, 2017, s. 56).

możliwej do pogodzenia z wolnością każdej innej osoby. Ponadto, jego zadaniem jest również rozstrzyganie sporów pomiędzy obywatelami, których uprawnienia i interesy wejdą w konflikt. Państwo ma służyć ochronie przed wewnętrznymi i zewnętrznymi agresorami oraz rozstrzygnięciu konfliktów. Jednocześnie, są to jedyne jego uprawnione funkcje (Meyer, 1996c, s. 98-100). Roszcząc sobie prawo do wykonywania jakichkolwiek innych funkcji, państwo wykracza poza swoje naturalne granice, wchodząc tym samym na drogę do stania się niebezpiecznym Lewiatanem. W szczególności, funkcją państwa **nie** jest krzewienie doskonałości moralnej wśród jego obywateli - to ostatnie jest zadaniem indywidualnych ludzi działających poprzez instytucje takie jak m.in. rodzina czy organizacje służące edukacji (Meyer, 1996c, s. 134-148) Ujmując rzecz krótko, Meyer jest rzecznikiem libertariańskiego państwa minimalnego [por. (Nozick, 2010, s. 43)].

Wypowiadając się na temat natury państwa, Meyer kładzie bardzo duży nacisk na jego odrębność wobec społeczeństwa. Państwo, pisze, „nie jest współmierne z całością tego, nad czym sprawuje ono kontrolę; jest to określona grupa ludzi, różna i odrębna od innych ludzi, grupa ludzi posiadających monopol legalnej przymuszającej siły” (Meyer, 1996c, s. 89). Jego zdaniem, jest to prawda w znacznej mierze zapoznana w powszechnym sposobie myślenia o polityce. W celu odnalezienia pierwotnych przyczyn owego zapoznania cofa się on do czasów narodzin filozofii politycznej, tzn. do starożytności. Klasyczna filozofia polityczna charakteryzowała się utożsamieniem państwa oraz społeczeństwa - tego, co rządzi, z tym, co jest rządzone. Meyer usiłuje dociec przyczyn takiego stanu rzeczy. Wskazuje on na okoliczności historyczno-polityczne, w jakich tworzyli pierwsi filozofowie polityki, a konkretnie zastane przez nich formy instytucjonalne, tj. *poleis* będące „jednością politycznego rządu, kultu religijnego oraz społeczności (*community association*)” (Meyer, 1996c, s. 90).

Z sytuacją instytucjonalną powiązany jest fakt, że greckim myślicielom nie udało się zupełnie oderwać od dawnego sposobu myślenia o człowieku i świecie. Nawiązując do Erica Voegelina⁹, Meyer twierdzi, że w starożytnej Grecji i Izraelu dokonał się przewrót w myśleniu, radykalne zerwanie z oglądem świata typowym dla

⁹ Meyer nawiązuje w tym punkcie do *Nowej nauki polityki* oraz do trzech pierwszych tomów *Porządku i historii*.

wcześniejszych cywilizacji. Poprzedni obraz świata charakteryzował się jednością tego, co transcendentne i tego, co immanentne, tego, co być powinno i tego, co jest; istniało bezpośrednie połączenie między ostatecznym i wiecznym porządkiem świata i empirycznie dostępnym porządkiem społecznym. Grecy filozofowie oraz izraelscy prorocy przecięli to połączenie. Świat społeczny przestał być częścią odwiecznego porządku, a ludzkie działanie przestało być automatycznie zgodne z tym porządkiem (Meyer, 1996c, s. 90-91). Zgodność z obiektywnymi wartościami stała się czymś wymagającym świadomych starań.

Jakkolwiek rewolucyjne było ich myślenie, Grecy oraz Żydzi wciąż w istotny sposób pozostawali w okowach dawnego myślenia. Ten fakt wyraża się w tym, że podmiotem, którego działania mają być oceniane pod kątem zgodności z wiecznym porządkiem, wciąż pozostawał dla nich kolektyw: *polis* oraz Naród Wybrany. Było tak, pomimo występowania sytuacji, w których jednostka pozornie¹⁰ wysuwała się na pierwszy plan (Meyer, 1996c, s. 91-92). Aby mógł nastąpić następny krok w myślowej rewolucji, trzeba było nadejścia chrześcijaństwa z jego doktryną wcielenia Chrystusa oraz koncepcją osoby i jej stosunku do Boga. Zdaniem Meyera, wcielenie obrazuje możliwość ponownego połączenia tego, co immanentne i tego, co transcendentne. Jednocześnie, osobisty stosunek każdej osoby do Boga ma fundować pozycję jednostki jako głównego moralnego aktora (Meyer 1996c, 92-93). Otworzona została w ten sposób droga do realizacji potencjału myśli ludzkiej, zdolnej do uchwycenia wyjątkowej sytuacji egzystencjalnej człowieka. Polityczną konsekwencją realizacji tego potencjału byłby ustrój społeczny charakteryzujący się „desanktyfikacją” wszelkich instancji ponadindywidualnych. Celem w takim ustroju byłaby jednostka ludzka, jego zadaniem - zapewnienie warunków sprzyjających temu, aby jednostka mogła - najlepiej jak potrafi - realizować własne przeznaczenie. Potencjał tej jednak pozostał niezrealizowany, za co odpowiedzialność - obok trwałego wpływu wywieranego przez klasyczną filozofię polityki - ponosi rozwój obecnych w Zachodnim myśleniu tendencji utopijnych, charakteryzujących się odrzuceniem wizji rzeczywistości jako z istoty

¹⁰ „Pozornie”, ponieważ nawet w tych wyjątkowych sytuacjach jednostka wciąż była wtedy przede wszystkim reprezentantem wspólnoty, wcieleniem jej wartości.

swojej niedoskonałej oraz dążeniem do zbudowania „raju na Ziemi” przy użyciu państwowego aparatu przymusu (Meyer, 1996c, s. 94-96; Meyer 1996d).

Do zatarcia różnicy pomiędzy społeczeństwem a państwem (oraz do wzrostu władzy tego ostatniego) przyczynił się również, zdaniem Meyera, rozwój tendencji demokratycznych, zgodnie z którymi władza państwowa wypływa ostatecznie z suwerennej władzy ludu (Meyer, 1996c, s. 97). Najlepszym przykładem tych tendencji jest teoria woli powszechnej Rousseau. Była ona próbą przywrócenia greckiego sposobu patrzenia na sprawy polityczne: państwo miało ponownie zjednoczyć się ze społeczeństwem w procesie dążenia do empirycznego zrealizowania dobra. Jednocześnie, ponieważ miała ona działać w kontekście wyzutyk z transcendentnych, obiektywnych wartości, wola powszechna była treściowo pusta, stanowiąc przez to potencjalne narzędzie, dzięki któremu każdy aktualny jej „interpretator” może osiągnąć jakikolwiek cel, jaki sobie zamierzy (Meyer, 1996c, s. 115-118). Jeśli funkcjonariusze państwa są reprezentantami społeczeństwa, którzy ucieleśniają prawdziwą wolę społeczeństwa, i podejmując rozmaite działania, wykonują tę wolę, społeczeństwo nie dysponuje żadną podstawą, na jakiej mogłoby ono im czegokolwiek zakazywać, odmawiać im jakiegokolwiek prerogatywy, jakiej sobie zażyczą. Zdaniem Meyera, pojęcie woli powszechnej umożliwia zrozumienie teorii państwa, którą przyjmuje kolektywistyczny liberalizm: państwo jest narzędziem realizacji woli ludu. Konkretnie, zajmuje się ono egzekwowaniem tej woli: sprawia ono, że rzeczywiści, indywidualni ludzie wykonują jej nakazy. Skąd wiadomo, jakie są te nakazy? Ich określanie zajmują się „interpretatorzy” tej woli, którymi we współczesnym społeczeństwie są, zdaniem Meyera, członkowie czwórdzielnej (*quadripartite*) biurokratycznej elity (Meyer, 1996c, s. 118).

Krytyka nowego konserwatyzmu

Głównym zarzutem, jaki Meyer wysuwa w odniesieniu do nowego konserwatyzmu, jest zarzut nieskuteczności. Nowy konserwatyzm nie jest, zdaniem Meyera, w stanie skutecznie przeciwstawić się

kolektywistycznemu liberalizmowi. Ta nieskuteczność wynika z pewnych przekonań żywionych przez nowych konserwatystów.

Powiedzieliśmy, że jedną z cech charakteryzujących nowy konserwatyzm jest jego niechęć do abstrakcyjnych zasad i duży nacisk kładziony na tradycję. Zdaniem Meyera, konsekwencją odrzucenia abstrakcyjnych zasad jest to, że konserwatyzm staje się nie zespołem przekonań, ale nastawieniem, „nastrojem” (*tone*) - a jako taki jest on bezbronny wobec abstrakcyjnych zasad, takich jak te leżące u podstaw kolektywistycznego liberalizmu. Przesadne skupienie na tradycji skutkuje zaś tendencją do akceptacji dowolnych urządzeń społecznych, jeśli tylko były one obecne przez wystarczająco długi czas (Meyer, 1996a, s. 5).

Ponadto, nowy konserwatyzm nie może pryncypialnie krytykować nadmiernego rozrostu państwa, ponieważ odrzuca jedyną podstawę, na jakiej mógłby to robić: prymat jednostki nad społeczeństwem. Nowi konserwatyści pojmują społeczeństwo jako byt mający samoistną wartość i roszczenia, które muszą być chronione. Jako byt znacznie większy i bardziej doskonały niż jednostka, posiada ono uprawnienia przewyższające uprawnienia poszczególnych osób. W połączeniu z tendencją do nieodróżniania społeczeństwa od państwa, pogląd ten dostarcza *de facto* uzasadnienia dla państwa jako wszechwładnego Lewiatana, niezależnie od intencji wyznających go osób. Taka konkluzja zostaje jeszcze wzmocniona przez przekonanie nowych konserwatystów, że doskonałość moralna jest właściwym celem porządku społecznego, a jej krzewienie - zadaniem państwa (Meyer, 1996c, s. 120-127).

Frank Meyer – „fuzjonista” jako konserwatywny liberał

Biorąc pod uwagę Meyera ambicję połączenia klasycznego liberalizmu i konserwatyizmu, interesującą kwestią staje się przynależność Meyera do tych nurtów. Dlatego warto spojrzeć na wysiłki Meyera przez pryzmat głównych idei liberalizmu i konserwatyizmu¹¹. Widzieliśmy, jak przejawia się u Meyera przekonanie o prymacie - zarówno ontologicznym, jak i aksjologicznym - jednostki nad wspólnotą. Widzieliśmy również, jak duże znaczenie Meyer przywiązuje do

¹¹ Jeśli chodzi o katalog tych idei, zob. (Szahaj, Jakubowski, 2015, s. 41, 60-61).

wolności - jest ona dla niego istotnym warunkiem wypełnienia przez człowieka swojego ostatecznego celu, jakim jest doskonałość moralna. Z tym naciskiem związane jest również podejście do państwa, które powinno być ograniczone w swoich prerogatywach do funkcji obronno-sądowniczych. *In expressis verbis* zostaje też wyrażone przekonanie o potrzebie oddzielenia sfery prywatnej od sfery publicznej. W kwestii równości, Meyer opowiada się za równością wobec prawa, ale dystansuje się od bardziej radykalnych postulatów równości ekonomicznej (Meyer, 1996c, s. 38). Jeśli chodzi o stosunek do rozumu, widzieliśmy, że Meyer widzi dla niego pewną rolę, aczkolwiek powinna być ona ograniczona przez istniejące tradycje. Meyer jest umiarkowanym optymistą, jeśli chodzi o skutki pluralizmu światopoglądowego - jego zdaniem, najlepszym, na co można liczyć w związku z brakiem państwowej kontroli nad głoszonymi w społeczeństwie ideami jest zagwarantowanie tego, że „prawda przetrwa obok wszystkich błędów i przeżyje je wszystkie” - jednocześnie, nie ma żadnej gwarancji, że w ostatecznym rozrachunku prawdziwe idee staną się powszechnie wyznawane w społeczności (Meyer, 1996c, s. 120).

Tym, czego brak w myśli Meyera, jest optymizm antropologiczny i meliorizm. Człowiek, jakkolwiek jest obdarzony potencjałem do osiągnięcia doskonałości moralnej, jest jednocześnie ograniczony, może popełniać poważne błędy i popaść w wadę etyczną. Ograniczenia natury ludzkiej są jednocześnie tym, co uniemożliwia nam zbudowanie utopii - nasza wizja dobra jest zawsze ograniczona i niedoskonała. Wizja człowieka i jego natury jest tym, co zbliża Meyera do konserwatyzmu. Jednocześnie, jego przynależność do tej filozofii politycznej jest, w najlepszym razie, mocno problematyczna. Meyer deklaruje wiarę w transcendentny porządek obiektywnych i absolutnych wartości, w rolę takich instytucji jako rodzina, w ważność tradycji, ale nie poświęca im w swoich rozważaniach szczególnie dużo uwagi. Wydaje się zresztą, że jego indywidualizm i pryncypialne ograniczenie roli państwa stają na przeszkodzie poważnej próbie realizacji konserwatywnych wartości w życiu politycznym - konserwatysta może zarzucić Meyerowi, że konserwatyzm w jego ujęciu staje się kwestią upodobania, a nie celu, do którego realizacji gotów jest dążyć. Meyer chciałby, aby społeczeństwo miało konserwatywny, tradycyjny charakter, ale jednocześnie jest gotów „rzucić monetą” - zaryzykować, że stoczy się ono w otchłań

konsumeryzmu i masowości. Meyer może być sojusznikiem konserwatysty, ale sam konserwatystą nie jest. Z tego względu trafne wydaje się uznanie go przez Ryszarda Skarżyńskiego za przedstawiciela „zachowawczego liberalizmu” (Skarżyński, 1998, s. 288), czy tego, co się czasem określa jako „konserwatywny liberalizm” (w odróżnieniu od „liberalnego konserwatyzmu”).

Rozważenie przypadku Meyera stawia pod dużym znakiem zapytania możliwość połączenia liberalizmu i konserwatyzmu - przynajmniej takiego połączenia, w którym oba elementy traktowane są równorzędnie¹². Jednym z poważnych problemów jest podejście do kwestii roli państwa: możemy albo uznać, że w zakres jego obowiązków wchodzi podtrzymywanie tradycyjnych wartości i zaszczepianie cnoty w jego poddanych (i wtedy przyznajemy mu znacznie więcej władzy, niż liberał uważa za bezpieczne), albo pryncypialnie ograniczać rolę państwa do pełnienia ściśle określonych funkcji obronno-sądowniczych (i niejako pozostawić kwestie tradycji i cnoty „w rękach ludzi”). Jedynym sposobem na przewyciężenie tego podziału wydaje się być przyjęcie mocnego przekonania o tym, że ludzie „pozostawieni sami sobie” w naturalny sposób będą przejawiać konserwatywne impulsy, a ich wolne działania będą prowadziły do spontanicznego powstania konserwatywnego porządku społecznego. Pozostawiając na boku kwestię stopnia, do jakiego twierdzenie wyrażające to przekonanie jest przekonujące, problemem takiego rozwiązania jest to, że pryncypialny konserwatysta wciąż może je uznać za pozostawiające zbyt dużo w rękach przypadku, a przeto niezadowalające.

¹² L. Brent Bozell, używając innej terminologii, ujmuje problem następująco: „ruch, który jest w stanie pomieścić (*accommodate*) libertariański aksjomat [czy to, co możemy określić jako zasady klasycznego liberalizmu - M.S.], jest przezeń zdominowany” (Bozell, 1998, s. 21, usunięta kursywa). Inni autorzy, którzy (wychodząc z różnych perspektyw) sceptycznie zapatrują się na możliwość pogodzenia obu nurtów, to Robert Nisbet (Nisbet, 1998), Walter Berns (Berns, 1998), Murray Rothbard (Rothbard, 1998). Z drugiej strony, bardziej optymistycznie (choć w różnym stopniu) nastawieni są np. Richard Weaver (Weaver, 1998), John East (East, 1998), M. Stanton Evans (Evans, 1998), Tibor Machan (Machan, 1998).

BIBLIOGRAFIA

- Bartyzel, J. (2010). Geneza i próba systematyki głównych nurtów libertarianizmu. W: W. Bulira, W. Gogłóza (red.), *Libertarianizm. Teoria, praktyka, interpretacje* (15-46). Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Berns, W. (1998). The Need for Public Authority. W: G. W. Carey (red.), *Freedom and Virtue. The Conservative/Libertarian Debate* (55-67). Revised and updated edition. Wilmington, Delaware: Intercollegiate Studies Institute.
- Bozell, L. B. (1998). Freedom or Virtue? W: G. W. Carey (red.), *Freedom and Virtue. The Conservative/Libertarian Debate* (20-37). Revised and updated edition. Wilmington, Delaware: Intercollegiate Studies Institute.
- Carey, G. W. (1998). Introduction. W: G. W. Carey (red.), *Freedom and Virtue. The Conservative/Libertarian Debate* (ix-xxii). Revised and updated edition. Wilmington, Delaware: Intercollegiate Studies Institute.
- East, J. P. (1998). Conservatism and Libertarianism: Vital Complements. W: G. W. Carey (red.), *Freedom and Virtue. The Conservative/Libertarian Debate* (79-89). Revised and updated edition. Wilmington, Delaware: Intercollegiate Studies Institute.
- Edwards, L. (2013). *Amerykański konserwatyzm. Krótka historia*. Przeł. R. Giszczak. Lublin: Wydawnictwo Słowa i Myśli.
- Evans, M. S. (1998). Toward a New Intellectual History. W: G. W. Carey (red.), *Freedom and Virtue. The Conservative/Libertarian Debate* (90-101). Revised and updated edition. Wilmington, Delaware: Intercollegiate Studies Institute.
- Hayek, von, F. A.. (2012). Dlaczego nie jestem konserwatystą. W: F. A. von Hayek, *Konstytucja wolności* (378-390). Przeł. J. Stawiński. Warszawa: PWN.
- Juruś, D. (2012). *W poszukiwaniu podstaw libertarianizmu. W perspektywie rothbardowskiej koncepcji własności*. Kraków: Księgarnia Akademicka.

- Kirk, R. (2017). *Konserwatywny umysł. Od Burke'a do Eliota*. Przeł. A. Wincewicz-Price, J. Price. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Machan, T. R. (1998). *Libertarianism: The Principle of Liberty*. W: G. W. Carey (red.), *Freedom and Virtue. The Conservative/Libertarian Debate* (102-134). Revised and updated edition. Wilmington, Delaware: Intercollegiate Studies Institute.
- Meyer, F. S. (1996a). *Collectivism Reborn*. W: F. S. Meyer, *In Defense of Freedom and Related Essays* (3-13). Indianapolis: Liberty Fund.
- Meyer, F. S. (1996b). *Freedom, Tradition, Conservatism*. W: F. S. Meyer, *In Defense of Freedom and Related Essays* (14-29). Indianapolis: Liberty Fund.
- Meyer, F. S. (1996c). *In Defense of Freedom. A Conservative Credo*. W: F. S. Meyer, *In Defense of Freedom and Related Essays* (33-151). Indianapolis: Liberty Fund.
- Meyer, F. S. (1996d). *Western Civilization: The Problem of Political Freedom*. W: F. S. Meyer, *In Defense of Freedom and Related Essays* (209-224). Indianapolis: Liberty Fund.
- Miklaszewska, J. (1994). *Libertariańskie koncepcje wolności i własności*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
- Nash, G. H. (2006). *The Conservative Intellectual Movement in America Since 1945*. Thirtieth-Anniversary Edition. Wilmington, Delaware: ISI Books.
- Nisbet, R. (1998). *Uneasy Cousins*. W: G. W. Carey (red.), *Freedom and Virtue. The Conservative/Libertarian Debate* (38-54). Revised and updated edition. Wilmington, Delaware: Intercollegiate Studies Institute.
- Nozick, R. (2010). *Anarchia, państwo i utopia*. Przeł. P. Maciejko, M. Szczubiałka. Warszawa: Aletheia.
- Rothbard, M. N. (1998). *Frank S. Meyer: The Fusionist as Libertarian Manqué*. W: G. W. Carey (red.), *Freedom and Virtue. The Conservative/Libertarian Debate* (135-162). Revised and updated edition. Wilmington, Delaware: Intercollegiate Studies Institute.

- Skarżyński, R. (1998). *Konserwatyzm. Zarys dziejów filozofii politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Szacki, J. (1981). *Historia myśli socjologicznej. Część pierwsza*. Warszawa: PWN.
- Szahaj, A., Jakubowski, M. N. (2015). *Filozofia polityki*. Warszawa: PWN.
- Teluk, T. (2009) *Koncepcje państwa we współczesnym libertarianizmie*. Wyd. II - poprawione. Gliwice, Warszawa: Instytut Globalizacji.
- Weaver, R. M. (1998). Conservatism and Libertarianism. W: G. W. Carey (red.), *Freedom and Virtue. The Conservative/Libertarian Debate* (68-78). Revised and updated edition. Wilmington, Delaware: Intercollegiate Studies Institute.

ABSTRACT

Can you be both a conservative and a liberal? Frank Meyer and “fusionism”

The topic of this paper is the thought of Frank S. Meyer, a prominent figure in post-world-war-II American right-wing intellectual movement. One feature commonly ascribed to Meyer is the ambition to fuse (thus the term “fusionism” associated with his name) a classical liberal concern for individual freedom and more conservative persuasion of virtue being the ultimate goal of human existence. With the issue of right relation of freedom to virtue are grouped other issues, also meriting consideration: the problem of use of reason and tradition in political enquiry, the nature and proper role of the state, the relation of individual person to society (or other superindividual entities). We look at these issues throughout this paper. We look also at Meyer’s position in intellectual traditions of liberalism (broadly construed) and conservatism, concluding that he belongs to the liberal camp (classical liberal, more on the libertarian side), and not to the conservative one.

KEYWORDS: Meyer, freedom, virtue, new conservatism, collectivist liberalism.

ABSTRAKT

Czy można jednocześnie być konserwatystą i liberałem? Frank Meyer i „fuzjonizm”

Tematem tekstu jest myśl Franka S. Meyera, jednej z czołowych postaci powojennego ruchu intelektualnego amerykańskiej prawicy. Meyerowi często przypisuje się ambicję połączenia (czy też dokonania „fuzji” - stąd nazwa „fuzjonizm” kojarzona z jego nazwiskiem) klasycznej liberalnej troski o wolność indywidualną z bardziej konserwatywnym przekonaniem o doskonałości jako ostatecznym celu ludzkiego istnienia. Z zagadnieniem właściwego stosunku wolności do doskonałości powiązane są inne kwestie, również warte zastanowienia: problem użycia rozumu i tradycji w politycznych dociekaniach, natura i właściwa rola państwa, stosunek pojedynczej osoby do społeczeństwa (czy innych bytów ponadjednostkowych). Na stronach niniejszego tekstu przyglądamy się tym zagadnieniom. Rozważamy również miejsce, jakie Meyer zajmuje w stosunku do intelektualnych tradycji

(szeroko rozumianego) liberalizmu oraz konserwatyzmu , konkludując, że należy on do obozu liberalnego (klasycznie liberalnego, przechodzącego w libertarianizm), nie zaś do konserwatywnego.

SŁOWA KLUCZOWE: Meyer, wolność, doskonałość, nowy konserwatyzm, kolektywistyczny liberalizm.



ZOFIA GRALAK
UNIwersytet Łódzki

LUDZKIE ZOO - CIEMNA STRONA KOLEKCJONERSTWA

Jak powszechnie wiadomo, muzea zawdzięczają swoje istnienie kolekcjonerom, czyli osobom świadomie zbierającym wytwory natury bądź dzieła sztuki. Zbiory te, często w różnych okolicznościach, udostępniane były publicznie. Zdaniem takich badaczy jak John Elsner i Roger Cardinal (1994) za pierwszego kolekcjonera możemy uznać postać biblijną – Noego. Jak czytamy w Biblii: „Spośród wszystkich istot żyjących wprowadź do arki po parze, samca i samicę, aby ocalały wraz z tobą od zagłady. Z każdego gatunku ptactwa, bydła i zwierząt pełzających po ziemi po parze; niechaj wejdą do ciebie, aby nie wyginęły” (*Genesis*, 6,19-20) Jak wiemy, celem „kolekcji” Noego był ratunek przed wyginięciem wszystkich rodzajów zwierząt. Ochrona stanowi nadrzędną istotę zakładania jakiegokolwiek kolekcji. W związku z powyższym, Noe wykazał się postawą prawdziwego kolekcjonera. Jednak tym, co odróżnia przyjęty przez niego zbiór zwierząt od standardowej kolekcji, jest jego kompletność. co może podważać w ogóle sens jej rozpatrywania w ramach tej kategorii. Jednak nawiązanie do przypowieści może stanowić istotny punkt wyjścia dla podejmowanych tu rozważań, dlatego też na potrzebę porządkowania wywodu została tutaj przywołana. W historii Noego, rozpatrywanej jako opowieść o pierwotnym kolekcjonerze, możemy odnaleźć cechy kolekcjonerstwa, które nadają temu zjawisku sens. Jako najważniejsze z nich należy wskazać: budowanie trwałego zbioru, a także ochronę przed wszelkimi oddziaływaniami zewnętrznymi oraz niszczącą siłą czasu [Elsner i Cardinal 1994, s. 2].

Metaforyczna arka Noego rozpatrywana w kontekście kolekcjonerstwa obrosła w wieku XVII, zwanym epoką ciekawości, wieloma intrygującymi odniesieniami. Przykładowo, istniało wtedy sporo sklepów z asortymentem pochodzącym z odległych zakątków świata. Jeden spośród nich, bardzo popularny i dobrze wyposażony, nieprzypadkowo nosił nazwę „Arka Noego”. Nazwą tą okrzyknięty został również gabinet osobliwości Johna Tradescanta [Yaya 2008, s. 179]. Istnieją także książki z epoki dotyczące tematu kolekcjonerstwa wydane pod tym tytułem. Zatem w oparciu o podane przykłady możemy przyjąć, że biblijna metafora znalazła swoje odbicie w XVII wiecznych próbach interpretacji otaczającego świata, przejawiających się właśnie w kolekcjonerstwie, które z założenia tworzyć miało swoisty mikrokosmos porządkujący dotychczas zdobytą wiedzę dotyczącą znalezisk, artefaktów i naturalii pochodzących z odległych zakątków świata.

Wszelkie zagadnienia dotyczące tworzenia kolekcji splatają się w jedno w epoce ciekawości wyodrębniając tym samym nowy obszar badań – zwany historią kolekcjonerstwa. Zdaniem Krzysztofa Pomiana:

Kolekcje stanowią dla nas dziedzinę *sui generis*, której dzieje nie pokrywają się z dziejami sztuki ani z dziejami nauk, ani z dziejami historii. Dzieje te są – czy raczej powinny być – samodzielną gałęzią historii, skupioną na przedmiotach niosących znaczenie, na semioforach, ich wytwarzaniu, ich krążeniu i ich „konsumowaniu”, które dokonuje się, poza wyjątkowymi przypadkami, za pośrednictwem samego wzroku i nie powoduje w związku z tym ich fizycznego niszczenia. Historia wytwarzania semioforów spotyka jednak historię sztuki, nauki i historii, Semioforami bowiem są najoczywściej dzieła sztuki, a również produkty przyrody, przedmioty egzotyczne czy relikty przeszłości. Historia obiegu semioforów spotyka historię gospodarczą, tam zwłaszcza, gdzie zajmuje się powstawaniem i rozwojem rynku semioforów. Historia „konsumpcji” wreszcie spotyka historię umysłowości i historię społeczną, pierwszą wówczas, gdy studiuje sposoby klasyfikowania przedmiotów i nadawane im znaczenia; drugą – gdy zajmuje się tymi, którzy je pokazują, i tymi, którzy przychodzą je oglądać. Umieszczona na skrzyżowaniu wielu dróg, historia kolekcji jawi się więc jako jedna z uprzywilejowanych odmian historii kultury [Pomian 1996, s.13].

Zdaniem Manfreda Sommera, kolekcje od zwykłego zbioru odróżnia przyjemność uzyskiwana z oglądania przedmiotów będących jej elementami, a także przyjęcie nieprzypadkowego systemu selekcji obiektów wchodzących w jej skład [Sommer 2003, s. 46–59].

Kolekcjonowane może być wszystko, a kolekcjonerem może być każdy „(...) wszystko, co istnieje, nadaje się na to, by zwrócić uwagę zbieracza” [Popczyk 2008, s. 13].

Jako bardzo ważna w kontekście problematyki tego tekstu jest już sama definicja kolekcji, w myśl której jest nią „każdy zespół przedmiotów naturalnych lub wytworów działalności ludzkiej, utrzymywanych czasowo lub trwale poza obszarem czynności gospodarczych, poddanych szczególnej opiece w miejscu zamkniętym, przystosowanym do tego celu i wystawionym do oglądania” [Kopaliński 1990, s.267].

Przyrównanie istot żywych do jakiegokolwiek formy kolekcji, z założenia jawi się jako niewłaściwe. Jednak w niniejszej pracy zostało użyte po to, by uwydatnić wagę podejmowanych rozważań.

Celem artykułu jest przypomnienie pewnych wstydlivych faktów mających miejsce głównie w XIX i na początku XX wieku, które pomimo dostępnych opracowań, w dalszym ciągu znane są stosunkowo małej grupie odbiorców. Niezaprzeczalnie gatunek ludzki odróżnia się od innych istot żywych. Sprowadzenie człowieka do poziomu zwierzęcia czy eksponatu, narzucane przez termin »ludzkie zoo« sprawia, że odbiorca odczuwa zdziwienie. W momencie, gdy ustępuje ono miejsca głębszej refleksji, pojawia się próba zrozumienia, w jaki sposób należy interpretować zjawisko takie, jak ludzkie zoo, gdzie należy szukać jego genezy i dlaczego w ogóle się pojawiło? Kontekstem istotnym dla poruszanego zagadnienia wydaje się kolekcjonerstwo. O tyle też, o ile kolekcje i kolekcjonerstwo związane są z rozwojem nauk, problematyka ludzkiego zoo pozwala postawić pytanie o zmiany, którym podlega rozumienie nauki, również w kontekście obecnego w niej wartościowania, w tym tego, co uważane jest za moralnie akceptowalne.

W II połowie XVI wieku wielkich tego świata ogarnęła moda kolekcjonowania. Choć naturalnie już znacznie wcześniej oficjalnie istniało wiele kolekcji, dopiero zmiana formy prezentowania zbiorów w gabinecie, którego wartość miała realne przełożenie na status społeczny właściciela stała się istotną pobudką dla rozwoju kolekcjonerstwa. Przy czym, im bardziej osobliwy zbiór prezentowany był w danym gabinecie, tym bardziej jawił się jako cenny i tym większą sławę zyskiwał jego właściciel. W tym okresie gabinety osobliwości były już tak liczne, że

zdaniem Krzysztofa Pomiana śmiało można mówić, że istniały ich setki (jeśli nie tysiące) [Pomian 1996, s.66].

Zbiory, a także cała historia kolekcjonerstwa, zmieniały swój wyraz i charakter na przestrzeni dziejów. Zupełnie inaczej wyglądały XVI wieczne kolekcje względem tych pochodzących z XVIII czy XIX wieku, kiedy moda na gabinety osobliwości już dawno przeminęła. Zmiany zaczęły przybierać coraz bardziej dynamiczną formę począwszy od 1453 roku kiedy to Turcy zdobyli Konstantynopol i zablokowali szlaki handlowe łączące Europę i Azję. Powodem dalekich zamorskich wypraw stała się trudna sytuacja ekonomiczna związana z jednej strony z umocnieniem się pozycji władzy monarszej, z drugiej zaś z niepokojami religijnymi powiązаныmi z reformacją i kontrreformacją. Zatem pierwsza fala eksploracji Nowego Świata miała swoje podłoże nie w ciekawości odkrywczej, ale przede wszystkim w europejskich wewnętrznych problemach politycznych, gospodarczych i społecznych. Niemniej jednak dalekie egzotyczne wyprawy wychodzące daleko poza bezpieczny i zachowawczy horyzont europejskiego rozumowania wyzwalały ciekawość. Pożądanie wiedzy o Nowym Świecie dodatkowo podsycane było ciągłymi publikacjami relacji z podróży. Widoczne różnice choćby w wyglądzie fizycznym ludzi, jak i w obyczajach, determinowały europejski sposób klasyfikacji Ja-Inny, w którym to Europejczykom należała się pozycja herosów, podejmujących się cywilizowania niesforne go, barbarzyńskiego, dzikiego człowieka z odległej krainy. Wspomniane podglądy oparte były na poczuciu wyższości moralnej, charakterystycznej dla Europejczyków [Brits i Cichocka 2009, s. 43]. Europejczycy, to ci cywilizowani, ubrani i kulturalni ludzie, odmienni pod każdym względem od dzikich egzotycznych mieszkańców dalekich krajów, których poziom intelektualny z założenia pozostawiał wiele do życzenia, a obyczaje były wstrząsające. Jednak zjawisko to miało również drugie dno - wspomniane cechy budziły fascynację, czego poświadczenia szukać możemy chociażby w 25 tomach *Grands Voyages* autorstwa Théodore'a de Bry pochodzących z przełomu XVI i XVII wieku. Wielka popularność, jaką zyskały te opracowania, zapewne w dużej mierze uwarunkowana była ich stroną graficzną. Pomimo że autor ilustracji nigdy nie był w Ameryce, rysunki sporządzone jego ręką ukształtowały opinie milionów Europejczyków o mieszkańcach Nowego Świata [Groesen 2008]. Taka

postawa w jakimś stopniu przypomina współczesne zjawisko informacyjnego konsumpcjonizmu, gdzie społeczeństwo bezrefleksyjnie przyjmuje przekaz płynący z mediów, uważając go nie tylko za prawdziwy, ale i godny naśladowania wzorzec.

Z przyczyn obiektywnych w XVII wieku opracowania literackie stanowiły jedyne okno na świat. Przywilej brania pod wątpliwość „faktów” (w tym antropologicznych) powszechnie uznawanych za prawdziwe, posiadało stosunkowo wąskie grono osób zamożnych, mających możliwość odbywania podróży zagranicznych i posiadających status gentelmana [zob. Tuchańska 2012, s. 271-273]. Obserwując postawę, którą przyjmuje większość społeczeństwa w XXI wieku, trudno oprzeć się wrażeniu, że dziś — podobnie jak w XVII wieku, choć z dostępem do wyrafinowanych mediów oraz pełnego zaplecza możliwości technicznych i cywilizacyjnych, większość ludzi swoją wiedzę w dalszym ciągu opiera na podawanych publicznie informacjach, nie wykazując jakiegokolwiek potrzeby ich samodzielnego sprawdzenia. Można widzieć w tym niezmienną postawę człowieka, który poczucia bezpieczeństwa poszukuje w przyjmowaniu tego, co powszechnie uznane zostało za prawdziwe, bez konieczności podejmowania jakiegokolwiek wysiłku. A przecież **„bycie w nieprawdzie jawi się jako przeznaczenie śmiertelnych**, choć wygląda na to, że można być w tej nieprawdzie, nieświadomości i ignorancji, ‘bardziej’ lub ‘mniej’” [Tuchańska 2012, s. 223].

Wraz z upływem czasu pozycja Europy jeszcze mocniej rosła w siłę. Stała się centrum ocen i klasyfikacji, w konsekwencji czego zaczęła zabierać decydujący głos względem oceny wszystkich innych systemów władzy. Taki sposób myślenia zdeterminował postawę Europejczyków jako wybrańców, od których to zależą losy Afryki czy Ameryki. W dalszym ciągu jednak pomimo tak wysokiego rozwoju cywilizacyjnego Europy względem innych miejsc na świecie, sporą trudność generowały zamorskie egzotyczne wyprawy. Były one związane z licznymi niedogodnościami, niewygodą i niebezpieczeństwem. Ciekawość ludyczna w dalszym ciągu nie zyskała zaspokojenia. Ilustracje dawno już nie spełniały jej potrzeb. To właśnie w takich okolicznościach, jako odpowiedź na potrzebę zwiedzenia egzotycznych krajów, powstawały ludzkie zoo. Stanowiły one rodzaj ludzkiej kolekcji zaspakajającej społeczny apetyt na nowe i nieznanne. Była to jedyna kolekcja oferująca

cywilizowanym Europejczykom imitacje dalekich podróży zamorskich bez konieczności spakowania walizki i opuszczenia bezpiecznego kraju. Należy zaznaczyć, że ta praktyka miała jednak swoją genezę znacznie wcześniej, nim stała się zjawiskiem powszechnym i ogólnoeuropejskim, dostępnym każdemu chętnemu odbiorcy. Zasadniczo możni tego świata zaciekawieni tym, co odmienne zapragnęli wejść w posiadanie egzotycznej służby na swych dworach już od pierwszego momentu zetknięcia Starego i Nowego Świata.

Kolorowa służba była przynależna przede wszystkim finansującym pierwsze podróże zamorskie, z których przywożono takie „żywe pamiątki” lub tym, których było stać na zakup tych „osobliwych okazów”. „Dzika” służba pełniła na dworach dwojaką funkcję. Po pierwsze, była tanią siłą roboczą, a po drugie dodawała egzotyki życiu codziennemu możnowładcy. Jako ciekawostkę można tu podać fakt, że już w 1415 roku Henryk Żeglarz podjął się założenia ciekawej „kolekcji” afrykańskich niewolników. Celem założenia tego „zbioru” było wykształcenie miejscowych przewodników płynnie posługujących się portugalskim. Mamy tu więc do czynienia z przymusowym „ucywilizowaniem” ludzi jedynie po to, by byli pożyteczni dla swojego Pana [Pawłowska 2006, s. 272]. Niemniej jednak prawdą jest, że to właśnie uprzedmiotowienie ludzi oraz gromadzenie towarzyszących im rzeczy stało się istotną pobudką do powstania pierwszych poświęconych odległym kulturom muzeów etnograficznych [Pawłowska 2006, s. 272]. Z kolei już w XVI wieku na dworach książąt włoskich znane były przykłady ludzkich menażerii. Podobnie zresztą przedstawia się sytuacja na dworze francuskim. Nie dziwi zatem, że pierwsze ludzkie zoo na niewielką skalę powstało właśnie w epoce renesansu. Odwzorowanie wioski tubylczej zostało zaaranżowane w 1550 roku z okazji przybycia króla Francji Henryka II i jego żony Katarzyny Medycejskiej do miasta portowego Rouen. Stworzono wówczas imitację wioski amazońskiej, zaś do odtworzenia scen rodem z dżungli potrzebnych było 300 osób, które polowały, zbierały pożywienie, inscenizowały walki i prezentowały sceny rodzajowe, używając przy tym prawdziwej broni, która następnie została jako pamiątka ofiarowana królowi [Yaya 2008, s. 180]. Co ciekawe, w tej osobliwej inscenizacji z przyczyn obiektywnych udział brało jedynie 50 „prawdziwych dzikich”, reszta ról odgrywana była przez Francuzów.

Naturalnie to pozorne zjawisko równości rasowej i cywilizacyjnej wynikało jedynie z braku prawdziwych mieszkańców odległych lądów, którzy musieli zostać zastąpieni, by nadać rozmachu prezentowanemu przedstawieniu.

Duże zmiany w sprawie ludzkich zoo przyniósł wiek XIX kiedy to społeczeństwa rozumiane jako narody zaczęły coraz silniej uświadamiać sobie odpowiedzialność za dokonywane barbarzyństwa, obciążające sumienie nie tylko zmanierowanych możnowładców. Nie zmieniła się jednak uwaga, jaką poszczególne społeczeństwa europejskie obdarzały wszystko to, co szokujące, egzotyczne czy osobliwe. Cały okres poczynszy od przełomu XVIII i XIX wieku aż po wiek XX cechuje bardzo szybki wyścig ku nowoczesności. Dla muzealnictwa jest to szczególny moment, w którym dawne *studiolea* otrzymały nową formę światowych wystaw. Pierwsza taka ekspozycja miała miejsce w 1851 roku w Londynie. Idąc za Hanną Schreiber można przyjąć, że wszystkie wydarzenia tego typu angażowały całe ówczesne społeczeństwa i miały na celu podwyższenie prestiżu przejawiającego się w manifestacji potęgi ekonomicznej i politycznej danego kraju, a także podkreślenie jego znaczenia w skali światowej [Schreiber 2012, s.146-147]. Miało to, rzecz jasna, przełożenie na każdą sferę życia, w tym sztukę, rozwój gospodarki czy handlu. Podczas światowych wystaw rywalizujące ze sobą narody prześcigały się w budowie coraz to nowszych, wyższych i lepszych pawilonów, czego doskonałym przykładem stanowi między innymi Wieża Eiffla czy Pałac Kryształowy. Walter Benjamin kontynuując myśl Karola Marksa [Marks 1953] twierdzi, że wystawy w tym okresie były „centrami pielgrzymek do fetysza towaru” [Benjamin 1984, s. 50], co miało realne przełożenie na ilość odwiedzających. Wydarzenia te posiadały nowatorski charakter i w dobrym tonie była możliwość ich obserwacji. Wiek XIX to bezapelacyjnie renesans ciekawości społecznej która objawiała się istotną wagą, jaką zyskała antropologia jako nauka.

W takich właśnie okolicznościach zaczęły powstawać ludzkie zoo, które z początku określane były subtelnym mianem wiosek tubylczych. Od pierwszych XVI wiecznych pokazów w Rouen minęło już sporo czasu. Co za tym idzie sama ich formuła uległa również zmianie. W dalszym ciągu posiadała pewną dozę teatralizacji, jednak przede wszystkim tym, co kluczowe, był tu dobór „okazów” w zbiorach,

składających się jedynie z rdzennych mieszkańców dzikich łądów. Sposób działania zoo jest czytelny dla wszystkich. Jednak samo określenie „ludzkie zoo” u świadomego odbiorcy budzi niepokój i powoduje zdziwienie. W tych miejscach ludzie byli traktowani gorzej niż inne zwierzęta. Ludzkie zoo były połączeniem obecnie nam znanego zoo i cyrku, jaki pamiętamy jeszcze z początku XXI wieku, czyli miejsca, w którym zwierzęta zmuszane były do różnorodnych, często katorżniczych pokazów ku uciesze tłumu. Dla ludzkiego zoo istotne jest całkowite uprzedmiotowienie ludzi, którzy traktowani byli jak muzealne eksponaty. Zjawisko to najlepiej ukazywało potęgę dominacji silnych Europejczyków nad „dzikimi”.

Wystawy same w sobie w dalszym ciągu pozostawały okazją do prezentacji wszelkich osobliwości. Jako doskonały przykład może tu posłużyć wystawa paryska z 1878 roku, gdzie po raz pierwszy na tak ogromną skalę zbudowane zostały wioski, w których prezentowano 400 „okazów ludzkich” pochodzących z trzech odmiennych lokalizacji: Indochin, Senegalu i Tahiti [Schreiber 2012, s.147]. Wydarzenie to cieszyło się tak ogromną popularnością, że od tego czasu podobne w wymowie wioski zaczęto prezentować podczas wszystkich wystaw światowych. Istniały nawet instytucje specjalizujące się w wystawianiu wspomnianych pokazów, takie, jak choćby *International Anthropological Exhibit Company* [Kłos 1890]. Niekiedy same wioski posiadały charakter objazdowy na modłę cyrku. Jako jedną z popularniejszych można tu wymienić „wioskę senegalską” [Schreiber 2014, s.40]. Niektóre ludzkie zoo w tym okresie już przybierały formę statyczną, ograniczając się terytorialnie do tymczasowej ekspozycji prezentowanej na konkretnym obszarze miejskim, jak miało to miejsce choćby w *La rue du Caire*, połączonej z Wystawą Paryską w 1889 roku [Schreiber 2014, s.41]. Niekiedy samo prezentowanie dzikich nie wystarczyło, dodatkowej wartości nadawała teatralizacja całego wydarzenia, co miało miejsce choćby na pokazie podczas Wystawy Brytyjskiej w 1899 roku, kiedy prezentowanych było 174 członków jednego z najstarszych ludów na Świecie – San. Wspomniani ludzie pokazywani byli jako ogniwo pośrednie pomiędzy pawianami a (w domyśle) ludźmi białymi, jako dydaktyczno-darwinistyczny przykład ewolucji [Schreiber 2014, s.42]. Każdorazowo wszystkie te pokazy były starannie wyreżyserowane, tak aby podbić ego białych Europejczyków,

by oglądając „kolorowych dzikich” mogli poczuć wyższość rasy, do której przynależą na wzór mitycznych herosów. Dlatego też często aranżowane były nieistniejące bitwy, których wynik z założenia był znany. Dobry przykład takiej sytuacji odnajdujemy choćby na Berlińskiej Wystawie Rzemiosła z 1896 roku¹, gdzie setki „dzikich” zmuszonych zostało do radosnych okrzyków *hura* na cześć cesarza i Rzeszy [Corbey 1993, s. 167].

Prezentowani podczas tych pokazów ludzie być może zyskiwali „popularność” dlatego, że ich odbiorcy podświadomie mogli czuć ulgę, a także niezaprzeczną przewagę nad nimi. Bez względu na własne problemy byli wszak biali, cywilizowani, mieli dostęp do światła i wody, mogli chodzić do pracy i łążyli na własne utrzymanie. Co jednak najcenniejsze, zawsze w swoich rozważaniach byli podmiotem, a nie przedmiotem. Nic więc dziwnego, że ludzkie pokazy dowartościowywały tłumy maluczkich i z dnia na dzień zyskiwały na popularności. W świecie odnotowano nawet modę na zbieranie pocztówek ukazujących wystawianych dzikich, co dodatkowo ciekawiło i stanowiło determinantę, by zobaczyć taki pokaz na żywo [Corbey 1993 s. 345]. Nie dziwi zatem, że w świetle tych okoliczności pokazy zaczęły stanowić dochodowy interes, a co za tym idzie wymagały specjalnej lokalizacji dla stałych ekspozycji. Był to właśnie moment, w którym forma obwoźna „cyrku” straciła na rzecz stacjonarnej, tym samym dosłownie i w przenośni tworząc zoo. Właśnie miejskie zoo zazwyczaj stawały się umownym obszarem, w którym to miały miejsce stałe ekspozycje tubylczych wiosek. Jako doskonały przykład można tu przywołać działalność Carla Hagenbecka żyjącego w latach 1844-1913. Był on dyrektorem i właścicielem kilku obwoźnych cyrków i hamburskiego zoo, prekursorem wystaw ludzi, które nazywane były przez niego *Völkerschauen*. Dodatkowo Hagenbeck był z zawodu treserem oraz hodowcą, a z zamiłowania przedsiębiorcą zajmującym się ogólnoswiatowym handlem egzotycznymi zwierzętami, a następnie ludźmi. Wszystkie wspomniane „osiągnięcia” i umiejętności umożliwiły temu człowiekowi w latach 1874 i 1875 sprowadzanie do Europy przedstawicieli różnych ras i grup etnicznych, takich, jak choćby Samończycy, Saamowie, Nubijczycy, Inuici czy Masaje [Ames i

¹ Wspomniana wystawa z języka niemieckiego *Berliner Gewerbe-Ausstellung* położyła podwaliny pod przyszłe Niemieckie Muzeum Kolonialne.

Washington 2009]. Celem Hegenbecka było naturalnie wzbogacenie się poprzez prezentowanie szerokiej publiczności tego, czego nie sposób było doświadczyć w domowym zaciszu. Tym samym zapoczątkował on dziwaczną modę na oglądanie egzotycznych, nieskalanych cywilizacją ludów, popularną aż do końca pierwszej dekady XX wieku.

Pokazy tego typu były tak cenione, że jednego dnia Wystawę Berlińską odwiedziło 58 tysięcy osób. Wystawa cieszyła się zaś tak ogromną popularnością, że została przewieziona do Drezna, by ratować przed bankructwem tamtejsze zoo, co zresztą skończyło się pełnym sukcesem, gdyż dzięki niej zoo odwiedzało 20 tysięcy osób dziennie. Hegenbeck organizując inny pokaz w Paryżu na przestrzeni 100 dni pozyskał 2 miliony zwiedzających. Ludzkie zoo wielkie zyski przynosiły również w innych niemieckich miastach, takich jak Monachium, Kassel czy Lipsk [Schreiber 2012, s. 149]. W samych Niemczech na przestrzeni lat 1875-1900 zorganizowano ponad 100 różnorodnych pokazów. Podczas nich prezentowano od 3 do nawet 250 żywych obiektów [Pawlik 2008, s.38]. Wobec podanych powyżej faktów nie dziwi w ogóle, że wystawy osiągały ogromne sukcesy finansowe, co z kolei stanowiło szybką motywację kierowników innych europejskich zoo do prężnych działań. W ślad za Hegenbeckiem poszedł m.in. dyrektor paryskiego zoo Geoffroy de Saint Hilaire, który na przestrzeni lat 1877-1912 zorganizował 30 pokazów, z czego już pierwsze dwa, które odbyły się w 1877 roku, dwukrotnie zwiększyły przychody jego zoo [Schreiber 2012, s.149]. Nieco innego rodzaju pokazy cieszyły się ogromnym sukcesem w Holandii, Wielkiej Brytanii czy Stanach Zjednoczonych, gdzie najpopularniejsza stała się ekspozycja *Buffalo Bill Wild West Show*, gdzie cywilizowani biali mogli na własnej skórze doświadczyć Dzikiego Zachodu, oglądając sceny napadów, strzelanin i Indian jeżdżących konno [Schreiber 2012, s.150]².

Ludzkie zoo, o czym dziś mówi się niechętnie, stały się również okazją do pobudzenia seksualnych fantazji Europejczyków, których niezwykle ekscytowały odmienne pod względem budowy ciała dzikich. Doskonały przykład odnajdujemy w licznych pokazach tak zwanej *Hotentockiej Wenus* mających miejsce w XIX wieku w Londynie. Swoją popularność zyskała przede wszystkim dzięki monstrualnym pośladkom i przerośniętym wargom sromowym. Tak nietypowa

² Więcej patrz: <https://centerofthewest.org/> (dostęp 17.02.2019).

budowa sprawiła, że była ona obiektem pożądania wielu angielskich „gentlemanów”. [Wieczorkiewicz 2011, s.253-273].

Saartjie przybyła do Londynu we wrześniu 1810 roku, gdzie po pewnym czasie została „cyrkową” atrakcją. Była wystawiana w znajdującej się na kilkumetrowym podwyższeniu estrady klatce. Następnie zmuszana była, by z niej wychodzić pozwalając widowni podziwiać szczegóły swej anatomii, znosząc upokarzające spojrzenia i szyderstwa. Była też dotykana przez rozochoczoną publiczność. Wspomniane pokazy dość szybko musiały zostać zakończone, gdyż zgodnie z ustawą z 25 marca 1807 roku zniesione zostało w Wielkiej Brytanii niewolnictwo³. W związku z powyższym Brytyjskie Towarzystwo Afrykańskie wytoczyło sprawę sądową „opiekunowi” Saartije. Mężczyzna prawdopodobnie sfabrykował wówczas umowę, potwierdzającą fakt otrzymywania przez kobietę wynagrodzenia w wysokości 12 gwinei rocznie, dzięki czemu sprawa została umorzona [Davies 2003, s. 68]. Następnie pokazy *Wenus* miały miejsce w Holandii i Francji, gdyż wspomniany rozgłos nie służył interesom jej „opiekuna” w Anglii. Tam znów była wyzyskiwana, początkowo przez Henry’ego Taylora, a następnie przez Reaux, który był nie tylko kolejnym organizatorem spektakli z jej udziałem, ale również jej stręczycielem. Mężczyzna pobierał 3 franki w zamian za oglądanie i dotykanie jej ciała [Crais i Scully 2009, s.55-57].

W 1815 roku profesor zoologii i dyrektor Muzeum Historii Naturalnej w Paryżu (a także dawny dyrektor zoo paryskiego) Étienne Geoffroy Saint-Hilaire dał Saartije propozycję zbadania jej osobliwego ciała. Wówczas kobieta stała się obiektem rozważań naukowców z wielu dziedzin. Wśród obserwujących i analizujących jej budowę ciała mężczyzn odnaleźć można było malarzy, zoologów, anatomistów i innych. Ostatni okres życia Saartije Baartman spędziła w głębokiej nędzy. W wyniku niesprecyzowanej choroby zakaźnej zmarła [Crais i Scully 2009, s. 55-57].

Jednak nawet po śmierci *Hotentocka Wenus* nie zyskała spokoju. Jej ciało zostało wykupione przez naukowca o nazwisku Georges Cuvier,

³ Ustawa ta zabraniała jedynie handlu ludźmi, posiadanie niewolników w Imperium Brytyjskim zostało ostatecznie zniesione w 1843 roku.

prowadzącego na niej za życia badania. Zlecił on wykonanie całkowitego jego odlewu. Utrzymywał, że stanowi ono ewidentny dowód niższości jednych ras względem innych. Dodatkowo, jako argumentu używając powszechnego dobra nauki, przeprowadził na zwłokach liczne badania i analizy. Po ich zakończeniu mózg, odbył oraz narządy płciowe kobiety zostały zachowane w formalinie. Dokonał też rekonstrukcji jej szkieletu. W 1817 roku badacz wydał wyniki swojej pracy w formie publikacji *Uwagi na temat ciała kobiety znanej w Paryżu jako Hotentocka Wenus* w audytorium Académie Nationale de Médecine. Odlew ciała Saartjie oraz jej szkielet wystawione zostały w galerii antropologii fizycznej utworzonej w 1937 roku w ramach paryskiego Musée de l'Homme. Dopiero 40 lat później zostały przeniesione do magazynów muzeum. W 1994 roku, odlew i szkielet opuściły magazyny z okazji prezentacji wystawy *Rzeźba etnograficzna XIX wieku, od Hotentockiej Wenus do Tehury Gauguina* trafiając najpierw w Musée d'Orsay, a następnie do Arles. Od lat 40. datują się pierwsze prośby RPA o zwrócenie szczątków Saartjie Baartman. Prośby te zyskały na znaczeniu w 1994 roku, kiedy to miało miejsce zakończenie apartheidu. Jednak dopiero 6 marca 2002 roku w myśl ustawy o restytucji dóbr kultury, Francja zwróciła zwłoki, dzięki czemu *Hotentocka Wenus* doczekała się godnego pogrzebu [Wieczorkiewicz 2012, s. 233-252].

Kolejnym zatrważającym przykładem jest historia życia kongijskiego Pigmeja Ota Benga. Jak uważali ówczesni darwiniści, Pigmeje stanowili brakujące ogniwo pomiędzy małpami a ludźmi. Ich inteligencję z założenia określano jako równą niepełnosprawnym umysłowo białym. Badacze ci swoje teorie popierali szeregiem badań antropologicznych, w których kryterium stanowiło między innymi szybkość kojarzenia faktów, czy wytrzymałość na ból [Bradford i Blume 1992, s. 40]. Ota Benga na początku XX wieku zamieszkiwał w sąsiedztwie małp w nowojorskim Bronx Zoo. Do Stanów Zjednoczonych został przywieziony z kolonii w Kongo, do której trafił, gdy cudem uniknął śmierci, kiedy belgijscy osadnicy dopuścili się masakry na mieszkańcach jego wioski. Uratowało go tylko to, że w tym czasie był na polowaniu. Powróciwszy do osady został złapany i zniewolony, a następnie sprzedany antropologowi Samuelowi Vernerowi, który w tamtym czasie zajmował się poszukiwaniem nowych obiektów do zoo.

Następnie Verner wypożyczył swojego podopiecznego na wystawę w Luizjanie w 1904 roku. Po zakończonej wystawie Ota wraz z innymi Pigmejami biorącymi udział w prezentowanej wówczas tubylczej wiosce wrócili w towarzystwie Venera do Afryki. Ota jednak nie potrafił ponownie odnaleźć się we własnej ojczyźnie. Jak odnajdujemy w relacji Vermera, sam pragnął wrócić do Stanów Zjednoczonych, gdzie trafił pod opiekę Williama Hornadaya – dyrektora nowojorskiego zoo. Wtedy dopiero tak naprawdę ten niewielkiego wzrostu mężczyzna w wieku 23 lat stał się niewolnikiem. Przez wzgląd na swoją drobną budowę i niski wzrost wyglądał jak chłopiec, jednak zgodnie z prawdą był już wówczas dwukrotnym wdowcem. Jego pierwsza żona wraz z dziećmi została zamordowana podczas wspomnianej rzezi, w wyniku której Ota został uprowadzony, druga (z którą pobrał się podczas ponownego pobytu w Afryce) zmarła w wyniku ugryzienia przez jadowitego węża. Resztę swojego życia Ota Benga spędził w zoo, dzieląc swoją niedolę z szympansem. Ponieważ w wyniku wszystkich powyżej opisanych faktów zatracił przynależność do jakiegokolwiek społeczności zakończył swoje życie samobójczą śmiercią [Bergman 2000, s.81- 90].

Zdaniem badaczy takich jak Pascal Blanchard, Nicolas Bancel czy Sandrine Lemaire, ludzkie zoo tak naprawdę nie przekazały swoim odbiorcom żadnej wartościowej prawdy o ludach podbitych, natomiast powiedziały bardzo wiele o mentalności widzów tego typu pokazów [Schreiber 2012, s.152]. W teorii miejsca te służyć miały zaspokajaniu wiedzy dotyczącej natury ludzkiej na poszczególnych szczeblach hierarchii istot żywych. W praktyce stanowiły głównie ludyczną rozrywkę. Ciekawość ludzka łączyła się tu z uprzedmiotowieniem, wywyższającym własne ego odbiorcy [Mitchell 1992 s. 292]. Co ciekawe, ludzkie zoo traktowane były przez wielu antropologów jako inspirujący materiał dydaktyczny. Praktykowanym powszechnie obyczajem było szczegółowe badanie obiektów przez antropologów, zanim osoby te brały rzeczywisty udział w pokazach. Zdaniem Anny Wieczorkiewicz to właśnie dzięki powszechnej aprobacie dla tego typu praktyk kategoria osobliwości ponownie wróciła na języki społeczeństwa, a co gorsza zaczęła oficjalnie figurować jako myśl przewodnia narracji muzealnych i temat debat, czy naukowych opracowań [Wieczorkiewicz 2006, s. 317–318].

Odwiedzający ludzkie zoo mieli fałszywe poczucie przynależności do czegoś wielkiego, co wynikało zapewne z doświadczeń kolonializmu i nawiązywało do odczuć związanych z imperialną potęgą danego narodu. Dziś wiemy, że zabiegi te niewiele miały wspólnego z nauką we współczesnym tego słowa rozumieniu, zaś bardzo wiele z budzącą wstyd manipulacją społeczną i absurdem, a jeśli ktokolwiek pokusiłby się o analogię, to pewne skojarzenia można by przyrównać do dzisiejszego zjawiska rasizmu. Ponieważ to właśnie na początku XIX wieku pojawiło się pierwszy raz przeświadczenie, że odmienna budowa ciała i fizjonomia wskazać może różne miejsce w hierarchii gatunkowej i porządku świata [Corbey 1993, s. 353-354].

W pierwszej połowie XX wieku mieszkańcy państw Zachodu zaczęli wyrażać swoje jawne oburzenie wobec barbarzyńskich praktyk przetrzymywania ludzi jako eksponatów w okolicznych zoo. Na mocy powyższych protestów praktyki te zaczęły zanikać. Ostatnie ludzkie zoo zostało zamknięte w 1958 roku w Belgii [Luty 2014].

Pomimo iż wystawy ludzkie zazwyczaj były czasowe, trwały około kilku tygodni, niespecjalnie dziwi, że mimo to przynosiły ogromny dochód. Do lat 20. samo wrocławskie zoo, gdzie częścią ekspozycji byli ludzie odwiedziło 318 tysięcy osób. Naturalnie w dalszym ciągu oburzenie wywołuje fakt, że podobne praktyki w ogóle mogły kiedykolwiek mieć miejsce. W XXI wieku zadajemy sobie pytanie, dlaczego wyższość białego człowieka przez setki lat była tak wydawała się tak oczywista, że jej negowanie byłoby czymś dziwnym.

Zjawisko ludzkich zoo do dziś budzi wiele kontrowersji. Z całą pewnością stanowi on ciemną stronę historii kolekcjonerstwa, wskazuje na moralne wątpliwości i ideologiczne uwikłanie praktyki naukowej. Wydaje się również, że światopogląd, z którego wyrastały ludzkie zoo, położył podwaliny pod przyszłą myśl kształtującą Holokaust będący bezpośrednią kontynuacją zawartych w nich idei.

BIBLIOGRAFIA

- Ames E. (2009). *Carl Hagenbeck's Empire of Entertainments*, Washington: University of Washington Press.
- Benjamin W. (2005). *Pasaże*, tłum. Ireneusz Kania, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bergman J. (2000). *Ota Benga the pygmy put on display in the zoo*, CEN Technical Journal 14(1).
- Biblia Tysiąclecia (Księga Rodzaju, 6,19-20).
- Bradford, P.V., Blume, H. (1992). *Ota Benga; The Pygmy in the Zoo*, New York: St. Martin's Press.
- Brits K, Cichońska A. (2009). *Zróżnicowanie przekazów niewerbalnych w społeczeństwie wielokulturowym – przykład Afryki Południowej*, Komunikowanie międzykulturowe, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Corbey R. (1993). *Ethnographic showcases, 1870–1930*, „Cultural Anthropology” t. 8, nr 3.
- Crais C, Scully P. (2009). *Sara Baartman and the Hottentot Venus: A Ghost Story and a Biography*. Princeton: Princeton University Press.
- Davies C. (2003). *The Return of El Negro*, Johannesburg: Penguin Books.
- Elsner J, Cardinal R. (1994). Introduction, *The Culture of Collecting*, London: Reaktion Books.
- Glenn P. (2002). *Objects of Culture. Ethnology and Ethnographic Museums in Imperial Germany*, North Carolina: The University of North Carolina.
- Groesen M. (2008) *The Representations of the Overseas World in the De Bry Collection of Voyages (1590–1634)*. Lejda–Boston. Journal of Early Modern History 12 (2008) 1-24
- Kłós M. (1890). *Szkice z wystawy paryskiej*, Rzeszów.
- Kopaliński W. (1990). *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa: Wiedza Powszechna.

- Luty, P. (2014). *Trwa nagonka na Belgów. Internet wypomina im ludzkie zoo*. <https://natemat.pl/108563,trwa-nagonka-na-belgow-internet-wypomina-im-ludzkie-zoo> (dostęp 28.12.2019)
- Marks K. (1953). *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Mitchell T. (1992). *Orientalism and the Exhibitionary Order, Colonialism and Culture*, Michigan: University of Michigan Press.
- Pawlik J. (2008). *Egzotyzm – wątpliwy zachwyty odmiennością*, Misje w XIX wieku, Pieniężno.
- Pawłowska A. (2006). *O potrzebie tworzenia kolekcji sztuki afrykańskiej*, Muzeum sztuki. Od Luwru do Bilbao, Katowice .
- Pomian K. (1996). *Zbieracze i osobliwości*. Paryż Wenecja XVI –XVIII wiek, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Popczyk M. (2008) *Estetyczne przestrzenie ekspozycji muzealnych*, Kraków: Universitas.
- Schreiber H. (2012) *Koncepcja sztuki prymitywnej. Odkrywanie oswojenie i udomowienie Innego w świecie Zachodu*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Schreiber H. (2014). *Z „czarnych” kart historii stosunków międzynarodowych – „ludzkie zoo”*, Społeczeństwo i polityka, Pułtusk, nr.2.
- Sommer M. (2003). *Zbieranie. Próba filozoficznego ujęcia*. Warszawa: Wydawnictwo Oficyna Naukowa.
- Tuchańska B. (2012). *Dlaczego prawda? Prawda jako wartość w sztuce, nauce i codzienności*, Warszawa: Wydawnictwo Poltex.
- Wieczorkiewicz A. (2012). *Drugie życie Saartjie Baartman*, Teksty drugie, nr. 2.
- Wieczorkiewicz A. (2006) *Epoki osobliwości. „Osobliwość” jako kategoria organizująca i mediująca w dyskursie muzealnym*. Muzeum sztuki. Od Luwru do Bilbao, Katowice.
- Wieczorkiewicz A. (2011) *Hotentocka skóra Saartjie Baartman*, Teksty Drugie 2011, nr. 4.

Yaya I. (2008) *Wonders of America. The Curiosity Cabinets as a Site of Representation and Knowledge*, „Journal of the History of Collections”, t. 20, vol. 2.

ABSTRACT

The Human Zoo – The Dark Side of Collecting

The European way of classifying the world, from the Middle Ages, to the nineteenth century, set up his own, universal system by which one should determine what is valuable, and exclude what is unnecessary. In this system, naturally, the highest place in the hierarchy belonged to Europe and Europeans. As a result of such thinking assuming the superiority of one society over another, so-called "human zoos" were created, constituting the missing link in collecting at that time. We are talking about the places where living people played scenes related to life in their indigenous surroundings. This phenomenon for Europeans was a substitute for a journey to the "wild land". For the first time, the human zoo appeared at the courts of the magnates who financed overseas expeditions to the "New World". His development is a nineteenth-century "living paintings" where for "50 cents you could travel around the world". In principle, the human zoo can be compared to peculiar collector's collections. Undeniably, they were humiliating and degrading human dignity. This work aims to bring the topic of the problem to the attention and put it as a topic for a broader analysis on the ethical basis.

KEYWORDS: human zoo, collecting, collections, human dignity

ABSTRAKT

Ludzkie zoo - ciemna strona kolekcjonerstwa

Europejski sposób klasyfikowania świata, poczynawszy od średniowiecza, skończywszy na XIX wieku, zakładał własny, uniwersalny system, przy pomocy którego należy określać co wartościowe, a wykluczać to co zbędne. W tym systemie, naturalnie najwyższe miejsce w hierarchii należało się Europie i Europejczykom. W wyniku takiego myślenia zakładającego wyższość jednego społeczeństwa nad drugim, powstawały tak zwane „ludzkie zoo”, stanowiące w mniemaniu ówczesnych brakujące ogniwo kolekcjonerstwa. Mowa tu o miejscach, w których żywi ludzie odgrywali sceny związane z życiem w ich rdzennym otoczeniu. Zjawisko to dla Europejczyków stanowiło namiastkę podróży do dzikiego lądu. Ludzkie zoo po raz pierwszy pojawiło się na dworach możnowładców finansujących zamorskie wyprawy do „Nowego Świata”.

Rozwinięcie jego stanowią zaś XIX-wieczne „żywe obrazy” gdzie za „50 centów można było odbyć podróż dookoła świata”. Ludzkie zoo z założenia przyrównać można do osobliwych zbiorów kolekcjonerskich, stanowiących upokarzające i uwłaczające godności człowieka widowiska. Niniejsza praca ma na celu przybliżenie problematyki tytułowego zagadnienia i postawienie jej jako tematu do szerszej analizy o podłożu etycznym.

SŁOWA KLUCZOWE: ludzkie zoo, kolekcjonerstwo, kolekcja, godność ludzka



MARIA KOSTYSZAK
UNIwersytet Wrocławski

ETYKA OSOBISTA — FRAGMENTY

*NOTA: W związku z publikacją recenzji książki **Marii Kostyszak Etyka osobista. O przemieniającym potencjale techniki i sztuki/ Personal Ethics. On the Transforming Potential of Art. And Technology** (Collegium Civitas, Warszawa 2019, licencja Creative Commons, recenzenci: dr hab. prof. UW r Dorota Wolska, dr hab. Jan Wadowski) Redakcja postanowiła skorzystać z okazji i zapoznać Czytelniczki i Czytelników z fragmentami Jej pracy. Poniżej publikujemy wyimki z dwóch rozdziałów: Emancypacja dzięki sztuce oraz Potrzeba paronamicznego pacyfizmu. Bibliografię zestawiliśmy z prac przywołanych partii książki, której pełną wersję można pobrać z: <https://www.civitas.edu.pl/wp-content/uploads/2015/03/etyka-osobista-personal-ethics-maria-kostyszak.pdf>*

Emancypacja dzięki sztuce

Uwagi wstępne

Poniższe badania będą mniej dotyczyć samej sztuki, a w większym stopniu potencjalnego społecznego rezonansu artystycznych praktyk. Perspektywy krytyki sztuki lub historyka sztuki mogą być całkiem odmienne. Zamierzam skoncentrować się na możliwej wzajemności między społeczeństwem i artystą, który nie zawsze musi być samotnikiem i outsiderem. Nowe formy twórczości artystycznej: performance, instalacje, happeningi, grafika komputerowa, sztuka uliczna, tworzenie przedmiotów artystycznych, są inicjatywami od swego początku przygotowanymi (i adresowanymi). Niekiedy ich przesłanie może być w mniejszym lub większym stopniu zakodowane, ale w samej swej istocie stanowią formę dialogu ze społecznymi przyzwyczajeniami, obyczajami, często powołując przy tym nowe

znaczenia. Etykę w sensie szerokim można rozumieć jako „tworzenie narracji o moralności” (Abriszewski 2010, s. 159).

Zakładam, że osoba nie może dysponować świadomością etyczną, jeśli jest tak zniewolona, że żaden rodzaj refleksji czy rewizji własnego zachowania nie jest możliwy. To dlatego pamięć i różne formy dialogu pomiędzy „narracjami o moralności” wydają się stanowić warunek rozpoznania najpierw etycznego wymiaru indywidualnej i wspólnej egzystencji, a następnie rozwijanie jej w prawym, sprawiedliwym i uczciwym kierunku¹.

Z drugiej strony, kiedy bierzemy pod uwagę działania artystyczne, kluczowe jest nieklasyfikowanie zbyt prędkie ich treści według pewnych apriorycznie przyjętych kategorii. Zwykle bowiem, jeśli są udane, inicjują całkiem nowe znaczenia, a przynajmniej wchodzą w dialog z tymi znaczeniami, które traktuje się jako oczywiste, nie poddając ich refleksji. Jeśli mylimy się w naszym rozpoznaniu tego, co naprawdę działa w dziele sztuki – niezależnie od tego, czy są to obiekty czy zdarzenia – możemy rozminąć się z całym wysiłkiem artysty.

Emancypacja od czego?

Daremna byłaby choćby próba wyliczenia i omówienia wszystkich potencjalnie wyzwalających wartości². Dlatego skupię się na najważniejszych. Najpierw jednak proszę mi pozwolić przedstawić, od jakich rodzajów niewoli byłoby najkorzystniej i zdrowo³ próbować się wyzwolić. Sztuka krytyczna w Polsce, podobnie jak w wielu miejscach

¹ We współczesnych debatach dotyczących etyki i polityki szeroko pojęta definicja etyki jest powszechnie akceptowana. Składa się na nią mianowicie dobre życie: prawe, sprawiedliwe i uczciwe praktyki (*A Companion to Contemporary Political Philosophy* 1995).

² Ernest Laclau (2004, s. 29-48) przedstawia różne istotne powody, dlaczego bardziej zasadne byłoby mówienie o wolności zamiast o emancypacji. Jednakże w ostatnim przypisie do tej pracy tłumaczy, że wolność należy rozumieć jako wynik negocjacji pomiędzy wolnością a niewolnictwem na każdym jej etapie. Dlatego też skupiam się na poszczególnych wartościach emancypacji, a nie na emancypacji jako takiej.

³ Proponuję zastosowanie tutaj pojęcia użyteczności, które zaproponował Heidegger, komentując sentencję Parmenidesa, zwykle przekładaną: „Trzeba powiadać i myśleć, że byt jest” (Heidegger 2000, s. 114). Użyteczność rozumiana jest tu szerzej niż tylko w aspekcie pragmatycznym. Zdrowie pojmowane jest jako stan psychosomatyczny, a nie tylko fizyczny.

na świecie, odnosi się krytycznie do rozmaitych form przemocy politycznej, która przenika różne warstwy życia społecznego. Nie skupiam się w niniejszych badaniach na oddziaływaniu sztuki krytycznej, choć właśnie jej wpływ na procesy emancypacyjne jest ogromny. Wybrałam analizę innych niż sztuka krytyczna zjawisk, ponieważ ona jest bardzo dobrze opisana – w monografiach, artykułach, na blogach i w czasopiśmie – uobecnia się w przestrzeni publicznej na wiele sposobów.

Perspektywa, którą przyjmuję w poniższych dociekaniach, dotyczy głównych blokad indywidualnego, wewnętrznego wzrostu.

Demokracja nie może być skuteczna, jeśli ludzie, powszechniej niż to się dzieje obecnie, nie dbają o uprawianie systematycznej refleksji nad tym, co robią i co się wokół nich dzieje. Współczesne akcentowanie kontroli (Kępińska 2003, s. 11), o ile nie wyrasta z indywidualnie zdobytej i wypracowywanej równowagi między subiektywnymi i intersubiektywnymi wartościami, okazuje się jeszcze jednym czynnikiem wzmagającym opresywny charakter systemów.

Zniewolenie stereotypami mentalnymi jest jedną z podstawowych form niewoli, która blokuje wewnętrzny wzrost. Jego konsekwencją jest automatyczny charakter światopoglądu i poszczególnych poglądów dotyczących pomniejszych kwestii.

Inną formą niewolnictwa jest bezrefleksyjny konformizm i podporządkowanie tyranii zdroworozsądkowej aksjologii, która nie służy indywidualnemu bogactwu wewnętrznemu, a jedynie tyranizuje wszystkich dyktaturą publicznej opinii na temat wartości⁴.

Nową, lecz coraz silniejszą formą zniewolenia lub uzależnienia jest przemoc nadmiaru informacji. Wiadomości, krótkie informacje stają się ważniejsze od narracji i opowieści, bardziej pożądane niż fikcyjny aspekt literatury. Dziennikarstwo stało się atrakcyjniejsze – literatura piękna przestaje się liczyć. W pewnym stopniu film, jeśli jest formą sztuki, odgrywa rolę literatury pięknej, jej baśniowo-narracyjnego elementu. Ponadto film wyzwala z kulturowej tradycji separowania

⁴Od czasu analiz Heideggera w *Byciu i czasie* (1994) jesteśmy świadomi, że każdy z nas może należeć do tyranii anonimowego „Się”, które dyktuje (innym i sobie), jak postępować. Przekonanie, że jednostka pozostaje poza dyktaturą „Się” najczęściej jest iluzją.

ludzkich umiejętności: audiowizualne obrazy (*images*) są skomponowane w taki sposób, by zaangażować całość ludzkiej istoty, a nie tylko mentalną stronę uzdolnień poznawczych.

Trud emancypacji od różnych form opresji (stereotypów, konformizmu i dyktatury informacyjnej) wymienionych powyżej musi być nieustannie podejmowany na nowo i trwale, ponieważ ma tendencje regresywne. Jürgen Habermas (2000) podkreślał emancypacyjny potencjał myślenia filozoficznego (Habermas), oskarżając jednocześnie Friedricha Nietzschego, Martina Heideggera, Jacquesa Derridę, Georges-a Bataille'a i Michela Foucaulta za uprzywilejowywanie języka figuratywnego, kosztem propozycjonalnego. Habermas obawiał się, że retoryczne i poetyckie moce języka mogą podważyć, zdegradować i podminować ważkość realnych walk społecznych.

Uważam, że ta okoliczność przesądza o logocentryzmie jego podejścia. Habermas nie docenia innych wymiarów mocy umysłu poza formułowaniem twierdzeń. Gdy Ole Vedfelt (2001, s. 53-67) charakteryzuje istotę psychologicznych kłopotów ludzi współczesnych, wskazuje na historyczną redukcję źródeł świadomości. Otóż geneza świadomości została w dziejach kultury zachodnioeuropejskiej ulokowana niemal wyłącznie w języku i rozumie. Kultury pierwotne rozpoznawały trzy inne źródła świadomości. Celebrowały ludzką wyobraźnię, uczuciowość i cielesność jako trzy, niekiedy rozłączne, niekiedy wzajemnie powiązane pola poznawcze – obszary bezcennej wiedzy zarówno dla jednostek, jak i wspólnoty. Będąc dość rygorystycznym racjonalistą, Habermas skłonny jest lekceważyć zawarty w tych wymiarach potencjał, podczas gdy wydaje mi się on niezwykle wpływowy i wart wzięcia pod uwagę.

W odniesieniu do tego, co zostało wcześniej poruszone, każda wartość związana z tymi zlekceważonymi wymiarami ludzkiej egzystencji (egzystencji człowieka): wyobraźnią, uczuciami i cielesnością może się okazać wyzwalająca.

Po pierwsze, indywidualne i publiczne zdrowie, nie tylko jako przedmioty medycznej ochrony i leczenia, troski ochrony paliatywnej, lecz jako integralna część równowagi psychosomatycznej może być wliczona do zespołu przykładów takich – emancypacyjnych – wartości.
(...)

Po drugie, wolne od hipokryzji przestrzenie życia publicznego są przykładem innej, obok zdrowia, wartości emancypacyjnej. Wyobraźnia i zróżnicowana galaktyka uczuć może tu wiele pomóc. Im sztywniejszy i niedopuszczający psychicznego rozwoju kodeks moralny lub jakkolwiek konwencjonalny kod zachowania, mniej wolna i spontaniczna staje się indywidualna ekspresja autonomicznej, niezależnej myśli. Wyobraźnia pojmowana nie tylko jako osobista umiejętność, lecz jako władza ontologiczna⁵ może nader sprzyjać tworzeniu odpowiednich warunków dla rozwijania demokracji performatywnej⁶. Emocjonalna inteligencja⁷ reakcji cielesnych częstokroć okazuje się dobrym kompasem w trudnych wyborach etycznych.

Trzecią wartością emancypacyjną jest szacunek do siebie i innych. Dominacja systemu edukacyjnego, który reprodukuje ekonomiczne i mentalne nierówności, tradycyjne poniżanie tak zwanej pracy fizycznej w porównaniu z pracą intelektualną; genderowe, rasistowskie i religijne nierówności – wszystkie mają za podstawę brak szacunku do życia ucieleśnionego w osobach. Ideologie patriotyzmu i ludzkiej wyższości nad zwierzętami stają się ekranami ukrywającymi oczywisty brak szacunku do różnic, które mogłyby zostać potraktowane jako wzbogacające i sprzyjające odzyskaniu pełni ludzkiego doświadczenia.

Poza sztuką krytyczną – Renata Skrzypczak-Perełkiewicz

Trójka artystów, którą postanowiłam wybrać do analizy, to: Renata Skrzypczak-Perełkiewicz, Krzysztof Kieślowski i Elżbieta Jabłońska. Pierwsza z nich nie jest jeszcze sławna, podczas gdy filmy Kieślowskiego, podobnie jak artystyczne działania Jabłońskiej, są już dobrze rozpoznawane i doceniane. Dlatego poświęcam więcej uwagi

⁵ W środowisku badaczy filozofii z uniwersytetów w Poznaniu i Toruniu dyskutowane są pojęcia wyobraźni ontologicznej i etycznej (Por. Nowak 2016; 2013; Abriszewski 2010; Bińczyk 2012)

⁶ Elżbieta Matynia (2008) sformułowała pojęcie demokracji performatywnej na przykładzie Ruchu Solidarności oraz jego różnych interpretacji w Polsce i zagranicą.

⁷ Daniel Goleman w swojej książce na temat inteligencji emocjonalnej nawiązywał do etyki Arystotelesa. Następne jego prace dotyczą inteligencji społecznej i ekologicznej. Nie są one tekstami akademickimi, a raczej popularnonaukowymi, przybliżającymi odnowioną koncepcję inteligencji, pozbawioną dominanty logocentrycznej.

artystce mniej znanej. Tym, co wydaje się łączyć te trzy osobowości twórcze to odwaga wychodzenia od subiektywnej, nadbogatej (co oznacza też sprzecznej i często niejasnej) wewnętrznej perspektywy i pokazywanie krok po kroku, jak można ją wcielać w życie wspólnoty.

Sfera publiczna nie musi być rozumiana jako miejsce zainfekowane hipokryzją i cynizmem, lecz można ją postrzegać jako zawierającą kolektywne wysiłki samopoprawy. Nieomal nie ma kresu koniecznym rewizjom. Redefiniowanie tego, co to znaczy być artystą, człowiekiem, matką, chrześcijaninem i wiele innych domaga się refleksji osobistej, jak również społecznej, demokratycznej debaty.

Niewykluczone, głoszą omawiani tu artyści, że kiedy uczestniczymy w tej debacie nie tylko z wiedzą i refleksją, lecz także ze szczerą, wewnętrzną postawą, pojawia się więcej szans na powodzenie i owocność takiej debaty. Aby poradzić sobie z przejściem z „naturalnego” do obywatelskiego współistnienia, jak mówi Luce Irigaray: „musimy zauważyć, że każdy z nas, kobieta i mężczyzna, potrafi wrócić do siebie” (2001, s. 49). Ta sama autorka ostrzega jednak, że podmiot egocentryczny może się stać potencjalnie imperialistyczny (Irigaray 1996, s. 47), dlatego szacunek do wszelkiego rodzaju różnic: genderowych, etnicznych, religijnych, politycznych – jest warunkiem współpracy i demokratycznego polilogu.

Czy możliwe jest rzeźbienie igłą? Niektórzy z odbiorców w czasie wystawy Renaty Skrzypczak-Perełkiewicz takie odnosili wrażenie. Najoryginalniejszą techniką tej artystki pozostaje rzeźbienie igłą – jak określił to doświadczony kurator Robert Brzęcki⁸ – niekartezjańskie tkanie egzystencji.

Skrzypczak Perełkiewicz, absolwentka Poznańskiej Akademii Sztuk Pięknych, od zarania swej artystycznej aktywności traktowała sztukę w specyficzny, nieoczekiwany sposób. Obok regularnych akademickich czynności, które ujawniały jej wyróżniający się talent, zwykła podejmować pewne działania skierowane osobiście⁹, intuicyjnie wyczuwając szczególny rodzaj niebezpieczeństwa występujący w

⁸ Kurator ważnych artystycznych wydarzeń w Centrum Kultury i Sztuki „Wieża Ciśnień” w Koninie.

⁹ Mam na myśli tu zarówno działania posiadające bardzo silny rezonans osobisty związany z lekturami i doświadczeniami artystki, jak również jej tzw. „przedmioty osobiste”, np. nietypowe koperty wykonane z różnych tkanin.

sztuce (podobnie jak w nauce, w humanistyce, w polityce i w tak wielu obszarach współczesnego życia w krajach zindustrializowanych).

Niebezpieczeństwo to zostało rozpoznane i opisane skrupulatnie przez tzw. filozofów życia – Friedricha Wilhelma Nietzschego, Wilhelma Diltheya, Henriego Bergsona – jako proces rosnącej anonimowości i alienacji doświadczenia indywidualnego charakteru każdej osoby. Gdy studenci świętowali urodziny swego profesora-nauczyciela, Renata Skrzypczak posadziła rzeżuchę, kształtując ją w formę peruki (profesorowi brakowało włosów), aby go rozbawić. Tego typu ciepłe gesty wskazujące na fakt, że nawet artyści, profesorowie są „tylko” ludźmi z defektami i wadami, które można potraktować w ludzki sposób, wyobrażam sobie jako nie do końca uświadamiany, lecz stale obecny motyw w jej artystycznych przedmiotach, dokonaniach i wystawach.

Praca magisterska dotyczyła innego niż rozrywkowe czy sportowe znaczenia tańca. W wielu pierwotnych kulturach taniec traktowano jako wyjątkową drogę do transcendencji. Stanowił on formę duchowej czynności, w trakcie której ciało zostaje złączone z tajemnicą świata przed wszelkimi podziałami i separacjami. Tak rozumiany, głęboki charakter ruchu tanecznego odkrywał w skali powszechnej¹⁰ jakość dotykania pierwotnych pokładów świadomości ciała.

We współczesnej filozofii można także napotkać takie wglądy w naturę tańca. Alain Badiou, komentując *Tako rzecze Zaratustra* Nietzschego, rozwija analogię między tańcem i ptakiem w oparciu o lekkość kojarzoną z każdym z nich. „Powiedzmy, że zachodzi tu proces wykluwania, taniec rodzi coś, co można nazwać ptakiem wewnątrz ludzkiego ciała (...)” (2013, s. 233). Według filozofa Zaratustra uważa taniec za nadawanie nowego imienia Ziemi. Taki typ analogii wcale nie jest oczywisty. Rodzi się niekiedy w nader poetyckim spojrzeniu/duchu. To, na co tutaj niemiecki i francuski filozof wskazują, to możliwość wyzwolonego życia – jakości życia pozbawionego daremnych ciężarów. Dla Nietzschego poczucie winy wytwarzane w ludziach, szczególnie przez religię chrześcijańską, choć także przez kulturę, która

¹⁰ Por. ważne znaczenie tańca w kulturze greckiej opisane w monografii Edwarda Zwolskiego *Choreia* (1978), a także popularność japońskiego tańca *butoh*, początkowo w Japonii, następnie w wielu miejscach świata.

deprecjonuje indywidualną twórczość, jest jednym z takich daremnych ciężarów. Badiou w swym projekcie inteligentnego meandrowania pomiędzy sprzecznymi wartościami, próbuje odkryć i wskazywać inną możliwość społecznego współistnienia. Obaj filozofowie dostrzegają związek między tym, jak ludzie traktują Ziemię i samych siebie. Idea, że dzięki tańczeniu Ziemia mogłaby zyskać na lekkości, jest formą celebracji jedności przed wszelkimi podziałami.

Na wszystkich dotychczasowych etapach twórczości Renaty Skrzypczak-Perełkiewicz dostrzegam ten typ świętowania. Wdzięczność za skarb, jakim jest samo życie wewnątrz ciała. Każde jego poruszenie czy przeżycie może pomagać we wzmacnianiu możliwości empatycznego kontaktu z innymi¹¹. Od momentu ukończenia studiów pracuje w Głogowie mogąc praktykować ten empatyczny kontakt z innymi na co dzień. Dzieci z różnymi rodzajami upośledzeń potrzebują go jeszcze mocniej niż inni. Jako nauczycielka plastyki, w głogowskiej zintegrowanej szkole dla dzieci z upośledzeniami¹², Skrzypczak-Perełkiewicz stale podkreśla, że właśnie podczas lekcji plastyki, dzieci z upośledzeniami mogą doprawdy rozkwitać. O ile matematyka i inne przedmioty sprawiają im więcej kłopotów, ekspresja artystyczna wyzwala. Kiedy zostają zachęczone, by wyrażać swoje doświadczenia związane z zaplanowanym tematem lekcji¹³, przekraczają bariery, których doświadczają blokująco, gdy mają wyrażać siebie werbalnie. W takich przypadkach lekcje plastyki mają dodatkowo terapeutyczny, obok ogólnokształcącego i poznawczego, charakter.

Od początku swej artystycznej działalności jednocześnie opiekowała się swoimi uczniami, odkrywając talenty¹⁴, przygotowując im wystawy,

¹¹ Inaczej niż Nietzsche, Skrzypczak-Perełkiewicz nie stosuje ostrego rozróżnienia, które pozwala szanować jednostkę, natomiast gardzić licznymi. Arystokratyzm autora Wiedzy radosnej sprawił, że w stosunku do pojęcia tłumu użył deprecjonujących określeń typu motłoch, hałastra, hołota.

¹² Zespół placówek szkolno-wychowawczych (http://www.zpsw.glogow.org/index.php?option=com_contact&view=contact&id=1&Itemid=224).

Od lat zarządza nim znakomita specjalistka, wytrawny pedagog, mgr Marta Greber.

¹³ Jeden z tematów: „Wirydarze, oazy, fontanny”.

¹⁴ Dwa takie odkrycia doprowadziły do zorganizowania wystaw jej podopiecznych w galeriach sztuki w Głogowie. Były to wielkie wydarzenia zarówno dla rodzin, jak i samych utalentowanych uczniów. Artystka wraz z Tomkiem, autystą, wielokrotnie odwiedzała innego artystę i nauczyciela akademickiego Mirosława Gugałę, aby pomóc Tomkowi w przyswajaniu technik sitodruku. Bardzo interesujące opisy tych spotkań

posyłając ich prace na konkursy, zarazem kształcąc i kształtując własne: percepcję i ekspresję artystyczną. Oprócz kilku pomniejszych wystaw, chciałabym tu przywołać dwie największe: „Powrót do ręcznie szytego życia” (2006) i „Wszystko jest przy słowie” (2012)¹⁵. Obie były inspirowane uważnym stosunkiem do słowa artystki – na ile umożliwia ono empatyczny kontakt z dzieckiem lub młodą osobą, na ile czyni go trudnym, nieomal niemożliwym. „Grać na instrumencie słowa (nazwy, mowy), aż otworzy się przejście” – ta fraza powtarzana od czasu do czasu przez Renatę Skrzypczak-Perełkiewicz może oznaczać, w kontekście jej artystycznych działań i przedmiotów, rozliczne rzeczy.

Rozważmy trzy podstawowe, które wydają się dla niej najbardziej charakterystycznymi i najważniejszymi znaczeniami.

Pierwsze przejście, jakie można otworzyć, to przejście między osobami. Ludzie w rodzinach, między znajomymi, w szkole i w pracy komunikują się z trudem. Albo upierają się przy własnych systemach znaczeń, wykluczając inne możliwości, albo po prostu nie zdobyli umiejętności rozwijania takiej galaktyki znaczeń, by móc się zachowywać otwarcie, więc kryją się za parawanami znaczeń konwencjonalnych. Wtedy ich komunikacja służy intuicyjnie dobranym narzędziom, by czuć się bezpiecznie, ale bez możliwości wewnętrznego wzrostu. W jej wewnętrznym rozwoju osobistym, mocna wiara katolicka, odziedziczona dzięki ukochanej Matce, dostarczyła jej takiej możliwości wewnętrznego wzrastania. Co szczególnie ważne w terażniejszej sytuacji w Polsce¹⁶, artystka nie próbuje oceniać ludzi według ich wiary lub jej braku, co tak wielu Polakom obecnie się bezrefleksyjnie przydarza. Świadectwo, jakie daje sobą, wystarcza.

Drugim, po otwieraniu się na i wśród ludzi, przejściem otwierającym się dzięki graniu na instrumencie słowa to podchodzenie bliżej tajemnicy bez nadużywania jej. Termin „tajemnica” nie powinien być tutaj nadużywany, ponieważ nader szybko traci swój potencjał. Mam tu na myśli stan intensywnej świadomości, że ani nie jest możliwe, ani

opublikowane są w głogowskim magazynie „Kotwica” nr 2 (84)/2016. Por.: Skrzypczak-Perełkiewicz 2016, s. 22-26; Gugąła 2016, s. 26-28.

¹⁵ Artystka jest matką trojga dzieci, zatem jej życie artystyczne musi toczyć się równoległe z codziennym życiem rodzinnym.

¹⁶ Po zwycięstwie w wyborach w roku 2015 partii konserwatywnej związanej z Kościołem, katolicyzm stał się w Polsce religią dominującą, choć czasami wyznawaną powierzchownie, zatem koniunkturalnie.

korzystne¹⁷ dostarczać uzasadnień wszystkiemu i tłumaczyć wszystko. Artykulacje werbalne mogą być wskazówkami w stronę stanu rzeczy, ale nie powinny rościć pretensji do pełnego wyczerpania treści. Zdarza się bowiem, że artykulacja werbalna jest niemożliwa lub zbędna – ten rodzaj samowiedzy pomaga poszukiwać właściwej drogi do bycia w pobliżu tajemnicy. Samo podtrzymywanie możliwości kontaktu z czymś lub kimś – a ten tajemniczy element według Renaty Skrzypczak-Perełkiewicz mieszka w każdej osobie, choć nie każdy go rozpoznaje lub sobie go uświadamia – stanowi jednak inną postawę od dominującego dziś ironicznego dystansu.

Stan umysłu, który pozwala na stosowanie ironii tam, gdzie wcale nie jest ona potrzebna, może stać się przeszkodą kultywowaniu tego, co pisarz czeski Bohumil Hrabal (2006, s. 5) nazwał istotą sztuki: „Podziw i zachwyty widzialną stroną świata”¹⁸. Możliwość kontaktu z tajemnicą, bez żądzy uchwytywania jej przemocą dyskursywną, pomaga także rozpoznać własne ograniczenia. Zachodzi szansa redukcji ludzkiej pychy bycia nieuważnym wobec osób i rzeczy, jak również czujących istot wokół nas.

Trzeci podstawowy sens grania na instrumencie słowa to możliwość pełnej akceptacji życia. Historycznie ludzka kondycja jest przepełniona tragicznymi i trudnymi do zaakceptowania zdarzeniami¹⁹. Jednakże dopóki ludzkość ma szansę podejmowania refleksji na temat tej kondycji, dopóty dysponuje też możliwością przemiany. Renata Skrzypczak-Perełkiewicz w swej wystawie zatytułowanej „Powrót do ręcznie szytego życia” apeluje do takiej przemiany. Wystawa poświęcona była głównie wyczuciu losu, jaki spotkał ludzi w krajach afrykańskich, lecz mogła poruszyć też każdego, kogo niepokoi masowa produkcja przedmiotów w fabrykach²⁰. Kontakt artystki z Afryką nie został zapośredniczony przekazami medialnymi, lecz miał źródła

¹⁷ Po raz kolejny nawiązuję tutaj do znaczenia użyteczności, które nie jest zawężone do wąskiego pragmaty zmu, ale z drugiej strony, nie jest też oderwane od praktycznej strony życia. Heidegger (2000, s. 123) przed stawia to w *Co zwie się myśleniem?*: „W używaniu tkwi dostosowujące się odpowiadanie. Właściwe używanie nie degraduje tego, co używane (...) jest wdawaniem się w istotę, jest zachowaniem w istocie”.

¹⁸ Przypuszczam, że Renata Skrzypczak-Perełkiewicz w tej kwestii zgodziłaby się z Hrabalem.

¹⁹ Uważam, że wojny są strasznymi katastrofami, które niweczą materialne i duchowe osiągnięcia człowieka.

²⁰ Antropologia zgłasza konieczność „rewizji świata industrialnego” – Thompson 2014.

osobiste. Kilku zaprzyjaźnionych misjonarzy z Głogowa opowiadało o swoich doświadczeniach – ich opowieści o lokalnych sytuacjach w różnych miejscach Afryki zainspirowały artystkę. Wystawa składała się, między innymi, z instalacji licznych lamp stojących na podłodze, połączonych razem. Wszystkie były zapalone. Na abażurach znajdowały się narysowane przez artystkę lub sfotografowane postaci czarnoskórych – dzieci i osób starszych. Światło naszej uwagi powinno być skierowane na ich los – konsekwencje imperialistycznego kolonializmu i nowych form neokolonialnej eksploatacji kumulowały się w przeznaczeniu niewinnych młodych ludzi z tego wielkiego kontynentu.

Innym elementem wystawy były tańczące figurki uszyte z białej tkaniny, przymocowane do delikatnego tiulu. Mogą symbolizować naszą możliwość postrzegania ich nie tylko w dokumentalny, gazetowy sposób, lecz na sposób duchowy. Są biali jak my. Nie są inni²¹.

Co stanowi największe osiągnięcie artystyczne Renaty Skrzypczak-Perełkiewicz? Uzyskać nowe znaczenia w najprostszy sposób. Takich znaczeń znajduje się wokół nas wiele, lecz czasami nie potrafimy „otworzyć” do nich „przejścia”. „Powrót do ręcznie szytego życia” zawiera empatyczne i przetworzone artystycznie reakcje artystki na opowieści o Afryce, w której wydarza się wiele cierpienia. Dzięki sztuce nie czujemy się oskarżeni, ale też nie obojętni, otworzyło się bowiem przejście. (...)

²¹ Polski artysta, Jerzy Nowosielski, namalował czarnoskórego Jezusa Chrystusa, co stanowi dobre ćwiczenie wyobraźni i empatii. Zwracanie uwagi na odmienny kolor skóry, może powodować nieświadome przejawy nietolerancji.

Edukacja etyczna – zestaw pomocy dla nauczycieli w szkole i innych edukatorów

„Słuchaj i patrz,
gdyż wszystko może być
ratunkiem”

Kamil Pietrowiak²²

Powszechna edukacja szkolna nastawiona jest na przekazywanie wiedzy. W takim modelu dwa źródła świadomości – język i rozum – są uprzywilejowane i traktowane jako najważniejsze. Dawne kultury doceniały rolę cielesności, uczuć oraz wyobraźni jako suwerennych i doniosłych źródeł świadomości. Pozwalało to kształtować osobiste doświadczenie w postaci syntezy tych zróżnicowanych wymiarów człowieczeństwa. Współczesna humanistyka i nauki społeczne coraz częściej rewidują własne podstawy, by dopuszczać zróżnicowanie doświadczenia, pomimo dominującego modelu epistemologicznego.

Sądzę, że zadaniem edukacji etycznej jest rozbudzanie inteligencji emocjonalnej, kształcenie empatii i hartowanie charakteru. Wiedza jest niezwykle korzystna, ale może też paraliżować chęć twórczości, ponieważ pragnie się uniknąć błędów²³. Dopóki kształcimy się etycznie, mamy prawo do błędu i pomyłki²⁴. Edukatorzy mogą odwołać się do dzieł sztuki – filmów, obrazów, dzieł muzycznych, na które młodzi ludzie są bardzo uwrażliwieni, by wyeksponować otwarty, procesualny charakter dochodzenia do pożądanego efektu.

²² Kamil Pietrowiak, doktor etnografii, jest badaczem sytuacji niewidomych w kulturze dominującej wizualności, stąd współakcentowanie słuchu.

²³ Ken Robinson (2006), brytyjski reformator edukacji, podkreśla, że dzieci nie boją się błędów i dlatego mogą wymyślać nowe, oryginalne idee. Jego zdaniem powszechna edukacja zabija kreatywność. Swoją aktywność reformatorską koncentruje na odzyskaniu kreatywnego wymiaru edukacji powszechnej.

²⁴ Odzyskanie prawa do błędu podkreślają także programy kreatywności dla inżynierów.

Tworzenie narracji o moralności

Mogłoby się zaczynać od uświadomienia sobie potrzeby duszy, jaką rozpoznali antropologowie: snucie opowieści. Początkowo ta opowieść jest wypróbowywanym scenariuszem, wcale nieostateczną formą prawdy. Z czego opowieść może wyzwać? Z nawyków myślowych, przyzwyczajień odczuwania, kolejin działania. Jeśli według Heraklita złymi świadkami są oczy i uszy dla ludzi, którzy mają dusze barbarzyńców (Heraklit 2005), rewizje zmysłowych doznań winny przebiegać równoległe do oczyszczania duszy. Presupozycja, że życie może być własnym scenariuszem lub projektem, mobilizuje indywidualną podmiotowość.

W Europie rośnie zainteresowanie tańcami etnicznymi. Instruktorka potrafiąca opowiadać o możliwych znaczeniach tańca²⁵ dawniej i dziś z łatwością oderwie młodych ludzi od smartfonów. Rytmiczny ruch cielesny pobudza w człowieku wymiary archaiczne, które spontanicznie łączą się z aktualnymi potrzebami psychicznymi. Niebagatelna rola tańca, podobnie jak rapu i hip-hopu w przywracaniu cyklicznie utracanej równowagi psychosomatycznej, coraz częściej rozpoznawana jest przez mądrych edukatorów. W szkołach alternatywnych taniec i wschodnie sztuki walki wprowadzane są w oficjalne programy nauczania.

Źródła do wykorzystania w edukacji etycznej

- Kania M.M. (2016), *Gobelin Arachne. O cyfrowym rzemiośle twórców gier kom-puterowych*, „Dyskurs. Pismo Naukowo-Artystyczne Akademii Sztuk Pięknych we Wrocławiu” nr 22, http://www.academia.edu/33589074/Marta_M._Kania_Gobelin_Arachne._O_cyfrowym_rzemio%C5%9Ble_tw%C3%B3rc%C3%B3w_gier_komputerowych
- Konachowicz I., *Circle Dance*, <http://www.circledance.art.pl/index.php>

²⁵ Irena Konachowicz prowadzi we Wrocławiu kursy instruktorskie i zajęcia taneczne: <http://www.circledance.art.pl/index.php>. Kształcący się u niej instruktorzy uczą tańca w całej Polsce, niektórzy prowadząc zajęcia z osobami mającymi wady wzroku, z osobami starszymi, z kobietami. Rytmiczne poruszanie przywraca im zaufanie do siebie i poczucie przynależności (inkluzywnej) społecznej.

- Thomas E. (2015), *Circle Dance for Peace*, YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=IN51Hpla2ek><http://www.circledance.art.pl/>
- Flanagan M. (2009), *Critical Play: Radical Game Design*, Cambridge–London

Gry²⁶

- *Flower* (2008), thatgamecompany, <http://thatgamecompany.com/games/flower/>
- *The Path* (2009), Tale of Tales, <http://tale-of-tales.com/ThePath/>
- *Everybody's Gone to the Rapture* (2015), The Chinese Room, <http://www.thechinese-room.co.uk/games/everybodys-gone-to-the-rapture/>
- *Botanica*, Amanita Design, <http://botanica.net/>
- *Braid* (2009), Number None

Blogi

- strasznasztuka, <http://strasznasztuka.blox.pl/html>
- vlep[v]net, <http://vlepvnet.bzzz.net/>

Filmy

- *Frida* (2002), reż. Taymor J., CDN–MEX–USA
- *Dziewczyna z perłą* (2003), reż. Webber P., L–GB
- *Mój Nikifor* (2004), reż. Krauze K., PL

²⁶ Adresy ludograficzne zawdzięcam wrocławskiej specjalistce z tego zakresu, dr Marcie Matyldzie Kani. Polecam także dwie książki tej autorki, zamieszczone w bibliografii końcowej, jako źródła oryginalnych interpretacji roli wyobraźni i gier w rozwoju intelektualnym oraz etycznym.

Książki

- Kępińska A. (2003), *Sztuka w kulturze płynności*, Poznań
- Pallasmaa J. (2015), *Myśląca dłoń. Egzystencjalna i ucieleśniona mądrość w architekturze*, przeł. Choptiany M., Warszawa
- Pallasmaa J. (2012), *Oczy skóry. Architektura i zmysły*, przeł. Choptiany M., Warszawa
- Pallasmaa J. (2011), *The Embodied Image: Imagination and Imagery in Architecture*, Hoboken
- Piotrowski P. (2010), *Agorafilia. Sztuka i demokracja w postkomunistycznej Europie*, Poznań
- Žižek S. (2001), *The Fright of Real Tears: Krzysztof Kieślowski Between Theory and Post-theory*, London

Potrzeba panoramicznego pacyfizmu²⁷

Uwagi wstępne

Czwarty rozdział książki wyrasta z przekonania, że militaryzacja dyskursu, przepełnienie przemocą i agresją mediów oraz całej przestrzeni publicznej tudzież prywatnej, domaga się naglącej zmiany. Humanistyka bada przyczyny, natomiast dla jednostkowego tworzenia narracji o moralności ważne jest uświadomienie sobie dość powszechnie negatywnego nastawienia wobec pacyfizmu.

Poniżej zadaję pytanie, dlaczego postawy pacyfistyczne, choć odczuwane jako szlachetne, są utożsamiane z idealizmem niezgodnym z ludzką naturą ani z historią, zatem abstrakcyjne i wyłącznie deklaratywne. Naświetlę kontekst tego rozdzwięku: odczucia, że pacyfizm jest etycznie uzasadniony i przekonujący, lecz utopijny. Przy czym proponuję nie traktować z góry etyki i utopii jako twardej opozycji, lecz różnicę, która może stanowić szansę głębszej przemiany.

W poniższym tekście uznaję pacyfizm za teorię etyczną deklarującą i demonstrującą aksjologiczną spójność, której brakuje teoriom wojny sprawiedliwej. Osobiste doświadczenia, a także argumentacje Bertranda Russella oraz Virginii Woolf (*Trzy gwinee*) na rzecz pacyfizmu, a także odniesienia do książki Swietłany Aleksijewicz *Wojna nie ma w sobie nic z kobiety* posłużą mi do pokazania, że przejście – najpierw w mentalności, później w praktyce – do innego myślenia o relacjach wojny i pokoju leży wciąż w zasięgu naszych możliwości. (...)

Wprowadzenie do egzystencjalnego wymiaru pacyfizmu

W krytycznym komentarzu na temat Heideggera, a także całego egzystencjalizmu, Theodor Wiesengrund Adorno sugeruje, że akcentując zagadnienia dramatu egzystencjalnego, formacja ta pośrednio wzmacnia polityczne i społeczne *status quo*. Choć nie można

²⁷ Poniższy rozdział w wersji zmodyfikowanej został opublikowany w postaci artykułu pod tytułem: „Pacyfizm – etyką czy utopią?” [w:] *Rzecz piękna, mądra, dobra i wszystko, co takie...*, t. II, *Oikoumene filozofów*, (red.) Barć S., Lorczyk A., Zieliński J., Wrocław 2015, s. 141-161.

wykluczyć, że takie konsekwencje także zachodzą, rozumowanie Adorno pomija okoliczność odwrotną: nadmierne zaangażowanie w rewolucyjne zmiany polityczne i społeczne może uczynić jednostkę ślepą i nieczułą na indywidualny los osób najbliższych, a także na własną jakość życia.

Niefasadowy egzystencjalizm dążył do uzgodnienia tych wymiarów: jednostkowej odpowiedzialności i pozbawionej hipokryzji działalności społecznej. Kierunek, jaki wybrał Heidegger, wymagałby bardziej fundamentalnej przemiany założeń, w oparciu o które rozwijała się kultura europejska. „Pozwalać byciu być” zamiast uprzedmiotowienia bycia w byt, rozumienie człowieka jako *Dasein* (a nie *animal rationale*), prawdy jako nieskrytości, myślenia jako egzystencjalnego dziękczynienia, etyki jako *ethosu* (siedziby i zakorzenienia) – to tylko kilka z owych założeń. I chociaż w medialnych raportach świat wydaje się pod każdym względem oddalać w galopującym tempie od wizji Heideggerowskiej, niszowo zaawansowana kultura rozwija właśnie taki scenariusz wrażliwości. Sądzę, że głęboko etyczne wskazania Heideggera mogą być uzupełnione, a częściowo zmodyfikowane.

Sokrates definiował filozofię jako przygotowanie do śmierci, Georges Bataille mówił o pisaniu na wysokości śmierci, w czasie nalotów bombowców niemieckich nad Londynem pisze Virginia Woolf *Myśli o pokoju w czasie ataku bombowego* (1940). O przygotowaniu do śmierci mówi Sokrates tuż przed wypiciem cykuty i ma na myśli dokonywane przez myśliciela w trakcie życia rozłączanie duszy i ciała, które do ostatecznego rozłączenia przygotowuje. Bataille jako chłopiec był świadkiem przedłużającej się agonii ojca, której „nic na niebie i ziemi”²⁸ nie mogło ulżyć. Widmo cykuty w pewnym sensie też towarzyszyło Virginii – wielu Brytyjczyków już zginęło i za miesiąc zginie ona sama, jednak w obliczu lęku przed śmiercią nie pisze o rozłączaniu ciała i duszy, lecz inaczej. Właśnie w imię upokorzenia, jakim jest strach: jej przed nalotem i – potencjalny strach²⁹ – niemieckiego młodego lotnika, którego zadaniem jest bombardowanie Londynu, apeluje namiętnie do wzięcia w przyszłości pod uwagę innych możliwości ciał. Nie

²⁸ Empatyczne, pełne ekspresji wyrażenie Bataille’a: „nic na niebie i ziemi” typowe jest dla holistycznych, doświadczeń o charakterze ostatecznym.

²⁹ Jej literacka wyobraźnia aktywnie tworzy, co może odczuwać młody niemiecki lotnik. O ile ideologia patriotyczna nie zablokowała jego uczuć i wyobraźni, musi, jej zdaniem, odczuwać strach i panikę.

wzbudzania lęku i przerażenia – kiedy myślenie zostaje sparaliżowane, lecz twórczych instynktów i uzdolnień drzemiących w ludziach niezależnie od przynależności narodowej.

Okoliczność, że właśnie w tak ostatecznej sytuacji zagrożenia życia, autorka nie wyraża nienawiści do bombardujących, lecz solidarność z ich uczuciami, jakie łatwo sobie wyobrazić, choć trudno stłumić, otwiera możliwość i czyni realną szansę przebudowania naszej mentalności i uczuciowości. Przesłanie Sokratesa doda otuchy każdemu, kto znajdzie się w sytuacji koniecznego rozłączenia duszy i ciała³⁰.

Natomiast postawa wyrażona w *Thoughts on Peace in an Air-Raid* to szansa popatrzenia na wojnę z perspektywy solidarności z wrogiem. Przy czym nie deklaruje się tu pobłażliwości czy sentymentalnej akceptacji hitleryzmu. Woolf cytuje bieżącą notatkę prasową, w której Lady Astor mówi o degradowaniu uzdolnionych kobiet z powodu podświadomego hitleryzmu w sercach mężczyzn³¹. Tyranie dyktowania innym, jak mają żyć i dzielenia ludzi ze względu na płeć lub narodowość, miast ich łączenia ze względu na intensywność wspólnych stanów uczuciowych, trzeba odsłaniać nie tylko we wrogu, lecz najpierw w sobie.

Bomby już na Londyn spadają i w tym momencie autorka mówi o konieczności myślenia o pokoju. Spójne i konsekwentne myślenie jest w hałasie maszyn lotniczych i wybuchów sparaliżowane, ale to właśnie wtedy pilnie trzeba myśleć o pokoju. „Dopóki nie potrafimy wmyśleć pokojowości w egzystencję [ang. *think peace into existence*; wytłuszczenie MK], będziemy – nie tylko to jedno ciało w łóżku, lecz miliony ciał, które się dopiero narodzą, także będą – leżeć w tej samej ciemności i będą słuchać nad głowami tego samego śmiercionośnego ryku” (Woolf 1940).

³⁰ Wiele jest przypadków przetrwania prześladowań – uwięzienia, tortur – dzięki owemu szlachetnemu zachowaniu dystansu do własnych cierpień i wyższości ducha nad ciałem. W kontekście badania historycznego i obecnego stosunku do wojny odsłania się wszak także niebezpieczeństwo owego „rozłączania” duszy i ciała.

³¹ Virginia Woolf (2002, s. 279) pisze też o zagrożeniu kultury przez „potwora, który wypełził na powierzchnię i działa jawnie, i otwarcie. Usiłuje pozbawić Was wolności, dyktować Wam, jak macie żyć, dzielić ludzi już nie tylko według płci, lecz także według narodowości”.

Spinozjański holizm, który pobrzmiewa w tej uwadze, czyli troska o niezliczoną liczbę przyszłych osób, łatwo może zostać przeoczony. Można w nim usłyszeć tylko kasandryczną przesadę kobiecej uczuciowości, lecz taki odbiór stanowi właśnie świadectwo dokonanego założenia: to, co publiczne jest ważniejsze od tego, co prywatne. Wojna jest koniecznością, stwierdza wybrane tu założenie, ponieważ stanowi obronę dobra wspólnego, a nie egoistycznych, prywatnych potrzeb. Egzystencję, czyli pojedyncze istnienie, należy odsunąć.

Filozoficznie ten typ rozumowania łączony jest zwykle z platonizmem. Warto zatem przywołać oryginalną interpretację różnicy między *Państwem* Platona i jego *Prawami*, jaką przeprowadziła Dorota Zygmontowicz (2011). W jej ujęciu myślowy eksperyment, jaki przeprowadzają rozmówcy w *Państwie*, by zorganizować optymalnie życie społeczne, jest rzeczywiście projektem idealistycznym. Jednak Platon wcale nie rezygnuje z realizmu, gdy w swym ostatnim dialogu, zderzając praktyki polityczne Aten i Sparty, jeszcze intensywniej niż wcześniej, dąży do równowagi między publicznym i prywatnym.

„Nauka zawarta w micie uczy, że nasze życie jest »trudnym i niesprawiedliwym« (*Polityk*, 273 c1). To przypomnienie mitu pozwala stwierdzić, że życie zatrzymane w swym rozwoju przez niezmiennie zapisy, stanowiłoby zaprzeczenie boskiej epanorthozy, którą ma naśladować posiadający wiedzę polityk. To nie niezmiennosc jest dla niego wzorem, lecz zmiana czyniąca stan zastany lepszym. W obrębie horyzontu, jaki ukazał mit, każdy konstrukt polityczny hołdujący niezmienności fundujących go norm, jest wypaczeniem, a nie naśladowaniem boskiego porządku” (Zygmontowicz 2011, s. 402). (...)

Antymilitarystyczna koncepcja ciała

W artykule Sinem Hun (2014), tureckiej absolwentki London School of Economics and Political Science, która założyła pierwsze w Turcji doradztwo strategiczne dotyczące praw człowieka, dostajemy przegląd tendencji i stanowisk w obszarze feministycznych badań nad teoriami wojny sprawiedliwej. Motywem powtarzającym się u niemal wszystkich omawianych autorek (między innymi: Carol Cohn, Bethke J. Elshtain, Naomi Malone, Lucindy Peach, Sarah Ruddick, Laury Sjoberg) jest krytyka abstrakcyjnego charakteru teorii wojny sprawiedliwej.

Pomija się wpływ wojny na indywidualne, jednostkowe ciała. Wroga postrzega się jako „innego”. „Innego” w sensie negatywnym: nie jako kogoś, kto wymaga od nas szacunku właśnie dlatego, że nie będąc z nim w pełni identyczni, nie możemy się z nim utożsamiać, lecz „innego”, którego w całości odrzucamy. Dominuje skupienie na zasadach sprawiedliwości i praw, a nie potrzeb poszczególnych osób w określonych konfliktach. Sinem Hun pisze o monografii *Maternal Thinking. Towards the politics of peace* (1989), w której Sarah Ruddick, autorka wielu artykułów propacyfistycznych, rozwija antymilitarystyczną koncepcję ciała. W świetle tej koncepcji myślenia macierzyńskiego, narodziny uprzywilejowuje się względem śmierci.

Wiele nurtów feminizmu próbuje odwrócić trend pomijania ciała. „W pewnym sensie rozwój kultury, cywilizacji, również filozofii (przynajmniej do czasów Nietzschego i Freuda) można traktować jako kolejne etapy eliminacji ciała z obszaru społecznego widzenia. Kultura wyłącza lub co najmniej pozbawia znaczenia cielesne składniki komunikacji, takie jak gestykulacja, artykulacja, mimika etc. W kulturowo cenionych formach działania (polityce, ekonomii) ciało znika w wyniku wyrafinowania mechanizmów kontroli, takich jak np. uniformizacja ubrań” (Środa 2003, s. 229)³². W kontekście kwestii związanych z problematyką wojny wiąże się to dwiema sferami zagadnień. Pierwsza dotyczy specyfiki kobiecości, w tym uczuć macierzyńskich; druga ideałów heroiczno-patriotycznych.

W delikatnej polemice z Alasdaiem MacIntyrem Magdalena Środa dystansuje się do pochwały społeczeństw bohaterskich, gloryfikowanych w *Dziedziectwie cnoty* za cnotę patriotyzmu. Jej zdaniem „wartość patriotyzmu w dobie państw federacyjnych (np. Unii Europejskiej), procesów globalizacyjnych, w dobie rosnących w siłę ruchów pacyfistycznych staje pod poważnym znakiem zapytania” (*Ibidem*, s. 281). Nazywam tę polemikę delikatną, ponieważ autorce nie chodzi o zdyskwalifikowanie ideałów patriotycznych. Raczej skrupulatnie wskazuje trudności, z których też MacIntyre zdaje sobie sprawę, trudności polegające na próbie uzgodnienia uniwersalnych

³² Jako przypis (45, s. 229) do ostatniego zdania cytatu Autorka odsyła do Boehme (1998, s. 95-106).

wartości moralnych, praw człowieka, powszechnych praw naturalnych z „irracjonalną” – jak ją nazywa Środa – moralnością patriotyzmu.

Podobne zagadnienia porusza Tomasz Żuradzki (2010). Akcentując problematyczność zarówno powszechnej akceptacji rozbieżności między etyką zawodową żołnierzy i moralnością ogólną oraz uznając pacyzizm za stanowisko problematyczne, uwypukla asymetrię moralnej i prawnej kwalifikacji czynów wojennych. Podążając w ślad za sugestiami McMahana, postuluje przeformułowanie pryncypiów etyki wojny, aby zapobiec wyżej wspomnianej rozbieżności i uczynić ją bardziej spójną i niesprzeczną.

Moim zdaniem, wobec podawanych przez autora liczb zabitych w ostatnich konfliktach wojennych (obie wojny w Iraku, pierwsza uznawana za sprawiedliwą, druga nie; Afganistan, Izrael, Palestyna), postulaty uspoźniania i uniesprzeczniania wydają się mocno spóźnione. Zdecydowanie donioślejszym etycznie gestem jest zamiar białoruskiej dziennikarki, Swietłany Aleksijewicz: „Napisać taką książkę o wojnie, żeby niedobrze się robiło na samą myśl o niej, żeby sama myśl była wstrętna. Szalona. Żeby nawet generałom zrobiło się niedobrze” (Aleksijewicz 2015, s. 16).

Aleksijewicz kontynuuje tradycję białoruskiego pisarza, Aleksandra Adamowicza, twórcę nowego gatunku, który nazywał powieścią zbiorową, powieścią-oratorium, powieścią-świadectwem, ludem samym o sobie opowiadającym, prozą epicko-chóralną itd. W roku 1983 ukończyła swoją pierwszą książkę *U wojny – nie żeńskie lico* (wyd. pol. *Wojna nie ma w sobie nic z kobiety*, 2015). Dziennikarka zainteresowała się losem kobiet, które w okolicznościach wojennej mobilizacji zastępowały mężczyzn na froncie, jednak po wojnie zostały zmarginalizowane i ani ich doświadczenie, ani zasługi nie znalazły uznania. Aleksijewicz w indywidualnych, spokojnych rozmowach z nimi odkrywa inne oblicze wojny. Tam, gdzie Ernst Juenger widzi wzniosłość i cnoty heroiczne, tam dziennikarka, dzięki wyznaniom żołnerek, ujawnia zupełnie inny wymiar wojennego rejestru: współczucie, żal, że giną piękni chłopcy, opór wobec strzelania do ludzi.

Oprócz przekazania wzruszających wspomnień byłych żołnerek, których osobiste doświadczenie wojenne tworzy całkiem odmienną jej wizję (współczucie dla młodych żołnierzy po obu stronach frontu,

empatyczne i estetyczne komentarze), autorka stawia sobie za zadanie uczynić wojnę odpychającą, tak jak odczuwało ją wiele zmuszonych do walki kobiet i mężczyzn. Przesłaniem książki jest co najmniej sceptycyzm wobec niekwestionowanej konieczności wojowania, a ponadto unaocznienie, czego pragną, tak zwani zwykli ludzie, zanim określona ideologia nie zmieni im pragnień zgodnie z forsowaną przez siebie doktryną.

Temat wojny kontynuowany jest przez Aleksijewicz w książce *Ostatni świadkowie* (1989) – o losie i odczuciach dzieci doświadczających II wojny światowej i okupacji niemieckiej oraz w *Ołowianych żołnierzach* (2007) – o zbrodniczej radzieckiej interwencji w Afganistanie. Przy czym autorka uważa ją za niemoralną zarówno w stosunku do narodu afgańskiego, jak i narodów ZSRR. Najbardziej znana, dramatyczna kronika katastrofy w Czarnobylu (oryginał 1997, dwa tłumaczenia na język polski: *Krzyk Czarnobyla 2000*; *Czarnobylska modlitwa. Kronika przyszłości* 2012) wymaga odnotowania w kontekście rozważań na temat pacyfizmu nie tylko z powodu tragedii w Hiroszynie i Nagasaki³³.

Często w myśleniu potocznym pojawia się przekonanie, że konieczności wojenne wpływają najbardziej stymulująco na rozwój nauki i techniki. Sądzę, że katastrofy XX wieku powinny zapobiegać atrofii pamięci, która pozwala na podtrzymywanie tak rażącej jednostronności patrzenia. Wszystkie książki Swietłany Aleksijewicz pielęgnują pamięć o tym, co najważniejsze. (...)

Antymilitarystyczna sztuka

(...) Współczesna sztuka krytyczna na różne sposoby wyraża protest skierowany przeciw wojnie. Artysta francuski JR sfotografował w Izraelu i Palestynie przedstawicieli tych samych zawodów: fryzjera, taksówkarza, nauczyciela. Po jednej osobie z Izraela i po jednej z Palestyny. Kiedy ich wielkie fotografie zawisły w przestrzeni miejskiej, drążył pytaniami: dlaczego walczyacie przeciw sobie, jesteście braćmi i siostrami.

³³Współcześnie w Japonii poglądy pacyfistyczne dominują.

W Polsce sztuka krytyczna także odnosi się z niepokojem do rzekomej niepodważalności ideałów patriotycznych³⁴. Demaskowanie hipokryzji odbywa się często nieubłaganie ostro, ponieważ prowokowanie zwykle jest identyfikowane z nastawieniem krytycznym sztuki. Wszak zdarza się w ramach owego krytycznego podejścia także takie dzieło, jak Zofii Kulik *Ulubiona równowaga* (Sienkiewicz 2014, s. 78). Wykonane w nerwowej atmosferze niespodziewanego zaproszenia artystki do ważnej galerii w Amsterdamie, zawiera, moim zdaniem, głęboko konstruktywne przesłanie o konieczności szukania lub tworzenia równowagi, nawet w obliczu radykalnie niesprzyjających okoliczności – historycznych i politycznych. Kiedy dwa lata później artystka przedstawiła fotokolaż *Wszystkie pociski są jednym pociskiem* (1993), wiadomo już było, że nieustanna obecność wojen i agresji w świecie to nie jest problem, od którego wrażliwy człowiek może abstrahować³⁵.

Pacyfizm jako pokojowa postawa rozwiązywania wszelkich konfliktów i nieporozumień

Związki między agresją i prowadzeniem wojen zostały dostrzeżone w teorii stosunkowo późno. Być może tradycyjny dystans w historii kultury europejskiej świadomości do sfery cielesnej³⁶ sprawił, że separowano zagadnienia dotyczące solidnej argumentacji na rzecz uzasadnienia konieczności podjęcia działań wojennych od zagadnień emocjonalnego braku ładu w osobie. Rozpowszechnienie dalekowschodnich praktyk ujarzmiania ciała i ducha (m.in. jogi, buddyzmu, buddyzmu zen, karate, aikido, taekwondo) uświadamia

³⁴ Por. Sienkiewicz K. (2014) z okładką z kadru filmu Artura Żmijewskiego KRWP, przedstawiająca młodych żołnierzy w marszu kompanii honorowej, trzymających karabiny, w rogatywkach i butach wojskowych, lecz szczególnie bezbronnych, ponieważ nagich. W rozdziale *Chutzpah* omawiana jest nowojorska wystawa *Odzwierciedlając zło* (Mirroring Evil, 2002), w czasie której trwają ostre spory, co i jak z Holocaustu można ukazywać w sztuce.

³⁵ Dokładny opis dzieła Zofii Kulik w: Sienkiewicz 2014, s. 246.

³⁶ Ole Vedfelt (2001) stwierdza, że nawet dla tak związanego z cielesnością lekarza, jakim był Z. Freud, świadomość to kwestia rozumu i języka. Ogólne europejskie ramy konceptualne właśnie tu – w rozumie i języku głównie – lokują świadomość, marginalizując ciało, wyobraźnię i uczucia. W wielu przypadkach psychoterapeuci muszą się później zajmować usuwaniem lokalnych skutków takich ogólnych rozstrzygnięć kulturowych.

praktycznie i naocznie, jak bardzo uczuciowy porządek związany jest z pewnego rodzaju dyscypliną somatyczną.

Także na Zachodzie, mimo separacji w systemach edukacyjnych kwestii kształcenia głowy od kwestii kształcenia uczuć, zaczyna się dziać dużo w tej dziedzinie rozpoznawania, rozwijania i kształcenia, a nie tylko wypierania, tłumienia i odwracania się plecami od własnych stanów emocjonalnych. W niektórych szkołach amerykańskich wprowadzono medytację jako formę uzyskiwania koncentracji i poprawy wyników nauczania³⁷. Okazało się, że oprócz spodziewanych efektów odnotowano znaczny spadek agresji wśród uczniów.

Koncepcja porozumiewania bez przemocy (Rosenberg 2013B) od lat także, zarówno jako program prowadzenia tzw. żyrafich szkół, jak również jako forma rozpoznawania ukrytych potrzeb ludzi pozostających w konflikcie, uświadamia, że brak umiejętności komunikacyjnych zwykle staje się źródłem bezwiednej przemocy. Rosenberg wskazuje przyczyny mentalnego zaprogramowania na nieżyczliwość. Nazywa ją szakalem i ujawnia w prosty sposób, jak w rodzinie, w szkole i w wielu sytuacjach publicznych negatywne reguły interpretacji zachowań (szakal) prowadzą do chronicznego niezaspokajania potrzeb własnych i cudzych, czyli frustracji, która staje się nierozpoznanym motorem agresji.

W filozofii poststrukturalizm i dekonstrukcja zdemaskowały ukryty negatywizm różnych ideologicznych, lecz nawet naukowych postaw, które mają u podstaw założony dualizm. Wtedy jeden z członów dychotomii jest traktowany jako pierwotny i pozytywny, drugi jako wtórny i negatywny. Koncepcyjne praktyki dekonstrukcji zmierzają do odsłonięcia tego mentalnego, lecz także językowego nawyku bezrefleksyjnej hierarchizacji, by wyposażyć w konstruktywną moc działania afirmatywne.

Pedagogiczna działalność Marshalla Rosenberga i ruchu Porozumienia bez Przemocy (NVC) rozwijana jest w tym samym duchu, co koncepcyjne ustalenia poststrukturalistycznych i dekonstrukcyjnych tendencji filozofii afirmacji. Obecnie sieć szkół żyrafich obejmuje placówki w ponad 50 krajach, a bezpłatny dostęp w Internecie do

³⁷ David Lynch był jednym z propagatorów tej idei.

wykładów i warsztatów Rosenberga stwarza szansę pożytecznego rozpowszechnienia owej koncepcji, której znaczenie dla kształcenia inteligencji emocjonalnej jest bezsporne.

Warto tu dodać, że Rosenberg zastosował swoją metodę także w kontekście toczącej się wojny w państwach afrykańskich. Okazało się, że kiedy mediator przedstawia możliwość porozumiewania bez przemocy i możliwość wysłuchania z szacunkiem potrzeb drugiej strony w danym konflikcie, ta, wydawałoby się wcześniej utopijna, możliwość zachodzi. (...)

Edukacja etyczna – zestaw pomocy dla nauczycieli w szkole i innych edukatorów

Ideę demokratycznej osobowości wprowadził amerykański psychoanalityk Harold D. Lasswell. Badając cechy psychiczne polityków, doszedł do wniosku, że nie zachodzi korelacja między polityczną aktywnością a typem osobowości, który określił mianem demokratycznej.

Wydaje się, że zamiast stawiać tezy rozstrzygające o tym, czy popadliśmy jako ludzkość w nieuleczalny kryzys, czy też dokonujemy wspaniałego postępu pod każdym względem – coraz częściej takim tezom można przypisać naturę wyłącznie manipulatywną³⁸ – sensowniejsze jest ukazywanie młodym ludziom perspektyw działania i refleksji, jakie oferuje wykształcenie osobowości demokratycznej. Niezależnie od roli społecznej, jaką ktoś tak wykształcony będzie odgrywał, prawdopodobieństwo osiągnięcia szczęścia i niewyrządzenia krzywdy innym oraz sobie (elementarz etyczny³⁹) wzrasta w takim przypadku znacznie. Według Lasswella (1948) na osobowość demokratyczną składa się otwarte ego, włączanie, a nie wykluczanie, ciepły stosunek do ludzi itp. Luce Irigaray (2001)⁴⁰ wyraża przekonanie, że bez postawienia sobie pytania, na ile demokratycznie

³⁸ Manipulatywną, ponieważ dającą złudzenie kontroli. Z punktu widzenia jakości badania teoretycznego, tak ogólne założenia są anachroniczne, a ponadto niesprawdzalne.

³⁹ Por. *Alphabet: Angst oder Liebe* (2013) – niemiecki film dokumentalny na temat deformującego system edukacji.

⁴⁰ Analizuję tezy tej autorki szerzej w artykule *Luce Irigaray's ideas of love and democracy* (w druku).

postępujemy i myślimy w relacjach z najbliższymi, a także wobec różnicy płci, wszelkie odwoływanie się do politycznej idei demokracji będzie puste.

Nauczyciel lub edukator dobiera metody pracy z uczniami w zależności od ich upodobań i potrzeb. Działania warsztatowe, improwizacje teatralne, minideбаты i burze mózgów, mapy i trajektorie znaczeń – wszelkie interaktywne metody angażujące holistycznie są tu wskazane.

Mając na uwadze postawę panoramicznego pacyfizmu, czyli świadomej pracy przekształcającej naturalny gniew w nie-gniew (Nussbaum 2016)⁴¹, zanim osiągnie się postawę demokratyczną, trzeba rozpoznać swoje reakcje wrogości, agresji i wszelkich postaci negatywizmu. Bez oswojenia z nimi, bez właściwego rozpoznania, mogą one zostać jedynie wyparte w podświadomość, a pozostając tam w ukryciu zachowują swój negatywny potencjał.

Minieksperymenty nazywania stanów rzeczy po imieniu:

- „wojnę = mordowaniem”,
- „produkcję broni = zabieraniem pieniędzy przeznaczonych na edukację i służbę zdrowia”,
- „edukację dziś = [czymś] nadal na kształt systemu fabrycznego” (Robinson 2006), nie muszą wtedy służyć potęgowaniu gniewu, lecz mądrej orientacji, jak z postawą „nie-gniewu” (Nussbaum 2016, s. 322) upodmiotowić siebie oraz te znaczenia i potęgi w lokalnym otoczeniu, na które da się oddziaływać i można zmieniać, nie godząc się na zniewolenie. „Piszę historię nie wojny, ale uczuć. Jestem historykiem duszy. (...) Buduję świątynie z naszych uczuć” (Aleksijewicz 2015, s. 14-15).

Źródła do wykorzystania w edukacji etycznej

- The Center for Nonviolent Communication, <https://www.cnvc.org/>

⁴¹ W wielu kontekstach Nussbaum (2016) omawia naturalność pojawiania się gniewu i wysoką wartość przeobrażenia go w postawę nie-gniewu (por. *Ibidem* – w indeksie terminów – s. 436-437).

- Szczepanik M., *Porozumienie bez Przemocy. (Nie) metoda na dobrą relację z dzieckiem*, <http://dziecisawazne.pl/nvc/>
- Games for Change, <http://www.gamesforchange.org/play/>

Gry

- *This War of Mine* (2014), 11 bit studios
- Antonisse J., Johnson D., *Hush*, <http://www.jamieantonisse.com/hush/download.html>
- Pope L. (2013), *Papers Please*, <http://papersplea.se/>

Blogi

- Fronesis (2017), *Nie szukaliśmy śmierci*, <https://fronetyczny.wordpress.com/2017/01/10/nie-szukalismy-smierci/>
- ProjekTranswersalny czyli okiem Bogusławskiego (2017), *NA ŚWIĘTA – O POKOJU, DEMOKRACJI I UE*, <http://marcinboguslawski.blogspot.com/2017/12/na-swieta-o-pokoju-demokracji-i-ue.html>

Filmy

- *Alphabet: Angst oder Liebe* (2013), reż. Wagenhofer E., D
- *Szeregowiec Ryan* (1998), reż. Spielberg S., USA
- *Gandhi* (1982), reż. Attenborough R., IND/UK
- *Mandarynki* (2013), reż. Urushadze Z., GE–EST

Książki

- Nussbaum M. (2016), *Gniew i wybaczenie. Uraza, wielkoduszność, sprawiedliwość*, przeł. Kolczyńska J., Warszawa
- Rosenberg M.B. (2013A), *To, co powiesz może zmienić świat. O języku pokoju w świecie konfliktów*, przeł. Gładyszek J., Warszawa

- Elworthy S. (2010), *Tools for Peace*, World Peace Partnership, London
- Szyszkowska M. (2010), *Etyka*, Białystok

BIBLIOGRAFIA

- Abriszewski K. (2010), *Wszystko otwarte na nowo. Teoria Aktora-Sieci i filozofia kultury*, Toruń.
- Aleksijewicz S. (2015), *Wojna nie ma w sobie nic z kobiety*, przeł./Transl. Czech J., Wołowiec.
- Badiou A. (2013), „Taniec jako metafora myślenia”, przeł./Transl. Pieniążek P., [w/in:] *Przyjdźcie do nas. Pokażemy Wam, co robimy. O improwizacji tańca*, (red./Ed.) Nieśpiałowska-Owczarek S., Łódź.
- Bińczyk E. (2012), *Technonauka w społeczeństwie ryzyka. Filozofia wobec niepożądanego następstwa praktycznego sukcesu nauki*, Toruń
- Boehme G. (1998), *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*, przeł./Transl. Domański P., Warszawa.
- Gugała M. (2016), *Niedokończone spotkanie*, „Kotwica” nr 2 (84).
- Habermas J. (2000), *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł./Transl. M. Łukasiewicz, Kraków.
- Heidegger M. (1994), *Bycie i czas*, przeł./Transl. Baran B., Warszawa.
- Heidegger M. (2000), *W drodze do języka*, przeł./Transl. Mizera J., Kraków.
- Heraklit (2005), *Fragmenty, nowy przekład, komentarz, tłum. i red.* K. Mrówka, Warszawa..
- Hun S. (2014), *An Evaluation of Feminist Critiques of Just War Theory*, “Deportate, esuli, profughe” Vol. 24.
- Irigaray L. (1996), *I love to you. A Sketch of a Possible Felicity Within History*, (Kocham ku Tobie[w twoją stronę].Szkic możliwego szczęścia w historii), przeł./Transl. A. Martin, New York, London
- Irigaray L. (2001), *Democracy Begins Between Two* (Demokracja zaczyna się między dwiema – płciami, osobami]), przeł./Transl. K. Anderson, Nowy Jork.
- Kępińska A. (2003), *Sztuka w kulturze płynności*, Poznań
- Laclau E. (2004), „Poza emancypacją”, przeł./Transl. Rasiński L., [w/in:] *Idem, Emancypacje*, Wrocław
- Matynia E. (2008), *Demokracja performatywna*, Wrocław.
- Nowak A.W. (2016), *Wyobrażenia ontologiczne. Filozoficzna (re)konstrukcja fronetycznych nauk społecznych*, Poznań–Warszawa.

Nussbaum M. (2016), *Gniew i wybaczenie. Uraza, wielkoduszność, sprawiedliwość*, przeł./Transl. Kolczyńska J., Warszawa.

Robinson K. (2006), *Do schools kill creativity?*, YouTube, https://www.ted.com/talks/ken_robinson_says_schools_kill_creativity

Rosenberg M.B. (2013), *W świecie porozumienia bez przemocy. Praktyczne narzędzia do budowania więzi i komunikacji*, przeł./Transl. Malarecka B., Syska D., Podkowa Leśna.

Skrzypczak-Peretkiewicz R. (2016), *Szukając klucza*, „Kotwica” nr 2 (84).

Środa M. (2003), *Indywidualizm i jego krytycy*, Warszawa.

Thompson W.I. (2014), *The Horizons of Planetary Culture William Irwin Thompson on The Horizons of Planetary Culture*, YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=VzZqycXq4EU&t=2295s>

Vedfelt O. (2008), *Kobiecość w mężczyźnie. Psychologia współczesnego mężczyzny*, przeł./Transl. Billig P., Warszawa.

Woolf V. (1940), *Thoughts on Peace in the Air-Raid*, “The New Republic” October 21.

Woolf V. (2002), *Własny pokój. Trzy gwinee*, przeł./Transl. Krasińska E., Warszawa.

Zygmuntowicz D. (2011), *Praktyka polityczna. Od Państwa do Praw Platona*, Warszawa

Żuradzki T. (2010), *Etyka wojny a dopuszczalność zabijania*, „Diametros” nr 25.



PATRYK PACIOREK
UNIwersytet Łódzki

JAK NAPEŁNIĆ NASZE UMYŚLY DOBROCIA?¹

[Maria Kostyszak, *Etyka osobista. O przemieniającym potencjale sztuki i techniki*.
Warszawa: Collegium Civitas, 2019]

W niedawno opublikowanej książce, Maria Kostyszak, emerytowana profesor Zakładu Etyki Uniwersytetu Wrocławskiego, podejmuje refleksję dotyczącą tego, jak sztuka i technika oddziałują na współczesną moralność. Jej poszukiwania wyrastają z pytania o to, „Czy przykłady zindywidualizowanej etyki mogą zmienić świat na lepszy? (s.9)”. A jednym z jej punktów odniesienia stają się badania Alaina Touraine’a, który podkreśla rangę jednostkowej działalności człowieka w dobie kryzysu instytucji społecznych.

Autorka dokonuje diagnozy współczesności uznając, że przejawy dobrego życia są warunkiem uczynienia XXI w. epoką etyczną, czyli taką, w której nie dominują postawy pragmatyczne. Etyka jest przez nią rozumiana jako „tworzenie narracji o moralności”, przy czym dostrzega konieczność prowadzenia tej refleksji także na poziomie planetarnym

¹ Nawiązuję do pytania „czy Twój umysł jest pełen dobroci?”, zadanego przez Elżbietę Jabłońską, zaangażowaną artystkę, której twórczość została omówiona w recenzowanej książce.

(etyka planetarna). W ten sposób przygląda się zarówno praktykom indywidualnym i służącym jednostkom, jak i tym, które służą planecie. Kluczowa okazuje się tu, zdaniem Autorki, *syndereza*, rozumiana w Jej projekcie jako umiejętność przekładania ogólnych, moralnych zasad na jednostkowe sytuacje moralne (s.9). Pojęcie *synderezy* stanowi także takie narzędzie analityczne, które pozwala wydobyć z analizowanych przez Kostyszak przypadków zindywidualizowanej etyki ich (powiązaną ze sobą) konkretność i ogólność. Równowaga między planami ogólnym i konkretnym zachowana jest także w samej książce, a wywód tworzy spójną całość: Autorka poświęca znaczną część pracy analizie konkretnych inicjatyw artystycznych oraz sylwetkom edukatorów i aktywistów, zazębiając te rozważania z refleksją dotyczącą koncepcji filozoficznych traktowanych jako teoretyczny grunt.

Ogromnym atutem książki jest jej wymiar edukacyjny. Zaangażowanie i troska o nasz świat², które czuje się w trakcie lektury, najwyraźniej nie pozwalają Autorce na jedynie akademicką refleksję, ale naglą ją do formułowania propozycji na „tu i teraz”, kierowanych szczególnie do nauczycieli, odpowiedzialnych za kształcenie wrażliwości etycznej przyszłych pokoleń. Każdy rozdział kończy się prezentacją pomocy pedagogicznych oraz cennym zestawieniem źródeł (gier, filmów, blogów, książek), mających odsłonić i wesprzeć tytułowy, przemieniający potencjał sztuki i techniki w procesach kształcenia. Omawiając strukturę publikacji warto odnotować, że w tomie znajduje się zarówno polska, jak i angielska wersja książki, co wraz z wydaniem jej na prawach otwartego dostępu (*Open Access*), może sprzyjać popularyzacji edukacyjnej misji Autorki.

² Podobne wrażenie odniosła recenzentka wydawnicza książki, dr hab. prof. UW r Dorota Wolska (drugim recenzentem był dr hab. Jan Wadowski).

Należy również zwrócić uwagę na szeroki zakres pracy. Kostyszak wskazuje wiele przykładów tego, jak przejawia się zindywidualizowana etyka (zarówno tych szerzej omawianych, jak i wspomnianych w przypisach), które otwiera na odczytania z mnogich punktów widzenia, na różnorodne interpretacje. Wyraźnie widać, że Autorka nie ma na celu ostrej krytyki ani dzieł, ani koncepcji etycznych, o których traktuje, nie przedstawia wyводу opartego na odrzucaniu stanowisk na zasadzie przeciwieństw, nie prowadzi czytelnika „za rękę” ku swojemu stanowisku. Zamiast tego dokonuje analizy współczesności i wskazuje czytelnikowi możliwości i obszary wymagające szczególnej refleksji.

W rozdziale pierwszym Autorka wymienia i omawia, według niej, najważniejsze, wartości emancypacyjne, zasadniczo uwalniające od czynników blokujących rozwój etyczny. Dostrzega również zagrożenie w dominacji logocentryzmu, podejmując, krótką lecz istotną, polemikę z Jürgenem Habermasem. Jej zdaniem, poddanie się logocentryzmowi, oznacza utratę emancypacyjnego potencjału wyobraźni, uczuć i cielesności. W dalszej części wyводу przedstawia działalność artystyczną Renaty Skrzypczak-Perełkiewicz. Kostyszak nie skupia się jedynie na jej dziełach, chociaż te wnikliwie omawia i interpretuje. Przedstawia natomiast całościową sylwetkę artystki, zwłaszcza jej zaangażowanie w społeczny wymiar twórczości, i wydobywa oraz podkreśla emancypacyjny potencjał jej dzieł. Obok Skrzypczak-Perełkiewicz Kostyszak kieruje swoją uwagę na prace Krzysztofa Kieślowskiego oraz Elżbiety Jabłońskiej, jednakże najwięcej uwagi poświęca pierwszej z nich. Zabieg ten jest zamierzony, umotywowany chęcią promocji mniej znanej artystki, o wielkim potencjale etycznego oddziaływania. Omawiane w tym rozdziale przykłady obejmują dzieła nie tylko polskich artystów. Kostyszak przedstawia też sylwetkę

wynalazcy i aktywisty, Richarda Buckminstera Fullera dostrzegając w jego myśli propozycję etyki troski dalekiego zasięgu. Autorka poddaje również analizie efemeryczną sztukę performerki Mariny Abramović, podobnie jak w przypadku Fullera skupiając się na kwestii tego, czym jest wybór „dobrego życia”.

Zgodnie z zamierzeniem Autorki refleksja w rozdziale drugim ma charakter bardziej ogólny i skupia się na etycznych aspektach podejmowanych przez filozofię techniki. Autorka w przejrzysty sposób przedstawia to, jak kształtowała się refleksja nad techniką, precyzyjnie wskazuje tendencje wpływające na kształt, który przybiera filozofia techniki (nacisk kładzie zwłaszcza na odrzucenie idealizmu) oraz jej nowo powstałe obszary badań. Ukazuje także, jak poprzez dynamiczny rozwój refleksji etycznej, filozofia techniki odpowiada na aktualne problemy cywilizacyjne. Kostyszak skupia szczególną uwagę na tych tendencjach, które wnoszą do filozofii techniki nową jakość. W szczególności są to: interdyscyplinarna refleksja nad rolą sztuki w życiu, ekologia polityczna oraz ekofeminizm. Analizuje zarzuty stawiane technice, zastanawia się nad możliwością ich osłabienia, chociażby poprzez tworzenie etyk określonych profesji, przyjmując jednak sceptyczny stosunek wobec takiego rozwiązania. Po wyczerpującym omówieniu powyższych zagadnień, Autorka przedstawia własne propozycje, odnoszące się głównie do edukacji, ponownie podkreślając szczególną rolę tworzenia narracji o moralności w zachowaniu równowagi w świecie wszechobecnej, przytłaczającej techniki.

Tytuł kolejnego rozdziału — *Etyka bliskich relacji* — może sugerować, że refleksji zostaną poddane relacje międzyludzkie i faktycznie są one brane pod uwagę. Jednak Autorka rozumie pojęcie bliskości znacznie szerzej, skupiając się na mniej oczywistych relacjach, w których się znajdujemy, jak bliskość wobec przyrody, czy wobec siebie samego, co znajduje swój wyraz się m.in. w naszym stosunku do własnej cielesności. Z edukacyjnego punktu widzenia bardzo ważny jest umieszczony w tym rozdziale zwięzły rys historycznych przekształceń

refleksji etycznej, poczynając od starożytnej Grecji, poprzez myśl średniowieczną, wiek XVIII, po czasy współczesne, w kontekście których Kostyszak bacznie przygląda się zwłaszcza propozycji Brunona Latoura. Autorka klarownie odsłania duże zróżnicowanie systemów etycznych we współczesnym świecie, jednocześnie dostrzegając, że przedmiotem prowadzonych w ich ramach badań stają się raczej „relacje społeczne niż indywidualne dążenie do doskonałości” (s.94), co łączy z wpływem rewolucji naukowo-technicznej.

Kostyszak diagnozuje również tendencje alienacyjne (od przyrody, od własnego ciała/od siebie, od innych ludzi) obecne aktualnie w życiu jednostek. W związku z tym przedstawia dwa modele pedagogiki, które mają prowadzić do zachowania równowagi między indywidualnym a społecznym wymiarem naszego życia.

Pierwszy model to **pedagogika bliskości**, podkreślająca fakt obustronności procesu nauczania (nauczyciel uczy się też od ucznia) i istotną rolę dialogu w edukacji. Przywołuje w tym kontekście postać kolejnej artystki, Wioli Ostasiewicz — prekursorki na polskim gruncie spotkań w kręgach, mających pomóc człowiekowi powrócić do natury.

Drugi model to **pedagogika zaangażowania**, którą Autorka przedstawia analizując rozprawę doktorską nauczycielki etyki, Katarzyny Kuczyńskiej. Przedstawiony przez Kuczyńską projekt „ekonomii ocalania” ma pomóc odzyskać „aksjologiczne bogactwo przeszłości dla współczesnych młodych ludzi (s.100)”. Kuczyńskiej udaje się uchwycić to, jak technicyzacja współczesnej edukacji oddala się od (ideału) łączenia kultury i wychowania z etyką. Ostrzega także przez konsekwencjami braku odpowiednich kompetencji filozoficznych u młodych ludzi.

Ostatni rozdział książki został w całości poświęcony idei pacyfizmu. Refleksja ta wyrasta z dostrzeżonej przez Kostyszak **pilnej potrzeby demilitaryzacji dyskursu** oraz z pytania o powody krytyki pacyfizmu, który zbyt łatwo utożsamiany bywa z (potocznie rozumianym) idealizmem, sprzecznym jakoby z naturą człowieka.

Po krótkim przedstawieniu rysu historycznego idei i zjawiska pacyfizmu, Autorka stara się pokazać, jak rozumie się go współcześnie. Swoją uwagę kieruje ku pacyfistycznej myśli Bertranda Russella oraz Virginii Woolf, twórczyni *Trzech gwinei*. Przygląda się postkonstruktywistycznemu i egzystencjalnemu ujęciu pacyfizmu oraz wpływowi wojny na jednostkowe ciała (co jest, zdaniem Kostyszak, szczególnie marginalizowanym zagadnieniem). Poprzez odwołania do twórczości Swietłany Aleksijewicz, patrzy na pacyfizm „kobiecy” okiem, nie godząc się na wymazywanie kobiet i ich doświadczenia z przedstawień wojny i działań na rzecz pokoju. W końcu w refleksji Kostyszak obecna jest sztuka, która sprzeciwia się militarystyce — odnotowuje Ona i analizuje przykłady polskiej sztuki krytycznej. **Dlaczego wciąż wojna jest uznawana za konieczność?** — pytanie to powinno niepokoić i pobudzać do krytycznej refleksji, do której Autorka zachęca, zaznaczając potrzebę szczególnej edukacji w tym zakresie.

Recenzowana pozycja wyróżnia się znacznie wśród innych publikacji nie tylko ambitną misją, którą ma do spełnienia, ale i formą przekazu. Autorka wychodzi ponad standardowe rozważania teoretyczne, przywoływanie koncepcji i stawianie wniosków. Nie poprzestaje również na przekazie słownym, stara się zaangażować inne sfery poznawcze, chociażby wyobraźnię. Świadczy o tym sama konstrukcja pracy, w której znajduje się obszerna galeria fotografii, ilustrujących, omawiane przez Autorkę, przykłady inicjatyw artystycznych oraz luźno powiązanych z tekstem grafik pełniących funkcję stymulującą, zachęcając do chwilowego porzucenia tekstu i dostarczając materiału i przestrzeni do kreatywnej refleksji. W ten sposób istotna, edukacyjna misja Autorki jest realizowana już podczas samej lektury. Nowatorska forma książki może jednak wpływać również negatywnie na odbiór jej treści. Pokusa sprawdzenia tego, jakie ilustracje kryją się za gęsto występującymi na marginesie odnośnikami, potrafi momentami rozproszyć, zwłaszcza czytelnika liczącego na to, że ma do czynienia z tradycyjną akademicką publikacją. Stymulująca

funkcja fotografii ma więc, bez wątpienia, wpływ na lekturę tekstu, ale czy na tyle znaczący, by zaburzyć pewną równowagę w jego odbiorze? Tę kwestię należy pozostawić ocenie czytelnika.

Szczególnie trafne wydają się obecne w książce odwołania do Heideggera i Derridy, zwłaszcza w kontekście krytyki logocentryzmu (są to myśliciele, którym Autorka poświęciła znaczną część wieloletniej praktyki naukowej, publikując obszerne prace dotyczące ich myśli³). Można by za to pokusić się o rozwinięcie tej części pracy, w której analizie zostaje poddany wpływ techniki, by nie sprawiał on wrażenia odsuniętego na drugi plan, zwłaszcza, gdy współcześnie jego udział w kreowaniu postaw etycznych zdaje się być bardziej widoczny, niż udział sztuki. W epoce stale rosnącego wpływu narzędzia, jakim jest Internet, nie tylko na sposób myślenia, ale i kształtowania postaw, zasadna wydaje się więc sugestia jego uwzględnienia go w pracy. Kostyszak tę dziedzinę techniki niestety pomija, chociaż zaznacza na wstępie, że nadmiar informacji jest istotnym zagrożeniem. Odnotowując więc w tej kwestii niewielki niedosyt, dodać trzeba, że jego zaspokojenie ułatwiają narzędzia teoretyczne, w które Autorka wyposaża czytelnika, w tym odniesienia do treści udostępnianych właśnie w Internecie. Z recenzenckiego obowiązku muszę też wspomnieć, że nie wszystkie prace, do których Autorka odwołuje się w swoim wywodzie, zawsze je oznaczając, da się znaleźć w bibliografii.

Krótko podsumowując, recenzowana praca jest nie tylko doskonałym przykładem zastosowania podejścia interdyscyplinarnego, wspomaganego wnikliwymi diagnozami sfery etycznej współczesnego świata. Jest to najzwyczajniej publikacja potrzebna, pozwalająca otworzyć umysł na inne aspekty rzeczywistości i sprowokować

³ Zob. *Rękodzieło myślenia – M. Heidegger, Martin Heidegger i istota techniki* (1997). Wrocław: Wydawnictwo UWr; oraz *Spór z językiem – krytyka ontoteologii w pismach Nietzschego, Heideggera i Derridy* (2010). Wrocław: Arboretum-

działanie w obszarach, które Autorka wskazuje jako szczególnie wymagające naszej świadomej ingerencji.