

HYBRIS

ISSN 1689-4286

62

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY 1/2024



#HY

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: imf.hybris@uni.lodz.pl

ISSN: 1689-4286

REDAKCJA

Redaktorzy naczelni:

Marcin Bogusławski

Dawid Misztal

Sekretarz:

Olena Dubchak

Kolegium redakcyjne:

Bogdan Banasiak

Paweł Grabarczyk

Tomasz Sieczkowski

Michał Zawidzki

Krzysztof Kędzióra

Tomasz Załuski

Natalia Kovalchuk (Borys Grinchenko Kyiv University, Ukraine)

Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w Białymstoku)

Michał Krzykawski (Uniwersytet Śląski)

Paweł Pieniążek (Uniwersytet Łódzki)

Paul Russell (University of British Columbia, Kanada)

Barbara Tuchańska (Uniwersytet Łódzki)

Ryszard Wójcicki (IFiS PAN)

Ewa Wyrębska-Đermanović (Uniwersytet w Bonn, Niemcy)

RADA NAUKOWA

Marek Gensler (Uniwersytet Łódzki)

Adam Grzeliński (Uniwersytet

Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Jérôme Heurtaux (Université Paris

Dauphine, Francja, CEFRES, Czechy)

James Hughes (University of Massachusetts Boston, USA)

Leszek Kleszcz (Uniwersytet Wrocławski)

PROJEKT OKŁADKI

© Tomasz Lewandowski

KOREKTA TEKSTÓW

Anna Wiśniewska-Grabarczyk

Przygotowanie plików do publikacji:

Marcin Bogusławski

HYBRIS NR 62 (2024)

ARTYKUŁY

ANNA MATYŃKA

KOBIETY I KOBIECOŚĆ W TWÓRCZOŚCI SADE'A [01-15]

MAREK KASZYCA

PRAKTYKA ŻYCIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO W *OJCZE NASZ* AUGUSTA CIESZKOWSKIEGO [16-37]

WIOLETTA KAZIMIERSKA-JERZYK

AKSJOLOGIA „DZIKIEJ TYPOGRAFII” (O SPECYFICZNYM NURCIE ŁÓDZKIEGO STREET ARTU)[38-69]

POLEMIKA

PAWEŁ PIENIAŻEK

POLEMICZNIE WOKÓŁ ROUSSEAU. UWAGI OBROŃCZE DO UWAG KRYTYCZNYCH MICHAŁA KRUSZELNICKIEGO [70-102]

RECENZJE

PRZEMYSŁAW PAWELEC

O FILOZOFII SZTUK WALKI RAZ JESZCZE [Recenzja książki Wojciecha J. Cynarskiego *Filozofia sztuk walki/Philosophy of Martial Arts*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2022] [103-108]



HYBRIS nr 62 (2024)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.62.01>

ANNA MATYŃKA

 0009-0007-3777-4500

Uniwersytet Warszawski

matynka96@gmail.com

KOBIETY I KOBIECOŚĆ W TWÓRCZOŚCI SADE'A¹

Wstęp

Oświecenie niewątpliwie było epoką wielu przemian, również obyczajowych. Choć XVIII wiek nie przyniósł znaczących zmian w zakresie praw politycznych czy nawet społecznych kobiet, to jednak miała wówczas miejsce ich „emancypacja towarzyska”. Kobiety stały się równoprawnymi uczestniczkami życia salonowego, a swoboda obyczajowa tamtych czasów sprzyjała ich wyzwoleniu seksualnemu. Jednak oświeceniowi filozofowie, mimo swojej deklarowanej postępowości, nie byli skorzy do przyznania kobietom równego z mężczyznami statusu. Kobiecość nadal

¹Tekst powstał na bazie pracy magisterskiej, obronionej na Uniwersytecie Warszawskim.
CC BY-NC-ND 4.0 © by the author | Licensee University of Lodz – Lodz University Press
Received: 2023-09-22 | Verified: 2023-10-13 | Accepted: 2023-11-03 Lodz, Poland
First published online: 2024-06-29

była utożsamiana z tym co cielesne, zmysłowe, emocjonalne, a tym samym — nieracjonalne (Banasiak, 2020, s. 238–239).

Chociaż Sade nie wypowiedał się nigdy wprost o emancypacji politycznej kobiet, jednak w jego dziełach wielokrotnie poruszana jest kwestia kobiecości, kobiet i ich nierówności wobec mężczyzn. Problem ten, podobnie jak polityczne zaangażowanie Markiza, doczekał się skrajnych interpretacji – od apologii Sade'a jako prekursora współczesnego feminizmu, aż do potępienia go jako skrajnego mizogina i seryjnego gwałciciela (Dworkin, 1989, s. 70–100).

W artykule chciałabym przeanalizować miejsce kobiet w twórczości autora *120 dni Sodomy* oraz spróbować odpowiedzieć na pytanie, która, jeśli jakakolwiek, z wyżej wymienionych skrajnych interpretacji bliższa jest rzeczywistości przesłaniu Markiza.

Rola kobiet w dziełach Sade'a

Dosyć powszechne jest przekonanie, że w twórczości Sade'a większość kobiet jest przedstawiona jako ofiary przemocy seksualnej ze strony mężczyzn. Takie stanowisko mogłoby być zasadne w odniesieniu do wczesnej twórczości Markiza, przede wszystkim pierwszych dwóch wersji *Justyny...* Jednakże w jego późniejszych dziełach znajdziemy wiele przykładów kobiet występnych — libertynek, które nie tylko nie ustępują w niczym mężczyznom, ale niejednokrotnie ich przewyższają, jak chociażby Julietta, Clairwil czy cztery narratorki ze *120 dni Sodomy*.

W *Justynie...* Sade opisał dwie siostry, Justynę i Juliettę, które niejako wyznaczają pierwowzory „kobiety cnotliwej”, utożsamianej z ofiarą, oraz „kobiety występnej”, czyli libertynki. Już wygląd Julietty zdradzał jej usposobienie — Markiz pisze, że w jej rysach „dostrzegano się wyrafinowanie, podstęp i kokieterię” (de Sade, 1987, s. 10). Była ona zręczna i przebiegła, a gdy jej rodzice zmarli, ucieszyła się, że wreszcie może samodzielnie podejmować decyzje zgodnie z wyznawaną przez siebie filozofią libertynizmu, która, jak dodaje Sade, była „niespotykana u dziewczyn w jej wieku” (de Sade, 1987, s. 10). Julietta miała wówczas „charakter i umysł prawie

tak ukształtowane jak w trzydziestym roku życia” (de Sade, 1987, s. 10). Justyna natomiast była „delikatna i zdumiewająco wrażliwa”, o „ponurym i melancholijnym charakterze” (de Sade, 1987, s. 10). Jej twarz natomiast zdradzała łagodność, wstydlivość, skromność i nieśmiałość. „(...) Wielkie niebieskie oczy (...), olśniewająca cera, lekkie, smukłe kształty, głos przejmujący, zęby niczym z kości słoniowej i przepiękne jasne włosy” — Markiz wprost określa wygląd Justyny „wyglądem dziewicy” (de Sade, 1987, s. 10). Pierwowzór wyznaczony przez Justynę będzie pojawiać się w całej twórczości Sade'a w postaciach ofiar libertynów. Cechy Julietty znajdziemy zaś chociażby u Eugonii de Mistival z *Filozofii w buduarze* (de Sade, 1998, s. 24) czy też Duclos ze *120 dni Sodomy* (de Sade, 1996, s. 120).

W twórczości Sade'a niejednokrotnie natykamy się na fragmenty, które zdają się świadczyć o jego nienawiści do kobiet. Hrabia de Gernande wygłasza całą tyradę o niższości kobiet: „Widzę istotę słabą, zawsze gorszą od mężczyzny, nieskończenie mniej bystrą, zbudowaną w sposób odpychający, (...) zawsze jednak istotę fałszywą, złą i niebezpieczną” (de Sade, 2023, s. 74–75). Te poglądy będzie powtarzać wielu libertynów, jednak znajdziemy też postaci libertynek nienawidzących mężczyzn, jak na przykład Clairwil (de Sade, 2020, s. 79). W rzeczywistości więc Markiz zdaje się nie nienawidzić kobiet, ale samego konstruktu kobiecości: ról i cech, które tradycyjnie były przypisywane kobietom, takich jak wstydlivość, dobroć, łagodność, litość czy opiekuńczość. Przede wszystkim zaś jego niechęć budziła rola matki jako sprzeczna z ideałami destrukcyjnej natury. Stąd w analizowanych dziełach częsty motyw nienawiści do matek i kobiet ciężarnych, które niejednokrotnie są ulubionymi obiektami tortur libertynów (Banasiak, 2020, s. 242).

Bohaterowie dzieł Sade'a wielokrotnie lekceważąco wypowiadają się o cechach, które zwyczajowo przypisuje się cnotliwej kobiecie. Dolmancé nazywa wstyd „gotyckim przeżytkiem” (de Sade, 1998, s. 27), wzywa też do porzucenia cnoty, która „jest tylko chimerą” (de Sade, 1998, s. 35). Młodej Eugonii, którą chce wyszkolić na libertynkę, udziela rad, jak ma demoralizować swoje rówieśnice:

Afiszuj się z rozpustą i libertynizmem. Staraj się ubierać jak dziwka, odsłaniaj przed nimi piersi, a jeśli będziesz z nimi chodziła do miejsc dyskretnych, to podkasuj nieprzyzwoicie sukienkę, wystawiaj im przesadnie na pokaz najbardziej intymne części ciała. (...) Przyzwyczaj ich do złych manier. Klnij wśród nich jak mężczyzna (de Sade, 1998, s. 66).

Skromność, wstydlivość, cnota, niewinność — wszystkie te cechy, które powinna posiadać „porządna kobieta”, są traktowane przez libertynów z najwyższą pogardą.

Stale powracającym motywem w twórczości Markiza jest też dziewictwo. Sade nie jest tutaj wyjątkiem, ponieważ temat ten pojawia się u wielu oświeceniowych filozofów i pisarzy, którzy zazwyczaj krytycznie odnosili się do koncepcji dziewictwa albo wręcz ją wyśmiewali, jak chociażby Voltaire w *Dziewicy orleańskiej* (Riviere, 2003, s. 85). Współcześni Sade'owi zazwyczaj krytykowali dziewictwo jako religijny przesąd oraz jako niezgodne z „prawem natury”, które nakazuje nam rozmnażanie. Rzecz jasna, pobudki Markiza były inne. Problemem nie była dla niego sprzeczność dziewictwa z rozmnażaniem, ale sprzeczność z prawem natury nakazującym kobietom oddawanie się wszystkim zgodnie z własną i cudzą chęcią. Dla Markiza „przeznaczeniem kobiety jest stać się suką, wilczycą” (de Sade, 1998, s. 42), ogólnodostępną — a dziewictwo i strach przed jego utratą stają temu na przeszkodzie. Klossowski wskazuje na gnostyckie motywy obsesji dziewictwa jako znaku pierwotnej i niedostępnej czystości (Klossowski, 1992, s. 118–120). W świecie przepelnionym destrukcją i upadkiem budzi więc ono w libertynach chęć zniszczenia, podobnie jak samo piękno i niewinność ofiary, których pierwowzór wyznacza Justyna.

Sade skrajnie krytycznie odnosił się również do instytucji małżeństwa. Stąd w jego powieściach szczególna pogarda dla żon — w *120 dniach Sodomy* tworzą one klasę pariasów, stojącą jeszcze niżej w hierarchii niż ofiary z seraju (de Sade, 1996, s. 152). W dziełach Markiza znajdziemy mnóstwo argumentów przeciwko małżeństwu. Po pierwsze jest ono sprzeczne z wolnością, ponieważ nikt nie może

posiadać drugiej osoby na własność. Po drugie nie daje ono szczęścia, bowiem kobieta zostaje w nim połączona wbrew własnej woli „z małżonkiem, który ma wszelkie dane po temu, aby go nienawidzić, ale niczego, za co można by go pokochać” (de Sade, 1998, s. 42). Co najważniejsze jednak, małżeństwo sprzeciwia się naturze, która nakazuje nam oddawać się wszystkim bez wyjątku. Delbène poucza młoda Juliettę:

(...) gardź (...) tymi niedorzecznościami, podepcz je, gdyż tylko na to zasługują. Są to ludzkie konwencje, do których przyjęcia jesteś zmuszona wbrew sobie. (...) Korzystaj z praw, w jakie wyposażała cię natura; zaleca ci ona, byś pogardzała tymi obrządkami i prostytuowała się wedle swych pragnień (de Sade, 2020, s. 71).

Cóż więc w takiej sytuacji powinna zrobić młoda dziewczyna? Saint-Ange w rozmowie z Eugenią zaleca jej cudzołóstwo, które jest „odzyskaniem praw natury” (de Sade, 1998, s. 45).

Macierzyństwo i figura matki

Największą jednak nienawiścią Sade zdaje się darzyć macierzyństwo. Jest ono bowiem dosłownym zaprzeczeniem nakazów natury, która pragnie niszczenia, nie tworzenia. Libertyni żywią wyjątkową nienawiść do swoich matek, często również sami je zabijają. Istotna zwłaszcza jest niechęć młodych libertynek do matek, ponieważ tradycyjnie to kobieta odpowiada za wychowanie córki i pilnowanie, aby ta cnotliwie się prowadziła. Markiz sprzeciwia się również nakazowi miłości i szacunku do rodziców. Jak poucza Dolmancé, niczego rodzicom nie zawdzięczamy, ponieważ nie chcieli oni wcale naszego dobra, a jedynie swojej przyjemności. Mamy więc prawo ich nienawidzić, a nawet ich zabić (de Sade, 1998, s. 88–89).

Obsesja Sade'a na punkcie macierzyństwa i kazirodztwa sprawiła, że wielu interpretatorów zaczęło szukać powiązań między filozofią Markiza a freudyzmem, czy wręcz postrzegać go jako prekursora psychoanalizy, który w swoich dziełach

ukazał najmroczniejsze aspekty ludzkiej podświadomości. W jego powieściach wielokrotnie pojawia się motyw kazirodztwa, będący centralną figurą koncepcji Freuda. Jednakże, jak słusznie zauważa Jane Gallop, o ile dla Freuda podstawowym modelem związku kazirodczego był związek matki z synem, to u Sade'a przeważa związek ojca z córką (Gallop, 1995, s. 122). W *Historii Julietty Delbène* odradza swoim wychowankom utrzymywanie stosunków seksualnych z synem: „Kiedy twoi synowie dorosną, trzymaj ich od siebie z daleka (...). Taki incest nie jest zbyt pikantny (...). Mniej ryzykowne jest brandzlowanie się z własną córką, o ile ona ci się podoba” (de Sade, 2020, s. 71). W micie Edypa syn pożąda matki i nienawidzi ojca; u Sade'a te dwie postawy zlewają się w ambiwalentne uczucia wobec matki: libertyn jednocześnie pożąda jej i chce ją zabić, albo — jak pisze Gallop — „wyraża swoje pożądanie przez zabicie jej” (Gallop, 1995, s. 124). Mit Edypa zostaje zastąpiony mitem Nerona.

Zdaniem Gallop ambiwalencja libertyna wobec matki odzwierciedla jego stosunek do natury. Pierwsza natura, reprezentująca matczyne cechy, dawanie i podtrzymywanie życia, jest obiektem nienawiści i destrukcji. Druga natura, reprezentująca to, co niszczycielskie, jest pożądana. Według Gallop pierwsza natura jest, w języku Freuda, naturą wykastrowaną, odpowiednikiem matki, której dziecko właśnie odkryło, że nie ma ona penisa. Natura destrukcyjna jest matką falliczną: jest wszechmogąca i tajemnicza. Falliczna natura jest efektem odrzucenia Boga. Zarówno w chrześcijańskim, jak i w deistyczno-oświeceniowym modelu świata matka-natura odpowiada tylko za to, co widzialne i co możemy poznać. Niewidoczne i niepoznawalne przyczyny są domeną Boga — ojca. W systemie Sade'a ojciec jest nieobecny, zastępuje go falliczna natura, odpowiedzialna zarówno za widoczne efekty, jak i niewidoczne przyczyny (Gallop, 1995, s. 128–130). Można powiedzieć, że natura Sade'a przekracza granice płci i jest zarówno matką i ojcem, ma aspekt zarówno tworzący, jak i destrukcyjny. Ta dwoistość natury znajduje dwa różne odzwierciedlenia w twórczości Sade'a. Jednym jest nienawiść do opiekuńczej i cnotliwej matki (reprezentującej pierwszą naturę) przy jednoczesnym uwielbieniu

występnego i libertyńskiego ojca (reprezentującego drugą naturę). Przykładem jest tutaj Eugenia, główna bohaterka *Filozofii w buduarze*. Nienawiść i pożądanie Eugeniei wobec matki osiągają punkt kulminacyjny w końcowej scenie, kiedy najpierw ją gwałci, a potem zszywa jej wargi sromowe i odbył (de Sade, 1998, s. 141–144). Jednocześnie uwielbia ona swojego ojca, który wcześniej oddał ją Dolmancému i Saint-Ange, aby ci uczynili z niej prawdziwą liberynkę (de Sade, 1998, s. 23).

Obraz matki w twórczości Sade'a również nie jest jednoznaczny. Obok cnotliwych matek Markiz przedstawia też matki-liberynki, które niejednokrotnie mordują własne dzieci, jak chociażby Olimpia czy Julietta (Phillips, 2001, s. 123–124). Jest to drugi obraz dwoistości natury — matki dającej życie i matki — dzieciobójczyni.

De Sade a feminizm

Dokładną analizę argumentów przeciwko uznaniu Sade'a za prekursora feminizmu znajdziemy w pracy Johna Phillipsa *Sade. The libertine novels*. Jego zdaniem kobiety-liberynki w powieściach Markiza są tak naprawdę mężczyznami, opisanymi wizualnie jako kobiety. Phillips stwierdza, że Julietta, aczkolwiek „anatomicznie jest kobietą, maskulinizuje się fizycznie i psychicznie” (Phillips, 2001, s. 123). Nie posiada żadnych „kobięcych cech”, jest natomiast rozwiązła, skupiona na osiągnięciu celów, przedkłada rozumowanie nad emocje. Jest też zupełnie pozbawiona instynktu macierzyńskiego (wraz z kochankiem morduje swoją córkę) (Phillips, 2001, s. 123–125). Zauważmy jednak, że Phillips w swojej argumentacji nie różni się praktycznie od oświeceniowych filozofów, którzy uznawali kobiety za istoty nieracjonalne, kierowane instynktami i emocjami, które mają swoje źródło w przemianach fizjologicznych zachodzących w ich organizmach. Sade właśnie dlatego był równościowy, że zerwał z esencjalizmem płciowym. Markiz nie był feministą w znaczeniu „bojownika o prawa kobiet”, chciał jednak niewątpliwie wyzwolić kobiety od konstruktu kobiecości, który od wieków uzasadniał

ich podrzędną wobec mężczyzn pozycj. Dlatego tworzone przez niego postaci libertynek mog wydawa si „mskie”.

Phillips dodaje też, że seksualnoŒ Julietty jest w rzeczywistoŒci projekcj mskiej seksualnoŒci. Wskazuje na to, że często używa ona sztucznych penisów, którymi penetruje zarówno kobiety, jak i mężczyzn, a sama preferuje seks analny (Phillips, 2001, s. 124–125). Wydaje się jednak, że seksualnoŒ Julietty i innych libertynów jest po prostu dekonstrukcj konstruktu płci. Wszyscy libertyni, również mężczyźni, uprawiają sodomi zarówno aktywną, jak i pasywną. Dlatego też kobiety–libertynki zarówno same penetrują swoich partnerów i partnerki, jak i są przez nich penetrowane analnie. „Ach, jak słodko jest zamienia się na płęć, jak rozkosznie udawa kurw, oddawa si mężczyźni, który traktuje nas jak kobiet, nazywa tego mczyzn swoim kochankiem i uznawa się za jego kochank!” (de Sade, 1998, s. 63) — mówi Dolmancé, największy z libertynów przedstawionych w *Filozofii w buduarze*. Częstym motywem jest też przebieranie mężczyzn za kobiety i odwrotnie (de Sade, 1996, s. 214–215). W dziełach Sade'a znajdziemy też postaci interpłciowe: Volmar, która bierze udział w orgiach organizowanych przez zakonnice Delbne (de Sade, 2020, s. 63); Martiane, która opisuje perwersje związane z sodomi w czasie trzeciego miesiąca spzonego w Silling (de Sade, 1996, s. 131); Durand, ostatnia przyjaciółka Julietty (de Sade, 1997, s. 72). Durand jest jedną z najdoskonalszych libertynek opisanych przez Markiza — jest trucicielk, wiedm (de Sade, 1997, s. 68–69, 73), potrafi „powsta z martwych” (Gallop, 1995, s. 137). Przekraczają granice płci, przekracza też granice kondycji ludzkiej. Dla Sade'a ideał człowieka to istota bezpłciowa, co samo w sobie pokazuje, jak bardzo obce mu były jakiegokolwiek konstrukty płciowe.

Phillips twierdzi też, że Sade w rzeczywistoŒci nie chce wyzwolenia seksualnego kobiet dla nich samych, ale po to, aby stały się seksualnie dostępne (Phillips, 2005, s. 101). Argument ten nie jest bezzasadny, bowiem Markiz utożsamia kobiet występną z prostytutk. Julietta wraz ze swoimi przyjaciółkami nierzadko oddaje się libertyskim uciechom wraz z klientami domów publicznych (de Sade,

2020, s. 238). De Sade wielokrotnie pisze też, że powołaniem kobiety jest prostytutka, wychwała kobiety rozwiązłe, a potępia cnotliwe. Delbène poucza swoje wychowanki:

Niech nie przeraża was miano kurwy. (...) Kurwa jest miłą, młodą, rozkoszną istotą, która już choćby przez to, że poświęca swą reputację dla szczęścia innych, zasługuje na pochwałę. Kurwa jest drogin dzieckiem natury, porządkiem zaś jej odpadkiem. Kurwa godna jest ołtarzy, a kobieta cnotliwa stosu (de Sade, 2020, s. 72).

Markiz nie przyznaje też kobietom wyłącznego prawa do dysponowania swoim ciałem — zaznacza, że aczkolwiek mają prawo zażywać wszelkich rozkoszy, jakich zapragną, to nie mogą też odmówić żadnemu mężczyźnie (de Sade, 1998, s. 113). Można odnieść więc wrażenie, że de Sade odrzuca jeden konstrukt — kobiety cnotliwej, dziewicy, żony, matki — tylko po to, aby przyjąć konstrukt kobiety-prostytutki i w efekcie podporządkować ją męskim fantazjom seksualnym. Moim zdaniem jest to błędne rozumowanie, ponieważ kobiety mają się prostytuować nie dlatego, że tego chcą mężczyźni, ale dlatego, że takie są prawa destrukcyjnej natury. Mężczyźni, tak samo jak kobiety, mają obowiązek oddawać się wszystkim wedle ich zachcianek. We *Francuzi, jeszcze jeden wysiłek...* de Sade postuluje utworzenie domów publicznych dla kobiet, w których do woli mogłyby zaspokajać swoje zachcianki (de Sade, 1998, s. 112). W świecie wykreowanym przez Markiza wszyscy jesteśmy wyłącznie obiektami rozpusty i przemocy, potencjalnymi sprawcami, jak i ofiarami gwałtu i morderstwa. Sade czasem wręcz przyznaje kobietom pierwszeństwo, chociażby stwierdzając, że są one z natury okrutniejsze, a także mają gwałtowniejszy temperament (de Sade, 1998, s. 68, 115, 124).

W porównaniu z innymi pisarzami libertyńskimi swojej epoki Sade wydaje się zaskakująco równościowy. Markiz d'Argens, autor popularnej wówczas powieści *Thérèse philosophe*, dopuszcza realizację fantazji seksualnych kobiet o tyle, o ile nie godzi to w porządek społeczny oparty na patriarchacie (de Boyer, 1996, s. 272). Bohaterki powieści Sade'a, jak chociażby Delbène, wprost nawołują do obalenia tego

porządku. Zauważmy też, że Markiz sprowadza stosunki między płciami do czystej przemocy. Jeśli mężczyzna panuje nad kobietą to dlatego, że góruje nad nią fizycznie i może ją zabić, tak jak jest w przypadku libertynów ze *120 dni Sodomy* i ich ofiar. Nie ma natomiast praktycznie w powieściach Sade'a takich konwencjonalnych relacji między płciami, jak chociażby uwodzenie. Wielu pisarzy libertyńskich, jak na przykład Crebillon albo Laclos, opierało na tym fabuły swoich powieści, przedstawiając kobiety jako nieszczęsne i bezwolne ofiary uwiedzenia, niedorównujące mężczyznom ani intelektualnie, ani emocjonalnie (Łojek, 1975, s. 96).

Podsumowanie

Czy można więc zasadnie uznać, że Sade był zwolennikiem równouprawnienia kobiet? Według Mariana Skrzypka nie, ponieważ jest ono w jego systemie niemożliwe z przyczyn czysto biologicznych — natura dała mężczyznom przewagę fizyczną nad kobietami i tym samym dała im prawo do wykorzystywania jej (Skrzypek, 1998, s. 12). Z drugiej strony jednak Markiz wielokrotnie podkreśla, że kobiety naturalnie obdarzone są przebiegłością i powinny jak najczęściej wykorzystywać ją przeciw mężczyznom (de Sade, 2020, s. 315). Stosunki między płciami przypominają więc stosunki między ludźmi w stanie natury — każdy powinien korzystać w pełni ze swoich sił, aby zdobyć przewagę nad innymi. Sade nie wypowiadał się nigdy na temat przyznania kobietom praw politycznych, jednak biorąc pod uwagę jego niechęć do prawa w ogóle nie jest to zaskakujące. Trzeba zwrócić też uwagę, że w *Filozofii w buduarze* postuluje on państwową edukację dla wszystkich kobiet. Można więc powiedzieć, że Sade był zwolennikiem emancypacji jako wyzwolenia od zakazów i nakazów krępujących seksualność, a także wyzwolenia od „konstruktu kobiecości”, czyli sztucznie przypisanych kobietom cech, które maskują ich prawdziwą — okrutną — naturę.

Należy jednak również zastanowić się, na ile przypisywanie Sade'owi kategorii emancypacji jest słuszne. Myśl Markiza z założenia ma charakter

indywidualistyczny, wszelkie wartości wspólnotowe, takie jak prawo, instytucje czy społeczeństwo zostają w jego dziełach zanegowane. Dlatego jeśli można nazwać go zwolennikiem emancypacji, to raczej nie kobiet jako pewnej grupy, ale tych spośród nich, które są w stanie sprostać wymaganiom libertynizmu. Są to więc przede wszystkim jednostki zdolne do zanegowania wszelkich ograniczeń, najpierw tych wynikających z form życia wspólnotowego, jak chociażby religia czy instytucje, zaś na najwyższym poziomie libertynizmu również tych wynikających z natury ludzkiej. Najwyższym stopniem libertynizmu nie jest bowiem niczym nieskrępowane poszukiwanie przyjemności ani nawet służenie naturze, ale właśnie zanegowanie swojej zależności od natury, które wymaga zanegowania swojego człowieczeństwa, a tym samym nawet możliwości doznawania przyjemności. Tylko wtedy bowiem jednostka może w pełni odzyskać suwerenność, ale kosztem odrzucenia tego, co ludzkie, a także tego, co w niej indywidualne. Właśnie odrzucenie człowieczeństwa, pociągające za sobą odrzucenie kategorii kobiecości i męskości, jest ostateczną perspektywą Sade'a². Jednakże jego dzieła, zwłaszcza *Julietta*, zdają się wskazywać na to, że niejednokrotnie to kobiety są bardziej predysponowane do osiągnięcia tego stanu. Przykładem tego jest tytułowa bohaterka *Julietty*, która jest uważana za najdoskonalszą libertynkę w całej twórczości Markiza, przewyższającą wszystkie stworzone przez niego postaci męskie. Przekracza ona zarówno granice własnej płci, jak i w ogóle granice natury ludzkiej, prześcigając w libertynizmie wszystkich swoich męskich nauczycieli. I to właśnie ona, jak suwerenny potwór, wyrzekający się zarówno cech kobiecych, jak i w ogóle cech ludzkich, stanowi najwyższe wcielenie libertynizmu i jest spełnieniem sadycznego ideału (Banasiak 2020, s. 399–404). Sam fakt, że Sade uczynił kobietę główną bohaterką swojej najważniejszej powieści oraz realizatorką nakreślonego przez siebie ideału pokazuje, jak dalekie od prawdy są stawiane mu zarzuty o antyfeminizm. Jednakże obecny w jego dziełach, przede wszystkim

² Temat ten omawiam szerzej w swoim dotychczas niepublikowanym artykule *Zagadnienie podmiotowości w myśli D.A.F. de Sade'a*.

w *Julietcie*, feminizm ma raczej charakter antropologiczny niŹ polityczny bądŹ społeczny. Jak juŹ bowiem wspomniano, jego myŹl ma charakter indywidualistyczny, zaŹ opisywane przez niego społeczności, jak chociaŹby Stowarzyszenie MiłóŹników Zbrodni, sĄ zamkniętymi i tajnymi stowarzyszeniami (de Sade 2020, s. 137–154). Dlatego na podstawie jego dzieł nie sposób zrekonstruować spójnego programu społecznej emancypacji³. Emancypacja dla de Sade'a ma postać jedynie jednostkową — wyemancypowane jednostki to te posiadające najwięcej energii, będuce w stanie zanegować społeczeństwo wraz z jego zasadami a tym samym Źyć poza nim. JednakŹe jego dzieła, na czele z *Juliettą*, dobitnie pokazują, jak wiele kobiet jest w stanie to osiĄgnąć, częstokroć przewyŹszając męczyzn.

Bibliografia

- Banasiak, B. (2020). *Integralna potworność. Markiz de Sade. Filozofia libertynizmu, czyli konsekwencje śmierci Boga*. Kraków: Vis-a vis etiuda.
- de Boyer, J.-B. (1996). Thérèse philosophe. W: R. Darnton, *The forbidden best-sellers of pre-revolutionary France* (249–299). Nowy Jork, Londyn: W.W. Norton & Company.
- Dworkin, A. (1989). *Pornography — men possessing women*. Nowy Jork: Penguin Books Ltd.
- Gallop, J. (1995). Sade, mothers, and other women. W: D.B. Allison, M.S. Roberts, A.S. Weiss (red.), *Sade and the narrative of transgression* (122–141). Nowy Jork: Cambridge University Press.
- Klossowski, P. (1992). *Sade mój bliźni*. Przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa: Spacja.
- Łojek, J. (1975). *Wiek Markiza de Sade. Szkice z historii obyczajów i literatury we Francji XVIII wieku*. Lublin: Lubelskie.
- Phillips, J. (2005). *The Marquis de Sade. A very short introduction*. Nowy Jork: Oxford University Press Inc.

³ Piszę o tym w moim innym, również dotychczas nieopublikowanym artykule *Koncepcja społeczeństwa D.A.F. de Sade'a*.

- Phillips, J. (2001). *Sade. The libertine novels*. Londyn: Pluto Press.
- Riviere, M.S. (2003). Philosophical Liberty, Sexual licence: The Ambiguity of Voltaire's Libertinage. W: P. Cryle, L. O'Connell (red.), *Libertine Enlightenment: Sex Liberty and Licence in the Eighteenth Century* (75–91). Londyn: Palgrave Macmillan London.
- de Sade, D.A.F. (1998). *Filozofia w buduarze*. Przeł. M. Skrzypek. Kielce: Szumacher.
- de Sade, D.A.F. (2020). *Julietta. Powodzenie występku*. Przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski. Kraków: Vis-a vis etiuda.
- de Sade, D.A.F. (1997). *Julietta*. Przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa: Spacja.
- de Sade, D.A.F. (1996). *120 dni Sodomy*. Przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa: Spacja.
- de Sade, D.A.F. (1987). *Justyna, czyli nieszczęścia cnoty*. Przeł. M. Bratuń. Łódź: Łódzkie.
- de Sade, D.A.F. (2023). *Nowa Justyna. Orgie u Gernande'a. Tom V*. Przeł. K. Matuszewski. Kraków: Ostrogi.
- Skrzypek, M. (1998). Libertyński podręcznik wychowania seksualnego w duchu absolutnego immoralizmu. W: D.A.F. de Sade, *Filozofia w buduarze* (5–17). Przeł. M. Skrzypek. Kielce: Szumacher.

WOMEN AND FEMININITY IN D.A.F. DE SADE'S THOUGHT

Abstract

In Sade's thought we find two archetypes of woman: a virtuous woman, who is identified with the victim and vicious woman who is identified with the libertine. The virtuous woman has all the features of femininity's construct — she is gentle, caring, and tries to protect her virginity at all costs. Sade despises all these features and his ideal of woman is prostitute. Sade especially disdained mothers and motherhood, because it is contrary to the laws of nature which desires only destruction, not reproduction. Libertines usually have ambivalent attitude towards

their mothers — desire them and want to kill them at the same time. Also, the image of the mother in Sade's works is not unambiguous — apart from virtuous mothers who are despised he described vicious mothers, who kill their infants. The second part of article is an attempt to defend the thesis that Sade's works contain a feminist message. Above all, Sade wanted to liberate women from the construct of femininity, which dictates them virtue and modesty. For this reason women portrayed by him might seem masculine — because they lack features typically considered feminine. Therefore the vision of women in Sade's work is emancipatory — both compared to his contemporaries and some of his interpreters.

Keywords: femininity, virginity, maternity, feminism, marquis de Sade

Abstrakt

W twórczości Sade'a spotkamy dwa archetypy kobiety: kobietę cnotliwą, utożsamianą z ofiarą oraz kobietę występłą, utożsamianą z liberynką. Kobieta cnotliwa skupia w sobie wszystkie cechy tradycyjnie składające się na konstrukt kobiecości — jest łagodna, opiekuńcza, wstydliva, stara się zachować swoje dziewictwo. Wszystkie te cechy są przez Sade'a pogardzane, zaś ideałem kobiety jest dla niego prostytutka. W swoich dziełach Sade ze szczególną pogardą odnosi się do matek i macierzyństwa, ponieważ stanowi ono zaprzeczenie praw natury, która pragnie jedynie destrukcji, nie rozmnażania. Liberyni zazwyczaj mają ambiwalentny stosunek do swoich matek — jednocześnie ich pożądamy i pragną je zabić. Również sam wizerunek matki nie jest jednoznaczny — obok matek cnotliwych, będących obiektem pogardy, znajdziemy też matki występne, które niejednokrotnie uśmiercają swoje dzieci. Druga część artykułu jest próbą obronienia tezy, iż twórczość Sade'a niesie w sobie feministyczne przesłanie. Przede wszystkim de Sade chciał wyzwolenia kobiet od konstruktu kobiecości, który narzucał im cnotę i wstydlivość. Z tego powodu przedstawione przez niego postaci kobiet mogą wydawać się męskie — ponieważ nie mają cech typowo uznawanych za kobiece. Dlatego też wizja kobiet w dziełach Sade'a ma wymiar emancypacyjny, zarówno

w porównaniu z twórczością współczesnych mu pisarzy jak i z poglądami wielu jego interpretatorów.

Słowa kluczowe: kobiecość, dziewictwo, macierzyństwo, feminizm, Markiz de Sade



HYBRIS nr 62 (2024)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.62.02>

MAREK KASZYCA

 0000-0002-4132-0559

Uniwersytet Jagielloński

Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych

marek.kaszyca@doctoral.uj.edu.pl

PRAKTYKA ŻYCIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO W *OJCZE* NASZ AUGUSTA CIESZKOWSKIEGO

– Gdzież się podział krzyż?...”

*

– Stał się nam *bramą*.

(C. Norwid, *Dzieci i krzyż (za epilog)*, 15–16)

Wstęp

Celem niniejszej pracy jest ukazanie traktatu *Ojciec nasz* autorstwa Augusta Cieszkowskiego (Cieszkowski, 2022a, 2022b) jako dzieła etycznego. Czyli inaczej mówiąc, dzieła zachęcającego do przyjęcia specyficznej postawy etycznej, swego rodzaju zawołania do podjęcia konkretnych działań, upatrującego swego spełnienia poza własną treścią. Co więcej, promowana przez autora traktatu postawa okaże się praktyką z gruntu chrześcijańską, powodowaną rzeczywistym doświadczeniem wiary. To zarazem pozwoli wpisać Cieszkowskiego w szerszy kontekst praktycyzmów filozoficznych i religijnych.

Literatura, punkt wyjścia, metodologia

W drugiej połowie XX wieku duży wpływ w recepcjach *Ojciec nasz* wywarła interpretacja usadawiająca to dzieło w kontekście *Prolegomenów do historiozofii* (Cieszkowski, 2014) i nawet jeśli nie widziała w nim ich bezpośredniej kontynuacji, to jednak doszukiwała się tam klucza do jego zrozumienia. Zarazem plątała ona historiozoficzną myśl Cieszkowskiego w dziedzictwo milenaryzmów (średniowiecznych ruchów religijnych oczekujących rychłego nadejścia Nowego Jerozolim w doczesności), tym samym traktując ją jako przejaw nieuchronnej sekularyzacji i redukcji religii do wymiaru doczesnych ideologii (w zgodzie ze schematem zaproponowanym przez Karla Löwitha (Löwith, 2002, s. 186–207)). Najbardziej rozpoznawalnym przedstawicielem tego podejścia jest oczywiście Andrzej Walicki (Walicki, 2009) (wybitny badacz idei polskiego romantyzmu), który wywodził mesjanizm Cieszkowskiego z inspiracji francuskim socjalizmem utopijnym, często odziewającym się w szaty religijnej narracji. Co prawda Walicki nie lekcewał wątku czysto religijnego i praktycznego w omawianej twórczości, to jednak postrzegał ją jako zwyczajowy wykład filozoficznego systemu, mającego po prostu rozwiązywać postawione sobie problemy filozoficzne. Z młodszych

autorów w to podejście wpisuje się chociażby Tomasz Herbich (Herbich, 2018, s. 270–272), zastanawiający się, czy w ostatecznych wypadkach poglądy Cieszkowskiego nie redukuje religii do czysto świeckiego wymiaru.

Odmienne od powyższego podejścia są interpretacje akcentujące istotną różnicę pomiędzy stylem filozofowania obecnym w *Ojciec nasz*, a tym z *Prolegomenów*. Takie odczytanie przedstawił chociażby Stanisław Pieróg w dwóch artykułach: *Dialektyka i objawienie w historiozofii Augusta Cieszkowskiego* (Pieróg, 2020a) i *Modlitwa jako ideologia. Próba interpretacji „Ojciec nasz” Augusta Cieszkowskiego* (Pieróg, 2020b). W pierwszym twierdzi, iż *Ojciec nasz* powstało niejako w wyniku uświadomienia sobie przez Cieszkowskiego niekonsekwencji we własnej twórczości... Niekonsekwencji polegającej na tym, że choć *Prolegomena* głosiły nadejście nowej trzeciej epoki dziejów, to zarazem z ducha wciąż przynależały do drugiej jako tekst silnie spekulatywny, ukazujący określoną teorię historiozoficzną (deklaratywnie mającą być tylko dopełnieniem systemu Hegla). W tej sytuacji *Ojciec nasz* nie miało być po prostu kontynuacją wcześniejszego projektu, lecz próbą stworzenia nowego dyskursu filozoficznego na miarę epoki i czynu. W późniejszym artykule Pieróg rozwija to podejście utożsamiając nową formę filozoficzną z ideologią, wynikającą z pełnej zgody Cieszkowskiego na imanentyzację chrześcijaństwa. Co jednak ważne, Pieróg raczej stara się zrehabilitować ideologię jako pełnoprawną filozofię mającą szansę na realizację praktyczną, niż ją potępić w duchu Löwitha. Do podobnych wniosków doszedł także inny, nie mniej zasłużony badacz Andrzej Wawrzynowicz w artykule: *„Ojciec nasz” jako projekt realizacji idei historiozofii Augusta Cieszkowskiego* (Wawrzynowicz, 2009). Warto zaznaczyć, iż nie ukazuje on *Ojciec nasz* jako dzieła wprost ideologicznego, jednak również podkreśla jego nowatorsko-eksperymentalny wymiar w kontekście samego stylu prowadzenia dyskursu społeczno-filozoficznego. Co ciekawe, propozycja Wawrzynowicza znalazła uznanie w niedawnej publikacji Grzegorza Kubskiego (teologa i literaturoznawcy) pod tytułem: *O wyobraźni autora traktatu Ojciec nasz* (Kubski, 2020). Nie tylko uznaje on dzieła Cieszkowskiego

za literaturę religijną (jak niegdyś powszechnie czyniono), ale ponadto zwraca uwagę na istotną zmianę w samym sposobie prowadzenia argumentacji. W *Ojciec nasz* żelazna dialektyka (post-)heglisty ustępuje miejsca romantycznej retoryce niesionej niemniej romantyczną intuicją. Zresztą Kubski pozostawia niezwykle trafny komentarz mogący uchodzić za podsumowanie i wskazówkę dla dalszych prób odczytania *Ojciec nasz*:

Owszem, autor [August Cieszkowski – M.K.] korzysta ze środków wyspecjalizowanych w nauce, ale posługuje się nimi w rozprzestrzenianiu pewnego niemal mistycznego zapału. Bo przede wszystkim pisze dzieło religijne — i nie chce być letni ani nie chce letnich serc odbiorców (Kubski, 2020, s. 316).

Raz za razem badacze i filozoficzni komentatorzy dostrzegają, iż w twórczości Cieszkowskiego dokonała się istotna zmiana, swoisty zwrot od dyskursu o ambicjach teoretycznych do dyskursu „zachęty do działania”¹. To przekonanie i ja przyjmuję jako podstawę i punkt wyjścia niniejszej pracy. Co więcej, w pierwszej kolejności postaram się skupić na dokładniejszym omówieniu relacji praktyki do teorii w ujęciu Cieszkowskiego. Pozwoli to uchwycić rolę postawy etycznej i przejść płynnie nie tylko do rekonstrukcji jej całokształtu zawartego w *Ojciec nasz*, ale też do ujawnienia jej *stricte* religijnego charakteru.

W tym ostatnim zadaniu niezbędne jest założenie jakiejś cechy wyróżniającej praktyki i etyczne postawy religijne spośród szerszego oceanu *praxis*. Pomocnym w tym względzie okazuje się Lew Tołstoj (pod wieloma względami klasyk praktycznych koncepcji religii i to najmniej hermetyczny w swym pisarskim stylu), który w dziele *O życiu* zawarł następującą myśl:

¹ Warto wspomnieć, iż etyczna perspektywa na twórczość Cieszkowskiego pojawiła się również u badaczek: Ireny Curyło (Curyło, 1971) i Wiesławy Sajdek (Sajdek, 2013). Jednak ujęcia te skupiają się raczej na czysto konceptualnym wymiarze, choć trzeba zaznaczyć, iż zestawienie Cieszkowskiego z *sokratyzmem* jest bardzo trafione – nawet jeśli można go różnie rozumieć.

Żeby była wiara w nieśmiertelność, trzeba, żeby ona była, a żeby była, trzeba pojmować swoje życie w tym, w czym jest ono nieśmiertelne. Wierzyć w przyszłe życie może tylko ten, kto wykonał swoją pracę życia, ustanowił w tym życiu nowy związek ze światem, [związek,] który już się w nim nie mieści (Tołstoj, 2013, s. 199).

Starając się to przełożyć na używane do tej pory terminy, postawa etyczna to relacja do świata, zaś relacja do świata uwzględniająca to, co nieśmiertelne (wieczne), to postawa religijna.

Przyjęta powyżej koncepcja zapewne wzbudzi pewne obawy. Po pierwsze położono ją na gruncie wypowiedzi Tołstoja, myśliciela „odrzucającego” wszelką religię. Warto jednak spojrzeć, że mimo to Tołstoj w Boga wierzył — choć wiary tej nie sprowadzał do przekonania o prostej wędrówce dusz do zaświatów bądź utożsamieniu bóstwa z jakimś potężnym bytem. Czy więc nie wyznawał żadnej religii, czy też raczej odrzucał jej zinstytucjonalizowaną formę, wciąż jednak mieszcząc się w kategorii *homo religiosus*? Po drugie, perspektywa ta w ogólnym rozrachunku wyrasta niejako na kanwie praktycyzmów religijnych (oprócz Tołstoja warto nadmienić także Blaise’a Pascala czy Søren Kierkegarda²), które mogą uchodzić za kontrowersyjne w ocenie bardziej konserwatywnych badaczy. Wszakże wydaje mi się, że adekwatnie oddają istotę religii nie tylko orientalnych (na co zwraca się uwagę), ale też i „zachodnich” — szczególnie gdy uwzględni się obecne już w patrystyce lub chrześcijańskiej mistyce wątki ascetyczne i antyintelektualne. Po trzecie, istnieje ryzyko przeoczenia, iż badany traktat rzeczywiście ma charakter sekularny, immanentyzujący, pomimo religijnej szaty językowej. By temu zapobiec, w podanej definicji zawarto zwrot „uwzględniająca to, co nieśmiertelne” — jeśli nie

² Pewne wyobrażenie o tym, czym jest praktyczne podejście do religii, można zbudować na podstawie lektury: *Religia jako praktyka* autorstwa Maksymiliana Roszyka (Roszyk, 2020). Przy czym nie jest to podejście w pełni pokrywające się z przyjętym w niniejszej pracy.

zostanie uchwycona rzeczywista troska o wieczność, jako motyw warunkujący praktyki, to trzeba będzie uznać świecki charakter dyskursu Cieszkowskiego.

Poważna przeszkoda dla zaproponowanego podejścia wyłania się raczej z innej strony. Nie można zapomnieć, iż te spośród praktycznych koncepcji religii, które posłużyły za inspirację dla przyjętego kryterium, postrzegają sferę społeczną i historyczną jako coś, czego nieciągłość należy dostrzec, by dotrzeć do tego, co wieczne. Odwrotnie do tego, Cieszkowski wiąże życie religijne z życiem społecznym i postępem historycznym. Traktuję jednak tę sprzeczność jako dodatkowe wyzwanie do przewyciężenia.

Czyny, nie słowa!

Już na etapie *Prolegomenów do historiozofii* Cieszkowski sformował radykalną teorię historiozoficzną, w której za ukoronowanie dziejów nie przyjęto spełnionej samoświadomości filozoficznej (jak do tej pory głosił Gianbattista Vico (Vico, 2011, s. 223) bądź Georg Hegel (Hegel, 2020, s. 217–497)), lecz *c z y n*. Innymi słowy epoka przyszłości ma być epoką tryumfującej praktyki. Tak postawiona sprawa niosła za sobą ciekawe konsekwencje dla samej filozofii. Cieszkowski przekonywał, że filozofia (w abstrakcyjnej formie) zmierza do swego końca, a rozwiązanie jej żywotnych problemów ma się dokonać poza nią samą: „Absolutny idealizm osiągnął maksimum tego, do czego filozofia w ogóle jest zdolna, a jeżeli jest w nim jakiś brak, to winna temu tylko sama filozofia i ograniczoność filozoficznej dziedziny” (Cieszkowski, 2014, s. 84).

Oczywiście, filozofia w *Prolegomenach* nie została po prostu przedstawiona jako „śpiew przeszłości”. Cieszkowski wciąż przypisywał jej administracyjną i zarazem służebną względem praktyki rolę. Jak sam prezentuje:

Fakty stanowią *praktykę* nieświadomą, czyli *przedteoretyczną*, czyny natomiast świadomą, czyli *poteoretyczną*, bo teoria wciska się pomiędzy *obie te praktyki*, z których ostatnia, a mianowicie

praktyka poteoretyczna, objawia nam się jako prawdziwa synteza teorii i bezpośredniej praktyki, subiektywności i obiektywności, zważywszy, że *czyn* w ogóle jest prawdziwą *substancjalną* syntezą bytu i myśli (Cieszkowski, 2014, s. 14).

Nie chodzi więc o to, że teoretyczna funkcja filozofii okazuje się zbędna, wręcz przeciwnie dopiero dzięki niej praktyki podnoszone są do *czynów*. Cieszkowski raczej zmienia wartościowanie — to *czyn* jest ostatecznym celem moralnym i filozofia nie powinna z samego tylko faktu administrowania nim przyznawać sobie aksjologicznego pierwszeństwa. Zresztą *Prolegomena* są przecież dziełem jawnie spekulatywnym, chcącym nie tylko zdobyć wiedzę o przyszłości za pomocą metody dialektycznej, lecz przede wszystkim ugruntować wizję nadchodzącej epoki jako *epoki czynu* w kategorii apodyktycznej prawdy logicznej. Wyraźnie więc na etapie *Prolegomenów* Cieszkowski wciąż pokłada swe nadzieje w samej filozofii, a w teorii dostrzega gwarancję przekształcenia nieświadomej praktyki w *czyn*.

Poważną zmianę względem powyższego podejścia da się zaobserwować podczas lektury krótkiego traktatu *O drogach ducha* (Cieszkowski, 2019a), w którym to Cieszkowski ograniczył rolę dialektycznej spekulacji we własnej argumentacji i wyraził swój krytyczny stosunek wobec silnie intelektualizujących i czysto racjonalistycznych stanowisk:

Niechaj więc uprzedzonych zwolenników estetyki lub filozofii nowoczesnej nie zadziwia ani obraża wytknięcie tu sztukom i naukom wždy dzielne i samodzielne, byle „absolutne”, posłannictwo. Wielebniejszymi one zaiste pozostaną w dostojnym urzędzie wyzwolonych służebnic ducha niżeli w udanym stroju własnej absolutności, w jaki nowożytne szkoły, acz z prawdziwych założeń wyszłe, lecz w błędne, bo przesadne, wynikłości zaciekle, przybrać je usiłowały (Cieszkowski, 2019a, s. 45).

Pod wieloma względami wyrasta to z wcześniejszych poglądów Cieszkowskiego. Zresztą ten stara się wpisać *Prolegomena* w program filozofii słowiańskiej i tym samym przekonać czytelnika o jedności celów i treści obu dzieł. Wydaje się jednak być to raczej próbą retrospektywnej interpretacji własnego dorobku

na użytek nowych potrzeb. Świadczy o tym wprowadzenie takich zagadnień jak *intuicja czytelnik* — pojęć, które wymusiły przebudowę członów dialektycznej triady i tym samym obrazu rzeczywistości.

Przyczyn takiej przemiany należy się doszukiwać po części w rodzących się wątpliwościach, co do faktycznych możliwości heglowskiej metody (Pieróg, 2019a, s. 339–342), po części zaś z lektury Karola Libelta i co najważniejsze Adama Mickiewicza. Wpływ Wieszcza na Cieszkowskiego wciąż wydaje się niedoceniany, choć *Prelekcje paryskie* wyraźnie wywarły na nim wrażenie, co nie mogło nie przybliżyć Cieszkowskiego do ruchów i poglądów o zabarwieniu praktyczno-antyintelektualnym. Choć oczywiście wyłącznie w wymiarze drobnego ukłonu, zachowując po części racjonalistyczny charakter swego wywodu.

Z nowych tropów zawartych w *O drogach ducha* najciekawszym dla zagadnienia *czynu* wydaje się pojawiająca się na samym początku specyficzna filozofia języka. Cieszkowski wprawdzie postuluje jedność myśli i języka, gdzie język jest realizacją myśli, swoistym jej spełnieniem w rzeczywistości: „A tak, o ile myśl w zarodzie rwała nam się do słowa, jako do niezbędnego sobie uskutecznienia, o tyle słowo w rozrodzie doławia się myśli, jako ustawicznego przyczynienia, i ledwo wywołane, wnet ją nawzajem sobie wywołuje” (Cieszkowski, 2019a, s. 31). Następnie, z tej swoistej zależności prowadzącej do materializacji myśli w słowach Cieszkowski wywodzi możliwość ogólnego urzeczywistnienia myśli:

[...] ile ostatecznym uznaniem jedności, spółzawisłości i wzajemnej sobie odpowiedzialności myśli z bytem, owej obopólności porządku idealnego z porządkiem realnym, która w słowie znowu poczęta, a w czynie dopiero dokonana, stanowi w tym dokonaniu sam szczyt mądrości [...] (Cieszkowski, 2019a, s. 34).

Ujawnia to *de facto* źródło pewności Cieszkowskiego co do charakteru nadchodzącej epoki. Jeśli myśl urzeczywistnia się w bycie, a (w nawiązaniu do *Prolegomenów*) ludzie poprzez epokę wewnętrznej refleksji dostąpili myśli o właściwie moralnym

stanie świata, to zasadniczo pozostaje tylko jego urzeczywistnienie — a urzeczywistnią to, bo przecież tego chcą.

Nie sposób nie przyznać, że jest to jeden z najsłabszych punktów w programie Cieszkowskiego. Metaforycznie mówiąc, gdyby tylko wojny przebiegały tak, jak generałowie planują w sztabach... Pomijając wszelkie subtelności i komplikacje konceptualne, to nie proponuje Cieszkowski nic innego jak to, że gdy myślę: „przestawię krzesło”, a następnie je przestawię, to w pierwszym kroku, jak by nie było, miałem prawdziwą wiedzę o przyszłości. Cieszkowski zasadniczo ociera się o myślenie życzeniowe (znajduje to zresztą swe odzwierciedlenie w koncepcji w i a r y³ prezentowanej w *Ojcie nasz*, jeśli wpisze się ją w rozważania historiozoficzne).

Powyższa wątpliwość nie zmienia przy tym wniosku, iż wraz z rozwojem swych idei Cieszkowski swą pewność co do przyszłości w coraz mniejszym stopniu opierać będzie na konsekwencjach formalnych takich czy innych stanowisk filozoficznych, w większym zaś o zaufanie do rozpoznania pragnień moralnych i chęci ich spełnienia (co niechybnie musi nastąpić na mocy samej woli).

To podejście zradykalizuje się jeszcze bardziej podczas pisania *Ojcie nasz*. W początkowych rozdziałach pierwszego tomu widnieje wypowiedź mogąca uchodzić za swoistą deklarację metodologiczną:

Na próżno by siliła się dzisiejsza prześcigła krytyka przedrzeć lub rozpędzić świętą atmosferę, która takowe gwiazdy uwieńcza. Na próżno kusiłaby się piętrzyć dowody nad dowodami, wytyżać sprzeczności przeciw sprzecznościom i wnioski z wnioskami kojarzyć, aby obnażoną z owych niby mitycznych powłok rzeczywistość na pręgierzu oschłej erudycji przedstawić oku mędrkującej gawiedzi. To ich nie nadwyreży — to nic nie ujmie ważności ich istoty [...] (Cieszkowski, 2022a, s. 10).

³ „Otóż wiara jest niczym innym, jedno wiedzą – ale dopiero *czuciem objętą*, nie zaś samą myślą pojętą” (Cieszkowski 2022a, s. 196).

Warto tę wypowiedź podsumować jeszcze krótkim zdaniem: „Próżno się kusić o zaprzeczanie lub ujmowanie, raczej utwierdzać i spełniać wypada” (Cieszkowski, 2022a, s. 12). Cieszkowski przyznaje, iż akademicka dysputa, teoretyczna argumentacja i nawet uzasadnione krytyki innych myślicieli nie mają najmniejszego znaczenia dla jego historiozoficznej wykładni Modlitwy Pańskiej. Jej prawdziwość uzależnia wyłącznie od jej realizacji w przyszłości. Innymi słowy, przyjęta postawa etyczna sama zaświadczy za idee zawarte w *Ojciec nasz*. Co ciekawe, Cieszkowski poprzez swą postawę społecznika ewidentnie sam chciał dać temu wyraz, przetestować swą filozofię w praktyce, czy też nie pozostawić jej „gołosłowną”.

Naśladować Chrystusa

Ciekawy wgląd w perspektywę religijną Cieszkowskiego zapewniają pozostawione przez niego wyjątki z listów zatytułowane *Kilka wrażeń z Rzymu* (Cieszkowski, 2019a, s. 75–86), w których nie tylko relacjonuje własną wizytę z Wiecznego Miasta, ale też nie kryje się z jego oceną jako papieskiej stolicy (tak zabytków, jak i stylu życia przebywającej tam populacji) w kontekście osobistych przekonań. Zresztą w liście z samego początku odwiedzin wprost je deklaruje:

Forum bowiem było istotą, najwyższą i ostatnią stolicą starożytnego świata — świat zaś chrześcijański albo żadnej innej stolicy mieć nie może jedno serce chrześcijanina, albo, jeżeli konieczne zmysłowa jako miejscowość ma być stolicą jego nazwana, to tylko Kalwaria ma do tego prawo (Cieszkowski, 2019a, s. 75).

Warto zaznaczyć, iż koniec końców Cieszkowski da się uwieść nie tylko ruinom dawnego imperium, ale też renesansowo-barokowej oprawie papieżstwa — niuansowanie dotknie tutaj jednakże tylko estetyki, co do zastanej populacji (w dużej mierze bawiących tam arystokratów z wszelkich zakątków Europy) zaostrzy swą krytyczną opinię:

Muszę się jednak wytłumaczyć, dlaczego tak obojętny sąd wydaję o tych ceremoniach, o których inni [z] mniej lub więcej szczerym zachwytem pisali. Przyczyna tego, która w zarodkach swoich jest nader szczytna i głęboka, lecz w zupełnie zwichniętym stosunku między nią a obecną publicznością. Jeżeli bowiem o duchowe znaczenie i wrażenie idzie, to jest o wewnętrzną myśl, którą te ceremonie objawiają, to ta u obecnych albo całkiem wśród atmosfery światowej wywietrzała, albo nawet wcale nie istniała [...] (Cieszkowski, 2019a, s. 85).

Pod pewnym względem to, co się powyżej zarysowuje, to załączkowa krytyka chrześcijaństwa w wykonaniu Cieszkowskiego. Widzi on człowieka swoich czasów jako pozbawionego głębszej duchowości, zaś instytucję Kościoła katolickiego jako „wypłowiałą maszynę” niemogącą dłużej nadać przekazu docierającego do ludzkich serc. Po części wiąże się to z koncepcją *drugiej epoki* dziejów z historiozofii obecnej w *Prolegomenach* i *Ojcie nasz*, gdzie chrześcijanie ukazani są jako czciciele kontemplujący chrystusowy ideał, zarazem niezdolni do życia według niego. To ostatecznie zagadnienie, czym jest rzeczywista wiara, według której się żyje (i jak ma się ona odrodzić), stanie się podstawowym zadaniem filozoficznym podjętym przez Cieszkowskiego.

Na potencjalne rozwiązanie nakierowuje zawarta w *Ojcie nasz* definicja religii:

Przez to też *religia*, ów absolutny a wzajemny *związek* wszechduchów, jest nie tylko stosunkiem naszym do Boga, ale też stosunkiem naszym pomiędzy nami i do nas samych; religia nas samych łączy i kojarzy z sobą (*religat*) — ona wzmacnia nas i uświęca (Cieszkowski, 2022b, s. 17).

Z jednej strony jest to wykorzystanie klasycznego wątku religii jako relacji, z drugiej wyróżniono w jej ramach nie tylko relację człowieka do Boga, ale także relację człowiek–inny człowiek i człowieka do samego siebie. Wydaje się też dobrym pomysłem, by dalsze dociekania zorganizować właśnie wokół tych typów relacji.

Zaczynając od relacji człowieka do Boga, na pierwszy plan wysuwa się docelowo przewidziany przez Cieszkowskiego kontrowersyjny panteizm. Ten z pozoru *stricte* metafizyczny pogląd, syntezujący teizm z panteizmem, posłużył do oddania stanu świata w nadchodzącej epoce Parakleta:

[...] wszechobecność jego objawi się jako *doskonale urzeczywistniona*, bo wszelkie istniejące i istnieć mogące oznaczenia w sobie ogarnie, ze świadomością i spóldziałalnością naszą opanuje, a więc *żywo*, *energicznie* w nich obecny będzie, i one nawzajem w nim (Cieszkowski, 2022a, s. 579).

Ewidentnie nie chodzi o sformułowanie jakiejś metafizycznej teorii traktującej Boga jako *causa prima*, lecz o coś bardziej subiektywnego czy też osobistego w doświadczeniu człowieka. Najprościej rzecz ujmując, mowa o najzwyczajszej „obecności Boga w życiu” wiernego, perspektywie na świat przez pryzmat boży i poczuciu, iż podejmowane działania przyczyniają się do realizacji bożego zamysłu — innymi słowy, o realność religijnego przeświadczenia o etycznym sensie i wartości ziemskiego bytowania. O takiej intencji świadczy zawzięta krytyka deizmu i indyferentyzmu zawarta w *Ojcie nasz* (Cieszkowski, 2022b, s. 172–183), które Cieszkowski postrzega jako najbardziej zwyrodniałe i ekstremalne odmiany teizmu. Poprzez całkowitą odmowę obecności Boga w świecie *de facto* te oświeceniowe poglądy odcinają jakąkolwiek bliskość pomiędzy Bogiem i wiernymi, nie dopuszczając do zaistnienia relacji. To zaś wyklucza religię. Ta musi więc, jeśli chce istnieć, uznawać rzeczywistą formę wejścia Boga w świat — czy też akceptować możliwość odnalezienia uniwersalnego „sensu życia” i zezwolić na partycypowanie w nim i poprzez niego.

Czym jednak mógłby być dla Cieszkowskiego „sens życia”? Jaki związek ma on z Bogiem, czy też z tym co religijne? Odpowiedź okazuje się dość oczywista — ni mniej, ni więcej tylko *życie wieczne*:

A dopiero ciągłość i całość owych stanów przeszłych i przyszłych stanowi *życie wieczne, wieczną teraźniejszość*.

I dlatego też Chrystus, który *świadomość* owego wiecznego życia wszystkim ludziom przyniósł, mógł powiedzieć i powiedział: że kto wierzy w Niego, ten już *ma* żywot wieczny (J 5,24). Wszak ci nie powiedział Chrystus: ten *dostęp* wiecznego żywota po śmierci, to jest po doczesnym żywocie, ani też: ten *przejdzie* do wiecznego życia, ale wyraźnie i stanowczo rzekł: ten *ma* wieczny żywot (Cieszkowski, 2022a, s. 224)!

Ta koncepcja życia wiecznego należy do stanowczo bardziej wyrafinowanych niż naiwne wizje zachowania własnego *ego* w rzeczywistości pozagrobowej (choć Cieszkowski i tej opcji nie wyklucza, ale się od niej dystansuje (Cieszkowski, 2022a, s. 241–243)). Korzystając z holistycznego (Wawrzynowicz, 2010, s. 68–135) modelu dziejów sformułowanego w *Prolegomenach*: 1) *teraźniejszość* to tylko skończony moment, zawarty pomiędzy rozciągłością przeszłości i przyszłości, w którym 2) *teraźniejszość* zarazem pozostaje o tyle wiecznością, iż stanowi jej składową, jak i możliwym staje się 3) *dostąpienie* wieczności w *teraźniejszości* poprzez czyn, będący koncentracją wszystkich trzech członów dialektyki dziejów. Zasadniczo czyn jest wiecznością, i dokonując go człowiek wznosi się ponad partykularny podział czasów (wyrastając z przeszłości, przekracza *teraźniejszość*, dyktując przyszłość) jednocząc się z Bogiem: „Ale nadejdzie czas orzeźwienia, *czas rzeczywistej obecności*, *czas naprawienia wszechrzeczy*, ἀποκατάστασεως πάντων, a wtedy Bóg przestanie *pozostawać* dla nas, jakoby utajony, [...] ale objawi się nam, [...] jako «wszystko we wszystkim» (Kor 15,28)” (Cieszkowski, 2022a, s. 578).

Ukazany *panenteizm* charakteryzuje jeszcze jeden wymiar — duchowość *parakletyczna* jest totalna. Chrześcijanin *parakletyczny* to ktoś, kto nie zamyka swego Boga w świątyniach jak poganie, lecz nieustannie skąpany jest w *bożej* *etyczności* niczym dawni święci. Nie ma dla niego podziału na *sacrum* i *profanum* (Cieszkowski, 2022b, s. 203–204), lecz zawsze działa jako sługa Boży: „To jest właśnie *uświęceniem* życia i zarazem bezustannym *poświęcaniem* go Bogu” (Cieszkowski, 2022b, s. 199). Ta postawa, wyrastająca z przyjęcia daru *Ducha Świętego* — daru *czynu* — sprawia, iż *wieczność* nie będąca po prostu

kumulacją dziejów, lecz ich moralnym przeznaczeniem, zatapia w sobie całe życie wierzącego.

Ta obecność Boga prowadzi do wytworzenia nowej relacji do samego siebie. Postrzegając świat przez parakletyczne okulary, człowiek zaczyna właściwie rozumieć wagę aktywnej realizacji etyczności i w konsekwencji przyjmuje na siebie powszechny moralny obowiązek wobec istnienia. Wymaga od siebie więcej, tak w wymiarze samych działań jak i w „zachowaniu optymizmu” względem nich:

A więc, aby być istnym wyznawcą, czcicielem i sługą Ducha Świętego, trzeba być artystą i uczonym, i człowiekiem publicznym?

Tak jest! Lecz znowu powtarzamy wam: nie będzie to wcale trudnym dla człowieka *dobrej woli*, a każdy nowo odrodzony w Duchu Świętym już będzie człowiekiem dobrej woli (Cieszkowski, 2022b, s. 201).

Opisany stan ducha parakletycznego chrześcijanina wedle Cieszkowskiego pierwotnie przysługiwał wyłącznie kapłanom, lecz wraz z nastaniem przyszłej epoki ma on się rozlać na całą ludzkość — co w konsekwencji doprowadzi do zniesienia kapłaństwa instytucjonalnego. Zjawiające się w jej miejsce kapłaństwo powszechne (Cieszkowski, 2022b, s. 204–206) wiąże się ze swoistą swobodą życia wewnętrznego. Do tej pory ludzkość potrzebowała kapłanów, ponieważ sama (z wyjątkiem wyróżnionych filozofów i świętych) nie potrafiła wstąpić na drogę ku wieczności. W momencie, gdy Bóg zamieszka w sercach wiernych a nie tylko w ich głowach (jako abstrakcyjna idea), ci sami staną się sobie przewodnikami.

Idea samo-przewodnictwa nie ma wyłącznie standardowo rozumianych efektów emancypacyjnych. Odwołuje się do o wiele starszej tradycji sokratycznej, głoszącej, iż prawda ma rzeczywiste znaczenie tylko, gdy człowiek odkrył ją sam dla siebie. Nie inaczej przedstawia się przypadek wiary religijnej dla Cieszkowskiego, co dobrze wyłania się przy okazji dyskusji z ateistami:

Otóż więc macie niewątpliwe znamię ku poznaniu, gdzie jest, a gdzie nie masz religii: skoro zobaczycie skojarzenie, spójność i spójność ducha, tam z góry bądźcie pewni — *jest* religia. Skoro owszem zobaczycie tylko kajdany, żelazne pęta nałożone na ludzi w imię religii, tam z góry bądźcie pewni — *religii już nie ma*. Tam niegodni służalcy nadużywają już tylko jej świętego imienia [...] (Cieszkowski, 2022b, s. 177).

Rzeczywistej wiary nie da się odgórnie narzucić poprzez przemoc, a zapewne też i kulturowo „wdrukować”. To jednostka musi sama się w niej utwierdzić, nie tylko poprzez wolę, ale zapewne przede wszystkim poprzez *c z y n*.

Idea kapłaństwa powszechnego wiąże religijną relację do siebie z religijną relacją do innych: „[...] będzie *duchownym*, i nie tylko swoim własnym będzie kapłanem, lecz i dla współbraci swoich cześć Duchowi jakąkolwiek działalnością, jakąkolwiek posługą składać będzie” (Cieszkowski, 2022b, s. 211). To nie identyfikacja z konkretnym wyznaniem, lecz sama intersubiektywnie doświadczana boża obecność odpowiada za religijny charakter i spójność społeczeństwa parakletycznego. W większości zewnętrzne i pragmatyczne stosunki społeczne ulegną w *e p o c e c z y n u* internalizacji przekształcając się w więzi etyczne. Człowiek z zapałem ruszy do czynienia dobra innym, ponieważ poprzez „parakletyczne okulary” dostrzeże w nich bliźnich. Skłonią go nie obowiązki nakładane przez państwo (czy inną instytucję), lecz wewnętrznie przeżywana miłość bliźniego. Ewidentnie przyszłe Królestwo Boże w doczesności narodzi się oddolnie, wyrastając z subiektywności każdego z osobna..., bo dosłownie każdy musi go chcieć i postępować z miłosierdziem (w przeciwnym razie nie będzie Królestwem Bożym z definicji). Cieszkowski jest jednak w pełni przekonany, że proces historyczny, czyli proces wychowania do odpowiedzialności, gwarantuje ten stan dla całej ludzkości.

Historiozoficzny optymizm antropologiczny Cieszkowskiego budzi poważne zastrzeżenia, wręcz konsternuje swą naiwnością. Zupełnie słuszna w tej sytuacji wydaje się krytyka jego poglądów jako utopijnych, pomimo pragmatycznych (czułych na „realia”) propozycji rozwiązywania poszczególnych problemów

społecznych (np. kwestia kredytów (Cieszkowski, 2019b, s. 65–264)). Tylko czy aby nie pomija się wraz z tą krytyką jednej, istotnej kwestii? Mianowicie, czy chrześcijanin może inaczej patrzeć się na świat niż przez pryzmat optymizmu antropologicznego? Czy nie jest to jedyna perspektywa, postawa wobec bliźnich pozwalająca na działanie społeczne zgodne z chrześcijańskim duchem? Pytanie oburzy zapewne każdego zaznajomionego z augustiańską tradycją (w tym względzie uznawaną nawet przez wielu krytyków Aureliusza Augustyna⁴), głoszącą pesymizm antropologiczny, niedający człowiekowi nawet cienia szansy na samodzielne przekroczenie swej zepsutej i upodłonej natury. Dla wielu może to być niemalże dowód z gruntu antychrześcijańskiego (choć w szacie chrześcijańskiej), w takim razie też antyreligijnego (na pewno dla teologii dogmatycznej) charakteru dyskursu *Ojciec nasz*. Z innej strony wypada się zastanowić, czy aby na pewno Cieszkowski kieruje się na samo-zbawienie poprzez *czyn*, czy też raczej wynika to z dostrzeżenia niezgodności pomiędzy przyjęciem owego pesymizmu antropologicznego a możliwością życia w zgodzie z chrześcijańskim *principium* naśladowania Chrystusa. W końcu, „dzieci, nie miłujmy myślą czy mową, lecz prawdziwym czynem” (1J 3,18)⁵.

Rozjaśnienie tej ostatniej kwestii wiąże się z krytyką konserwatyzmu politycznego, czy też jego stosunku do religii. Cieszkowski określa go mianem *saduceizmu*, chcąc zapewne zwrócić uwagę na wyłącznie pozorną „troskę o wiarę”:

[...] przyznają więc jej wielką *użyteczność*, nawet niezaprzeczoną potęgę, a przez to uważają religię za wyborny *środek utrzymania porządku* między ludźmi, *za bodziec* do porządnego życia.

⁴ Przykładowo Kierkegaard (Kierkegaard, 2021, s. 31 i s. 370) pomimo krytyki rozwiązań Augustyna, zarazem oddaje się tej samej praktyce potępiania ludzkiej natury, jako grzesznej i zdradzieckiej względem bożego planu.

⁵ Cytat na podstawie tłumaczenia ks. Remigiusza Popowskiego (Popowski, 2021).

Religia więc dla nich nie jest bynajmniej żadnym celem przez się, nie jest życiem samym, nie jest prawdą — ale tylko *sztucznym sposobem, środkiem*, ba, nawet *półśrodkiem*, bo dobra policja i żandarmeria drugie niezbędne półśrodki stanowi (Cieszkowski, 2022b, s. 180).

Cieszkowski całkiem trafnie oddaje rzeczywisty obraz mentalny takich polityków i ideologów jak Klemens von Metternich, wskazując, iż tak naprawdę sam rdzeń religii, duchowa perspektywa na świat będąca nie tyle zastanym zestawem przekonań, co raczej swego rodzaju efektem wewnętrznej wędrówki ducha, nie stanowi dla nich podstawowej wartości. Wręcz przeciwnie, ten wymiar mogą postrzegać jako niebezpieczny dla ich rzeczywistych zamiarów, tj. utrzymania porządku i hierarchii. Religia w ich opinii godna jest czci o tyle, o ile przynależała ona do modelu społecznego, o którego zachowanie walczą. Oczywiście, trzeba oddać takiemu Metternichowi rację w tym, że jego fiksacja na punkcie porządku nie pojawiła się znikąd — to doświadczenia rewolucji francuskiej i następnie wojen napoleońskich, masa cierpienia i zniszczenia, jakie niosły za sobą te wydarzenia, ukształtowały mentalność konserwatysty, chcącego za wszelką cenę unikać konfliktów poprzez utwierdzanie balansu sił i rozbudowę aparatu kontroli. Nie zmienia to jednak istoty powyższego argumentu, gdyż ostatecznym celem, „bożkiem”, okazuje się *porządek i społeczne status quo*, a nie natchnienie religijne do chrystusowego życia *tout court*.

Zresztą Cieszkowski sformułuje jeszcze boleśniejszy dla konserwatyzmu argument, gdzie korzystając z własnej koncepcji *wieczności* zasugeruje, iż ci myślą tę ostatnią z jej pierwszym członem — *przeszłością*: „Chcicie więc z wiekuiestej religii uczynić tylko jakąś przemijającą jej formę. Żądając dla niej nieruchomości, tym samym żądacie martwości, bo co tylko żyje, to się rozwija” (Cieszkowski, 2022b, s. 183). Etyczne przesłanie wiary nie ogranicza się do jakichś zasad „dawno wrytych w kamieniu”, bowiem Bóg nie dał go „na wieczność” gdzieś na początku czasów, lecz zapragnął, by było wyrazem wieczności *par excellence*. Tak też konserwatyzm myli przeszłość z wiecznością, porządek pogański z chrześcijańskim, a paternalizm z troską o bliźniego. W konsekwencji podnosi

wobec c z y n u gest protestu, tym samym wzbraniając parakletycznego spełnienia ze względu na paranoidalny strach o *status quo*, nie widząc, iż Chrystus sam wystąpił przeciw pogańskiemu światu i oczekuje, by każdy poszedł w jego ślady.

Podsumowanie

Wydaje się, iż Cieszkowski konstruował *Ojciec nasz* na kanwie własnych krytycznych uwag wobec ówczesnego życia chrześcijańskiego, ukazanego jako chrześcijaństwo d r u g i e j e p o k i . Starał się zrozumieć religię poprzez jej wpływ na człowieka jako jednostkę i jako uczestnika społeczeństwa, co ujął za pomocą sieci relacji. Jednakże nie są to po prostu pewne „abstrakcyjne” twory, lecz próby oddania doświadczanych subiektywnie więzi, do jakich taki pełnowartościowy *homo religiosus* — chrześcijanin parakletyczny — się poczuwa. Razem kształtują postawę znajdującą swój wyraz w działaniu — czynie. Co więcej, cały ten wysiłek intelektualny służył przede wszystkim uświadomieniu sobie, jak egzystować w zgodzie z *pryncypium* Chrystusowego naśladownictwa, *pryncypium* niepodlegającym żadnej dyskusji – ale, jak sam określa, wyłącznie „pragmatycznej sankcji” (Cieszkowski, 2022b, s. 172) praktyki, etyki mającej się zrealizować poza samym dyskursem.

Jak Cieszkowski plasuje się ze swym religijnym praktycyzmem w szerszym spektrum poglądów i podejść filozoficznych? Paradoksalnie w zgodzie z intuicją Löwitha (2001, s. 179–180) (choć opartą na innych podstawach) pomiędzy Kierkegaardem a Marksem. Ci niewątpliwi wielcy myśliciele doszli do podobnego wniosku, iż w wyniku pokantowskiej deflacji filozofii (i jej skrajnie racjonalistycznej próby powstrzymania w wykonaniu Hegla), ta musi przekroczyć samą siebie w wymiarze praktykowanej etyki. Pierwszy zwróci się w stronę religii z programem zmiany samego siebie. Drugi uczyni z filozofa aktywistę z nakazem zmiany świata. Cieszkowski postara się połączyć obie idee — zwróci się w stronę religii, by zmienić siebie, co w konsekwencji ma uczynić człowieka zdolnym do samodzielnej zmiany

świata. Takie ujęcie wydaje się zresztą adekwatne dla całego nurtu polskiego mesjanizmu.

Czy jednak rzeczywiście projekt ten można poczytać za udany? Czy też raczej należy powiedzieć Cieszkowskiemu: albo-albo? I nie twierdzą, że program przemiany siebie nie będzie miał żadnych implikacji dla relacji jednostki do społeczeństwa, czy że droga aktywistyczna nie zakłada jakiejś przemiany siebie (to są twierdzenia jawnie niedorzeczne). Chcę raczej zaznaczyć, iż najczęściej jedno z nich zawsze będzie dominować drugie. Rozwijając, gdy ktoś zdecyduje się na opcję religijnej przemiany siebie, to nawet aktywistyczne podejście do życia społecznego będzie raczej wynikać z chęci ekspansji tej osobistej metamorfozy moralnej niż z wrażliwości na problemy społeczności. Podobnie i w drugą stronę. Równomierne rozłożenie wartości pomiędzy oba te wymiary jest niezwykle trudne (mając na uwadze, chociażby krytyki Kierkegaarda odnośnie do pytania: czy zbawienie można odnaleźć w historii?). Wręcz nie do pomyślenia wydaje się sytuacja, gdy w wyniku poszukiwania wieczystych wartości dla siebie zarazem odkryjemy je w historycznej społeczności i to na nią nakierujemy wszystkie swe wysiłki.

Druga wątpliwość dotyczy obrazu chrześcijan poprzednich epok, którzy poza szlachetnymi wyjątkami w osobach świętych i filozofów zostali uznani *de facto* za „niedorośli w wierze”, czy też niebędących w stanie do praktycznego spełnienia religii. Takie ujęcie nie docenia przedstawicieli minionych dziejów, ich duchowych potrzeb i tego, jak się one realizowały. Wizja, iż, dajmy na to, zwyczajni ludzie średniowiecza czcili Boga wyłącznie jako abstrakcyjną ideę bez przełożenia na codzienną etykę, jest pod wieloma względami mało przekonująca. Jednak na tego typu uproszczenia cierpi większość historiozofii, bardziej zainteresowanych tym, w jaki sposób teraźniejszość wyrasta z przeszłości niż przeszłością jako taką. Przez to często zapominają o trudnościach związanych z postulowaniem filozoficznego bądź moralnego postępu w dziejach.

Powyższe zastrzeżenia nie zmieniają ogólnego wniosku, iż *Ojciec nasz* należy uznać za dzieło wyjątkowe. Autor nie wyłożył w nim po prostu doktryny, lecz spisał

własne zmagania z problemami, które go trapiły. Sam dla siebie starał się odnaleźć drogę do realizacji wieczystych wartości i następnie podzielić się tą drogą ze światem. To właśnie ten osobisty, a przez to niespotykany szczery charakter wywodu odróżnia go od tak licznie publikowanych współcześnie tekstów, w których filozofowie tak jakby od niechcenia grają w puste kalambury.

Bibliografia

- Cieszkowski, A. (2014). *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz Mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Cieszkowski, A. (2019a). *Pisma rozproszone*, t. 1. Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego.
- Cieszkowski, A. (2019b). *Pisma rozproszone*, t. 2. Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego.
- Cieszkowski, A. (2022a). *Ojciec nasz*, t. 1. Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego.
- Cieszkowski, A. (2022b). *Ojciec nasz*, t. 2. Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego.
- Curyło, I. (1971). Historia i moralność w filozofii Augusta Cieszkowskiego. *Etyka*, 9, 25–40. <https://doi.org/10.14394/etyka.254>
- Hegel, G.W.F. (2020) *Fenomenologia Ducha*. Tłum. Ś.F. Nowicki. Warszawa: Aletheia.
- Herbich, T. (2018). *Pragnienie Królestwa. August Cieszkowski, Mikołaj Bierdiajew i dwa oblicza mesjanizmu*. Warszawa: Teologia Polityczna.
- Kierkegaard, S. (2021). *Dzienniki NB 31–NB 36*. Tłum. A. Szwed. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Kubski, G. (2020). O wyobraźni autora traktatu *Ojciec nasz*. *Wrocławski Przegląd Teologiczny*, 28, 314–240. <https://doi.org/10.34839/wpt.2020.28.2.313-340>
- Löwith, K. (2001). *Od Hegla do Nietschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*. Tłum. S. Gromadzki. Warszawa: Wydawnictwo KR.

- Löwith, K. (2002). *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*. Tłum. J. Marzęcki. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Norwid, C. (2022). Dziecię i krzyż (za epilog). W: C. Norwid. *Vade-mecum i pozostałe wiersze z lat 1865–1883* (211). Oprac. J.F. Fert. Warszawa: Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego.
- Pieróg, S. (2020a). Dialektyka i Objawienie w historiozofii Augusta Cieszkowskiego. W: S. Pieróg, *Studia i szkice o filozofii polskiej epoki romantyzmu* (323–350). Warszawa: Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego.
- Pieróg, S. (2020b). Modlitwa jako ideologia. Próba interpretacji „Ojcze nasz” Augusta Cieszkowskiego. W: S. Pieróg, *Studia i szkice o filozofii polskiej epoki romantyzmu* (351–366). Warszawa: Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego.
- Popowski, R. (przekł.). (2021). *Biblia Pierwszego Kościoła*. Warszawa: Vocatio.
- Roszyk, M. (2020). *Religia jako praktyka. Ludwiga Wittgensteina koncepcja religii w kontekście filozofii Lwa Tołstoja i Sørensa Kierkegaarda*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Sajdek, W. (2013). *Polski Sokrates. Pojęcie czynu w filozofii Augusta Cieszkowskiego*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Tołstoj, L. (2013). *O życiu*. Tłum. A. Kunicka. Warszawa: Aletheia.
- Vico, G. (2011). *Nauka nowa*. Tłum. A. Lange. Kielce: Hachette.
- Walicki, A. (2009). Dwa mesjanizmy: Adam Mickiewicz i August Cieszkowski. W: A. Walicki, *Prace wybrane, t. 2: Filozofia polskiego romantyzmu* (83–172). Red. A. Mencwel. Kraków: Universitas.
- Wawrzynowicz, A. (2009). „Ojcze nasz” jako projekt praktycznej realizacji idei historiozofii Cieszkowskiego. *Kronos*, 9, 308–326.
- Wawrzynowicz, A. (2010). *Filozoficzne przesłanki holizmu historiozoficznego w myśli Augusta Cieszkowskiego*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

**THE PRACTICE OF CHRISTIAN LIFE IN *OJCZE NASZ* BY AUGUST
CIESZKOWSKI**

Abstract

In the paper I show the ethical and religious dimension of the treatise *Ojciec nasz* (Eng. *Our Father*) by August Cieszkowski. First, practice was considered as the basic criterion for accepting or rejecting faith (its impact on human life). Then, the definition of faith was developed as three relationships (to God; to oneself; to others) in the context of Cieszkowski's critical comments on the lifestyle of Christians of that time. Finally, I bring out the religious motivation of Cieszkowski's philosophy, his deep concern for the implementation of the Christian principle of following Jesus in life through social act.

Keywords: messianism, practical philosophy, philosophy of religion, historiosophy, August Cieszkowski

Abstrakt

Niniejsza praca ukazuje etyczno-religijny wymiar traktatu *Ojciec nasz* autorstwa Augusta Cieszkowskiego. Wpierw rozpatruje praktykę jako podstawowe kryterium przyjęcia bądź odrzucenia wiary — jej wpływu na życie człowieka. Następnie rozwija definicję wiary jako trzech relacji (do Boga; do siebie; do innych) w kontekście pozostawionych przez Cieszkowskiego komentarzy krytycznych odnośnie do stylu życia ówczesnych chrześcijan. Dzięki temu wydobywa religijną motywację filozofii Cieszkowskiego, jego głębokie zatroskanie o realizację chrześcijańskiego *pryncypium* naśladowania Jezusa w życiu społecznym poprzez czyn.

Słowa kluczowe: mesjanizm, filozofia praktyczna, filozofia religii, historiozofia, August Cieszkowski




HYBRIS nr 62 (2024)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.62.03>

WIOLETTA KAZIMIERSKA-JERZYK

 0000-0003-1871-7897

Uniwersytet Łódzki

wioletta.kazimierska@uni.lodz.pl

AKSJOLOGIA „DZIKIEJ TYPOGRAFII” (O SPECYFICZNYM NURCIE ŁÓDZKIEGO STREET ARTU)

Termin „dzikie typy” został wprowadzony, by objąć wspólną nazwą jedno z najnowszych zjawisk streetartowych (Szczapiński, 2022). Po tym, jak wiele razy ostatnio ogłaszano, że street art nie potrzebuje ulicy lub w ogóle nie istnieje (Kwiatkowski, 2022, s. 9–13; Biskupski, 2017, s. 192–197), warto na nie zwrócić uwagę. Nie tylko dlatego, że podtrzymuje ono, iż realna przestrzeń miejska może być elementem konstytutywnym sztuki, ale przede wszystkim z powodu wartości artystycznych i estetycznych, które chce chronić. Jest to sztuka, która w każdym

użytkownika miasta, bez względu na jego zainteresowania i kompetencje, widzi czytelnika i obserwatora szerszego kontekstu doświadczenia estetycznego.

„Dziki typ” reprezentują napisy, które na pierwszy rzut oka łączą po prostu cechy niedbałego wandalizmu z nieoczywistym przekazem. Strukturalnie rzecz biorąc, zawieszono się między prostym, kilkuwyrazowym graffiti, a konwencją *mural poetry* w jej miniskali. Swoją dwuznacznością odwołują się do etosu sztuki oddolnej, niezależnej i spontanicznej. W treści jednak, a także konsekwencji, z jaką są zamieszczane, okazują się częścią większego cyklu czy planu, nawet przybierają charakter — można zaryzykować — misyjny. Jedni z twórców chcą na przykład odczarować kibiców „wojnę na ściany” (Janusz III Waza, 2019), odbierając jej powagę, a adwersarzy nakłaniając do spojrzenia na siebie z dystansem; inni zamierzają pozostawić przekaz będący alternatywą wobec wszystkiego, co radykalnie zmienia miejską rzeczywistość, zawłaszcza jej logowizualną przestrzeń i apeluje do nas językiem hegemonu czy potentata — a więc pragną stworzyć komunikat alternatywny wobec reklamy i „deweloperskich klocków” (Zaorski-Sikora, 2022, s. 83, 91); jeszcze inni zwracają uwagę na zanikające, rozproszone, ukryte piękno, które tkwi w zróżnicowaniu form, funkcji i sposobach nieinstrumentalnego doświadczania miasta.

Napisy te powstają na ogół na zniszczonych ścianach, budynkach przeznaczonych do wyburzenia. Ich oddziaływanie jest krótkie, toteż uchwycenie tego fenomenu jako zjawiska estetycznego i krytycznego wydaje się ważne właśnie teraz w sensie historyczno-kulturowym. Jest też ono ciekawe z etycznego punktu widzenia, ponieważ mamy tu do czynienia ze swoistym etosem artysty-społecznika oraz troskliwym podejściem do miejskiego pejzażu. Na tym też polega zasadniczy aksjologiczny potencjał „dzikiego typ”. Jest on odczuwany zarówno przez odbiorców, jak i sygnalizowany przez artystów. Niełatwo jednak do tych opinii dotrzeć, oczywiście nie ma stosownych badań na ten temat, zaś artyści pozostają lub pozostawali na pewnych etapach swej aktywności anonimowi. Napisów jest natomiast coraz więcej, są powszechnie naśladowane i przestają być identyfikowane

z określonymi twórcami. Chciałabym uchwycić zjawisko „dzikiego typo” w tej jego fazie, która łączy się właśnie z określonymi wartościami wyróżniającymi konkretną twórczość.

Ta perspektywa jest dyskusyjna. Przeciwnicy teoretyzowania graffiti i street artu uznają, że sztuki te nie potrzebują takiej legitymizacji. Filozoficzne interpretacje, nawet te najnowsze, co do zasady akcentują fakt, że istota tego typu twórczości zasadza się na transgresji, a jej celem jest wywrócenie wizualnego porządku miasta (zob. np. Baldini, 2023, s. 8–17). Jednak konstatacja ta, szczególnie wzmocniana przez wykorzystanie refleksji Jacquesa Rancièrè’a (Rancièrè, 2007), moim zdaniem, więcej dróg interpretacyjnych otwiera niż zamyka. „Dzielenie postrzegalnego” działa obosiecznie: (1) ukazuje, co nas dzieli, ujawnia, co/kto każe wytyczać granice, (2) a także eksponuje to, co współdzielimy, co jest przedmiotem (czasem wbrew wszystkiemu) inkluzywnej praktyki komunikowania.

Głównym impulsem do napisania tego tekstu było ukazanie się książki *Mury mają głos (czyli rzecz o bałuckim „dzikim” typo)* (Szczapiński, 2022) i podjęta w niej próba obiektywizacji tytułowego zjawiska — jakkolwiek *explicite* autorska i perswazyjna, to przemyślana właśnie jako wysiłek utrwalenia określonych wartości. Ten specyficznie lokalny temat i sposób jego ujęcia wymagały intersubiektywnej weryfikacji. Podążając za autorem i polemizując z nim, odwołuję się nie tylko do własnych obserwacji z różnych faz zainteresowania „dzikim typo”, ale także efektów licznych rozmów potwierdzających, korygujących lub wzbogacających moje spostrzeżenia¹. Różne próby zrozumienia tego zjawiska, artykułowane w trakcie inicjowanych przeze mnie dyskusji, skłoniły mnie do zaproponowania alternatywy dla innych znanych perspektyw badania sztuki

¹ Szczególnie ważnym składnikiem rozważań były dla mnie dyskusje prowadzone ze studentkami i studentami filozofii, historii sztuki i etnologii w ramach zajęć dydaktycznych w Uniwersytecie Łódzkim w semestrach letnim 2022/23 i zimowym 2023/24, a także wnioski z seminarium *Filozofia pyta o street art. Filozoficzne i prawne podstawy interdyscyplinarnej dyskusji o pojęciu i wartościach sztuki w przestrzeni publicznej* (zorganizowanego przeze mnie we współpracy z Jędrzejem Janickim w trakcie XII Polskiego Zjazdu Filozoficznego (16.09.2023)). Na zaakcentowanie tej osobistej i empirycznej fazy badań zdecydowałam się w związku z pytaniami zawartymi w recenzji niniejszego artykułu, za które bardzo dziękuję.

miejskiej, m.in. procesów estetyzacji (w ich rozmaitych wersjach), sztuki społecznego oporu (Drozdowski, 2009; Krajewski, 2011; Drozdowski i inni, 2013), alternatywnego „świata sztuki” (Gralińska-Toborek, 2019). W ich miejsce odwołuję się do Foucaultowskich heterotopii, które pozwoliły mi uchwycić paradoksy „dzikiego typo” obecne przede wszystkim w doświadczeniu tej sztuki, a także — co oczywiste — do pojęcia dzikości. Nie tworzę więc tutaj historyczno-artystycznej lub społecznej teorii „dzikiego typo”. Koncentruję się na jego znaczeniu w doświadczeniu miasta. Miasto jest zarówno medium tej sztuki, jak i jej głównym punktem odniesienia.

„Dzikie typo” to oksymoron, wiesz?

Nazwa „dzikie typo” — jak podaje jej pomysłodawca Jakub Szczapiński — jest skróconą wersją określenia „dzika typografia”, użytą rozmyślnie z intencją skutecznego propagowania łódzkiej sztuki ulicznej (Szczapiński, 2022, s. 19). Nawiązuje bowiem słowotwórczo (poprzez lapidarną formę i dwuczłonowość) do zbitki „TypoPolo” Jakuba Stępnia (Hakobo), która świetnie się przyjęła i jest nie tylko określeniem krytycznym wobec nieprofesjonalnej typografii lat 90. w Polsce, ale utrwaliła się jako rozpoznawalna inspiracja artystyczna, przedmiot wystaw i publikacji (Wawrzkiwicz, 2014; Szydłowska, 2018). Mniej oczywista jest także *explicite* wyrażona w książce *Mury mają głos...* analogia do „literoduchów” — terminu Kamila Snochowskiego oznaczającego dawne, wyblakłe, „widmowe” (Adamczewska, 2022) inskrypcje i szyldy (por. Literołap; Nowakowska, 2020A, 2020B). Zebranie tych napisów — starych i nowych, wypracowanych i pospiesznych, użytkowych i autonomicznych — pod jednym hasłem jest mylące (por. Szczapiński, 2022, s. 19–20), ale wiele mówi o tym, jak bardzo przybrały na znaczeniu praktyki czytania miasta i pisania miasta, polegające przede wszystkim na tym, że próbujemy wychwycić i odróżnić to, co bardziej i mniej wartościowe oraz rozpoznać, czyj to język lub głos i do kogo jest skierowany (Zeidler-Janiszewska, 1997, s. 7–8).

„Dziki typ” jako sama propozycja terminologiczna ma charakter projektujący i promujący nowe kulturowe zjawisko. Szczapiński włącza do niego wszystkie, latami archiwizowane napisy, w tym także te, których nie chciałby propagować. Widzi w całym tym konglomeracie specyficzną łódzko-bałucką odmianę pisania na murach. Choć podobne, nie mniej ciekawe, napisy pojawiają się w całym mieście (do własnych przykładów w podpisach ilustracji podaję adresy), a także wraz z autorami migrują poza Łódź (zob. Janusz III Waza, 2019; Gu-Tang Clan, 2018).

Generalnie są to cztery rodzaje aktywności:

1. zasadniczo anonimowe, zabawne, żartobliwe, krytyczne, kąśliwe hasła — jak np. „*MIASTO ZGIERZ TO OKSYMORON, WIESZ?*”² (zob. Szczapiński, 2022, s. 56), ale i po prostu interesujące, często bardzo lokalne, osobiste lub okolicznościowe komentarze, również ładnie brzmiące pojedyncze słowa lub wersy, nawet czasem quasi-edukacyjne — jak „*WILCZOMLECZ = POINSENCJA = GWIAZDA BETLEJEMSKA*” (fot. 1, 2), jak również zawierające aluzje literackie, kulturowe, np. „*RONDO STRACONEGO CZASU*” (fot. 3, 4);



Fot. 1, 2. NN, *WILCZOMLECZ = POINSENCJA = GWIAZDA BETLEJEMSKA*, ul. Pomorska 100, budynek dawnej przędzalni wełny i wigonii L. Domanowicza, 1905, przeznaczony do wyburzenia, z lewej stan z 2019 r., z prawej stan z 2023 r. (pod budowlaną siatką ochronną). Fot. autorki.

² W tytułach prac zachowuję oryginalną pisownię i rozróżnienie wielkości liter.



Fot. 3, 4. Janusz III Waza, *RONDO STRĄCONEGO CZASU*, Rondo Solidarności od strony ul. Źródłowej, ul. Pomorska 100 (opis budynku jak wyżej), stan 2023. Fot. autorki.

2. słynne rzekome potyczki kibiców łódzkich klubów piłkarskich ŁKS i RTS (fot. 5, 6, 7) autora znanego jako Janusz III Waza, pisane od ok. 2012 roku (Janusz III Waza, 2019);



Fot. 5. Janusz III Waza, *ŁKS MÓWI, ŻE KRAFTWERK TO NIE JEGO MUZYCZKA*, Łódź, ul. Pomorska 91, od strony ul. Kamińskiego. Fot. autorki, 2023.



Fot. 6, 7. Janusz III Waza, zmodyfikowane napisy: *WIDZEW DOSTAŁ* [pierwotnie: *LANIE NA KOMUNIEŹ*] *WYSZŁO JAK WYSZŁO*, Łódź, róg ul. Anstadta i Północnej; *RTS JES JAK JES*, ul. Źródłowa 47. Fot. autorki, 2023.



Fot. 8. K. Zaorski-Sikora, *Czy słyszysz, jak skrzeczy rzeczywistość?*, Łódź, ul. Młynarska 59. Fot. autorki, 2023.

3. uliczna twórczość Kacpra Zaorskiego-Sikory, którą stanowią kontekstowe napisy (fot. 8–20), powstające w związku z konkretnym miejscem, ludźmi i czasem, a dokumentowane od kwietnia 2019 roku oraz (rzadziej) instalacje (Zaorski-Sikora, 2021, 2022, s. 75–111)
4. jednoznacznie negatywne, zaśmiecające, maniakalne, a zarazem trudne do zaklasyfikowania i oceny z punktu widzenia odpowiedzialności oraz komunikowanych treści napisy znanych i nieznanymi autorów (Szczapiński, 2022, s. 63–67).

„Dzikim typo” nie są natomiast według autora *Mury mają głos...* napisy kibicowskie, „zwykłe” tagi i graffiti. Nie dziwi więc, że wobec tytułowego terminu „dzikie typo”, jak i reprezentujących go zjawisk pojawiają się zasadne wątpliwości (choć można mieć na uwadze, że jest to propozycja popularyzatorska, a nie teoretyczna; nie ma również charakteru opracowania historycznego czy typologicznego). W gruncie rzeczy książka *Mury mają głos...* więcej zasług oddaje miastu, które — ogólnie rzecz biorąc — jest zdolne kreować czy też przyswajać różnorodną sztukę miejską niż opisywanemu fenomenowi sztuki. Ten bowiem, choć jest nazwany i sfotografowany, nie jest *de facto* dokumentowany. Parafrazując jeden z napisów, można powiedzieć, że bliżej Szczapińskiemu do tego, czego już nie ma... (zob. fot. 9). Brak adresów można uznać za zachętę do samodzielnego eksplorowania miasta, ale wielu prac bez przewodnika nie zobaczymy — powstają w miejscach opuszczonych, nieużytkowanych, zarośniętych, śmiało można powiedzieć: dzikich (zob. fot. 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18). Niektóre już nie istnieją, więc brak dat i informacji o stanie napisów jest dodatkową zagadką dla ich poszukiwaczy. Książka natomiast, wbrew pozorom, jest czymś bardzo „mocnym”; nie tylko trwałą materialnie, ale i perswazyjnym — jest o tym, co warto było utrwalić drukiem. Zauważmy, że książka, która zachęca do wspólnego czytania miasta (Szczapiński, 2022, okładka), przyjmuje przecież funkcję przewodnika.



Fot. 9. K. Zaorski-Sikora, *Bliżej mi do tego, czego już nie ma*, Łódź, ul. Sporna, w miejscu numeru 22(?). Fot. autorki, 2023.

Dzikość pisma jest problematyczna, ale dzikość typografii jeszcze bardziej. Pismo ze swoją systemowością, rozwojem i tendencją do ekonomizacji jest szczególnym przejawem kultury. Czcionka, czy dzisiaj font, zapewniają krojowi pisma dyscyplinę, która z kolei umożliwia druk, tj. użycie stypizowanych znaków. W greckiego pochodzenia słowie „typografia” pierwszy człon *týpos* zapewnia, że pisząc, możemy dosłownie „odbijać” te same znaki. Nie można tego robić na dziko..., założywszy oczywiście, że chcemy coś komunikować, adresować coś do kogoś. Po to wymyślono typografię, by uniknąć braku kontroli nad graficznym wyrazem pisma. Tymczasem „dzikie typo” prawie nie powstaje techniką

szablonową, bliżej mu — jako pismu odręcznemu — do kaligrafii, ale też nią nie jest³. Nie ma w nim znamion techniki pięknego, starannego pisania. Jeśli to nie bazgroły po prostu, to z pewnością można powiedzieć, że jest to niezbyt ładne pismo (pozbawione tego, co w klasycznej definicji moglibyśmy przyporządkować pięknu): jest pod każdym względem nierówne (linie, wielkość liter, odstępy, układ wersów itp.), epatuje brakiem harmonii i powtarzalności.

Jednakowoż nowoczesna, a klasyczna już dla nas, wiedza o typografii uczy być wobec pisma tolerancyjnym, sprzyjać jego klarowności wynikającej z funkcji (Tschichold, 2011, s. 66–67). Załóżmy więc, że to jest jednak „typo”, które trafia do nas mniej lub bardziej zasadnie jako wyraz tego, co na co dzień widzi mieszkaniec Łodzi na zaniedbanych ulicach, w opuszczonych zakątkach miasta i jest społecznym rewersem jego trwale kryzysowego oblicza. Trzeba się wpatrzeć, wsłuchać, wszak to „mury mają głos...”, jak uprzedza przywołana tu książka.

Ale dlaczego ta typografia jest „dzika”?

Bo nieokrzesa, anarchizująca, niesforna, nielicząca się z normami i konwenansami, zwykle pojawiająca się w miejscach zupełnie niespodziewanych i najczęściej niepozostawiająca odbiorcy obojętnym wobec treści, jakie ze sobą niesie. A treści te nie uznają cenzury. Bywają błyskotliwe, prowokacyjne, poetyckie, mądre, głupie, absurdalne, wściekłe... Zazwyczaj są anonimowe i niemalże bez wyjątku umieszczane w przestrzeni publicznej nielegalnie (Szczapiński, 2022, s. 21).

Fragmenty tego opisu kłócą się z dzikością, jeśli ją sytuować opozycyjnie do kultury — mowa tu przecież o intencjonalności, poetyckości itp. Ale można — i tym razem przymykając oko — przyjąć, że jako całość wywód ten metaforycznie się do tejże dzikości odnosi. Mankamentem jednak tego wyjaśnienia pozostaje to, że nie dotyczy ono typografii, a ogólnych intencji, raczej nawet wielu różnych motywacji i rozmaitych sposobów wyrażania treści, lecz nie pisania/drukowania.

³ Tak przynajmniej wygląda obraz „dzikiego typo” w książce Szczapińskiego, dlatego paradoksem jest uwzględnienie w niej — niejako dodatkowo, dla uzupełnienia „pisanych” prac — cyklu *Invisible InVisible* Anki Leśniak, który jest bez zastrzeżeń pracą o charakterze typograficznym (Szczapiński, 2022, s. 116–131).

Charakterystyka zacytowana wyżej jest zbyt szeroka, obejmuje wykluczające się przykłady i spolaryzowane jakości, które można odnieść do wszystkiego. Z drugiej strony trzeba przyznać, że jest coś w tej obserwacji na rzeczy, bo łódzkie mury zachęcają do czytania, „dzikie typy” jest bowiem czytelne. A w skali całości tego, co napisane jest na ulicach, owych przejawów intrygujących i estetycznie interesujących jest jednak wiele.

Pisząc „estetycznie interesujących”, mam na myśli szczególną kategorię estetyczną, która prowokuje zaciekawienie i krytycyzm na przemian z upodobaniem. Estetyczność tego, co interesujące, jest rozciągnięta w czasie, co nie jest typowe dla nowocześnie rozumianego doświadczenia estetycznego, gdyż ono jest spontaniczne i najlepiej wyraża je uśmiech lub westchnięcie, zanim zdołamy przemyśleć, co nam się przydarzyło. Tu jest inaczej, czas ma wpływ na naszą ocenę estetyczną. Dlatego też, jak zauważa Sianne Ngai, „rzeczy mogą więc być interesujące zarówno w sposób irytujący, jak i przyjemnie ekscytujący; w obu przypadkach zainteresowanie zaczyna się od poczucia, że nie wiemy dokładnie, co czujemy” (Ngai, 2008, s. 788–789).

Jeśli, koniec końców, chcemy bronić określenia „dzikie typy” i stojącego za nim zjawiska oraz rozpoznajemy jego przykłady jako typografię, czyli wyraz jakiegoś minimalnego kulturowego zaangażowania polegającego na świadomym użyciu kroju pisma, to bez względu na to, jak wiele jego postaci — jako typografia — pozostawia do życzenia, trzeba pokazać, na czym polega jego „zdziczenie”. Bo czytelne pismo, co do zasady, jest na antypodach dzikości.

Co to więc znaczy, że pismo **stało się** dzikie?

Dzikość sztuki (dygresja)

„Dzikość sztuki” brzmi znajomo i dwa jej wzorce nasuwają się od razu jako zjawiska do porównania. Ale obydwa są chybione. Gdy mowa o sztuce na murach, to oczywiście myślimy o *wild style graffiti*. Jego głównymi cechami są biegle

technika, kunsztowność i nieczytelność — a więc przeciwieństwa „dzikiego typo”. Dość często przeczytać można, że graffiti i street art generalnie są dzikie. Zwykle chodzi wówczas o transgresyjny i subwersywny charakter sztuki miejskiej (Levisohn, 2008, s. 130–134; McCormick, 2010, 14–16), a zdziczenie [*rewilding*] rozumiane jako odmowa reprezentowania społecznej większości, która porządkuje świat według zbyt prostych binarnych opozycji, jak np. sztuka/wandalizm, porządek/nieporządek, prywatne/publiczne, obecność/nieobecność (Hannerz, 2023, s. 44). Inny fenomen to *New Wild Painting*, którego antecedencji upatruje się w graffiti, ale w tradycji sztuki niemieckiej, skąd *Neue Wilde Malerei* się wywodzi, sztuka uliczna nie odgrywa istotnej roli. W amerykańskiej jego odmianie, z którą łączy się pierwotnie będących grafficiarzami Keitha Haringa czy Jean-Michela Basquiata, figuratywność (tak czy inaczej) jest podstawowym wyróżnikiem dzikiego malarstwa (Schalhorn, nd). A sam Basquiat, mimo iż napisy nie zniknęły z jego obrazów, konsekwentnie unikał skojarzeń z wczesnym okresem twórczości i nie uważał się za artystę graffiti (Christie’s, 2023). W najsłynniejszych współczesnych „dzikich sztukach” nie chodzi zatem o typografię, choć te skojarzenia wydają się niemal automatyczne. Jest i trzeci trop, odleglejszy, ale za to bardziej uniwersalny. Dzikość sztuki łączymy bowiem z ekspresjonizmem (i powracającymi jego falami, skądinąd bliskimi Zaorskiemu-Sikorze (Szczapiński, 2022, s. 88)), awangardowymi inspiracjami sztukami pozaeuropejskimi, a może przede wszystkim słynnym Bretonowskim zdaniem rozpoczynającym pierwszą próbę wyjaśnienia, czym jest surrealizm: „Oko istnieje w stanie dzikim” (Breton, 1969, s. 422). Jeśli dziś coś pozwala nam na rozpatrywanie „dzikiego typo” jako sztuki, to jest to właśnie awangardowej proweniencji odzwyczajenie się od odgórnie ustalonych hierarchii i zawierzenie estetycznej autonomii. W tym sensie dzikość sztuki dla całej nowoczesności jest zaletą.

Zapewne jednak źródło samego terminu „dzikie typo” tkwi, na co Szczapiński nie zwraca uwagi, w tytule wystawy „Dzika grafika” zorganizowanej przez Muzeum Plakatu w Wilnowie w 2017 roku. Tytułowa „dzikość” zarówno w koncepcji

kuratorskiej Mariusza Knorowskiego, jak i autorów komentarzy zamieszczonych w katalogu tej wystawy, rozumiana jest po prostu jako samowolność i nielegalność (Sikorski, 2017, s. 81).

„Dziki typ” ciekawsze jest jednak w perspektywie nie teorii sztuki lub *stricte* politycznego zaangażowania a przeżywania miasta.

Dzikość miasta (analogia)

Choć założenie o zdziczeniu typografii brzmi pejoratywnie, rozstrzygnięcie tej kwestii nie musi degradować „dzikiego typ”, które powstaje zwykle w „dzikim mieście”, dokładniej w jego dzikich częściach. Ponieważ mówimy o mieście, wzorca do przemyśleń dostarczają w pierwszej kolejności postulaty artykułujące potrzebę przywrócenia miastom jakiejś dozy dzikości, np. w formach rekultywacji środowiska czy renaturyzacji krajobrazu (Jakubowski, 2022, s. 29–30, 75–77). Żyjemy w dekadzie kompleksowego ponownego zdziczania ekosystemów, gdzie priorytetem jest ułatwianie myślenia na rzecz dzikości (Perino et al., 2019, s. 1–8). Rzecz jasna powrót przyrody (wraz z człowiekiem) do stanu dzikiego, przynajmniej od czasów Rousseau postulowany, nigdy nie był traktowany dosłownie. Nie o „życie spokojne, niewinne i niezamącone” (Rousseau, 1956, s. 155) sprzed jego utraty nam chodzi, a świadome ponowne zdziczenie na tyle, na ile jest ono możliwe. George Monbiot proponuje, by rozumieć je jako „opieranie się chęci kontrolowania natury i pozwalaniu jej znaleźć własną drogę” (Monbiot, 2013, s. 9–10). Po pierwsze, dzikość jest więc stopniowalna. Po drugie, jej wartościowość wcale nie zależy od stopnia dzikości, uznanie jej za wartość już jest przełomem. Samo myślenie o dzikości dostarcza nie tylko jej obrazów lub wyobrażeń, ale i pewnych wzorców nieortodoksyjnej refleksji o sztuce.

Tak też można myśleć o pojęciu dzikości pisma (a nawet o definiowaniu w ogóle, co skądinąd jest dobrze znaną perspektywą metodologiczną) — jako unikaniu totalizujących rozwiązań. To znaczy, że pojęcia nie muszą być ścisłe, a ich

definicje równościowe. W tym sensie „dzikie typy” typografią nie jest, ale bywa... (por. fot. 10) — na przykład wtedy, gdy choć jedną literę uda nam się niezawodnie powiązać z konkretnym autorem i zauważyć jej powtarzalność, jak ten dziwny „Y” Janusza III Wazy, który jest — nazwijmy to — drukowanym lustrzanym odbiciem pisanego igreka (fot. 5). „Dzikie typy” jest więc — można powiedzieć — mało typograficzne. Zdziczenie pisma to jego odstępstwo od istotowej dla niego normalizacji.

Już ten złożony fakt — najpierw reprezentowania pisma, potem kwestionowania jego konstytutywnych wyróżników, a następnie odwracania sensu tego odstępstwa jako specyficznego gatunku typografii (co zakłada książka *Mury mają głos...*) — czyni z tytułowego zjawiska przypadek heterotopijny. Ale jeszcze ciekawsze jest to, to dzieje się między tym pismem a miejscem. Jak ma się sama dzikość pisma do (postulatu) zdziczenia miasta?



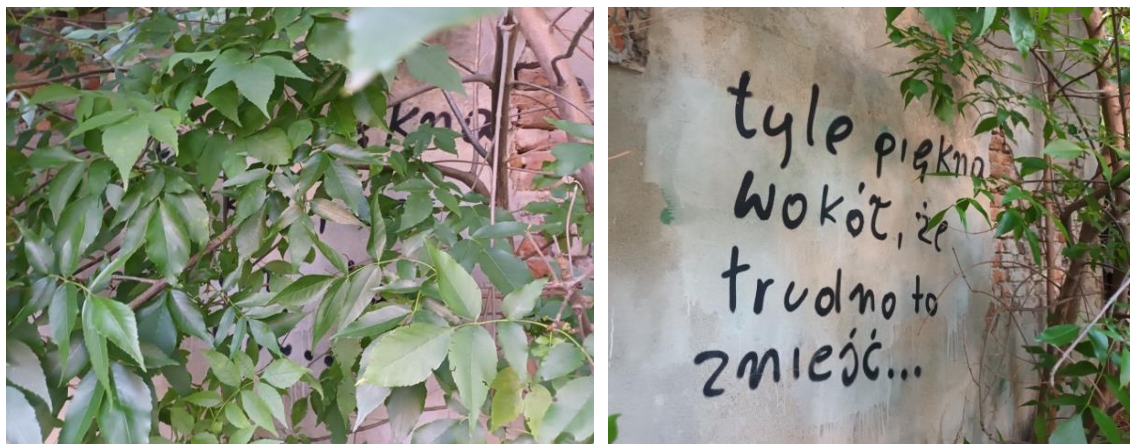
Fot. 10. K. Zaorski-Sikora, *Jesteś czy bywasz?*, Łódź, ul. Franciszkańska 64. Fot. autorki, 2023.

Zdziczenie (trop)

Obok spolaryzowanych jakości, jakimi są dzikość i udomowienie, w naukach biologicznych wyodrębnia się proces feralizacji, który to termin przeniknął do refleksji humanistyczno-społecznej. Pojęcie to oznacza właśnie zdziczenie czegoś, co było udomowione. Najczęściej odnosi się je do zwierząt i roślin, a sam proces następuje odpowiednio poprzez rozwój reakcji strachu na ludzi lub zaniechanie uprawy czy pielęgnacji i jest w przyrodzie procesem zaskakująco szybkim (Kaleta, 2015, s. 720). Są to zjawiska jednoznacznie negatywne z perspektywy utraty kontroli nad feralizowaną roślinnością, populacją zwierząt czy obszarem eksploatacji. Jak zauważa Agata Kowalewska, feralizacja właśnie z tego powodu jest ciekawym narzędziem interpretacji kultury, ponieważ na dzikie i udomowione patrzy przez pryzmat relacji władzy. Poza tym jako proces przejścia pozostaje w napięciu zarówno z udomowionym, jak i dzikim, nosi ich znamiona, ale nie należy do żadnego z nich (Kowalewska, 2022). Ponadto — jako proces adaptowany kulturowo — jest mniej niż dzikość niebezpieczna i pretensjonalna, ponieważ „nie zawiera w sobie obietnicy ponownego zdziczenia, powrotu do czegoś rzekomo lepszego — pewnego rodzaju pierwotnej, nieskrępowanej wolności” (Kowalewska, 2022). Jest więc obarczona pewną rudymennością i przewidywalnością. Co również istotne, feralizacja w przyrodzie nie jest utożsamiana ze zmianami morfologicznymi organizmów żywych (Daniels, Bekoff, 1989, s. 79–94). Wśród zwierząt jest obronną reakcją behawioralną w sytuacji poważnego zagrożenia, w świecie roślin jest ryzykowną ekspansją (bo narażającą na zacienienie, wilgoć i szkodniki). Odpowiednio zdziczenie w sztuce też nie wiąże się z powstaniem jej nowego gatunku i można także potraktować je jako ryzykowną odpowiedź na kryzys wartości artystycznych i estetycznych zarówno samej sztuki jak i miasta.

Heterotopie „dzikiego typo”

Główną cechą „dzikiego typo” jest to, że powiela albo intencjonalnie przywołuje formy zwykłych aktów wandalizmu (por. fot. 13), byle jakiego pisania po murach. Stopień luzu (czy po prostu „niedbałości”) sprawia zaś, że łatwo jest też je naśladować, że wielu ma wrażenie, iż potrafi takie „typo” robić, a pomiędzy poszczególnymi jego przejawami nie znajduje wielkiej różnicy. Ta niska — w nie zawsze uzasadnionym domyśle — wartość artystyczna, ale intrygująca wartość estetyczna oraz wysoka podatność na przyswajanie sprawiają, że naśladowcy „dzikiego typo” czują się swobodni nie tylko je kopiować, ale i podrabiać, przerabiać, uznawać za własne, instrumentalizować⁴. Co uczyniłam również ja, konstruując pierwszy śródtytuł tego artykułu czy tworząc inne dygresyjne nawiązania do prac (w tekście podaję odnośniki w stosownych miejscach do ilustracji). Aż się prosi więc, by ten akapit zamknąć następująco: tyle sztuki, że trudno ją znieść (por. fot. 11, 12).



Fot. 11, 12. K. Zaorski-Sikora, *Tyle piękna wokół, że trudno to znieść...*, Łódź, ul. Brzóska. Fot. autorki, 2023.

⁴ Napisy Janusza III Wazy przechwycili reklamodawcy, tworząc mural ING Banku Śląskiego (zob. erka, 2017), kampanię łódzkiego lotniska (zob. bg, 2019). Napisy oraz zdjęcia z Instagrama Zaorskiego-Sikory przywłaszczono do innych prac (Zaorski-Sikora, 2022, s. 85).



Fot. 13. K. Zaorski-Sikora, *Zwykły akt wandalizmu ślad, że jestem*, Łódź, ul. Brzóska. Fot. autorki, 2023.

U samej genezy tego pomysłu mamy więc — jak by powiedział Michel Foucault — efektywnie odgrywaną utopię (Foucault, 2005, s. 120) bliskości sztuki i miasta, dzielnicy, osiedla, sąsiedztwa. Nie ma w tym nic nadzwyczajnego, ani tym bardziej niewłaściwego — jak głosi pierwsza zasada Foucaultowskich heterotopii — sami je sobie robimy, i to powszechnie, ponieważ procesy identyfikowania oraz kontestowania miejsca wynikają z elementarnej próby zrozumienia, gdzie jesteśmy. W pierwotnych założeniach Janusza III Wazy i Kacpra Zaorskiego-Sikory nie było tej dwuznaczności. Obu autorom towarzyszyło przekonanie (z którego trzeba było częściowo lub całkowicie zrezygnować) o potrzebie anonimowości. Rozumieli ją jako proces wpisywania się w atmosferę miasta, umiejętne reagowanie na to, co nas spotyka z jego wnętrza, z naturalnej i neutralnej pozycji mieszkańca,

przechodnia, użytkownika, sympatyka miasta. Właściwie prześwieca w tych intencjach — jak sądzę — zupełnie nierealna myśl o byciu „jak każdy inny”. Tymczasem to oni, nie kto inny, w ten zadziwiający sposób wydestylowali łódzką miejskość.

Rzeczywiste miejsca zostały przez tych twórców wychwycone i zidentyfikowane wraz z ich określoną, silną tożsamością (przede wszystkim kibicowską), kontekstem (głównie społeczno-gospodarczym) lub tradycją po wielokroć traumatycznie doświadczonego poindustrialnego miasta. Następnie *satus quo* tych miejsc zakwestionowany został przez inskrypcję/interwencję, a w konsekwencji odwrócony i przetransformowany w część autorskiej galerii, która ma swą „siedzibę” w mediach społecznościowych, gości także na wystawach. To nie koniec, bo przez kolejnych użytkowników miejsca te przekształcane są w coś, co warto nazwać, opisać, zobaczyć, nawet w formie szlaku turystycznego. Ta ostatnia zaś forma pozwala od nowa opowiadać historię zubożałego miasta z potencjałem, które co i rusz to magicznie niemal obraca się w nową stolicę tego czy owego — przemysłu włókienniczego, filmu, animacji, street artu (w Łodzi — właściwie muralu), a tym razem „dzikiego typo” (Szczapiński, 2022, s. 29).

Tym sposobem spełnia się także zasada heterotopii (Foucault, 2005, s. 124), którą Foucault zamknął swój słynny wykład z 1967 roku, ponieważ te wyróżnione napisami miejsca odnoszą się do pozostałej (innej, szerszej) przestrzeni lub jej iluzji. Dopiero z punktu widzenia szerszej całości widzimy ich główny sens. Te nad wyraz realne dla nas przechodniów miejsca i ich dotkliwe (bo nielegalne, niedbałe, raczej — jak się wydaje — zbyteczne itp.) inskrypcje postrzegane jako zbiór lub kolekcja (nawet z własnym katalogiem, do którego Janusz III Waza specjalnie dorobił powtórnie jeden napis, który zdążył zniknąć (Janusz III Waza, 2017; Łukowska, 2014)) głoszą iluzję istnienia lokalnej albo globalnej galerii, o której pisze się książki i artykuły, wydaje fotoalbumy, oprowadza, komentuje. Obsesyjne oznaczanie, zawłaszczanie przestrzeni, wołanie o pomoc dla niej lub też przywyknięcie do tych praktyk jest przez nas odbiorców legitymizowane i pełni dla nas nową funkcję

w stosunku do nowo — jakoby — wykreowanej przestrzeni. Wyruszamy nowym szlakiem, odkrywamy fragment miasta na nowo, po to, by obejrzeć raz jeszcze dobrze znane nam biedę, zaniedbania, terytorialne i społeczne podziały.

Zapisane, miejskie ściany odzwierciedlają bardzo sugestywnie Foucaultowskie — wróćmy do pierwszej z jego zasad — heterotopie kryzysu i dewiacji (Foucault, 2005, s. 121). Najwięcej bowiem jest na murach ćwiczebnych prób, niezbyt wprawnych tagów, bazgrołów niemieszczących się w architektonicznych ramach, ciągów znaków nietrzymających prostych linii i stosownych odstępów, które pozwoliłyby określić je jako pismo. Wszystko jest tu przejściowe, nie na swoim miejscu i czeka na swój czas: autor napisu, który dopóki nie osiągnie pewnego poziomu sprawności, nie chciałby być rozpoznany; brudna ściana służąca za brudnopis, eufemistycznie nazywana często betonowym płótnem (zob. np. Bofkin, 2014), które wytrzyma każdą liczbę poprawek i o którym rzadko myśli się, że jest częścią krajobrazu, a raczej jak je (owo „płótno”) po prostu wykorzystać, jak go użyć; ekspozycja, która nie jest żadną galerią, bo nie sposób jej zwiedzać; treść, której sens można łatwo odwrócić; ćwiczenie czy doskonalenie się, które jest nielegalne. Graffiti razem z „dzikim typo” to „inne miasto” funkcjonujące na różnych zasadach, raz „nasze”, „własne”, z nieodpartym urokiem, innym razem obce, niewidoczne i nie do zaakceptowania. Kiedy widzimy w jego fragmentach galerię, sprawiamy, że zabazgrany mur i jego otoczenie nie przestając istnieć, staje się jeszcze czymś innym, inaczej ocenianym i zamieszkiwanym, choć niewiele się w nim zmienia (Foucault, 2005, s. 121–122).

Galeria „dzikiego typo” jest modelową „multifunkcyjną niekompatybilnością” (Foucault, 2005, s. 122–123). Brudne, zagrzybione, nadpalone, opuszczone ściany — jako takie — powinny interesować ludzi, jest tu coś do zrobienia i zawsze to jest czyjaś własność. Są niewidoczne, stają się określonymi miejscami dzięki napisom. Niechciane miejsca stają się w konsekwencji pożądanymi widokami, ale zwykle tylko facebookowymi lub instagramowymi pocztówkami.

Nie każdy napis czyni oznaczoną przestrzeń miejscem. Z tego punktu widzenia interwencje Zaorskiego-Sikory są szczególnie trafne. Decyduje o tym splot czynników. Po pierwsze, tworzy on „bezosobowe” jakby pismo. Niektórzy rozpoznają w nim zindywidualizowany charakter, ale ja widzę jakąś pierwotność, jakby naukę pisania, co pozwala czytać treść nie poprzez „ja tu byłem”, tylko „próbuję coś powiedzieć”, z naciskiem na „próbuję”. Po drugie, interferują z otoczeniem. Jego zmiana zakwestionowałaby sens treści. Otoczenie jest płótnem, które nie wiadomo dokładnie, gdzie się zaczyna i kończy:

- „Jak mam to zmierzyć?” – pyta artysta.
- „Najszerszą odległość w pionie i w poziomie” — odpowiadam automatycznie, zgodnie ze standardową praktyką. I trochę pochopnie.

Tak samo, jak łatwo (i na ogół niesłusznie) jest skrytykować określenie „betonowe płótno muralu” (bo zwykle odwiedzamy go w sieci, zamiast zobaczyć, jak współgra z przestrzenią, jak działa w doświadczeniu kinestetycznym), tak tutaj trudno uzmysłwić sobie związek napisu z jednostkowym miejscem na podstawie fotografii, która zwykle chwyta wyraźne litery, a nie krajobraz. Żadne z dostępnych mi wcześniej zdjęć wielu prac nie było bliskie temu, co spotkało mnie w rzeczywistości. Na żywo widać jednak wyraźnie, że to jest myślenie obrazami, że to jest zachwyt otoczeniem. I to nie w nostalgicznym kontekście utraty (co skądinąd jest ciekawe, por. Stegliński, 2015, s. 73-82), upadku, zubożenia lub kontrastu w stosunku do deweloperskich zagospodarowań, a w związku z jakościami krajobrazowymi (fot. 8-20), nakładającymi się warstwami pejzażu, grą światła i cienia, zmianą ostrości planu w trakcie oglądania. Jakości te wiążą się — po trzecie — z tym, że napisy te ulegają szybkiej i specyficznej degradacji. Same — o ile ktoś ich nie zniszczy — są dość trwałe, ale o ich (nie)widoczności decyduje przede wszystkim przyroda. Powstają tam, gdzie dosłownie jest dziko, zarastają, przebijają się

z trudem, istnieją dla tych, którzy ich szukają. W podobny sposób trzeba wyławiać dawne piękno miasta z jego drewnianą zabudową, brukowanymi ulicami, wyblakłymi napisami i widmowymi muralowymi quasi-reklamami.



Fot. 14. K. Zaorski-Sikora, *Śpieszmy się kochać Bałuty*, Łódź, ul. Brzeska 10. Fot. autorki, 2023.

Dużą rolę odgrywa tutaj wrażliwość, którą w ekoturystyce określa się jako względną ontologiczną czystość obszarów dzikości. Naszym celem wcale nie musi być wykluczenie ludzi, by odczuć enklawy dzikości. Możemy wyobrazić sobie zadowalający stopień dzikości przy ograniczonej lub zminimalizowanej ludzkiej sprawczości (Hall, 2019, s. 297–308). Wprawdzie w przypadku „dzikiego typo” mówimy o oczywistej ingerencji człowieka w tkance miejskiej, a więc nie dzikiej — co do zasady — praktyce i nie dzikiej przestrzeni. Dzikość ta jest jednak czasami nad wyraz odczuwalna. Widać to szczególnie na poziomie refleksji nad etyczną

odpowiedzialnością za przestrzeń. Nie sądziłam, że można zaobserwować i usprawiedliwić okoliczności, w których nielegalne napisy nie są naruszeniem cudzej własności. Świadomość heterotopijności przydaje się właśnie tam, gdzie zawodzą podstawowe dychotomie (Heynen, 2008, s. 312). Prace Zaorskiego-Sikory okazują się bowiem zupełnym odwróceniem tego wrażenia destrukcji, szkody czy zawłaszczenia. Zwyczajnie ocalają te miejsca. Artysta nazywając je, ustanawia miejsca, których istnienie zostało zakwestionowane, ponieważ nie mają już na mapie swoich adresów, straciły je (fot. 8, 17, 18). Podpisuje coś, czego już właściwie nie ma. Obserwując miasto, pokazuje, jak nowe inwestycje wchłaniają dawne pozostałości, choć nie przylegają do nich bezpośrednio. Są jaśniejsze i większe, więc jak gruba świetlista rama pochłaniają obraz, który tkwi w środku (fot. 10, 16). Faktycznie Zaorski-Sikora jako *graffiti writer* jest malarzem wielkich współczesnych pejzaży z enklawami semantycznymi umieszczonymi gdzieś pośrodku obrazu. Można je usunąć bez straty dla malowidła (Wallis, 1983, s. 192), ale najpierw trzeba dojrzeć te pejzaże. Stąd wynika konieczna logowizualna postać tej sztuki: trzeba zawołać, wskazać, upomnieć się o te widoki.

Do niedawna pisano o Bałutach jako o „obrosłym legendą, autentycznym, żywym i czującym miejscu”, które „obroniło się przed całkowitym przeobrażeniem kulturowym, pozostało miejscem magicznym, niezwykłym” (Sumorok, 2015, s. 83, 93). Dziś nie można już tego powiedzieć, ponieważ przestają być uchwytnie nakładające się warstwy decydujące o odrębności tego miejsca, tj.: ubogiej wsi, a potem przedmieścia przekształconego w szybkim czasie w chaotyczną i przeludnioną dzielnicę przemysłowego miasta; jej tragicznego okresu okupacji niemieckiej wraz z historią getta oraz zagładą ludności i kultury żydowskiej; niedokończonej socrealistycznej wizji nowoczesnej (choć silnie historyzującej w swym wyrazie) dzielnicy mieszkaniowej, intencjonalnie niszczącej przedwojenną tożsamość. O utracie dawnych Bałut decyduje obecnie nie tylko liczba nowych inwestycji i ich skala. Równie ważne w tej destrukcji jest przyzwolenie na samodegradację pozostałości najbiedniejszych okolic, drewnianych zabudowań,

czy brukowanych ulic oraz drastyczne ubożenie żywych i atrakcyjnych niegdyś przyziemi budynków — pełnych sklepów i lokali usługowych, zwróconych do przechodniów barwnymi witrynami. Zamurowane albo zabite deskami drzwi i okna są ścianami dla graffiti, a wszelkie napisy nie są tu niczym niezwykłym. „Dzikie typy” musi tu więc działać inaczej, wyróżniać się, aby było czytane.



Fot. 15, 16. K. Zaorski-Sikora, *Życie mnie przerosło*, Łódź, ul. Sierakowskiego, w sąsiedztwie ul. Limanowskiego 91; *Próba akceptacji nietrwałości*, Łódź, ul. Organizacji WiN. Fot. autorki, 2023.

W gruncie rzeczy, znaczenie tych napisów jest silnie powiązane z czasem (Foucault, 2005, s. 123, 124). Im dawniejsze, bardziej archaiczne, w jakimś sensie pierwotne wydają się te napisy, tym bardziej je zauważamy. Zaczynamy myśleć o tym, by je chronić, gdy znikają. Zaczynają cieszyć szczególnie, gdy ktoś na nie reaguje, coś dopisuje, publikuje, dyskutuje o nich, gdy stają się częścią „powszechnego archiwum”, z którego widać, że miasto to coś naturalnego, autentycznego, odkrywanego w doświadczeniu. Nie jest to wcale jednak oblicze egalitarnej

miejskości. Kto właściwie ogląda te pejzaże? Kto patrzy na miasto jak na zbiór pejzaży? „Dziki typ” (tak samo jak wiele innych praktyk ludzkich) „zarządza” otwarciem i zamknięciem przestrzeni doświadczenia. Co dla jednych odbiorców w tej „typostolicy” jest uchwytne jako dowcip, komentarz czy wyraz zaangażowania, zainteresowania miastem, dla innych jest bełkotem. Takim samym bełkotem, jakim mantryczne i niedbałe tagowanie wydaje się nietagującym. W tym sensie „dziki typ” jest dziki w znaczeniu „barbarzyńskie”, bo *bárbaros* — to inny, ten, który bełkocze, kogo nie można zrozumieć. Zarówno wadą jak i zaletą tej dzikości jest relatywna prostota, którą — jak pisałam — łatwo podchwycić i przechwycić. „Dziki typ” otwiera się jako znajomy, „zwykły” komunikat skierowany do przypadkowego przechodnia. Lecz jego reakcja z rzadka jest odnotowywana — na przykład wtedy, gdy kibice odnawiają ten czy inny napis. Zamyka się przed nim, gdy stawiamy wymóg śledzenia kolekcji lub szlaku. Tradycyjne graffiti jest punktowe i nie dialoguje w ramach jakiegoś kontinuum form lub treści.



Fot. 17, 18. K. Zaorski-Sikora, *Nie spać, afirmować banalność istnienia*, Łódź, ul. Łagiewnicka, pomiędzy numerami 29 i 31. Fot. autorki, 2023.

Kultywowanie napisów zapewnia inny z kolei rodzaj otwarcia. Bez trudu można także podtrzymywać utopię bliskości sztuki i miasta, specjalizując się w tworzeniu serii zdjęć kolejnych faz napisów (por. fot. 6, 7). To, co jest estetycznie interesujące i estetycznie wartościowe — przypomnijmy — wymaga czasu. Ten zaś potrzebuje kronikarskiego narzędzia, jakim dziś jest przede wszystkim fotografia, ale nie (niestety nie) faktografia. To jest żywioł mediów społecznościowych. W odniesieniu do street artu samą obsesję dokumentowania zdjęciami obserwujemy od czasów słynnego portalu *Art Crimes. The Writing on the Wall* założonego w 1994 roku przez Susann Farrell. Internet wydawał się już wówczas najtańszym, najpojemniejszym i najskuteczniejszym narzędziem przechowywania i upubliczniania nielegalnej sztuki. Jeśli spojrzymy na to z perspektywy czwartej zasady Foucaultowskiej heterotopii, nie będzie zadziwiające, że po 30 latach niewiele się zmieniło. Idea akumulowania wszystkiego zapewnić ma wieczność (Foucault, 2005, s. 123) i zastąpić *de facto* wysiłek porządkowania i opisywania sztuki ulicznej⁵. I co ważniejsze, przenosi fizyczne miasto do wirtualnej sieci.

Podsumowanie

Czy można w ogóle w świecie sztuki ulicznej mieć jakąś gatunkową i historyczną orientację? I czy można jeszcze w mieście zrobić coś, co wymknęłoby się heterotopijnej dwuznaczności? Słusznie zauważono, że jeśli założymy heterotopijne okulary, wszystko takim się wydaje (Dehaene, de Caeter, 2008, s. 6). Nie jest jednak tak, że świadomość istnienia drugiego dna każdej zmiany czy też

⁵ Dlatego tak często przyjmowane są w przypadku prac charakteryzujących się dużą liczbą słabo lub wcale nieudokumentowanych zdjęć konwencje artbooka lub fotobooka. Są to typowe rozwiązania dla piszących o street artcie (por. Bofkin, 2014). Pokazują one, jak trudny jest to przedmiot badań. Trudnieniem poszukiwania podstawowych informacji, docierania do miejsc, które można by uznać za materiał badawczy, jest niewspółmierny do efektów (por. W. Kazimierska-Jerzyk, 2019, s. 187). Pojawiają się jednak opracowania sztuki ulicznej zawierające dane faktograficzne i opisy (por. internetowy portal Puszka dokumentujący warszawską sztukę w przestrzeni publicznej, utworzony przez Aleksandrę Litorowicz i działający w sposób całkowicie oddolny; jubileuszowy katalog Fundacji Urban Forms (Kazimierska-Jerzyk, Latuszewska-Syrda, 2020).

jakiejs dozy podprogowego krytycyzmu stymuluje już tylko podejrzliwość i labilność. Wydaje się, że najmniej zawodna będzie tu przestrzenna orientacja *in situ*. Dzięki „dzikiemu typo” można odzyskać satysfakcję wolną od kategoryzowania i oceniania w doświadczeniu miasta. Nie będzie ono być może wolne od rozterek, rachunku zysków i strat. Ale napisy te jako przedmiot uwagi w sensie estetycznym są właśnie interesujące, tzn. podtrzymują zainteresowanie i sprawiają swą obecnością przyjemność. Nie dają się zamknąć w żadnych estetycznych wykluczeniach: nie są antyestetyczne — czyli odpychające; nie są powierzchowną estetyzacją — czyli nie dodają sztampowego, przewidywalnego uroku; nie są anestetyczne — bo nie pozostawiają obojętnym. Szlaki „dzikiego typo” są wymagające, czasochłonne, potrzebują właściwego przewodnika i wielokrotnego praktykowania wędrówki tymi samymi śladami. Dzikość miejska jest chroniona i limitowana. Uprzywilejowuje autochtonów, osiadłych mieszkańców lub częstych bywalców. To jeszcze jeden paradoks, że walory dzikości obserwuje się przez jej osvajanie.

Na pytanie, po co artysta wdaje się w tę dwuznaczną relację z wandalizmem, zyskujemy zaskakującą odpowiedź — by konfrontować się z dzikością, sondować, czy mamy jeszcze do niej dostęp, czy na dobre się od niej odgradziliśmy i postrzegamy ją tylko jako zantagonizowaną utopię. Czy też może umiemy jednak jej towarzyszyć? Chyba tak, skoro skrajnie kulturowe medium, jakim są litery alfabetu, pośredniczy w doświadczeniu dzikości niedających się skopiować w żadnym medium krajobrazów.

Bibliografia

Adamczewska, I. (2022). „Jak się zakochać, to tylko na Bałutach” i „Żegnaj, piękna”. Co mówią łódzkie mury. *Gazeta Wyborcza, Magazyn Łódź*, 15 XII, <https://lodz.wyborcza.pl/lodz/7,35136,29262519,jak-sie-zakochac-to-tylko-na-balutach-i-zegnaj-piekna.html> [dostęp 15 VII 2023].

- Baldini, A. (2023). For a Nuanced Appreciation of Urban Creativity. Unveiling the Social Subversion in Street Art and Graffiti. *Graffiti and Street Art*, 1/2, 8–17.
- bg (2019). „Pekin stoi murem za Łodzią” a „Nowy Jork nie wie, że Manhattan jest w Łodzi” — takimi hasłami promowane jest łódzkie lotnisko. *Wirtualnemedi*.pl, 22 I, <https://www.wirtualnemedi.pl/artykul/pekin-stoi-murem-za-lodzia-a-nowy-jork-nie-wie-ze-manhattan-jest-w-lodzi-takimi-haslami-promowane-jest-lodzkie-lotnisko> [dostęp 15 VII 2023].
- Biskupski, Ł. (2017). *Prosto z ulicy. Sztuki wizualne w dobie mediów społecznościowych i kultury uczestnictwa*. Warszawa: Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana.
- Bofkin, L. (2014). *Concrete Canvas. How Street Art Is Changing the Way Our Cities Look*. London: Global Street Art.
- Breton, A. (1969). Nadrealizm i malarstwo (1925). W: E. Grabska, H. Morawska (red.), *Artyści o sztuce. Od van Gogha do Picassa (422–432)*. Warszawa: PWN.
- Christie’s (2023). Jean-Michel Basquiat: ‘Painter to the core’. *Christies.com*, 20 IV, <https://www.christies.com/features/jean-michel-basquiat-8283-1.aspx> [dostęp 15 VII 2023].
- Daniels, T.J., Bekoff, M. (1989). Feralization: The making of wild domestic animals. *Behavioural Processes*, 19/1–3, 79–94. [https://doi.org/10.1016/0376-6357\(89\)90032-6](https://doi.org/10.1016/0376-6357(89)90032-6)
- Dehaene, M., de Cauter, L. (2008). Heterotopia in a Postcivil Society. W: M. Dehaene, L. de Cauter (red.), *Heterotopia and the City: Public Space in a Postcivil Society (3–9)*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203089415>
- Drozdowski, R. (2009). *Obraza na obrazy: Strategie społecznego oporu wobec obrazów dominujących*. Poznań: Zysk i S-ka.
- Drozdowski, R., Frąckowiak, M., Krajewski, M., Rogowski, Ł. (2013). *Narzędziownia: Jak badaliśmy (niewidzialne) miasto*. Warszawa: Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana.
- erka (2017). Piotrkowska 217. Mural „Moja Łódź” ozdobił ścianę kamienicy. *Gazeta Wyborcza, Magazyn Łódź*, 18 V, <https://lodz.wyborcza.pl/lodz/7,35136,21827789>,

- piotrkowska-217-mural-moja-lodz-ozdobil-sciane-kamienicy.html [dostęp 15 VII 2023].
- Foucault, M. (2005). Inne przestrzenie. Tłum. A. Rejniak-Majewska. *Teksty Drugie*, 6, 117–125.
- Gralińska-Toborek, A. (2019). *Graffiti i street art: Słowo–obraz–działanie*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego. <https://doi.org/10.18778/8142-237-6>
- Hall, C.M. (2019). Tourism and rewilding: an introduction–definition, issues and review. *Journal of Ecotourism*, 18/4, 297–308, <https://doi.org/10.1080/14724049.2019.1689988> [dostęp 15 VII 2023].
- Hannerz, E. (2023). The Pretty Vacant: Exploring Absence in Subcultural Graffiti. *Nuart Journal*, 3(2), pp. 35–44.
- Heynen, H. (2008). Heterotopia unfolded? W: M. Dehaene, L. de Caeter (red.), *Heterotopia and the City: Public Space in a Postcivil Society* (311–323). New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203089415-36>
- Jakubowski, K. (2022). *Czwarta przyroda. Sukcesja przyrody i funkcji nieużytków miejskich*. Kraków: Fundacja Dzieci w Naturę.
- Janusz III Waza (2017). Marzę by na derbach skandowano „ŁKS nie czyta książek”, „Widzew jeździ Tico” [z artystą rozmawia Leszek Milewski]. *Weszło.com*, 23 X, <https://weszlo.com/2017/10/23/marze-by-derbach-skandowano-lks-czyta-ksiazek-widzew-jezdzi-tico/> [dostęp 15 VII 2023].
- Janusz III Waza (2019). „ŁKS jeździ na wakacje do Zgierza”. Twórca haseł na łódzkich murach: Nie uważam się za wandalę [z artystą rozmawia Szymon Bujalski]. *Gazeta Wyborcza, Magazyn Łódź*, 15 II, <https://lodz.wyborcza.pl/lodz/7,44788,24455370,janusz-z-balut-nie-zartuje.html> [dostęp 15 VII 2023].
- Kaleta, T. (2015). Psy poza kontrolą jako problem globalny. *Życie Weterynaryjne*, 90(11), 715–720.
- Kazimierska-Jerzyk, W. (2019). Wartości street artu. *Kultura Współczesna*, 3(106), doi.org/10.26112/kw.2019.106.15 177–187.

- Kazimierska-Jerzyk, W., Latuszewska-Syrda, T. (2020). *Street Art Decade. Urban Forms Gallery 2009–2019*. Lisboa–Łódź: Urban Creativity, Urban Forms.
- Kowalewska, A. (2022). A Conversation on Feralizing [with Anaïs Tondeur, Špela Petrič, and Diana Lelonek]. *The New Alphabet School*, <https://newalphabetschool.hkw.de/a-conversation-on-feralizing/index.html> [dostęp 15 VII 2023].
- Krajewski, M. (2011). Miasto. Na tropach tego, co niewidzialne. *Przegląd Socjologiczny*, 60(2–3), 111–134.
- Kwiatkowski, P. (2022). *Street art. Polska*. Warszawa: Arkady.
- Lewishon, C. (2008). *Street Art. The Graffiti Revolution*. London: Tate Publishing.
- Łukowska, M. (2014). *RTS vs. ŁKS, czyli co mówią Łódzkie mury*. Łódź: Pan tu nie stał.
- McCormick, C. (2010). Where Angels Dare to Tread. W: E. Seno (red.), *Trespass. A History of Uncommissioned Urban Art*. Köln: Taschen.
- Monbiot, G. (2013). *Feral: Searching for Enchantment on the Frontiers of Rewilding*. London: Penguin Books. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226205694.001.0001>
- Ngai, S. (2008). Merely Interesting. *Critical Inquiry*, 34(4), 788–789. <https://doi.org/10.1086/592544>
- Nowakowska, M. (2020A). *Łódzkie literoduchy. Część 1. Śródmieście* [folder]. Łódź: Fundacja 2035, Detal w mieście, <https://lodzkidetel.pl/wp-content/uploads/2021/01/Folder-lodzkie-literoduchy-1.pdf> [dostęp 15 VII 2023].
- Nowakowska, M. (2020B). *Łódzkie literoduchy. Część 2. Stale Polesie. Południowa część miasta* [folder]. Łódź: Fundacja 2035, Detal w mieście, https://lodzkidetel.pl/wp-content/uploads/2020/12/Literoduchy_czesc_2.pdf [dostęp 15 VII 2023].
- Perino, A. et al. (2019). Rewilding Complex Ecosystems. *Science*, 364(6438), 1–8. DOI:10.1126/science.aav5570.
- Rancière, J. (2007). *Dzielenie postrzegalnego. Estetyka i polityka*. Tłum. M. Kropiwnicki, J. Sowa. Kraków: Wydawnictwo Korporacja Ha!art.

- Rousseau, J.J. (1956). Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności społecznej. W: J. J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej* (105–76). Tłum. H. Elzenberg. Warszawa: PWN.
- Schalhorn, A. (b.d.). Body Language: Keith Haring and the Renaissance of Figurative Painting in the Eighties. Haring.com, The Keith Haring Foundation, https://www.haring.com/!/selected_writing/body-language-keith-haring-and-the-renaissance-of-figurative-painting-in-the-eighties [dostęp 15 VII 2023].
- Sikorski, T. (2017). Sztuka na ulicach w Polsce. Samowolne formy graficzne 1967–2017. W: M. Warda (red.), *Dzika grafika. Pół wieku ulicznej dywersji wizualnej w Polsce 1967–2017* (64–87). Warszawa: Muzeum Plakatu w Wilanowie.
- Stegliński, T. (2015). Gdy zabawy służyły upadaniu. W: M. Rawluk (red.), *Bałuty. Palimpsest* (73–82). Łódź: ByłoBędzie.
- Sumorok, O. (2015). *Bałuty powojenne, czyli architektoniczno-kulturowo-socjologiczny fenomen*. W: M. Rawluk (red.), *Bałuty. Palimpsest* (83–93). Łódź: ByłoBędzie.
- Szczapiński, K. (2022). *Mury mają głos (czyli rzecz o bałuckim „dzikim” typie)*. Łódź: Wydawnictwo Taurus i Stowarzyszenie Nowa Kultura i Edukacja.
- Szydłowska, A. (2018). *Od solidarycy do TypoPolu. Typografia a tożsamości zbiorowe w Polsce po roku 1989*. Wrocław: Ossolineum.
- Tschichold, J. (2011). *Nowa typografia. Podręcznik dla twórców w duchu współczesności*, przeł. E. Borg. Łódź: Wydawnictwo Recto Verso.
- Wallis, M. (1983). *Napisy w obrazach*. W: M. Wallis, *Sztuki i znaki. Pisma semiotyczne* (191–225). Warszawa: PIW.
- Wawrzekiewicz, R. (red.) (2014). *TypoPolo. Album typograficzno-fotograficzny*. Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana.
- Zaorski-Sikora, K. (2021). Kacper Zaorski-Sikora, autor napisów na murach Bałut: Zaczęłem od zamalowywania haseł nienawiści [z artystą rozmawia Wiktor Lewandowski]. *Gazeta Wyborcza. Magazyn Łódź*, 05 XII, <https://lodz.wyborcza.pl/lodz/7,35136,27877896,kacper-zaorski-sikora-autor-napisow-na-murach-balut-zaczalem.html> [dostęp 15 VII 2023].

Zaorski-Sikora, K. (2022). Zwykły akt wandalizmu [z artystą rozmawia Kuba Szczapiński]. W: K. Szczapiński, *Mury mają głos (czyli rzecz o bałuckim „dzikim” typie)* (76–111). Łódź: Wydawnictwo Taurus i Stowarzyszenie Nowa Kultura i Edukacja.

Zeidler-Janiszewska, A. (1997). Słowo wstępne. W: A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Pisanie miasta — czytanie miasta* (7–8). Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.

Witryny internetowe

Art Crimes. The Writing on the Wall, <https://www.graffiti.org/index.html> [dostęp 15 VII 2023].

Gu-Tang Clan, Instagram, post z 12 X 2018, https://www.instagram.com/p/Bo1H-_7hZtb/ [dostęp 15 VII 2023].

Puszka, <https://puszka.waw.pl/> [dostęp 15 VII 2023].

Literołap, <https://www.facebook.com/Literolap> [dostęp 15 VII 2023].

AXIOLOGY OF THE “WILD TYPOGRAPHY” (ABOUT THE SPECIFIC TYPE OF ŁÓDŹ STREET ART)

Abstract

The subject of the article is a new phenomenon of urban art known as “wild typography” (in Polish an abbreviated form “dzikie typy”). It has a specific local, Łódź character, but at the same time it allows to capture the complex issues of the post-industrial experience of the city. And in that sense, it is universal. The term is puzzling because it seems self-contradictory. Although the notion of wildness has its tradition in contemporary art theory, it does not fit the issue of typography. The very manifestations of “wild typography” in the city space are entangled in several dependencies that undermine the status of authorship, exposing artists to imitation and instrumental use of their works. When it comes to the physical space of the city and its values of wildness and authenticity, the “wild typography” lends it ambiguity and takes over its ambiguity also, which, together with the interfering nature and

neglect, makes the resident doesn't know what he's dealing with. It is interesting why and with what intentions or hopes artists get involved in this tangle of art, vandalism, and landscape degradation. Treating these spaces and practices as heterotopias makes it possible to go beyond the schematic evaluation of legal/illegal, aesthetic/anti-aesthetic, cultural/wild.

Keywords: city aesthetics, heterotopias, graffiti, aesthetic values, aesthetic experience, Łódź

Abstrakt

Tematem artykułu jest nowe zjawisko sztuki miejskiej określane jako „dzikie typo”. Jest ono specyficznie lokalne, łódzkie, ale jednocześnie pozwala uchwycić złożoną problematykę doświadczenia postindustrialnego miasta — i w tym sensie jest uniwersalne. Sam termin jest zastanawiający, ponieważ wydaje się wewnętrznie sprzeczny. Mimo iż pojęcie dzikości ma pewną tradycję we współczesnej teorii sztuki, to nie przystaje do zagadnienia typografii. Różne przejawy „dzikiego typo” w przestrzeni miasta uwikłane są w szereg zależności podważających status autorstwa, narażających twórców na naśladowanie i instrumentalne wykorzystanie ich prac. Jeśli chodzi o fizyczną przestrzeń miasta i jej walory dzikości i autentyczności — to „dzikie typo” użycza tej przestrzeni wieloznaczności i także przejmuje jej wieloznaczność, co wraz z ingerującą przyrodą oraz zaniedbaniem sprawia, że użytkownik miasta nie ma jasności, z czym ma do czynienia. Interesujące jest, dlaczego i z jakimi intencjami lub nadziejami artyści wikłają się w ten splot sztuki, wandalizmu i degradacji krajobrazu. Potraktowanie tych przestrzeni i praktyk jako heterotopijnych pozwala wyjść poza schematyczne wartościowanie legalne/nielegalne, estetyczne/antyestetyczne, kulturalne/zdziczałe.

Słowa kluczowe: estetyka miasta, heterotopie, graffiti, wartości estetyczne, doświadczenie estetyczne, Łódź



HYBRIS nr 62 (2024)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.62.04>

PAWEŁ PIENIAŻEK

 0000-0002-5258-7005

Uniwersytet Łódzki

pawel.pieniazek@filhist.uni.lodz.pl

POLEMICZNIE WOKÓŁ ROUSSEAU. UWAGI OBROŃCZE DO UWAG KRYTYCZNYCH MICHAŁA KRUSZELNICKIEGO

Dziękuję Michałowi Kruszelnickiemu za konstruktywne, krytyczne uwagi zawarte w jego recenzji (Kruszelnicki, 2023)¹ mojej książki (Pieniązek, 2022), do których poniżej się ustosunkuję. Dziękuję również tym samym za przyczynienie się do podtrzymania słabnącej kultury recenzenckiej, nieodzownej dla autentycznego życia intelektualno-naukowego. Uwagi krytyka pozwalają autorowi przywrócić więź ze swą książką, która wszak zaczyna żyć własnym życiem,

¹ Cytaty z tego artykułu zamieszczane są bezpośrednio w tekście w nawiasach, wraz z podaniem numeru strony.

wyobcowując się od niego, tak jak i ten z kolei, mocą tego samego prawa czasu, dystansuje się od niej, jeśli się jej nie wyrzeka. I tak jest w moim wypadku. Polemika Kruszelnickiego, choć pogłębia mą alienacyjną depresję, jest zarazem szansą na nadanie książce nowego życia, choćby poprzez jej zastępczo-kompensacyjne udoskonalenie.

*

W mojej odpowiedzi podtrzymuję podstawowe tezy książki, w polemice Kruszelnickiego kwestionowane, osłabiane czy modyfikowane. Uwagi Krytyka, przynajmniej ich część, są jednak istotne, dotyczą kwestii podstawowych dla rozumienia myśli Rousseau, zwracają uwagę na dyskusyjność niektórych moich rozstrzygnięć interpretacyjnych, toteż zmusiły mnie i posłużyły mi do ich ponownego przemyślenia, rozwinięcia i wysubtelnienia.

Na początku kilka słów o metodologii czytania Rousseau. Kruszelnicki nawiązujący do mej tezy o eksperymentalnym charakterze filozoficznego przedsięwzięcia Rousseau nadaje jej jednak inne, bardziej radykalne znaczenie — widzi w „Obywatelu Genewy” „raczej eksperymentatora, bardziej przejętego wszechstronnym naświetlaniem wielkich ludzkich dylematów egzystencjalnych niż ich rozwiązywaniem” (s. 108), toteż w swej lekturze jego dzieł preferuje (również) „nierozstrzygalność i niedefinitywność, otwarcia i rewitalizacje, tak by móc ciągle mierzyć się z heterogenicznym, opalizującym wielością znaczeń dziełem” (s. 109). Zgodnie z tym podejściem skłonny jest postrzegać dzieło Rousseau jako otwarte, oferujące różne możliwości interpretacyjne, co też potwierdza praktyka jego polemiki — swobodnie podchodzi do ustaleń i rozstrzygnięć Rousseau, traktując je, jeśli nie jako wyizolowane, to przynajmniej nie jako usytuowane w całościowym kontekście jego myśli i jej ewolucji. Otóż, przeciwnie, myśl Rousseau traktuję jako pewną dynamiczną całość, podlegającą ewolucji i ostatecznie rozpadowi, właśnie za sprawą logiki eksperymentowania, którą pojmuję odmiennie.

I od niej zaczniemy. Kruszelnicki słusznie dostrzega w mojej interpretacji dzieła Rousseau istnienie dwóch logik — logiki ustanawiania systemu i logiki

eksperymentowania prowadzącej do jego porażki. Jednakże uznaje, że obie te logiki traktuję jako kontradyktoryczne, „konfliktowe”, i zarazem podkreśla, że „ostatecznie przetoczył[em] większość akcentów na rzecz” systemowego „planu” mej lektury (s. 108). To mylne odczytanie, aczkolwiek przyznaję, że kwestii tej w książce w sposób wyraźny nie sproblematyzowałem. Niemniej jednak w *Zakończeniu* książki piszę jasno: „w «świadomym» dziele Rousseau od samego jego początku istnieją dwie równoległe i interferujące ze sobą logiki” (Pieniążek, 2022, s. 322). Logiki te się więc nie wykluczają, przeciwnie — w stałym, dynamicznym napięciu działają równocześnie i dopełniają się, warunkują siebie i zakładają. Znaczy to, że intencja systemotwórcza, zmierzająca do przedstawienia syntezy emancypacyjnej (czyli uzgodnienia tendencji indywidualistycznej i społeczno-politycznej) „świadoma” jest swych trudności, natomiast logika eksperymentu trudnościami tymi się żywi i podważa systemotwórcze usiłowania Rousseau i poprzez wskazanie problematyczności wielu założeń i rozwiązań zaczyna dominować, by ostatecznie doprowadzić do rozkładu jego dzieła. Wszystko to dzieje się równocześnie, znajdując swoje apogeum, jak sądzę, wraz z napisaniem *Umowy społecznej* i *Emila*, gdy Rousseau uświadamia sobie niemożność przedstawienia „systemu”.

Kruszelnicki pyta jednak, czy Rousseau można w ogóle przypisać dążenie do stworzenia systemu („Rousseau nie był fachowym filozofem, a jeszcze mniej miał potrzebę budowania filozoficznego systemu”, s. 108). Fakt, Rousseau, genialny samouk, nie był „fachowym filozofem”, lecz konstatacja ta może odnosić się przecież i do niektórych innych myślicieli Oświecenia przedstawiających swe systemy. Rzecz w rozumienie „systemu”. Jeśli chodzi o system w rozumieniu tradycyjnym, zwłaszcza racjonalistyczny, oparty na apriorycznych, racjonalnych zasadach, zamknięty i wszechobejmujący (tę ostatnią charakterystykę można przypisać wielu myślicielom oświeceniowym), to Kruszelnicki ma rację. Taki system Rousseau uważał za niemożliwy, więc Kruszelnicki słusznie uznaje go za myśliciela „nieufnego wobec prób *pełnego* zracjonalizowania i ujednoczenia świata i ludzkiej egzystencji”

(s. 90, podkr. moje – PP). Gdy piszę o systemie, noszącym w sobie czerw logiki eksperymentalnej, mam na myśli system w znaczeniu myślenia systematycznego (i tu Rousseau byłby bliski romantykom, Nietzschemu), mający naświetlić doświadczenie rzeczywistości w jak największym stopniu, takim zatem, który pozwalałby Rousseau, poprzez przedstawienie spójnych projektów emancypacyjnych, mających wpływać na umysły i rzeczywistość, działać i angażować się w spory epoki oświeceniowej pogrążonej w głębokim kryzysie, w jakim znalazło się społeczeństwo francuskie w epoce przedrewolucyjnej, a wraz z nim myśl oświeceniowa. Tym bardziej, że kryzys ten, dotyczący nie samych ideałów oświeceniowych, lecz ich uzasadnienia przez myśl oświeceniową, Rousseau rozpoznał jako pierwszy diagnosta zarysowującej się nowoczesności, w jej wczesnej, oświeceniowej fazie, dostrzegając jej sprzeczności, które stały się sprzecznościami jego myśli. Wbrew Kruszelnickiemu nie są to sprzeczności abstrakcyjne w tym znaczeniu, że odnosiłyby się one do egzystencji ludzkiej jako takiej, a zatem do „wielkich ludzkich dylematów egzystencjalnych”, do których, kontynuuje Polemista, „wszechstronnego naświetlania”, niż do „ich rozwiązywania” Rousseau dążyłby (s. 12). Rousseau nie jest tradycyjnym moralistą, a tym bardziej filozofem egzystencjalnym rozważającym człowieka w jego niezmiennej kondycji — ujmując człowieka w perspektywie historycznej, dylematy te odnosi do jego kondycji historycznej. Inaczej bowiem należałoby zapytać, na czym polegałoby eksperymentowanie, z czym Rousseau eksperymentowałby, i dalej — jaki sens miałyby jego opisy stanu natury, historycznego procesu uspołecznienia, diagnoza współczesności, projekty polityczne o znaczeniu ogólnym (*Umowa społeczna*) i te dedykowane narodom (Polsce, Korsyce) i pisane na zamówienie, jak i wreszcie projekt *Emila* itd.? (tak czy inaczej, Polemista niczego nam w tym względzie nie mówi). Rousseau jest zaangażowany w swoją epokę a wraz z nią — w historię. Tworzy więc system. I to tłumaczy, dlaczego, niechętny z natury systemom (dogmatycznym), sam notorycznie posługuje się terminem „system”, nawet

w *Przechadzkach*, lecz już w innym znaczeniu — dynamicznym i otwartym, naznaczonym wątpliwościami i wahaniami.

Powyższe sprzeczności dostrzega od samego początku rozwoju swej myśli, zмага się z nimi, chce je znieść poprzez swe dążenia systemotwórcze, lecz zarazem, wobec skali trudności, w coraz większym stopniu zdaje sobie sprawę, że skazany jest na eksperymentowanie, próbowanie, że myślenie może być już tylko eksperymentem, wszelko eksperymentem zaangażowanym, ukierunkowanym, konstruktywnym². Bynajmniej nie radosnym, jak zapewne chciałby Kruszelnicki, lecz podszytym zwątpieniem i tragizmem myślenia. Swój źródłowy wzorzec myślenie eksperymentalne Rousseau znajduje w samej eksperymentalnej kondycji człowieka jako tworu swego rodzaju przygodnego eksperymentu antropologiczno-historycznego: z jednej strony przypadkowe, antropogenne wyjście ze stanu natury, z drugiej chybione uspołecznienie, które dopiero z biegiem czasu i za sprawą serii przypadków, nie zaś immanentnej konieczności, staje się nieodwracalne i fatalne, określając tragizm ludzkiego istnienia w historii stającej się sceną fatalnej, antropologiczno-metafizycznej przygody człowieka wyrwanego bezpowrotnie z natury i rzuconego w nieznanne. Odkrywając coraz bardziej realną władzę historii, Rousseau wie, że władza ta rozbudza refleksję człowieka, ale zarazem odbiera mu zdolność myślenia. Nie wiadomo, czym jest do końca natura, jej opis, jak i opis wyjścia z niej jest hipotetyczny, myślenie teoretyczno-racjonalne w jego roszczeniach do prawdy uniwersalnej wydane jest bowiem na sceptycyzm, nie jest więc jasne, jak zwalczać zło historii, stąd w *Emilu* Rousseau stwierdza gorzko: „natura albo chroni nas od zła, które sama stworzyła, albo naucza zwalczać je. Lecz natura nic nam nie mówi o tym, jak zwalczać zło, które pochodzi od nas samych” (Rousseau, 1955, cz. II, s. 350). Trzeba więc eksperymentować, jak właśnie w *Umowie społecznej* i *Emilu* (zob. Rousseau, 1955, cz. 1, s. 3–4). Oba dzieła (1762)

² Niezależnie od wpływu Montaigne’a, Rousseau mógł mieć poprzednika w Helwecjuszu: „trzeba zająć stanowiska, za którym przemawia największe prawdopodobieństwo, a zatem wydawać sądy li tylko prowizoryczne” (Helwecjusz, 1959, s. 11). Rousseau z deklaracji tej czyni zasadę swej praktyki myślowo-pisarskiej, eksperymentalnie ją dramatyzuje.

należy uznać za apogeum myśli Rousseau określonej przez obie splatające się ze sobą logiki. Dzieła te eksplorowały, odpowiednio, tendencję wspólnotowo-polityczną oraz indywidualistyczną, szukając w ich obrębie przesłanek ich możliwej syntezy, zwłaszcza w wypadku późniejszego nieco *Emila*, a więc po zakreśleniu pola emancypacji społeczno-politycznej. Rousseau mnoży w nich trudności, wskazuje je, raz nad nimi przeskakuje, a raz, choć rzadziej, je problematyzuje, kwestionując bezpośrednio czy pośrednio przesłanki i rezultaty swych rozwiązań. Jest uczciwy w swym myśleniu, nie ukrywa trudności (co wszak jest częstą praktyką wśród filozofów), by za wszelką cenę stworzyć system i przy nim zastygnąć. Jego myśl jest w ciągłym systemotwórczym ruchu, o którym świadczy ponawianie i rozwijanie, nawet w dłuższym okresie, kolejnych planów i projektów (tak było właśnie w wypadku *Umowy społecznej* i *Emila*). Obie rządzące nią logiki nie są dysjunktywne, lecz równorzędne i diachroniczne, tak że eksperyment służy myśleniu systematycznemu stale odraczającemu swe efekty, lecz w końcu gasnącemu. Po *Umowie społecznej* i *Emilu* interferencyjny ruch obu logik traci swój impet, a wraz z dziełami biograficznymi, a zwłaszcza *Przechadzki*, wypala się i ustaje. Rousseau uznaje trudności emancypacyjnego pogodzenia obu tendencji swego myślenia za nieprzekraczalne, konstatując zarazem niemożność pokładania nadziei w każdej z nich z osobna. W tym sensie mówię o „załamaniu” dzieła, o jego „klęsce” i „porażce”. Nie chodzi więc o proste załamanie się gotowego systemu, bo takiego wszak Rousseau nie stworzył, jak mogły sugerować niektóre stwierdzenia z książki, lecz o wyczerpanie się woli myślenia systemotwórczego, a tym samym eksperymentowania *na jego rzecz*.

Kolejna istotna kwestia — Kruszelnicki pyta o zasadność zajmowania się Rousseau, skoro jego myśl poniosła klęskę: „gest taki mocno ogranicza przestrzeń możliwej dyskusji z nim, uczenia się od niego, inspirowania nim w rozważaniu niezbywalnych dylematów ludzkiej egzystencji, (...) po co w ogóle jeszcze czytać Rousseau? Co w nim jeszcze do odkrycia i przeżycia?” (s. 90). Mógłbym odpowiedzieć: właśnie (czy również) z tego powodu. Z jednej strony porażka odsyła

do diagnozy nowoczesności, nadal, pomimo zmienionych warunków społeczno-kulturowych, aktualnej w jej substancji, a po raz pierwszy z takim dramatyзмом konstатовanej przez Rousseau i ujawniającej konflikt i antynomie określających ją tendencji indywidualistycznej i wspólnotowej oraz związanych z nimi wartości: wolności jednostki, jej autonomii, prawa do samorozwoju i wyrażania siebie oraz równości i wartości wspólnotowych. Dylematy i pytania Rousseau są nadal naszymi, a jego odpowiedzi i rozwiązania zorientowane na pogodzenie powyższych tendencji i wartości, nawet jeśli są anachroniczne i zakończyły się porażką, ukazują paradygmatycznie fundamentalne, wciąż się odtwarzające trudności i sprzeczności naszego (po)nowoczesnego życia, często zakryte przez bieżące spory i dyskursy. W kontekście powyższej kwestii nie jest dla mnie jasne stwierdzenie Kruszelnickiego, że „pesymistyczna wizja nowoczesności jako epoki dwuznaczej i pełnej sprzeczności, nie pozwalającej na jednostkową niezależność i autonomię, zasysa ogląd Rousseau jako myśliciela stale poszukującego, nieufnego wobec prób pełnego zracjonalizowania i ujednolicenia świata i ludzkiej egzystencji” (s. 90). Myślę, że właśnie dwuznaczność naszego świata i dotyczące go sprzeczności nie pozwalają na jego zracjonalizowanie, i tu zgadzam się z opinią Kruszelnickiego przywołującego jednego z komentatorów (Salkever), że „owe sprzeczności i paradoksy świadczą o tym, że nie można dać jednej i jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, co właściwie konstytuuje ludzkie szczęście i dobre życie” (s. 107). Zgadzam się jednak o tyle, o ile sprzeczności te Rousseau odnosi przede wszystkim do kondycji człowieka w świecie historii i współczesności. Właśnie wspomniane sprzeczności mobilizowały Rousseau do podejmowania teoretycznych prób i eksperymentów. Nie sposób pominąć skali jego systemotwórczego wysiłku i poszukiwań, intelektualnej energii i inwencji zwartych w *Umowie społecznej* i *Emilu*. Artykulacja tych sprzeczności i ostateczne uznanie ich za nieprzekraczalne są, powtórzę, porażką tegoż wysiłku, nie zaś systemu (bo tego nie zbudował); i jest to odpowiedź na zarzut, że „nie można mówić o „porażce” myśli Rousseau tylko dlatego, że obfitowała ona w sprzeczności i paradoksy” (s. 14). Dopiero później nad

myślą Rousseau zaciążyło, właśnie wskutek „porażki”, przekonanie, że czas w swej fatalności niszczy i czyni daremnymi wszelkie, przynajmniej pomyślane jako ostateczne, wysiłki i projekty ludzkie. Przeświadczenie to, wzmacniane przez manię prześladowczą, doprowadziło go do tragicznej wizji istnienia człowieka w historii.

I kwestia druga: syntezy. Kruszelnicki inkryminuje mi czynienie Rousseau zarzutu, że nie udało mu się uzgodnić wspomnianych tendencji jego myśli, i pyta: „czy koniecznie trzeba mu przypisywać ambicję dokonania «syntezy» tych tendencji i możliwości, ambicję przywrócenia człowiekowi mitycznej jedności z sobą i światem” (s. 14). Otóż taką koncyliatorską intencję odnajduję, zresztą za wieloma największymi interpretatorami, w tekście Rousseau, toteż moja krytyka ma charakter immanentny (bynajmniej nie zewnętrzny, skoro Kruszelnicki słusznie zarzuca mi pesymizm i skoro podkreślam sprzeczności i eksperymentalny charakter wysiłku Rousseau). Czynię to nie tylko na podstawie jednego cytatu przywołanego przez Kruszelnickiego, choć zbagatelizowanego, jest ich wszak więcej (począwszy od notatki z 1750 poprzedzającej dwie pierwsze rozprawy), lecz przede wszystkim całego wysiłku intelektualnego Rousseau, np. w *Emilu* próbuje wprowadzić perspektywę polityczną, choć zarazem zamysł ten podważa. Wysiłek ten jest więc problematyzowany i podszyty wątpliwością, i stąd włączenie trybu eksperymentalnego.

Zacznijmy od zarzutów związanych z tendencją wspólnotową, a więc z „kwestią umowy społecznej”, projektem politycznym Rousseau i jego podkreślanymi przeze mnie „konsekwencjami autorytarnymi i totalitarnymi”, przez Kruszelnickiego kwestionowanymi. Prawdą jest, że istnieją spory interpretacyjne dotyczące umowy społecznej (wykładnia totalitarna i demokratyczna, i do tej ostatniej Kruszelnicki zgłasza akces), i że kwestię należałoby, Kruszelnicki ma tu rację, „niuansować” i — już w mniejszym stopniu (o czym poniżej) — „zostawić [ją] na bardziej nierozstrzygalnej nocie” (s. 4). Prawdą jest też, że na poziomie litery *Umowy społecznej* nie jest szczególnie widoczny konflikt między jednostką a wolą powszechną, którą jednostki (każda z osobna, na podstawie własnej, indywidualnej

woli) dobrowolnie zawierają między sobą. Wola ta nie byłaby wówczas zsubstancjalizowanym, kolektywnym i anonimowym bytem mającym swoje źródło w jednomyślności. Jeśli tej ostatniej wymaga zawarcie paktu społecznego konstytuującego wspólnotę jako wspólnotę, to np. już nie, bezwzględnie, uchwalanie ustaw. Jest ona jedynie ideałem, do którego należy dążyć: „Im większa zgoda panuje w zgromadzeniu, to znaczy im bardziej zdania zbliżają się do jednomyślności, tym bardziej przeważa wola powszechna” (Rousseau, 1966a, s. 125³). Do tego momentu rzeczywiście mamy do czynienia z poszanowaniem wolności jednostki, nie sposób więc mówić o konflikcie woli jednostkowej i powszechnej, o możliwości użycia przymusu⁴, a implikujące go, osławione memento (przywołane też przez Kruszelnickiego): „ktokolwiek odmówi posłuszeństwa woli powszechnej, będzie do tego zmuszony przez ciało polityczne, co oznacza, że zmusi się go do wolności” (Rousseau, 1966, s. 26) — pozostałoby nieumotywowane. Ale dzieje się tak tylko na powierzchni konstrukcji politycznej Rousseau. Jednakże jej duch jest już inny, po prostu niebezpieczny, a wspomniane memento nie jest bynajmniej tekstowym widmem. Należy na początek zapytać: dlaczego mamy się zbliżać do jednomyślności, dążyć do jej osiągnięcia. Oczywiście, na gruncie demokracji liberalnej można by odpowiedzieć, że bardziej chodzi o demokratyczne uprawomocnienie ustaw, prawa etc., jak również o mobilizację obywatelskiego etosu i partycypacyjne zaangażowanie jednostek, bardziej niż o samą jednomyślność. W demokracji dążenie do niej ma, by tak rzec, charakter regulatywny, natomiast u Rousseau — konstytutywny. Dlaczego? Otóż u Rousseau prawo ma zarazem i istotowo znaczenie moralne, wyrasta z cnoty moralnej i ją politycznie potwierdza; tak jak pośrednio czyni to sam Kruszelnicki, dwukrotnie pisząc o „racjonalnym i moralnym prawie” (s. 92). Z racji tej moralnej racjonalności ma ono być więc uniwersalne, a uniwersalność tę wyraża jednomyślność, tę zaś wola

³ „(...) im donioślejsze i poważniejsze są obrady, tym bardziej zdanie biorące górę powinno się zbliżyć do jednomyślności” (Rousseau, 1966a, s. 128)

⁴ „(...) każdy człowiek rodzi się wolny i jest panem siebie, nikt pod żadnym pozorem nie może go zrobić poddanym bez jego zezwolenia” (Rousseau, 1966a, s. 126, zob. 151).

powszechna. Jednomyślność nie jest związana z demokracją liberalno-przedstawicielską, lecz, jak właśnie u Rousseau, z demokracją bezpośrednią⁵, republikańską z właściwym jej prymatem dobra wspólnotowo-publicznego, a zatem z jego bezwzględnym pierwszeństwem nad dobrem jednostkowym, czyli „interese partykularnym”:

Im lepiej państwo jest urządzone, tym bardziej sprawy prywatne ustępują miejsca sprawom publicznym w umysłach obywateli. Jest nawet wówczas o wiele mniej spraw prywatnych, ponieważ suma szczęścia wspólnego dostarcza znaczniejszą część szczęścia każdej jednostce i człowiek mniej go szuka w dążeniach osobistych (Rousseau, 1966a, s. 112).

Inaczej w demokracji liberalno-przedstawicielskiej, w której jednostki wychodzą od swych „interesów” prywatno-partykularnych, zaś sfera publiczna służy przede wszystkim ich instytucjonalnej artykulacji i negocjowaniu przez jednostki. Pomijamy tu zasadność krytyki Rousseau, wyłożonej w pierwszej wersji *Umowy społecznej* (Rousseau, 1966b), w takim stopniu, w jakim może się ona stosować do deficytów demokracji liberalnej. Dla Rousseau pragmatyczno-polityczne uzgadnianie czy ucieranie interesów partykularnych poprzez spór, debatę stanowi już wyraz rozkładu państwa i niezdolności ukonstytuowania woli powszechnej:

interes powszechny wypacza się i znajduje przeciwników, jednomyślność przestaje panować w głosowaniach, wola powszechna nie jest już wolą wszystkich, powstają sprzeczki, dyskusje i nawet najlepsze zdanie nie przechodzi bez sporów (Rousseau, 1966a, s. 123).

Tymczasem w wypadku konieczności uchwalania nowych praw, „konieczność tę dostrzegają wszyscy. Pierwszy, kto je proponuje, wypowiada tylko to, co wszyscy już odczuli; nie potrzeba zabiegów ani wymowy (...)” (Rousseau, 1966a, s. 122–123). Nadto, i co ważniejsze, głosowania niezgodnego z większością Rousseau nie traktuje

⁵ „(...) woli się nie reprezentuje; jest taka właśnie lub inna, nie ma tu nic pośredniego” (Rousseau, 1966a, s. 113); funkcja przedstawicielska dotyczy wyłącznie władzy wykonawczej (zob. Rousseau, 1966a, s. 113–114).

jako wyrazu odmienności opinii, interesów, lecz, na gruncie racjonalności moralno-politycznej, jako pomyłkę czy błąd:

Gdy więc przeważy zdanie przeciwne mojemu, dowodzi to jedynie, że się omyliłem i że to, co brałem za wolę powszechną, nią nie było. Gdyby przeważała moja prywatna opinia, zrobiłbym coś innego, niż chciałem; wtedy właśnie nie byłbym wolny (Rousseau, 1966a, s. 127).

Pojęcie wolności ma więc charakter moralno-normatywny, a zgodność oraz jedność woli jednostkowej i woli powszechnej ma strukturę definicyjno-normatywnej tautologii: na gruncie tego konstruktywistycznego poniekąd esencjalizmu wolność jednostki jest tożsama z cnotą obywatelską, z jednomyślnością woli powszechnej. Rozumiemy teraz, dlaczego w systemie Rousseau nie ma zagwarantowanych liberalnych praw jednostki i praw mniejszości. Pozostaje pytanie: jak zagwarantować jednomyślność, integralność woli powszechnej, a jednostce jej moralną racjonalność, człowieczeństwo i prawdę jej istnienia⁶, skoro przemoc jest wykluczona? A także: jak przejść od historycznego, dekadenceckiego stanu społecznego, do stanu społecznego opartego na umowie społecznej, do pierwotnego zawiązania woli powszechnej i następnie jej politycznego *creatio continua*? W samej *Umowie* Rousseau mówi o roli obyczajów, o cenzurze i wreszcie o obowiązującej w dawnym państwie religii obywatelskiej (zob. Rousseau, 1966a, s. 128, 150–152, 152–166), za sprawą której obywatel ma „miłować swe obowiązki”, i która ma wytwarzać „poczucie uspołecznienia” (Rousseau, 1966a, s. 163). Chodzi o to, by jednomyślność nie była pozorowana, pragmatyczna, lecz autentyczna, by wpływała z moralnej prawdy jednostki i jej najgłębszej woli, by jednostka nie zmieniała się pod wpływem jej kaprysów, okoliczności. I tu pojawia się już czysta przemoc — wygnania oraz śmierci: „Jeśli zaś kto, uznawszy publicznie dogmaty, sprawuje się, jakby w nie wcale nie wierzył, niech zostanie ukarany śmiercią; popełnił największą zbrodnię: skłamał wobec prawa” (Rousseau, 1966a, s. 164).

⁶ „(...) gdy stajemy się obywatelami, stajemy się ludźmi” (Rousseau, 1966b, s. 175).

Formowaniu moralno-politycznemu jednostki służy idea wychowania obywatelskiego, rozwijana przez Rousseau wcześniej, między innymi w poprzedzającej *Umowę*, niedokończoną i nieopublikowaną przez *Ekonomii politycznej*. Chodzi o kształtowanie świadomości i woli jednostki, wpływanie na jej najgłębsze motywacje, najskrytsze myśli, tak „by zawsze chciała tylko tego, czego chce społeczeństwo” (Rousseau 1956c, s. 213), czego zatem wymaga „jedność społeczna”. W gruncie rzeczy chodzi o homogenizację poglądów, wykluczenie jednostkowych opinii, o nieustanną kontrolę i nadzór, w tym wszystkich przez wszystkich. Można by mnożyć cytaty, robi to też przywoływany przez Kruszelnickiego Todorov (1985, s. 30–42), aczkolwiek, dodajmy, to totalne wychowanie odnosi on wyłącznie do historii, z czym można polemizować (np. projekt wspólnoty z Clarens porównywany jest z tradycją republikańską). *Umowa* (tak jak i inne teksty, o których Todorov praktycznie nie wspomina) pisana jest z intencją prospektywno-emancypacyjną, nawet jeśli Rousseau mnoży trudności jej wprowadzenia w realną, skażoną złem materię historii. Wszystkie wspomniane ogniwa, mające zapośredniczyć jedność woli jednostkowej i woli powszechnej w sposób wykluczający przemoc — choć, jak widzieliśmy nie do końca — tworzą z umową spójny system, prowadzą do niej a przynajmniej ją podtrzymują. Wydaje się jednak, że nie wystarczają Rousseau, i nie tylko w odniesieniu do trudności wyjaśnienia przejścia do przyszłego społeczeństwa opartego na umowie społecznej, ale i do uchwalania w nim uchwał. Świadom trudności, wprowadza więc figurę Ustawodawcy mającą wyeliminować możliwą irracjonalność jednostek, jak i arbitralność samej woli powszechnej, aby w ten sposób zapewnić „w ciele społecznym jedność rozumu i woli” (skoro jednak wola powszechna jest absolutnym suwerenem, na czym miałyby polegać przekraczająca ją racjonalność?), wszak „Lud sam przez się zawsze pragnie dobra, ale nie zawsze je dostrzega. Wola powszechna jest zawsze właściwa, ale kierujący nią rozsądek nie zawsze jest oświecony (...). Jednostki widzą dobro, które odrzucają; ogół chce dobra, którego nie dostrzega” (Rousseau 1966a, s. 47–48). Dlatego też „wszyscy

na równi potrzebują przewodników (...). Oto skąd rodzi się potrzeba prawodawcy”. Gdy wskazujący ją Rousseau pisze, że „jednostki trzeba więc zmusić do dostosowywania swojej woli do rozumu, ogół trzeba nauczyć, aby znał swoją wolę” (Rousseau, 1966a, s. 48), to nie chodzi już ani o przymus realny czy symboliczny, lecz o (nie)przemoc tajemniczą, cudowną. Jednakże wystarczy teraz usunąć fantastyczną postać Ustawodawcy, i odnieść umowę społeczną do irracjonalnego żywiołu realnej historii, by zobaczyć, że nic nie zagwarantuje jedności społecznej, że postać ta miała nie tylko zracjonalizować wolę, lecz zdjąć z myśli Rousseau odium akceptowania przemocy, przesłonić jej problem. Przemoc jako akt „zmuszania do wolności” jest głęboką konsekwencją myśli Rousseau, aczkolwiek przezeń niechcianą. Tkwi w samych założeniach doktryny umowy społecznej. Zasadnicza trudność myśli Rousseau, jej grzech pierworodny, nie tkwi więc, jak chce Kruszelnicki, jedynie w, zewnętrznym, zastosowaniu tej doktryny, opartej na idei demokracji bezpośredniej, do warunków nowoczesnej demokracji i wielkich państw.

Nim przejdę do drugiego, indywidualistycznego bieguna myśli Rousseau, przedstawionego w *Emilu*, parę słów o zarzutach Kruszelnickiego w kontekście innego projektu wspólnotowego, z *Nowej Heloizy* (1761, poprzedzającej *Umowę społeczną* i *Emila*), do którego się jednak w książce odnosiłem, choć nie do zawartego w niej „projektu utopijnej wspólnoty”. Dziękuję Polemiście za przywołanie tej kwestii, pozwoli mi ona jednak, na przekór jego argumentacji, lepiej naświetlić moje zarzuty wobec autorytarnej wymowy (zapewne eksperymentalnych) pomysłów Rousseau. Otóż w kontekście tego projektu Kruszelnicki przedstawia śmiałą i mocno dyskusyjną, jeśli nie prowokacyjną tezę, idącą pod włos tradycyjnych odczytań. Poniekąd z nutą pewnego emocjonalno-intelektualnego szantażu wobec mnie przypisuje Rousseau nietzscheański pogląd o naturalnej nierówności ludzi (choć gwoli uzupełnienia, u Rousseau nie byłby on jednak tak drastyczny, jeśli chodzi o implikacje społeczno-polityczne): „Rousseau odróżniał ekonomiczno–społeczną nierówność od nierówności opartej na prawach

natury” (s. 103). Kruszelnicki nie tłumaczy, na czym konkretnie to rozróżnienie polega (pomińmy na razie kwestię sprzeczności między tezą nietzscheańską a odróżnieniem nierówności naturalnej od społeczno-ekonomicznej, skoro ta pierwsza rozróżnienie to w porządku normatywnym zasadniczo znosi). W kontekście odwołania do Marksa uzasadnia nierówność panującą we wspólnocie z *Nowej Heloizy*, uznając, że „słudzy nie są w stanie zrozumieć dotyczącego ich planu” (s. 104).

Na poparcie swego stanowiska Polemista przywołuje trzy wypowiedzi Rousseau z różnych pism. W pierwszej, z pierwszej rozprawy, Rousseau mówi o tych, których „sama natura przeznaczyła na mistrzów dla drugich” (Rousseau, 1956a, s. 42), w drugiej uznaje, że przeczy prawu natury, by „głupi kierował mądrym” (Rousseau, 1956b, s. 230), w trzeciej zaś, z *Umowy społecznej*, że jest rzeczą naturalną, „by najmądrzejsi zarządzili tłumem, jeżeli się jest pewnym, że będą nim rządzić dla jego, a nie dla swojej korzyści” (Rousseau, 1956a, s. 83–84). Jeśli chodzi o pierwszą, to Rousseau odnosi ją do studiów „naukowych i artystycznych”. Pytanie: jaki związek mają te zdolności z nierównościami społeczno-ekonomicznymi? Trzecia pojawia się w kontekście omawiania rządów arystokratycznych. Kluczowa jest druga ze względu na jej szerszy kontekst. Otóż Kruszelnicki przywołuje wcześniejsze zdanie, że „nierówność, w stanie natury prawie że nieistniejąca, siłę i wzrost swój zawdzięcza rozwojowi naszych zdolności i postępom umysłu ludzkiego” (Rousseau 1955b, s. 230). I choć Polemista pisze dwuznacznie, że „Rousseau przyznaje”, to jednak cały kontekst jego wypowiedzi kładzie akcent na drugą część zdania, sugerującą, że również uspołecznienie czyni nierówność właśnie czymś naturalnym. Otóż Kruszelnicki pomija koniec tego zdania: „a utrwała ją [nierówność] i uprawomocnia wprowadzenie własności i praw”. Dopiero dopełnienie to, wraz ze stwierdzeniem: „nierówność, w stanie natury prawie że nieistniejąca”, pokazuje rzeczywistą genezę i znaczenie nierówności i wspomnianego rozróżnienia, oczywistego zdroworozsądkowo, również u Rousseau, a które Kruszelnicki faktycznie znosi, mieszając je z tezą

nietzscheańską. W odniesieniu do początków uspołecznienia z jego podziałami, można powiedzieć, że naturalne, choć minimalne zróżnicowanie zdolności ludzi (Rousseau nie jest wszak radykalnym egalitarystą) doprowadziło do pojawienia się społecznego podziału pracy i do ich zróżnicowania społecznego. Kluczowy jest status nierówności już w stanie uspołecznienia. Otóż dla Rousseau, i na tym polegała przecież rewolucyjna siła jego poglądów, nierówności te, niezależnie od nierówności pewnych naturalnych dyspozycji i talentów, mają genezę społeczno-ekonomiczną (zob. Rousseau, 1955, t. 2. s. 293–294), można by powiedzieć, że reprodukują się, wpływając zarówno na możliwość realizacji tychże talentów, jak i na wytwarzanie różnych habitusów i kompetencji społeczno-kulturowych. Tymczasem Kruszelnicki, przechodząc do *Nowej Heloizy*, utrzymuje, że nierówność rządząca w posiadłości Julii i Wolmara jest właśnie naturalna. I pośrednio zadaje istotne, przytomne pytanie o to, dlaczego Rousseau „zachował patriarchalny model stosunków między panami a chłopami w Clarens” (s. 102), utrzymując, że „Nigdzie w *Nowej Heloizie* nie jest sugerowane, że oparta na zgodzie chłopów patriarchalna władza Wolmara — ewidentnie dzielącej cechy wybitnej jednostki z wielkim ustawodawcą czy nauczycielem Emila — nad nimi jest czymś złym, czy że nie leży w interesie rządzonych?” (s. 103). Odpowiadając, należy, jak sądzę, uwzględnić kontekst pisania *Nowej Heloizy* — jej naturalnym adresatem były kręgi arystokratyczne (i też mieszczańskie), w których wówczas Rousseau się obracał i „błyszczał”, zaś w czasie jej pisania zamieszkiwał w Ermitażu u Pani d’Epinay, odrzucając jej awanse i zakochując się w jej bratanicy, Pani d’Houdetot. Czyż podstawowy, rewolucyjny przekaz *Nowej Heloizy* dotyczący wielkiej (platonicznej), opartej na cnocie miłości nie był skierowany do tychże kręgów nie znających siły uczuć, żyjących resztkami *passion d’amour* i oddających się miłości li tylko galanteryjnej? I czyż kwestia, poboczna, utopijnej, sentymentalno-paternalistycznej wspólnoty stanowiącej *entourage* dla tej miłości, nie miała w ówczesnych warunkach znaczenia reformatorskiego, mając na celu humanizację brutalnych stosunków w majątkach szlachty i arystokracji?

Wracając do kwestii nierówności społecznych w Clarens — Kruszelnicki, polemizujący z tradycyjnymi zarzutami paternalizmu i nierówności te naturalizujący, uznaje pośrednio, jeśli dobrze rozumiem, że w planie społecznym wszyscy są równi, pomimo nierówności ekonomicznej, w tym znaczeniu, że są wolni i mają te same prawa, nierówni zaś w planie psychologiczno-osobowościowym: „nie chodzi o to, że słudzy są zmanipulowani i zniewoleni, jak by chcieli krytycy Rousseau, oskarżający go o totalitarne zapędy, lecz o to, że owi słudzy nie są w stanie zrozumieć dotyczącego ich planu” i że podstawą wspólnoty jest ich, jak u Rousseau, „przywiązanie”, brzmiące już przecież paternalistycznie. Czym jest ów „plan” i „przywiązanie” (u Rousseau jest jeszcze „wierność”, „miłość”). Wywody Rousseau nie pozostawiają wątpliwości. Dziwi mnie wybiórczość lektury Kruszelnickiego i brak pogłębionej, całościowej analizy. Zacznijmy od podstaw wspólnoty z Clarens. Tworzą je wyjściowo więzi ekonomiczne oparte na prawnej równości wszystkich stron: „słudzy” są wolnymi ludźmi, którzy najmują się do pracy, i są opłacani oraz odpowiednio bodźcowani ekonomicznie (nagrody etc.), gwoli obupólnej korzyści, ale nie tylko. Wspólnota ma bowiem sens nie tylko ekonomiczny, lecz przede wszystkim moralno-społeczny, i tu się zaczyna nasz problem, tak jak zresztą w wypadku *Umowy społecznej* (w której chodziło wyjściowo o więzi polityczne). Według Rousseau ma ona być „rodziną”: Wolmar — jej „ojcem”, „głową rodziny”, a słudzy „członkami rodziny” — „dziećmi”. Odpowiednio do tych ról, zadaniem Wolmara i Julii jest ich „formowanie” moralne, „a tylko człowiek oddany dobru potrafi dokonać tej sztuki”:

nie patrzy się na nich tylko jak na najemników, którzy muszą dokładnie wypełniać powinność, ale jak na członków rodziny narażonej na największe klęski przez zły wybór. Pierwsze żądanie Państwa to uczciwość, drugie miłość do pana, trzecie służenie mu według jego woli; ale wystarczy rozsądnego pana i pojętego sługi, aby trzecie wypływało z dwu poprzednich (Rousseau, 1962, s. 238).

Jak to osiągnąć: „wychowując i ćwicząc swych własnych domowników” (Rousseau, 1962, 265–266, 239). Repertuar tych po części dyscyplinarnych oddziaływań jest wieloraki i zróżnicowany: selekcja (pracownicy pochodzą z okolicy, muszą być

uczciwi, „młodzi, zgrabni, zdrowi i przyjemnej urody”), w wymiarze ekonomicznym, zracjonalizowana i zróżnicowana zapłata, uzupełniana „serdecznością” i „życzliwością” Julii, która troszczy się o pracowników, jak o swe dzieci, dzieląc ich życie i w ten sposób równoważąc surowość swego męża. Kluczowy jest jednak system życia „wspólnotowego” polegający na jego przemyśl(a)nej, metodycznej i racjonalnej organizacji („właściwością prawdziwego talentu jest osiągnięcie wielkich skutków małymi środkami”, Rousseau, 1962, s. 250). Jej istotą jest reglamentacja i ukryta kontrola wszelkich więzi — zwłaszcza między mężczyznami i kobietami (tak aby obie płcie się ze sobą same nie spotykały, gdyż nawet „najgodniejsze pochwały zajęcie we dwoje jest podejrzane”) (Rousseau, 1962, s. 252) — podczas pracy i w wolnym czasie; w tym ostatnim wypadku chodzi o organizację zawodów, „zebrań” i zabaw, tak aby wyeliminować wszelkie zgubne, prywatne kontakty, „swawole”, namiętności na rzecz wzajemnej kontroli, „jawności”, przejrzystości zachowań wszystkich „dzieci” (podobne motywy znajdujemy w napisanym w tym samym czasie *Liście o widowiskach*), natomiast oskarżanie i delatorstwo musi być publiczne. System ten jest zakryty przed świadomością „sług”, jest właśnie, wbrew odczytaniu Kruszelnickiego, systemem manipulacji i ukrytej przemocy: „jak powściągnąć służbę i płatnych najemników, jeśli nie przez przymus i skrepowanie. Cała sztuka pana polega na ukryciu owego przymusu pod zasłoną przyjemności czy zysku, tak że uważają się za całkiem wolnych robiąc to, do czego są zobowiązani”, co więcej: pan „dotąd czuwał tylko nad uczynkami, teraz również przywłaszczył sobie prawo do cudzej woli” (Rousseau, 1962, s. 248–249, 265). „Przywiązanie”, na jakie Kruszelnicki kładzie akcent, jest efektem tych miękko-totalitarnych praktyk. Widać jak na dłoni jawne pokrewieństwo do zasad rządzących życiem zbiorowości we wcześniejszej *Ekonomii politycznej* i późniejszej *Umowie społecznej* oraz do władzy wychowawczej w *Emilu*. Czyż, na zasadzie analogii, Kruszelnicki, gdy przypisuje „sługom” głupotę, która uzasadnia skryty za sentymentalizmem społecznym paternalistyczny moralizm władzy, przypisuje ją również nowoczesnym jednostkom z politycznych

projektów Rousseau (wszak też musi nad nimi czuwać Ustawodawca)? Można mówić o obsesji Rousseau na punkcie racjonalności wspólnot politycznych („tylko porządek i reguła”, Rousseau, 1962, s. 264), których idea jest połączeniem wpływów platonizmu, antycznych wspólnot i nowoczesnych form technokratycznej kontroli zarządczej (a tak na marginesie — szkoda, że w swej *Dialektyce oświecenia* Horkheimer i Adorno nie poddali analizie, również, *Nowej Heloizy!*). Ta duszna racjonalność, stanowiąca hiperbolizację oświeceniowego pojęcia ładu, jawi się jako odpowiedź Rousseau na przenikliwie diagnozowaną przezeń żywiołowość i irracjonalność prenowoczesnych procesów społecznych z ich alienacyjnymi następstwami, opisywanymi przezeń w po części moralistycznym języku gry skłębionych egoizmów, sztucznych namiętności, samotności, pozorów i masek. Nic dziwnego, że ze świata projektów Rousseau znikają przypadek („Ważną jest tu rzeczą nie pozostawiać niczego przypadkowi (...)”, Rousseau, 1955, t. 1, s. 14, t. 2, s. 333), ludzkie namiętności i konflikty, nieprzejednana irracjonalność życia. Miałbym pytanie do Michała Kruszelnickiego, którego inteligencję i wrażliwość sobie cenię: czy chciałby żyć w takiej wspólnocie, bez względu na to, czy jako „sługa” (czyżby Wolmar, którego Polemista słusznie zrównuje z Ustawodawcą, miałby/mógłby się pomylić, a jednak!), czy jako odpowiednik oświeconego Wolmara? To samo pytanie odnosi się do pedagogicznego projektu z *Emila*. Wszystko się jednak zmienia, gdy uznać projekty Rousseau za rozpaczliwe, choć niebezpieczne eksperymenty badające warunki i możliwość restytucji autentycznej, republikańskiej wspólnoty w świecie nowoczesnego indywidualizmu, czyż nie pisał: „Dwa te słowa: ojczyzna i obywatel wykreślone być winny z języków nowożytnych” (Rousseau, 1955, cz. I, 13).

Podobnie rzecz się ma z pedagogicznym projektem z *Emila*. Kruszelnicki ułatwia sobie polemikę z moją jego krytyką (niezależność Emila jest formą zniewolenia) poprzez wpisanie jej w inkryminowaną mi opozycję autorytaryzmu i permissywizmu. Z jednej strony zarzuca mi, że przypisuję Rousseau (wychowawcy Emila) twardy autorytaryzm — do kwestii tej zaraz powrócę — z drugiej

zaś wnioskuje *a contrario*, że autorytaryzmowi temu przeciwstawiam „wychowanie całkowicie pozbawione kontroli, bez jakiegokolwiek dozy manipulacji ze strony wychowawcy i bez jakiegokolwiek formy przymusu”, „fikcję „wychowania bez urabiania”, „pozostawienie pełnej wolności”, co prowadziłyby do „monstrualności” (s. 93–94). Nie wiem, dlaczego Kruszelnicki przypisuje mi, jak sądzę, normatywne pozycje i tym samym uporczywie prześlepia immanentny charakter mojej krytyki mającej wszak na celu pokazanie, że tak w wypadku *Umowy społecznej*, jak i *Emila* ich myślowe rezultaty zaprzeczają wyjściowym intencjom, i dlaczego krytykę tę gwałtem wtłacza w prokrustowe łożo powyższej opozycji.

Wracając do kluczowej kwestii autorytaryzmu — otóż z faktu, iż w modelu wychowania Emila widzę znamiona manipulacji, inscenizowania sytuacji wychowawczo-życiowych, bynajmniej nie wynika, jak błędnie uznaje Kruszelnicki, że system manipulacji zrównuję z „autorytarnym przymusem, który, gdy będzie nazbyt widzialny, doczeka się wrogości, buntu ucznia i storpedowania relacji pedagogicznej” (s. 94). Tymczasem w odniesieniu do systemu wychowawczego z *Emila* możemy mówić o autorytaryzmie ukrytym, całkowicie niewidocznym dla Emila: w pierwszej, negatywnej fazie jego wychowania scedowanej pozornie na konieczność naturalną (w oczach wychowanka wychowuje go natura odwołująca się do motywów pożytku i przykrości) i mającej łamać kaprysy wychowanka oraz chronić go przed zgubnymi wpływami społecznymi mamy do czynienia z aranżowanym przez wychowawcę przymusem sytuacyjnym; natomiast w fazie następnej, moralnej, należałoby mówić o przymusie sytuacyjno-perswazyjnym, skrytym za pozorem racjonalnej komunikacji, pozorem, gdyż ma ona miejsce w warunkach absolutnego monopolu pedagogicznego preceptora.

Otóż stworzony przez Rousseau sztuczny system wychowawczy jest autorytaryzmem latentnym w tej mierze, w jakim wychowawca, aranżujący w niemal całkowitej izolacji społecznej proces wychowawczy, panuje nad wszystkimi jego warunkami i okolicznościami, eliminując wszelkie niepożądane wpływy i oddziaływania świata zewnętrznego. Ma on nad Emilem totalną kontrolę,

towarzyszy mu i czuwa nad nim dzień i noc, a w moralnej fazie rozwoju Emila doradza mu i wręcz kształtuje go siłą swej teoretycznej i praktyczno-sytuacyjnej perswazji, co widać dobitnie w wychowaniu go do miłości z Zofią. Wychowuje go natura, ale w pełni kontrolowana, jeśli nie pedagogicznie symulowana, tak że każda sytuacja zawsze kończy się sukcesem wychowawcy i dalszym klinicznie linearnym rozwojem wychowanka. Emil, nie zdając sobie z tego sprawy, nie tylko czyni, lecz i myśli tak, jak chce tego jego preceptor. W tych warunkach trudno mówić, przynajmniej w świecie nowoczesnym i ponowoczesnym, o normalnym rozwoju, o dojrzewaniu do życia i wolności, zakładającym różnorodność oddziaływań i wpływów, pośród których i konfrontując się z którymi wychowanek musi wykuwać swą niezależność i autonomię. Wychowanie nie przebiega, jak w wypadku Emila, w sztucznych i wyizolowanych, niejako laboratoryjnych — dających się demiurgicznie planować, aranżować i przewidywać — warunkach⁷.

Kruszelnicki zgodził się z powyższym (wyrażonym przeze mnie we wspomnianej przezeń dyskusji) przekonaniem i właśnie ono stanowi przesłankę jego, wymierzonej w moją wykładnię, tezy, której nie sposób przecież nie akceptować: że „cała sztuka wychowania polega na umiejętności zrównoważenia wolności z koniecznością (kontroli)” (s. 94), że więc zakłada niedający się w pełni kontrolować strumień życia, wobec którego Emil może być, i tak się stanie, już jako dorosły bezbronny, skoro wcześniej wszystko w jego świecie zawsze służyło jego harmonijnemu rozwojowi, skoro nie jest przygotowany do konfrontacji z życiem, której pomyślnego rezultatu nic i nikt już mu nie zagwarantuje. Tak jak wychowawca, tak i Emil nie znają goryczy klęsk, traum, doświadczeń wątpliwych i dwuznacznych. Kruszelnicki ma rację, że „nawet najbardziej liberalne wychowanie musi zawierać elementy urabiania i przymusu,

⁷ Rousseau, odwołując się do przypadku Robinsona Crusoe, czyni analogię z wychowaniem: „Oto w jaki sposób urzeczywistniamy wyspę odludną, która początkowo służyła mi za porównanie”, choć przyznaje, „że stan ten nie jest stanem człowieka społecznego, nie powinien to być również stan Emila” (gdyż Emil nie jest „człowiekiem naturalnym żyjącym w stanie natury, a człowiekiem naturalnym żyjącym w stanie społecznym. (...) nie jest dzikiem, którego należałoby wypędzić na pustynię; jest to dziki stworzony do życia w miastach” (Rousseau, 1955, t. I, s. 225, 357).

inna sprawa to nauczyć się wyprowadzać z tego przymusu sens rozwojowy, pedagogiczny” (s. 94). Ma też rację, gdy stwierdza, że „Rousseau był *de facto* pierwszym, który ten poważny pedagogiczny problem podniósł”, dodając jednak, i tym samym zgadzając się ze mną, „że przy tym przesadził” (chodzi o Rousseau). Pytanie jednak — i tu przechodzimy do kwestii kluczowej dla sporu między nami — w jakim stopniu? Wydaje się, że dla Kruszelnickiego — w niewielkim, skoro broni, choć bez większego wigoru, przekonania o autonomii Emila jako kresie procesu wychowania. Argumentem, nawiązującym do przywołanego przeze mnie końcowego zdania z *Emila*: „Radź, kieruj nami, będziemy posłuszni! Dopóki żyję, będę cię potrzebował!” (Rousseau, 1955, cz. II, s. 346), jest dlań przypuszczenie, że „Być może nie dysponujemy po prostu zakończeniem do *Emila*, które ostatecznie przekonałoby nas, że wychowawca nie jest od początku do końca tylko symulatorem i manipulatorem” — albowiem „fakt, że tu opowieść o Emilu się kończy, wcale nie musi oznaczać, że nie osiągnie on kiedyś założonego przed nim celu, czyli pełnej autonomii właśnie. Cierpliwości...!” (s. 95).

Rousseau jej nie miał, szybko zaczął pisać — gwoli zaspokojenia swej i czytelników ciekawości (?) czy dokończenia eksperymentu pedagogicznego (?) — zakończenie *Emila*, pt. *Émile et Sophie, ou les solitaires* (listy pisane do wychowawcy), wszelako go nie dokończył i nie opublikował. Pierwsze strony, na których Emil niemal przeklina swego preceptora za opuszczenie go i, w konsekwencji, za swe nieszczęścia i życiowe perypetie po rozpoczęciu samodzielnego życia (utrata pierwszego dziecka, wyjazd do Paryża celem odcięcia Zofii od udręki, uleganie pokusom życia wielkomięjskiego, zdrada ze strony Zofii, załamanie graniczące z szaleństwem, ucieczka i tułanie się po świecie, niewola w Algierze, wybicie się na zarządcę państwa), pokazują dramatyczną wymowę końcowej wypowiedzi z *Emila* (a tego typu było ich więcej (zob. np. Rousseau, 1955, cz. II, s. 175-176)). Otóż Emil wielokroć wyrzekał się swej autonomii, gdyż najwyraźniej bał się konfrontacji z życiem i czuł się do niej nieprzygotowany, o czym wprost pisze do preceptora (Rousseau, 1969, s. 895), zgodnie z ostrzeżeniem

Wikarego Sabaudzkiego: „kto nie potrafi znieść małego zła, winien się przygotować na znacznie większe” (Rousseau, 1955, cz. I, s. 110). Przywołane przez Kruszelnickiego końcowe słowa z *Emila* byłyby więc wyrazem przerażenia, „paniki przed wolnością ludzką” (Burgelin, 1969, s. CXXXIII). Czyż Emil nie przeczuwał, że jego życie pod ciężkimi, lecz niewidzialnymi, opiekuńczymi skrzydłami preceptora było nierzeczywiste, nieautentyczne („delikatny urok niewinności zniknął”, Rousseau, 1969, s. 902), że wobec tej jego złudnej rzeczywistości dyskretnie, zapełniające strony *Emila* ostrzeżenia preceptora, którego celem było wszak przygotowanie go do życia w świecie, w którym szczęście trudno znaleźć, były tylko abstrakcyjnymi, nic nie znaczącymi słowami. Oczywiście każdy, nawet od dzieciństwa wystawiony na udreki życia i jego irracjonalność, może załamać się wskutek ciężaru nieszczęścia, lecz intencja Rousseau nie pozostawia wątpliwości co do jej demaskatorskiego znaczenia. Uporawszy się z kryzysem i przemierzywszy niemal wszystkie meandry psychologii moralnej i postawy wobec życia, Emil w poszukiwaniu samookreślenia decyduje się na postawę fatalizmu wobec życia, staje się (zgodnie z zasadą: nic ponad swoje siły) „niewolnikiem losu” i wypełnia „zadanie człowieka” — troskę o swe bycie tu i teraz. Nadal kocha Zofię i wie, że ona kocha jego, lecz nie może do niej powrócić, wie bowiem dobrze, że w obronie swego honoru Zofia się na to nie zgodzi ze względu na bezmiar swej winy i konieczność pokutowania. Rousseau nie dokończył *Les solitaires*. Relacje trzech osób, którym mówił o ich zakończeniu (swemu wydawcy du Peyrou, Pierre Prevostowi oraz Bernardin de Saint Pierre, zob. Bourgelin, 1969, s. CLXIII–CLXVII), wskazują, zwłaszcza dwie ostatnie, jego kierunek: po długich wędrówkach Emil spotyka cierpiącą Zofię i poślubia ją ponownie (według ostatniej wersji wraz z inną kobietą, bigamicznie). Domyślamy się, że swój samotny żywot kończą już w szczęśliwości na bezludnej wyspie. Taki jest ostateczny kształt autonomii (przede wszystkim moralnej) Emila, który ją zachował i przetrwał, lecz wyłącznie poza społeczeństwem, poza możliwością kształtowania w nim swego losu. I taki jest też rezultat eksperymentu Rousseau, bo zapewne był to eksperyment polegający

na weryfikacji możliwości ugruntowania autentycznej autonomii jednostki i ukonstytuowania opartej na niej autentycznej wspólnoty (*Umowa społeczna*) w warunkach dekadentckiego indywidualizmu. Rezultat nader pesymistyczny i zgodny z zasygnalizowanymi na początku *Emila* trudnościami (zob. Rousseau, 1955, cz. I, s. 11-14).

W ten sposób dochodzimy do kwestii niemożliwości syntezy dwóch kluczowych tendencji myśli Rousseau. Kruszelnicki za Todorovem odrzuca „dychotomię (...) obywatel — samotnik” (s. 104), przy czym, dodajmy, obywatel byłby efektem społeczno-politycznej denaturyzacji człowieka naturalnego i podporządkowaniem go społeczeństwu-państwu (*Umowa społeczna*), natomiast samotnik miałby realizować ideał człowieka natury poza społeczeństwem. Spór o prymat któregoś z członów Kruszelnicki uznaje za „próżny”, przypisując mi podtrzymanie rzeczonyj opozycji. Nie jest tak do końca. Opozycja ta jest moim zdaniem konsekwencją porażki „dzieła” (co pokazują perypetie *Emila*) polegającego na próbie (zwłaszcza w *Emilu*) „pogodzenia” — co Kruszelnicki za Todorovem nazywa „trzecią drogą” — jednostki ze społeczeństwem, czyli jej autonomii moralnej z porządkiem politycznym (chodziłoby o „człowieka naturalnego żyjącego w stanie społecznym” (Todorov, 1985, s. 74) — o „jednostkę moralną”, która nie jest „obywatelem”, lecz reprezentuje „postawę uniwersalistyczną”, określoną przez moralny stosunek do innych, która zatem może żyć wszędzie, nie będąc bezwzględnie podporządkowaną jakimkolwiek państwu). Toteż Rousseau pozostaje perspektywa samotności, ewokowana ostatecznie w *Przechadzkach* (do kwestii tej powrócę dalej), i w tym sensie myśl Rousseau ześlizguje się, w następstwie „porażki”, w opozycję obywatel — samotnik (a ściślej w opozycję: jednostka uspołeczniona — samotnik). Jednakże w wywodzie Todorova znaleźć można pewną dwuznaczność, której Kruszelnicki nie zauważa i nie problematyzuje, choć być może ją przeczuwa, skoro, podążając za Todorovem, nieco się od niego dystansuje, gdy, bez żadnego wyraźnego uzasadnienia, stwierdza: „Moim zdaniem francuski badacz zbyt akurately neutralizuje teoretyczne trudności myśli

Jana-Jakuba, ale Pieniążek z kolei za bardzo wychyla się w drugą stronę i dobrze byłoby może spróbować się jakoś spotkać „w pół drogi” (s. 106). No właśnie, na czym polegałoby to mediacyjne spotkanie? Otóż z jednej strony „jednostka moralna” mogłaby żyć wszędzie, określając się poprzez relacje z innymi, lecz, dodajmy, nie ze społeczeństwem jako całością polityczną; i w tym kontekście Todorov i Kruszelnicki umieszczają *Przechadzki*. Z drugiej jednak Todorov angażuje jednostkę w tę całość, gdy uznaje, że nie oczekuje ona, iż „instytucje państwa” „uczynią ją wolną”. Wymaga jednak od nich pewnego minimum: że one ochronią ją i zabezpieczą przed poszczególnymi aktami przemocy, by mogła pozostać „niezagrożona”, i „tylko wtedy, gdy te wolności minimalne nie są zapewnione, jednostka powinna odrzucić swoje społeczeństwo poprzez bunt czy [pójście na] wygnanie” (Todorov, 1985, s. 85, 86). W pierwszym zatem wypadku musi się pozytywnie zaangażować, uwikłać się w logikę aktywności politycznej z wszystkimi jej konsekwencjami, aby, kierując się ideałem umowy społecznej — jak rozwija ten wątek Kruszelnicki — dbać o demokrację „szukać [rozwiązań], by ową demokrację uczynić pełniejszą” (s. 104). Dodajmy, że Emil z *Les solitaires*, mówiący, że „stałem się bardziej człowiekiem ziemi, przestając być obywatelem” (Rousseau, 1969, s. 912), rzeczywiście, już jako niewolnik, podejmuje bunt w imię lepszych warunków, lecz jednak nie samej wolności i zniesienia niewolnictwa (jego zdecydowana i zarazem zachowawczo-koncyliacyjna postawa sprawia, że zostaje przez beja Algieru uwolniony i wyniesiony do rangi zarządcy kraju) — wszystko to w ramach akceptacji „twardej konieczności”. Mało to, jak na ambicje wychowawcy, by Emil zmieniał świat i „ustanawiał prawa ludzkości” (Rousseau, 1955, s. 370)! Być może po 12 latach sprawowania funkcji zarządcy Emil uświadomił sobie swą — a raczej wychowawcy — porażkę i dlatego wyruszył w wędrowkę, u kresu której na bezludnej wyspie spotka Zofię, poza społeczeństwem, jego troskami i jego konfliktami.

W rozwijanej przez Todorova koncyliacyjnej perspektywie emblematyzowanej przez „człowieka moralnego” Kruszelnicki sytuuje, w ślad

za nim, również *Przechadzki*. Z pewnością nie chodzi mu o zaangażowanie polityczne, troskę o całość społeczną, lecz o „ograniczone do najbliższych oraz do własnego zakątka w świecie «formy towarzyskości»” (s. 107), o zrównoważoną pod mianem szczęścia wielość postaw Rousseau, począwszy od „intymnej wspólnoty” (jak w wypadku pobytu na wyspie Św. Piotra na jeziorze Biene), poprzez praktyczne zaangażowania (również na tejże wyspie), aż po Rousseau’owskie „poczucie istnienia” wiążące się dla niego w *Przechadzkach* z samotnictwem, samotniczymi marzeniami i mistycznymi uniesieniami, z „poczuciem komunii ze światem”.

Trudno mi się zgodzić ze zrównaniem powyższych postaw — najwyższą wartość ma poczucie istnienia, które zakłada eliminację sztucznych namiętności wiążących z ludźmi. Owszem, w *Przechadzkach* można niekiedy znaleźć przejawy cieplejszych relacji z innymi, ale im czasowo są one bliższe okresowi ich pisania, tym bardziej Rousseau dystansuje się od nich, napotykać na mur niezrozumienia i wrogości (efekt manii prześladowczej). W kontekście pobytu Rousseau na wyspie Św. Piotra Kruszelnicki przywołuje *Listy do Malasherbesa*, w których, konkretnie w trzecim, Rousseau „zaludnił ten swój azyl na wyspie St. Pierre wyobrażonymi «zgodnie ze swym sercem» ludźmi, z którymi stworzy «wspólnotę», jakiej wreszcie «czuł się wart»” (s. 101). Pomijając imaginacyjny charakter tej wspólnoty, odnotujmy, że Kruszelnicki myli się, odnosząc ją do pobytu Rousseau na wyspie Św. Piotra — otóż miał on miejsce w 1765, podczas gdy *Listy do Malesherbesa* pisane były w styczniu 1762 (zaś odnośny fragment dotyczył pobytu, w latach 1756-1757, w „Pustelni”, czyli w Ermitażu w posiadłości pani d’Epinay w Chevrette), gdy snuł projekty wspólnotowe w różnych ich wymiarach. W *Przechadzkach* wspomina ciepło swych gospodarzy, jedyńskich mieszkańców wyspy, nie pisze jednak o wspólnocie, a poza herboryzowaniem oraz włóczęciem się po okolicach (w tym po sąsiedniej bezludnej wyspie — nawiązanie do *Les Solitaires?*), co było zresztą jego upodobaniem przez całe życie — swój czas poświęca oddawaniu się marzeniom, kontemplacji, ekstazom i uniesieniom mistycznym. Zauważmy,

że wspomnienia o pobycie na wyspie Św. Piotra, pisane 12 lat po nim, Rousseau umieszcza w kontekście myślowym *Przechadzek*: otóż dominującą perspektywę stanowi w nich doświadczenie obcości wobec ludzi i świata ludzkiego, poczynając od pierwszych słów: „Oto jestem sam na świecie, bez brata, bliźniego, przyjaciela, towarzysza poza samym sobą” (Rousseau, 1967, s. 26), i dalej, np. „wszystko skończyło się dla mnie na ziemi”, „wszystko na zewnątrz mnie jest odtąd obce” (Rousseau, 1967, s. 30). Rousseau chce pisać o sobie i swym doświadczeniu świata. Zrywa z przeszłością, wynosząc do rangi projektu życiowego swe tendencje samotnicze i marzycielskie. W tym kontekście dystansuje się od *Wyznań* i *Dialogów*, dzieł autobiograficznych, ponieważ były one jeszcze pisane z myślą o „przyszłych pokoleniach”, Rousseau wiązała więc z ludzkością nić „nadziei”: „Póki ludzie byli moimi braćmi, snułem plany ziemskiej szczęśliwości” (...) (Rousseau, 1967, s. 121). Wobec dzieł tych wykazuje „głęboką obojętność”, choć jest to „obojętność na los prawdziwych mych moich dzieł i pomników mojej niewinności” (Rousseau, 1967, s. 33). Oznacza to, tym bardziej, że w horyzoncie swego doświadczenia, jak i zresztą swej pamięci (według świadectwa Saint-Bernardina nie pamiętał o *Umowie* i *Emilu*)⁸ nie umieszcza swych wcześniejszych, „emancypacyjnych” dzieł, pośród których Todorov i Kruszelnicki umieszczają właśnie *Przechadzki*. Tak — odpowiadam na zarzut Kruszelnickiego — można mówić o porażce dzieła zorientowanego na emancypację społeczno-polityczną i/lub jednostkową, i jego ostatecznym porzuceniu w *Marzeniach*.

Rousseau zwraca się więc ku sobie samemu: „nie chcę zajmować się niczym poza sobą samym” (Rousseau, 1967, s. 31). Chce poznać samego siebie, eksperymentuje ze swoją samowiedzą (Rousseau, 1967, s. 32–33), by w efekcie odzyskać pierwotne, właściwe dla naturalnej postawy wobec świata w stanie natury poczucie istnienia, ogołoczone z wiążących z ludźmi sztucznych namiętności. Poddaje się konieczności i oddaje się doświadczeniu chwili teraźniejszej, w którym

⁸ W *Wyznaniach* pisał o swoich wcześniejszych dziełach: „Wiek romantycznych projektów minął” (Rousseau, 1956d, t. 2, s. 446).

poszukuje szczęścia. W tym znaczeniu jest pasywny. Kruszelnicki oponuje, przywołując Gourevitcha: „Często podnoszony konflikt między szczęściem zaznawanym przez Rousseau jako przyjemnością [*sentiment* – MK] a szczęściem jako aktywnością, to mylny trop” (s. 101). Kruszelnicki ma rację tylko w tej mierze, w jakiej działanie jest pasywne, to znaczy spontaniczne, nie zaś racjonalne; stąd w wymiarze etycznym ma wypływać z odruchów, a nie z racjonalnej intencji, którą określa poczucie powinności, obowiązków narzucanych przez odwołujące się do przymusu społeczeństwo i jego instancje. Rousseau odrzuca cnotę racjonalną, stanowiącą podstawę jego wcześniejszych projektów racjonalno-emancypacyjnych z *Umowy* i *Emila*, świadom konfliktu między spontanicznością i naturalnością cnoty a jej racjonalnym rygoryzmem, jest niejako zmęczony wysiłkiem i walką, jakich ona wymaga. Oczywiście odrzucenie to dokonuje się w kontekście nasilającej się manii prześladowczej (zgodnie z którą przeciwnicy próbują zapanować nawet nad jego intencjami, Rousseau, 1967, s. 101), niemniej jednak ta ostatnia jedynie potęguje i zwieńcza nasilającą się w myśli Rousseau krytykę zaczynającego się wraz z oświeceniem procesu racjonalizacji (a tym samym odczarowania) świata i przerostu refleksyjności; odrzucenie to stanowi więc integralny moment krytyki autorytarnej racjonalności politycznej (*Umowa społeczna*), pedagogicznej (*Emil*) i zarządczej (*Nowa Heloiza*).

I tu odpowiadam na kolejny zarzut Polemisty zarzucającego mi przypisanie Rousseau niezapośredniczonego refleksyjnie powrotu do stanu natury, wcześniej uznawanego przezeń za niemożliwy i niepożądany. Kwestii tej Rousseau w *Przechadzkach* wprost nie podnosi, wydaje się jednak, że dąży, jeśli do nie do usunięcia, to przynajmniej do zminimalizowania w jego doświadczeniu świata stanowiącej dlań od samego początku wytwór społeczeństwa i wskaźnik miłości własnej refleksyjności — stąd właśnie odrzucenie cnoty racjonalnej, odwołanie się do spontaniczności odruchów moralnych, swobodnie napływających marzeń, kontemplacji natury jako całości, ekstaz, w których wykracza poza siebie, zapomina o sobie, by stopić się z całością, „wtopić się, by tak rzec, w cały system istnień,

utożsamie się z całą naturą” (Rousseau, 1967, s. 121, zob. s. 117) i wówczas osiągnąć kosmiczny „spokój” (słynna, godna opisów Tołstojowskich z *Wojny i pokoju*, scena odzyskiwania przez Rousseau świadomości poza świadomością indywidualną po zderzeniu się z rozpędzonym „wielkim duńskim psem”, Rousseau, 1967, s. 38–40). Eksploracja swego odosobnionego *ja* służy więc jego komunii z całością natury. Ten antykartezjański gest słusznie podkreśla Lévi-Strauss (2002, s. 41–52), tyle że, widząc w Rousseau fundatora etnografii i antropologii (kulturowej), utożsamienie z naturą zastępuje — czy też łączy z — zakorzenionym we współczuciu utożsamieniem z ludzkością, innymi ludźmi i ludami. Co ciekawe, Levi-Strauss, odpowiadając na własne inklinacje mistyczne (dochodzące do głosu w *Smutku tropików*) w wykładzie genewskim usiłuje — kolejny myśliciel koncyliacyjny — to etyczno-antropologiczne utożsamienie, stanowiące podstawę projektów politycznych, godzić z mistycznym odczytaniem Rousseau z *Przechadzek*.

Czas, by odpowiedzieć na ogólniejsze zarzuty Kruszelnickiego dotyczące ostatniego dzieła Rousseau. Najpierw związanego z jego porażką eskapizmu; nie sposób nie zauważyć po części reaktywnego charakteru *Przechadzek* — Rousseau jest rozczarowany, zgorzkniały, nie może w swej refleksji (aporetycznej przecież względem bezrefleksyjności swych odruchów i marzeń) oderwać się od społeczeństwa jako swego adresata i się do niego nie odnosić; podkreślając to, za Starobinskim i Bączką wskazuję jedynie na niekonsekwencje (którymi krytyka koncyliatorskiego Polemisty jakoś się żywi) Rousseau w realizacji swego projektu, aczkolwiek, co może w książce dostatecznie nie wybrzmiało, doceniam próby jego upożytywnienia (krytyka cnoty, nawiązanie do solitarno-medytacyjnych skłonności Rousseau, które stanowiły jego stałą „pokusę” i znalazły uogólnione ujście właśnie w *Przechadzkach*) a także ich znaczenie (Rousseau wszak opisuje istotną tendencję — mniejsza o jej normatywne naznaczenie — występującą w świecie nowoczesnym i nasilającą się dziś w takim czy innym kształcie w skali masowej). Nie rozumiem pozostałych zarzutów Kruszelnickiego znowu prześlepiającego immanentny charakter mojej krytyki i przypisującego mi jakieś kryjące się za nią stanowiska.

Nie oznacza ona więc, że „szczęście można eksperymentować jednak tylko w sferze publicznej a każda jego inna forma oznacza «porażkę»” (s. 100), że nie mam zrozumienia dla całej gamy postaw Rousseau, że „poczucie komunii ze światem czy po prostu (relatywny) spokój i szczęście możliwe są również dla samotników, co odwrócili się od społeczeństwa, w którym jak na ironię przez całe dekady szukali idealnej wspólnoty?” (s. 102). Przeciwnie, mam wielkie zrozumienie dla takich postaw — nawet jeśli skłonny jestem widzieć w nich przejaw eskapizmu kulturowego — tak że mogę podzielić rewerencyjno-braterskie wyznanie Lévi-Straussa: „Rousseau, nasz nauczyciel, Rousseau, nasz brat” (Lévi-Strauss, 1992, s. 382). Po prostu patrzę na refleksje Rousseau z *Przechadzek* jako na pewien filozoficzny projekt, wyrastający z dynamiki jego życia i stanowiący efekt rozwoju czy załamania się zrośniętego z nim dzieła, na zwątpienie i rozczarowanie Rousseau, człowieka udręczonego, który w jakiejś mierze przeżył i przemierzył *avant la lettre* wszystkie kluczowe doświadczenia nowoczesności — „Rousseau, nasz...”. W tym znaczeniu widzę w nim konkretnego człowieka daremnie dążącego do spełnienia, a zarazem postać eminentną i figuratywną.

Aby zakończyć. W swej polemice z polemiką Kruszelnickiego pozostaję przy swoich pozycjach interpretacyjnych. Mam nadzieję, że ustosunkowałem się do zdecydowanej większości uwag Polemisty, przynajmniej tych wyartykułowanych wprost, i najważniejszych. Uwagi te, choć różnego kalibru, choć czasami przestrelone i wynikające z niezrozumienia niektórych mych ustaleń (w czym niekiedy mam jednak swój znaczny udział), choć niespójne w tym znaczeniu, że nie kryje się za nimi spójna wizja — humanistycznego i optymistycznego — rozumienia myśli Rousseau (jak bowiem np. pogodzić ich koncyliacyjnego ducha z przypisaniem Rousseau wielości postaw i sprzeczności, z uwolnionym eksperymentowaniem), są w swej substancji ważne, cenne i wymagające. Zmuszając mnie do ponownej lektury dzieł Rousseau i do rozjaśnienia kwestii w książce nie pogłębionych, pozwoliły mi siłą rzeczy lepiej je rozumieć. Paradoksalnie, zaostrzyły mój krytycyzm wobec niektórych rozwiązań

myślowych Rousseau (nawet jeśli potraktować je eksperymentalnie), i znowu paradoksalnie — w niczym nie naruszyły mojej admiracji dla jego myśli i jej znaczenia.

Bibliografia

- Burgelin, P. (1969). *Émile ou l'éducation. Émile et Sophie, ou les Solitaires* (w : *Introductions*). W: J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, IV (LXXXIX–CLXVIII). Éd. B. Gagnebin, M. Raymond. Paris: Gallimard.
- Helwecjusz. (1959). *O umyśle*, t. 1. Przeł. J. Cierniak, Warszawa: PWN.
- Kruszelnicki, M. (2023). Powrót /do/ Rousseau: czy „porażka” emancypacji i „załamanie dzieła”? Uwagi krytyczne do książki Pawła Pieniążka pt. *Jednostka, zło, historia w myśli Rousseau*. *Hybris*, 61 (89-113). <https://doi.org/10.18778/1689-4286.61.04>
- Lévi-Strauss, C. (2001). Jean-Jacques Rousseau, twórca nauk o człowieku. W: idem, *Antropologia strukturalna II* (41–52). Przeł. M. Falski. Warszawa: KR.
- Lévi-Strauss, C. (1992). *Smutek tropików*. Przeł. A. Steinsberg. Łódź: Opus.
- Pieniążek, P. (2022). *Jednostka, zło, historia w myśli Rousseau. Perspektywa nowoczesności: między eksperymentem a marzeniem*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Rousseau, J.-J. (1955). *Emil czyli o wychowaniu*, cz. I–II. Przeł. W. Husarski, E. Zieliński. Wrocław: Ossolineum.
- Rousseau, J.-J. (1956a). Rozprawa o naukach i sztukach. W: idem, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej* (3–44). Przeł. i oprac. H. Elzenberg. Warszawa: PWN.
- Rousseau, J.-J. (1956b). Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi. W: idem, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej* (107–230). Przeł. i oprac. H. Elzenberg. Warszawa: PWN.
- Rousseau, J.-J. (1956c). *Ekonomia polityczna*. W: idem, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej* (279–339). Przeł. i oprac. H. Elzenberg. Warszawa: PWN.
- Rousseau, J.-J. (1956d). *Wyznania*. Przeł. T. Boy-Żeleński. Warszawa: PIW.

- Rousseau, J.-J. (1962). *Nowa Heloiza*. Przeł. E. Rządowska. Wrocław–Warszawa–Kraków: Ossolineum.
- Rousseau, J.-J. (1966a). Umowa społeczna. W: idem, *Umowa społeczna [i inne pisma]* (3–177). Przeł. A. Peretiatkowicz. Warszawa: PWN.
- Rousseau, J.-J. (1966b). O społeczności powszechnej rodzaju ludzkiego. W: idem, *Umowa społeczna [i inne pisma]* (167–177). Przeł. B. Strumiński. Warszawa: PWN.
- Rousseau, J.-J. (1966c). Listy do Malesherbesa. W: idem, *Umowa społeczna [i inne pisma]* (713–739). Przeł. J. Rogoziński. Warszawa: PWN.
- Rousseau, J.-J. (1969), *Émile et Sophie, ou les Solitaires*. W: idem, *Œuvres complètes*, IV (879–924). Éd. B. Gagnebin, M. Raymond. Paris: Gallimard.
- Rousseau, J.-J. (1967). *Przechadzki samotnego marzyciela*. Przeł. M. Gniewiewska. Warszawa: Czytelnik.
- Todorov, T. (1985). *Frêle bonheur. Essai sur Rousseau*. Paris: Hachette.

POLEMICALLY AROUND ROUSSEAU. DEFENSIVE REMARKS TO THE CRITICAL REMARKS OF MICHAŁ KRUSZELNICKI

Abstract

The text is a polemic against the polemical-critical remarks by Michał Kruszelnicki to my book entitled *Individual, evil, history in Rousseau's thought* (Łódź 2022). It deals with key issues and problems in Rousseau's thought that have long plagued the minds of commentators on his work. In my discussion with the Polemist, I maintain the main theses and interpretative solutions presented in the book, starting from a different view of Rousseau's work, that is, emphasising its evolution and rejecting the Polemist's conciliatory-humanist, though not always consistent, interpretation, which generally attempts to reconcile most of the strands of Rousseau's thought. Nevertheless, his legitimate, interesting and unconventional and sometimes, I think, somewhat provocative remarks have forced me to renew my conceptual and interpretative efforts and, as a result, to develop and deepen the

arguments and analyses in the book, which are not always clear and may give rise to misunderstanding. Thus, in particular, I develop my understanding of the relationship between experimental logic and systemic logic, showing their common complementary dynamics, defend the thesis of the failure of Rousseau's work attempting to synthesise the communitarian and individualist perspectives of his thought to show the abandonment of these attempts in the solitary-contemplative *Strolls of a Lonely Dreamer*, and, finally, highlight argumentatively the authoritarian implications of Rousseau's political and pedagogical ideas.

Keywords: Rousseau, Michał Kruszelnicki, polemics, experiment, emancipation, individualism, community, failure, solitude

Abstrakt

Tekst jest polemiką z polemiczno-krytycznymi uwagami Michała Kruszelnickiego do mojej książki pt. *Jednostka, zło, historia w myśli Rousseau* (Łódź 2022). Dotyczy on kluczowych kwestii i problemów myśli Rousseau, od dawna nękających umysły komentatorów jego dzieła. W swojej dyskusji z Polemistą podtrzymuję główne tezy i rozwiązania interpretacyjne przedstawione w książce, wychodząc z odmiennego widzenia dzieła Rousseau, to znaczy podkreślając jego ewolucję i odrzucając koncyliacyjno-humanistyczną, choć nie zawsze konsekwentną, wykładnię Polemisty, który na ogół usiłuje pogodzić większość wątków myśli Rousseau. Niemniej jednak jego zasadne, ciekawe i niekonwencjonalne a czasami, jak sądzę, nieco prowokacyjne uwagi zmusiły mnie do ponownego podjęcia wysiłku koncepcyjno-interpretacyjnego i, w rezultacie, do rozwinięcia i pogłębienia argumentacji i analiz zawartych w książce, nie zawsze jasnych i mogących rodzić niezrozumienie. Rozwijam więc przede wszystkim rozumienie związku między logiką eksperymentalną i logiką systemową, pokazując ich wspólną, dopełniającą się dynamikę, bronię tezy o porażce dzieła Rousseau usiłującego dokonać syntezy wspólnotowej i indywidualistycznej perspektywy swej myśli, by pokazać porzucenie tych usiłowań w samotniczo-kontemplacyjnych *Przechadzkach samotnego*

marzyciela, i wreszcie uwydatniam argumentacyjnie autorytarne implikacje pomysłów politycznych i pedagogicznych Rousseau.

Słowa kluczowe: Rousseau, Michał Kruszelnicki, polemika, eksperyment, emancypacja, indywidualizm, wspólnotowość, porażka, samotność



HYBRIS nr 62 (2024)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.62.05>

PRZEMYSŁAW PAWELEC

 0000-0003-1658-6133

Uniwersytet Rzeszowski

przemyslawnp@dokt.ur.edu.pl

O FILOZOFII SZTUK WALKI RAZ JESZCZE

[Recenzja książki Wojciecha J. Cynarskiego *Filozofia sztuk walki/Philosophy of Martial Arts*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2022]

Wstęp

Przedmiotem przedstawionej recenzji jest książka autorstwa Wojciecha J. Cynarskiego *Filozofia sztuk walki/Philosophy of Martial Arts* (Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2022, pp. 166, ISBN 978-83-8277-014-8). Poddana zostanie ocenie merytoryka wspomnianego opracowania, jego konstrukcja, przyjęta metodologia, a także styl dotyczący formułowania i wyjaśniania podjętych problematyk.

Prezentacja sylwetki autora

Autor recenzowanej książki, prof. dr hab. Wojciech J. Cynarski, zajmuje się badaniem zagadnień związanych ze sztukami walki, sportami walki i podobnym im formom aktywności w ramach kultury fizycznej. Jest autorem wielu książek o tej tematyce, m.in. *General Theory of Fighting Arts* (2019), autorem ponad sześciuset publikacji naukowych poświęconych w znacznej części sztukom walki oraz redaktorem lub współredaktorem czterdziestu tomów publikacji nieseryjnych. Wojciech J. Cynarski jest przedstawicielem nauk o kulturze fizycznej i socjologiem. Pracuje w Instytucie Nauk o Kulturze Fizycznej Kolegium Nauk Medycznych Uniwersytetu Rzeszowskiego. Od marca 1993 roku jest prezesem i dyrektorem technicznym Stowarzyszenia Idokan Polska (IPA). Jest też liderem kompletnego systemu sztuk walki Idokan Yoshin-ryu budo i Shibu Kobudo w Polsce. Ponadto od 2010 roku pełni funkcję Prezesa Międzynarodowego Towarzystwa Naukowego Sztuk Walki i Sportów Walki (IMACSSS). Sztuki walki i sporty walki uprawia od 1977 roku i uczył się pod kierunkiem wybitnych Wielkich Mistrzów budo (m.in. Y. Sugino 10 dan) (Sieber, Pawelec, 2016).

Struktura tematyczna książki

Recenzowana książka składa się ze wstępu i dziewięciu rozdziałów. Całość uzupełniają indeks pojęć i indeks nazwisk. Podsumowania prezentowane są przez Autora na koniec każdego rozdziału. Natomiast brak jest podsumowania całości książki.

We wprowadzeniu Autor słusznie powtarza obecne w literaturze przedmiotu twierdzenie, że sztuki walki dawno przekroczyły obszar kultury fizycznej i weszły w obszar kultury sportowej, kultury masowej, kultury symbolicznej i kultury duchowej. Nie wyczerpuje to jego zdaniem koniecznych odwołań teoretycznych, które są zawarte w wielu innych książkach jego autorstwa. W nich to pojawiają się m.in. osoby odpowiadające Homo Creator Nobilis, czyli ideałowi etosowego Wojownika Drogi. Pojawia się jednak pytanie o racjonalny wyznacznik

i jednoznaczność w zakresie oceny poziomu moralności i duchowości osób nagradzanych.

W rozdziale pierwszym zaprezentowano wprowadzenie teoretyczne. Uwzględniono (w ramach podrozdziałów) aspekty epistemologiczne oraz ontologiczne i antropologiczne. Ukazywane są też zagadnienia fenomenu walki i filozofii walki, a także innych ważnych pojęć. Autor wspomina m.in. o dwóch orientacjach w kulturze fizycznej: 1) „Zbiór wypowiedzi filozoficznych dotyczących kultury fizycznej i jej poszczególnych obszarów, 2) Opis i wyjaśnienie realnie istniejącej filozofii, internalizowanej (...) przez grupy osób uczestniczących w danym obszarze kultury fizycznej” (Cynarski, 2022, s. 10).

W rozdziale drugim przedstawiona jest filozofia jako nauka teoretyczna. W tym miejscu W.J. Cynarski podejmuje się zadania omówienia tematyki teleologii, drogi walki i przywołania różnych filozofii. W podsumowaniu tego rozdziału nawiązuje on do istniejących akcentów filozoficznych kładących nacisk głównie na dążenie do wewnętrznej harmonii jednostki i do harmonii w wymiarze zewnętrznym (np. ze światem przyrody i społeczeństwem) (Cynarski, 2022).

Trzeci rozdział zawiera omówienie aksjologii sztuk walki, także poprzez ich wzbogacającą człowieka rolę. W tym aspekcie omawiane są przez Autora wartości z obszaru klasycznych sztuk walki. Ponadto wskazywane są przez niego różnicowania w nowoczesnych sztukach walki, a w podsumowaniu zwraca uwagę, że „Niezależnie od określenia (nazwy) zdecydowanie bardziej istotne są różne ujęcia kryjące się pod filozofią sztuk walki oraz różne aksjologiczne treści” (Cynarski, 2022, s. 52). Omawiając aksjologię sztuk walki W.J. Cynarski stwierdza słusznie, że postmodernistyczne podejścia do kanonów moralnych i klasycznego rozumienia prawdy z punktu widzenia pedagogiki sztuk walki są nietrafne. Współczesny kryzys wartości i antropologiczna regresja nie sprzyjają bowiem „stwarzaniu się” człowieka.

Wojna sił Dobra z siłami Zła, Teologia Tolkiena, Typy antropologiczne, Nowa mitologia Europy, Jeszcze o filmach z trylogii „The Hobbit” (Cynarski, 2022, s. 5)

to tytuły podrozdziałów rozdziału czwartego odnoszącego się do zagadnień walki dobra i zła w filozofii. Autor ujmuje poświęconą temu analizę w perspektywie „personalistycznej antropologii integralnej, antropologii psychofizycznego postępu, koncepcji radykalnego humanizmu i nieśmiertelności genetycznej, wybranych teorii mitu i archetypu oraz antropologii sztuk walki” (Cynarski, 2022, s. 57). Ilustracją wojownika wyznającego wartości wyższe i walczącego z „bytami upadłymi” mają być bohaterowie powieści Johna R.R. Tolkiena i adaptacji filmowych jego powieści. Autor *Filozofii...* prowadzi w związku z tym rozważania na temat rysów filozoficznych i psychologicznych bohaterów wspomnianego dzieła. Ciekawy wydaje się m.in. wątek uzbrojenia (jako narzędzi walki w sztukach walki) wszystkich walczących stron.

W rozdziale piątym podejmowana jest tematyka wybranych symboli wywodzących się z tradycji kultur militarnych. Symbole te (zebrane w sposób subiektywny i autorski) dzielone są przez W.J. Cynarskiego na pojedyncze i złożone. Jak zaznaczył sam Autor, „Niniejszy rozdział uwzględnia jedynie 20 wybranych symboli występujących w świecie Zachodu i w Azji” (Cynarski, 2022, s. 74). Autor porusza również m.in. kwestię semiologii, z jednoczesnym pominięciem kodów kulturowych występujących w przestrzeniach miejskich. Tradycje kultur militarnych przekazywane są według W.J. Cynarskiego m.in. poprzez symbole pojedyncze i symbole złożone. W tym jednak miejscu należy wskazać, że zgodnie z zasadami heraldyki tworzone są herby złożone, składające się z co najmniej dwóch figur (np. osób świętych, przedmiotów i sprzętów, zwierząt) (Znamierowski, 2008). Zatem traktowanie niektórych jednostkowych figur jako symboli złożonych musi być sytuowane poza blazonowaniem (np. w procesie semantyki właśnie).

W rozdziale szóstym Autor podejmuje tematykę drogi wojownika z perspektywy sposobów podboju nowych terytoriów przez wojowników aryjskich ku terytoriów dzisiejszego Iranu oraz Indii. To z kolei ma być związane z transmisją genetycznej haplogrupy R1a1. Co ciekawe, W.J. Cynarski wskazuje przy tym na wspólnotę wiary w symbole solarne przodków obecnych Polaków i dawnych

Ariów. Inne powiązania opisywane są w podrozdziałach *Od Lechitów po kyuba-no michi* i *Stoicka droga mędrca* (Cynarski, 2022). Autor wysuwa teorię, iż sztuki walki mogły być przeniesione przez Scytów (jako potomków Ariów) m.in. do Japonii. Jednocześnie przyznaje, że jest to hipoteza trudna (lub wręcz niemożliwa – P.P.) do sprawdzenia. Jedną z poszlak miałyby być stosowanie przez wczesnych japońskich wojowników jazdy i łuku. Można w tym miejscu zaryzykować stwierdzenie, że taka hipoteza jest co najmniej dyskusyjna.

W rozdziale siódmym zawarte jest zagadnienie wspólnego kanonu aksjologicznego *karate* i *taekwondo*. W dwóch podrozdziałach (*Środowisko kulturowe* i *Baza ontologiczna wobec aksjologii*) omawiana była ta problematyka z perspektywy Humanistycznej Teorii Sztuk Walki, antropologii sztuk walki, a także akademickiej refleksji o sztukach walki. W podsumowaniu Autor wymienia elementy wspomnianego kanonu. Mają być nimi wartości etyczne, estetyczne, użyteczne, społeczne, samorealizacyjne witalne (Cynarski, 2022). Wojciech J. Cynarski stawia również tezę o możliwości traktowania sztuk walki jako osobnej kategorii kultury fizycznej. Co ciekawe, sztuki walki miałyby być łączone poprzez środki cielesne z wychowaniem fizycznym, rekreacją fizyczną, aktywną turystyką, rehabilitacją oraz ze sportem wyczynowym i zawodowym. Podejście to można ocenić wstępnie jako interesujące i wymagające dalszych analiz.

Nowe koncepcje budo to obszar tematyczny omawiany w rozdziale ósmym. W trzech zawartych w nim podrozdziałach (*W kierunku systemu edukacyjnego i nowoczesnego sportu – Jigoro Kano i „Jita Kyo-ei”, „Shinbudō” i odmiany pokrewne (poza Japonią), Od idei Karate-dō do Zendo karate*). Jednocześnie W.J. Cynarski udowadnia, że nie ma osobnej filozofii dla każdej ze sztuk walki, a ponadto funkcjonują systemy eklektyczne (ze zlepkowymi charakterami technik i idei) (Cynarski, 2022).

Ostatni rozdział zawiera omówienie koncepcji filozoficznej *Idō* z punktu widzenia jej wymiaru historycznego, ontologicznego, aksjologicznego, a także filozofii mądrościowej. Koncepcja ta ma udzielać odpowiedzi w zakresie pytań

o fenomen sztuk walki i uprawiającego je człowieka, a także dominujące wartości, wraz z pojęciami *idō* i *Idōkan* (i ich symboliczną zawartością). Jak zauważył sam Autor, rozdział ten jest głosem na temat filozofii w ramach jednej z wielu organizacji (Idokan) (Cynarski, 2022). Droga karate (także w wymiarze filozoficznym) ma być – według Autora – nieosiągalna dla przeciętnego człowieka. Przywołując ustalenia poczynione przez Jana Szmyda udowadnia on homokreatywność sztuk walki. W tym też sposobie ujmowania rzeczywistości Autor lokuje wspomnianą teorię Idō.

Ocena książki

Recenzowana książka jest opracowaniem przybliżającym w sposób skondensowany wiedzę na temat wybranych aspektów filozofii sztuk walki. Jak stwierdził Autor: „Jest to więc także swego rodzaju synteza i systematyzacja moich koncepcji własnych w zakresie opisu stanu rzeczy oraz propozycji filozoficznego opracowania koncepcji realnie obecnych w świecie sztuk walki” (Cynarski, 2022, s. 8). Wartość tej publikacji podnosi też rozbudowana bibliografia odpowiadająca poruszonym zagadnieniom. Dlatego można stwierdzić, iż książka ta posiada dużą wartość naukową, przydatną zarówno studentom studiów na kierunku nauki o kulturze fizycznej, jak i badaczom zajmującym się filozofią różnych form aktywności fizycznej człowieka.

Bibliografia

Cynarski, W.J. (2022). *Filozofia sztuk walki/Philosophy of Martial Arts*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.

Cynarski W.J. (2019). *Martial Arts and Combat Sports. Towards the General Theory of Fighting Arts*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.

Sieber, L., Pawelec, P. (2016). Professors of Martial Arts. Holders of This Title in Martial Arts Science. *Ido Movement For Culture. Journal of Martial Arts Anthropology*, 16(3), 15–26. DOI: 10.14589/ido.16.3.2.

Znamierowski, A. (2008). *Wielka księga heraldyki*. Warszawa: Świat Książki.