

HYBRIS

ISSN 1689-4286

65

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY 2/2025

#HY

HYBRIS

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY

#HY

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY „HYBRIS”

Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego

Ul. Lindleya 3/5

90-131 Łódź

imf.hybris@uni.lodz.pl

ISSN: 1689-4286

REDAKCJA

Redaktorzy naczelni:

Marcin Bogusławski

Dawid Misztal

Sekretarze:

Marta Brewer

Kacper Kaczmarek

Kolegium redakcyjne:

Aleksander Gemel

Paweł Grabarczyk

Krzysztof Kędziora

Monika Mansfeld

Tomasz Sieczkowski

Małgorzata Kowalska (Uniwersytet
w Białymstoku)

Michał Krzykowski (Uniwersytet Śląski)

Paweł Pieniążek (Uniwersytet Łódzki)

Paul Russell (University of British
Columbia, Kanada)

Barbara Tuchańska (Uniwersytet
Łódzki)

Ryszard Wójcicki (IFiS PAN)

Ewa Wyłębska-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)

Natalia Kovalchuk (Borys Grinchenko Kyiv
University, Ukraine)

PROJEKT OKŁADKI

© Tomasz Lewandowski

KOREKTA TEKSTÓW

Marta Brewer, Anna Wiśniewska-
Grabarczyk

SKŁAD KOMPUTEROWY

Marek Nawojski

Osoby recenzujące w 2025 r. (do momentu zamknięcia numeru):

Dr Barbara Brzezicka (Uniwersytet Gdański)

Dr hab. Jacek Dobrowolski (Uniwersytet Warszawski)

Dr hab. Adam Grzeliński (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Dr Paulina Kłos-Czerwińska (Akademia im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim)

Dr Łukasz Kołoczek (Uniwersytet KEN w Krakowie)

Dr hab. Maria Kostyszak (Uniwersytet Wrocławski)

Dr hab. Andrzej Kucner (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski)

Dr hab. Tomasz Kupś (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Dr Monika Mansfeld (Uniwersytet Łódzki) (nie była członkinią redakcji)

Dr hab. Andrzej W. Nowak (Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Dr Noemi Pizarosso-López (Universidad Nacional de Educación a Distancia)

Dr Csaba Pleh (Central European University, Budapest)

Dr Bartosz Pokorski (Uniwersytet Łódzki)

Dr Jan Skarbek-Kaznecki (Uniwersytet Łódzki)

Dr hab. Jerzy Sojka (Chrześcijańska Akademia Teologiczną w Warszawie)

Dr Maciej Stanek (Uniwersytet Śląski)

Dr hab. Anna Tomaszewska (Uniwersytet Jagielloński)

Dr Maria Weker (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)

Dr Ewa Wyrębska-Đermanović (Ruhr-Universität Bochum)

#HY

filozofuj z hybris

HYBRIS NR 65 (2025)

ARTYKUŁY

PETR SLOVÁČEK

TODAY THROUGH THE LENS OF THE ANCIENT DEBATE
ON THE VALUE OF *MĚTIS*

[7]

BARTŁOMIEJ BOREK

LUSTRO – PEJZAŻ – SWEDENBORG. O TAJEMNICY ODBIĆ
W WYBRANYCH LIRYKACH LEOPOLDA STAFFA

[24]

KAMIL WOJTOWICZ

OSOBOWOŚĆ MORALNA REWOLUCJONISTY ROSYJSKIEGO

[42]

MAGDALENA SKONECZNA

HISTORIA TRAUMATYCZNA ORAZ JEJ PSYCHOLOGICZNE
I MORALNE NASTĘPSTWA

[55]

TOMASZ SIECZKOWSKI

METAFIZYKA DOTYKU. UWAGI NA MARGINESIE *TOUCH*
RICHARDA KEARNEYA

[82]

RECENZJE

OSKAR SZWABOWSKI

UPOMINAJĄC SIĘ O ZWIERZĘTA POZA-LUDZKIE.

RECENZJA KSIĄŻKI OSCARA HORTY PT. PO STRONIE ZWIERZĄT

[100]

ANTONI KANIA

LECH WITKOWSKI WOBEC DZIEDZICTWA ALFREDA NORTHA WHITEHEADA.

RECENZJA KSIĄŻKI WHITEHEAD. NADDANIA I (W)ZROSTY

DLA HUMANISTYKI I EDUKACJI

[105]

Petr Slovák

Silesian University in Opava

petr.slovacek@fvp.slu.cz

 0000-0002-2240-9144

<https://doi.org/10.18778/1689-4286.65.01>



Member Since 2023
JM 17311

HYBRIS nr 65 (2025)

ISSN: 1689-4286

Received: 2025-05-23; **Verified:** 2025-07-21. **Accepted:** 2025-08-26.

© by the author, licensee Lodz University – Lodz University Press, Lodz, Poland. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution license CC-BY-NC-ND 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Funding Information: Not applicable

Conflicts of interests: None

Ethical Considerations: The Authors assure of no violations of publication ethics and take full responsibility for the content of the publication.

Declaration regarding the use of GAI tools: not used.

WSPÓŁCZESNOŚĆ W ŚWIETLE STAROŻYTNEJ DEBATY NAD WARTOŚCIĄ *MĒTIS*

Abstrakt: W artykule pt. *Today Through the Lens of the Ancient Debate on the Value of Mētis* (*Współczesność w świetle starożytnej debaty nad wartością mētis*) autor analizuje współczesne wyzwania związane z wolnością słowa w sztuce, nauce i polityce poprzez pryzmat starożytnej greckiej koncepcji *mētis* – praktycznej mądrości umożliwiającej osiągnięcie sukcesu w życiu. Twierdzi on, że *mētis*, zakorzeniona w zdrowym rozsądku osób niebędących ekspertami, spotyka się z represjami ze strony osób sprawujących władzę, których nazywa się „namaszczoneymi”, w obliczu rosnącej cenzury i moralistycznej polaryzacji. Opierając się na dramacie greckim, a zwłaszcza tragediach takich jak „Antygona” i „Prometeusz w okowach”, autor podkreśla rolę *mētis* w badaniu złożoności ludzkiej natury i pobudzaniu refleksji moralnej, wspierając swoje tezy spostrzeżeniami z zakresu neuronauki i filozofii. Artykuł kontrastuje *mētis* z *hybris*, rozumianym jako nadmierna duma, ilustrując, w jaki sposób dramat unika uproszczonych osądów, promując w zamian epistemiczną pokorę. Autor aplikuje te idee do współczesnych problemów, sugerując, że erozja wartości liberalnych i marginalizacja wiedzy praktycznej zagrażają indywidualnej sprawczości. Dochodzi wreszcie do wniosku, że *mētis*, wraz z umiarkowaniem, czyli tzw. *sōphrosynē*, stanowią przeciwwagę dla tendencji autorytarnych. To interdyscyplinarne studium podkreśla ponad-

czasowość dramatu jako narzędzie służące zrozumieniu dylematów etycznych i przeciwstawianiu się nadmiernej władzy, wzywając do ponownego docenienia mądrości opartej na doświadczeniu, także we współczesnym świecie.

Słowa kluczowe: *mētis*, *hybris*, dramat, cenzura, namaszczeni, moralność, sztuka, wolność

TODAY THROUGH THE LENS OF THE ANCIENT DEBATE ON THE VALUE OF *MĒTIS*

Introduction

Few would dispute that we are living in challenging times. Setting aside the war in Ukraine, the lingering effects of the COVID-19 pandemic, and increasing economic difficulties, one of the most serious—and perhaps most alarming—issues is the gradual erosion of liberal (in the classical sense) values and freedoms that, especially in post-revolutionary Europe, were until recently held in universally high regard, not only in the political sphere but also in academia. It is no secret that this is no longer the case. Today, censorship of scientific yet politically incorrect opinions and information is treated as a matter of course, and many people once again feel hesitant to voice their political views. This trend is exerting pressure on the European space not only from the East, but also, perhaps more surprisingly, from the West. The aim of this text is to suggest that we are witnessing an erosion process rooted in Ancient history—one that can be insightfully approached through the concept of *mētis*, the broad type of practical knowledge that, according to Jean-Pierre Vernant, serves the purpose of enabling success in life (Vernant, Detienne, 1990, pp. 3–4; compare also Scott, 2020, pp. 311–316, 452n17).

Hybris

Although the title of this text refers to *mētis*, let us begin with another concept, namely *hybris*. The appeal and utility of this term lie in its ability to capture something inherently human—pride, arrogance, excessive self-confidence, and the tendency to overstep one's bounds (van Beek, 2010, pp. 1524–1525; Montanari, 2015, pp. 2239–2240). *Hybris* designates a transgression of measure caused by pride—a desire to exceed what is proper to human beings. Both forms of excess, as Greek myths and biblical stories remind us, may

lead to divine punishment. The old nurse in Euripides' tragedy *Medea*, standing beside her mistress on the brink of unspeakable tragedy, warns of the looming catastrophe with a plea for moderation:

"For first, I say, the name of Moderation
has a better ring than that of Greatness, and in experience
it proves by far the best for men –
while Excess brings no profit to mortals
and, when the god has grown angry with the house,
it pays the penalty of greater ruin" (Euripides, 2008, 125–130).

This human inclination toward *hybris* can be viewed not only from the perspective of interpersonal relationships within the *polis* and family—spaces that, at least for the ancient dramatists, were far from harmonious—but also from other angles. For instance, we might consider the *hybris* of Icarus or Prometheus, or the biblical and Christian pride that lies at the origin of humanity's troubled historical journey. The ancient world offers rich parallels, as seen in Alcibiades' remarks in Plato's *Symposium* (Gagarin, 1977, pp. 22–37).

In the first case, self-confidence and ambition—forms of *hybris*—relate to the natural world, to the domination of nature, and to improving the human condition (Plato, 2000, 321c–d). In Aeschylus' tragedy *Prometheus Bound*, *hybris* is referred to explicitly when portraying Prometheus' attempt to aid humanity as a transgression of bounds:

"You cocky bastard: now steal,
powers from the Gods.
And for what?
Things that live and die?" (Aeschylus, 1975, pp. 125–128).

In Plato's dialogue *Protagoras*, the famed sophist warns that Prometheus' gift of *technē*, i.e., craft, is insufficient on its own unless it is supplemented by political wisdom of justice and a sense of shame. Even so, the indispensability of practical skills for the maintenance of human life cannot be questioned (Plato, 2000, 321d). In this regard, Protagoras was undoubtedly right.

In keeping with the earlier reference to justice and shame, which Zeus provided as a gift supplementary to the *technē* of survival, we can also consider a second form of *hybris*—one that concerns our relations with others and with human beings as moral agents capable of both good and evil. Setting aside the grim biblical consequences of disobediently eating

the fruit from the tree of knowledge of good and evil (Gen. 3:16–19), we can turn instead to Sophocles' *Antigone*. In it, King Creon condemns his niece's actions as another form of *hybris*—a transgression of civic law:

“But this proud girl, in insolence well-schooled,
First overstepped the established law, and then –
A second and worse act of insolence –
She boasts and glories in her wickedness” (Sophocles, 1962, p. 351).

As J.-P. Vernant observes, Antigone's *hybris*, from Creon's perspective, lies in her absolute loyalty to family and the gods of intimacy. Her unwavering commitment to the *nomoi*—the laws of family—stands in stark opposition to the *nomoi* of the *polis*. Perhaps Creon is partly right. It may be the case that Antigone's radical decision and unyielding nature do indeed exceed measure, and thus deserve downfall. Perhaps we cannot decide definitively and neither, arguably, could Sophocles, who deliberately used the ambiguous term *nomos* in reference to both protagonists (Vernant, 1990, p. 43). If Sophocles was influenced by Protagoras, then this inability to choose sides is not a flaw but a philosophical stance. The crucial factor is not the lack of resolution, but the context in which ambiguity is dramatized, along with the tools used to portray it—tools that, in line with Protagorean optimism, become active participants in shaping the human condition.

The context of complexity

The context of the aforementioned ambiguity is the public space of the *polis*, and the primary tool—besides democracy and its various mechanisms—is the dramatic genre, especially in its tragic form. Tragedy was used by Sophocles and other dramatists to portray *hybris* in its various forms. Through dramatic means, they presented human beings as vulnerable not only to external forces, such as fate or circumstance, but also to the inner forces of excess and overreach.

What deserves special attention is that these dramatists appear to have deliberately avoided the *hybris* of simplification. At least through their choice of the literary form of dialogue, they were followed in this effort by their critic Plato, who, however, did not put much stock in Apollo's sceptical view of human presumptuousness (Detienne, 2009, p. 51). Perhaps in an attempt to use human-scale techniques for aims not entirely suited to humanity, a dramatist like Sophocles was all too aware of human limitations, even as

he composed his stirring and optimistic *Ode to Man*. Yet even there, he did not forget to include a warning:

„Many wonders there be, but naught more wondrous than man: (...) He hath provision for all: fell plague he hath learnt to endure; Safe whate’er may befall: yet for death he hath found no cure. Passing the wildest flight of thought are the cunning and skill, That guide man now to the light, but now to counsels of ill” (Sophocles, 1962, p. 341).

J.-P. Vernant (1990), echoing this cautious optimism expressed by the chorus, notes that, from the tragic perspective, human beings and their actions are not readily accessible to clear-cut definitions or judgments—they represent problems (p. 38). Jonathan Kirstead (2017) refers to this caution as *epistemic humility*, identifying it both as a major theme in Greek tragedy and a cornerstone of democracy (p. 288). A similar role is played by Herbert Simon’s concept of *bounded rationality*, which draws support from the more empirically grounded human sciences (Campitelli, 2010). Nassim Taleb likewise proposes a model of non-linear thinking, which is better suited for such complex phenomena as human affairs.

Let us briefly focus on the techniques through which drama presents the human being as an ambiguous problem and an open question. Drama centers, above all, on plot, story, and narrative. Storytelling, together with plot and dramatic conflict, is a primordial technique of communication, entertainment, social regulation, and broad knowledge transmission. It originally belonged to the context of the family or close-knit cooperative groups, as evidenced by anthropological, psychological, and neuroscientific studies on aging, childhood, and related cognitive-behavioral changes (Boyd, 2009, p. 49; Vernant, 1990, p. 36). It is a technique that demands a wide communicative bandwidth, a richly layered medium of transmission that is not confined to language or explicitly stated educational goals, but instead utilizes nearly all modalities of communication and reception—often outside our conscious awareness.

Peter Meineck, drawing on the comparative studies of the still-vibrant Japanese No theater as well as recent findings in neuroscience, demonstrates that the famous, seemingly rigid masks of ancient actors, along with their movements and dance—which were indispensable to the masks’ expressive power—served the purpose of communicating emotions. The masks and movements deepened the audience’s emotional engagement with

the unfolding story, thereby helping to form what Robert Boehme calls a *moral community* (Meineck, 2011, pp. 115–119).

When Meineck speaks of emotions, he refers primarily to what Antonio Damasio (2004) calls *primary emotions*—fear, anger, disgust, surprise, sadness, and joy (p. 44). These are emotions that are likely not universal traits unique to humans. If Meineck is correct, we can follow Damasio further and say that the ancient dramatists found the right keys to unlock the emotional response of their audiences (Damasio, 2004, p. 58; see also Cosmides & Tooby, 2001); and not just the right keys, but also the most suitable means.

According to Vilayanur Subramanian Ramachandran and drawing on the groundbreaking research of Giacomo Rizzolatti, we are biologically equipped for this rich and complex form of communication by virtue of our mirror neurons. These neurons allow for what Meineck calls *visceral participation*—a bodily, physical co-experiencing of the dramatic event (Ramachandran, 2007, pp. 62–66).

This co-creation of shared space, alongside epistemic humility, can be regarded as one of the key features that makes ancient drama an organic part of the democratic culture of the Greek *polis*. And it remains just as relevant today as it was 2,500 years ago—especially in light of the so-called “Netflixization” of art, which might be seen as a symptom of the aforementioned erosion.

Storytelling—and, more generally, art, especially in its dramatic form—also requires a substantial degree of imagination. This cannot be otherwise if art is to fulfil another of its central functions, one that Aristotle (2008) identified with remarkable foresight the representation of human action in a way that leads to our transformation (1449b 24, 31, 36; 1450a 15–23; 1450a 23–5, 38–9; 1450b 2–3; compare also Engelking, 2024). Meineck suggests that Aristotle may have been onto something deeply important when he interpreted this transformation—culminating perhaps in *katharsis*—as not merely emotional or aesthetic, but also philosophical and moral. From this perspective, drama becomes a tool (Nassim Taleb’s non-linear tool)—a form of cognitive scaffolding or technology—for enabling positive transformation (Meineck, 2018, p. 6; Haidt, 2012, p. 83).

Contemporary sciences of the human mind—particularly evolutionary biology, neuroscience, psychology, and sociology—seem to confirm this Aristotelian insight. In his book *Why Humans Like to Cry*, neuroscientist Michael Trimble (2012) argues that Greek drama resonates with our evolutionary origins and evokes themes of deep relevance to the human condition (p. 129). He is in agreement with both Meineck as well as Nancy Andreasen, who in the mid-1990s showed that we possess a specialized neural system (the

default mode network) that enables imagination. Her work opened a vast field of research into the relationship between imagination and decision-making.

Moreover, when we take into account *social emotions*—including sympathy, compassion, and moral concern—we move beyond the individual level toward the social and communal. From this standpoint, it becomes evident that the central themes of drama also include cooperation, participation, as well as the threats to both (Damasio, 2003, p. 45).

Brian Boyd, in his book *The Origin of Stories*, supports this view. He argues that storytelling is not simply a universal trait in humans but a phenomenon tied to the mammalian way of making sense of the world—one that involves memory, intelligence, language, and theory of mind, all of which enable complex cooperation (Boyd, 2009, p. 37). In alignment with Aristotle's emphasis on drama's transformative role, Boyd points to its practical-moral consequences. Drama is not only about insight into human nature, but also about potentially enhancing our capacity to form empathetic relationships (Boyd, 2008, p. 33; Pinker, 2007, p. 163). This view was foreshadowed in Norbert Elias' classic work *The Civilizing Process* and has been recently substantiated by researchers like James Leonard Keidel. According to Keidel, literary works that engage not only the usual semantic and symbolic processes but also stimulate brain areas responsible for complex thinking, third-person perspective-taking, and social judgment (the "big social picture"), may significantly shape moral cognition. When these brain areas are impaired or underdeveloped, extreme forms of violence are more likely (Raine, 2013, pp. 90, 92, 149; Keidel, 2013, p. 915). In other words, drama targets what philosopher and neuroscientist Joshua Greene calls the *moral circuitry* of the brain (Greene et al. 2001, pp. 2105–2108).

Much more could be said about the relationship between drama and the *hybris* of oversimplification. Drama not only presents stories and plots that are often ambiguous; it also presents these stories as problems. It expects the audience to adopt at least three perspectives: their own, the author's, and the characters'—both individually and collectively. It also invites us to reflect on alternative choices to the often radical decisions made by the characters (Freeman, 2003, p. 21; Matharu, 2011, p. 444).

According to Brian Boyd (2008), drama can be understood as a form of art that engages in *cognitive play with patterns* (p. 31). Drama, then, becomes a cognitive game with patterns that belong primarily to the interpersonal domain—a domain constrained not only by the *hybris* of the characters but also by external forces and circumstances beyond their control.

In this context, J.-P. Vernant (1980) proposes that ancient Greek drama should be seen as a unique and unprecedented institution—an *intellectual tool hitherto undiscovered*—through which the *polis* and its citizens held up a mirror to themselves and cultivated what he calls *tragic consciousness* (pp. 33, 23, 104, 241). He writes:

“The sudden emergence of tragic drama at the end of the sixth century, coinciding with the development of legal concepts such as personal responsibility and the nascent distinction between intentional and excusable acts, marks a turning point in the history of the inner self. Within the polis, the individual begins to see themselves as more or less autonomous in relation to divine powers, as more or less the originator of their own actions, and as more or less in control of their political and personal destiny” (Vernant, 1980, p. 89).

Here again, we find the human being and society depicted as *open problems*, best understood not through rigid logic or theoretical abstraction, but through the lens of *bounded rationality*—a concept that accepts the limitations of human knowledge and action, and that recognizes the need for heuristics, narratives, and moral imagination; it is, as we shall see, *mētis*.

Drama, in all its various forms, presupposes an active engagement on the part of its audience—not passive consumption of “the message.” Audiences are not seen as mere recipients but as co-creators and co-actors. Classical drama emerged from competitive performance within the difficult-to-control public environment of the *polis*, which allowed only limited space for what we would today call “particular agendas.” This competition for the attention of audiences—not only present but also future—was critical to the drama’s effectiveness and, perhaps, to its very essence. Anna Maria Carabelli (2021) notes in this regard:

“By offering complex experience and by demanding a complex response, Greek theatre—especially tragedy and drama—is uniquely suited to more plastic (relative) modes of thinking and feeling. By sharing the complexity of human life and experience, tragic theatre and drama helped people make decisions and face dilemmas—to form judgments in situations of tragic choice” (p. 99).

Thus, we might say that ancient drama, by thematizing the complexity of human life and the challenge of *hybris*, requires from its audience a form of complex mental manipulation or play with the presented image of action and situation. And the less bound the drama-

tists were to mythical source material, the more open and demanding this interpretive task became (Gould, 1996, p. 253).

As we have already suggested, for drama to be effective in this way, it must resonate with the “natural” concerns and interests of its audience (Tooby, Cosmides, Boyd). That is why Boyd’s definition of drama as a *play with patterns* is so compelling. Just as physical play prepares mammalian young for life, storytelling—and especially dramatic storytelling—prepares us cognitively and emotionally for moral life.

When we speak of *patterns*, we refer to regularities. If those regularities are too strong, modelling their application becomes pointless; if too weak, equally so. The failure to distinguish between these two conditions is common (Sideris, 2017, pp. 64–68). The value of modelling, mental simulation, and narrative play lies precisely where regularities exist but where their interactions cannot be predicted with certainty.

From this perspective, literature—especially drama—becomes a tool for decision-making in environments of bounded predictability. Jerry Robert Hobbs (1990), for example, argues that literature provides a framework for rational agents to explore possible outcomes of action when direct calculation is impossible, but when some measure of order is still present (p. 33).

Drama, Art, Ideology, and What Truly Matters

Hybris is not only a frequent theme in the content of ancient drama; the very form of drama—its staging of human action as mental simulation—can be seen as a formal engagement with the problem of *hybris*. This becomes clearer when we consider religious and ideological alternatives, which often go too far—either in identifying the sources of norms, the application of these norms, or in some combination of both. But let us temporarily set aside the richly complex question of drama as a means of presenting human complexity and of confronting the *hybris* of oversimplification through imaginative “sandbox” play. Instead let us return to the strategies mentioned above.

How have these two historical approaches for exceeding human limits fared? After overcoming various crises and near-disasters—some of which even Prometheus might recognize—they have proved to work rather well. The dreams of Prometheus and Icarus have been fulfilled in abundance. Not only do we routinely fly across the globe but we have even left the planet, both physically and through technological mediation. At the time of writing these words, we are on the verge of peering back toward the very origins of the

universe, thanks to the ambition of scientists supported by an unprecedentedly powerful economy capable of producing unimaginable means.

Moreover, human life is no longer plagued by the multitude of diseases that, only a few decades ago, were commonplace. This too affects our behavior toward others, including strangers. This progress is not trivial; it is quantifiable, demonstrable, visible, and immediately applicable (Roser). For example, child and maternal mortality rates as well as measures of global poverty have dramatically improved. Simply consider the global wealth curve over the last two millennia, a key factor in reducing violence, as illustrated by Our World in Data charts addressing the most urgent challenges of human life.

And in terms of our competence to know and do good, we are doing just as well. Many once-common cruelties toward “others”—children, women, the elderly, foreigners, ethnic minorities, and animals—are now considered completely unacceptable. So much so that ideas we considered liberal 50 years ago would now be called conservative, and today’s conservatism is often labelled as extremism (Dalgaard, Olson, 2013).

It can also be said that we have come close enough to understanding good and evil to recognize how dangerous, even amoral, these categories can become when misused or oversaturated (Pinker, 2011, p. 751; Baron-Cohen, 2012, pp. 124–125; Polanyi, 2009, pp. 3–4; Haidt, 2012).

In this, we may see a return to the strategy exemplified by Greek drama—the focus is placed not on condemning disobedience, but on contemplating human downfall, especially where the consequences affect others’ lives, health, or happiness. Folk wisdom aligns with this: the road to hell is often paved not only with good intentions, but with overly moralistic language.

Carl Schmitt (2007), though a highly controversial political thinker, aptly captured this when he described ideologically (i.e., morally) motivated wars as the most brutal of all (p. 37; Šajda, 2018, pp. 804–817; Šajda, 2019, pp. 852–865; Engelking, 2019). Today’s moralistic polarization of society only reinforces his point. History offers us an abundance of cautionary examples. For instance, we might recall Robespierre—a classically educated man who, by today’s standards, might be regarded as a graduate of some progressive studies

program. A moralist-terrorist and, de facto, a mass murderer, he declared the following in his April 5, 1794 speech *On Political Morality* (Bienvenu, 1970, p. 32):

“What is the aim toward which we are heading?
Peaceful enjoyment of liberty and equality;
The rule of eternal justice, whose laws are not inscribed in marble or stone,
But in the hearts of all men, even in the heart of the slave who has forgotten them,
And in the heart of the tyrant who denies them.”

Disappointment and *Mētis*

Just as we limited ourselves to examples of progress when discussing the first form of *hybris*, we have done the same in the other case. The list of things that have changed since Prometheus’ time could go on and on. But, for our purposes, what has been said should suffice: we have compared the outcomes of humanity’s two paths—exploration of the natural world and exploration of the moral one—and have identified tangible, demonstrable successes, especially with the former.

Still, some readers may feel disappointed. This disappointment, however, is not accidental—it is, in fact, deliberate. This is what underlies the choice of Prometheus and Antigone as our central figures. While in the case of scientific progress we can easily trace a clear link between knowledge and outcomes—space travel, lifesaving medicine, heating in winter—when it comes to moral progress, things are less clear. Some might be disappointed by the state of our moral knowledge, by the moral condition of the world, or by both. We would argue that such disappointment—underestimating both our moral knowledge and its practical outcomes—may itself be a symptom of true *hybris*: a dangerous overreach that often precedes a fall (Berlin, 2013, p. 1). This form of *hybris* may include, even if one is not aware of it, the desire to dominate the other—to harm them (Sapolsky, 1998, p. 13). Such tendencies are indeed part of our nature as hyper-social, hierarchical beings, and they are supported by mechanisms and tools that make such domination effective (Sowell, 2006, p. 27). Notably, this intent to harm also falls within the semantic field of *hybris*. Thus, the problem may not be our knowledge of good and evil, which is arguably more advanced than ever before—both practically and theoretically—but rather a specific variant of that knowledge: a historically dominant moral philosophy that, despite being a human product, does not arise from or aim at the human. In this sense, it shares something with religion—a kind of Promethean *hybris* dressed up as virtue (Scott, 2009, pp. 99, 101).

This problematic form of practical philosophy arises primarily from two sources. First, it places divine—or at least angelic—demands on the knower. This leads to extreme questions and dilemmas, especially efforts to “ground” or “justify” morality without reference to experience or what experience tells us about humans. In other words, it ignores Hume’s famous “is–ought” distinction. A classical example of neglecting the *is* can be found in Plato’s *Republic* (VII, 530c). Such an approach mimics the appearance of mathematical certainty and seeks to neutralize the common sense of non-experts—the very people meant to be the recipients of moral guidance. It resembles the historical resistance to translating sacred texts into vernacular languages—a resistance aimed at preserving the authority of moral intermediaries. This is a feature and not a bug of many contemporary “social justice” texts.

And yet, even Hume did not consider the *is–ought* gap to be unbridgeable. In *A Treatise of Human Nature*, he suggests that if we have sufficient reasons—proper justification—we can derive an *ought* from an *is* (Shermer, 2015, pp. 32–33; Vidal-Naquet, 1980, pp. 66). As Michael Shermer (2009, pp. 31–32) asks: if we cannot base ethics on what *is*, then what can we base it on?

This question is not trivial. For example, Michael Hampe, in his essay *Philosophy and Evolution* (2015, pp. 1–18), argues that knowledge from the sciences—biology, psychology, etc.—is irrelevant for ethics. What matters, he claims, is purely rational justification. To paraphrase: we do not need to know anything about humans in order to tell them what they should do. Aristotle and Heraclitus would disagree. For them, empirical knowledge and lived experience were essential to practical philosophy (Hussey, 2008).

The failure of this rationalistic project is evident in the poor results of the efforts to establish an airtight foundation for ethics observed over nearly two and a half millennia (Sigmund, 2017, p. 2). Alasdair MacIntyre discusses this in his paper *Crisis in Moral Philosophy: Why Is the Search for the Foundation of Ethics So Frustrating?* and Ernst Tugendhat echoes this sentiment in his critique of ethics divorced from the empirical *is*. Steven Pinker (1996) asks, in the context of violence: “Do we have any reason to believe that rationality would lead a rational agent to want *less* violence?” (p. 782). His answer is clear: “Not based on pure logic. But if we consider what *is*—who humans are—then yes”

Joshua Greene (2013) similarly sees ethics as something to be built “from the bottom up”—in contrast to abstract moral theory (p. 14). And if we consider the influence of philosophical literature on everyday morality—especially violence and concern for others—we may find it negligible, or even negative (Glover, 2001, pp. 365–378). As Richard Sennett

(1992, pp. 18–19) once observed, moral discourse confined only to protected “sanctuaries” produces what he called *moral amnesia*.

Second, this kind of philosophy seems largely uninterested in the “common person”—in the lower-case human—and in their form of knowledge. This broader form of knowledge is captured precisely by the Greek word *mētis*, a concept central to the title of this paper. As a consequence, there is little concern for the fate of ordinary people.

We have worked with the concept of *mētis* throughout the essay, albeit somewhat indirectly—by drawing attention to the practical success of Promethean and Antigonean *hybris*, which has helped them, and now helps us to adapt to a changing world.

Conclusion

The temptation to reject or marginalize the practical knowledge (*mētis*) of the many—knowledge that serves as a tool for their flourishing—is undoubtedly much older than philosophy itself. The suppression of *mētis* is unsurprisingly most visible in contexts where there exists an extensive potential for the exploitation of others, their labor, and their time. As James Campbell Scott (2010) reminds us, an illustrative example can be found in the approach of South Asian states to seemingly innocent activities such as crop cultivation (pp. 201–205). When a crop benefits the individual through a favorable labor-to-calorie ratio but is simultaneously difficult to appropriate, it becomes inconvenient and dangerous. The assertion of power and dominance can thus easily conflict with the needs and claims of those under that power. In this context, the religious or ideological affiliation of the state is entirely irrelevant. It may be Muslim, Hindu, Confucian, Christian, or “X-ist” (with *X* representing any professed content). *Mētis* is uncomfortable. After all, what could have been more unacceptable, in the case of the kulaks—victims of Stalinist repression—than their independence and self-sufficiency? The reason behind this entanglement of illegitimate (in Locke’s sense) power and hatred toward *mētis* is simple. *Mētis* shifts the center of individual effort and concern, thus standing in direct conflict with power. This is significant for us, because not being displaced—being centered in a very physical sense—can be expressed by the Greek word *sōphrosynē*. *Sōphrosynē* carries a meaning opposite to that of *hybris*; it is sobriety, common sense, wisdom, good judgment, foresight, modera-

tion; a knowledge of limits (Montanari, 2015, p. 2076). Richard Sennett (1990) speaks of *sōphrosynē* in the following terms:

“The Greeks captured this centeredness with the word *sōphrosynē*, which can be translated as grace or balance. This Greek ideal is expressed in modern terms when a dancer is said to be well-balanced in their body; the Greeks imagined a spiritual gyroscope as a complement to the physical sense of balance” (p. 9).

In conclusion, *mētis* remains disliked, or even despised by many to this day, and the struggle against it continues with undiminished intensity. J.-P. Vernant identifies Plato as its arch-enemy in the history of philosophy, and his attitude toward drama—both to its audience and its creators—can still be recognized in contemporary artistic production. Their shared slogan might well be: “You’re not even competent to like something!”

References:

- Aeschylus. (1975). *Prometheus Bound*. Trans. J. Scully, C. J. Herrington. Oxford: Oxford University Press.
- Aristotle. (2008). *Poetika*. Praha: Rezek.
- Baron-Cohen, S. (2012). *Zero Degrees of Empathy. A New Theory of Human Cruelty and Kindness*. London: Penguin Books.
- Bienvenu, R. (1970). *The Ninth of the Thermidor*. Oxford: Oxford University Press.
- Boyd, B. (2008). Art and Evolution: Spiegelman's *The Narrative Corpse*. *Philosophy and Literature*, 32(1), 31–57. DOI: <https://doi.org/10.1353/phl.0.0008>
- Boyd, B. (2009). *On the Origin of Stories*. Cambridge: Harvard University Press. DOI: <https://doi.org/10.4159/9780674053595>
- Campitelli, G., Gobet, F. R. (2010). Herbert Simon's Decision-Making Approach: Investigation of Cognitive Processes in Experts. *Review of General Psychology*, 14, 354–364. DOI: <https://doi.org/10.1037/a0021256>
- Dalgaard, C., Olsson, O., (2013). Why Are Rich Countries More Politically Cohesive? *The Scandinavian Journal of Economics*, 115(2), 423–448. DOI: <https://doi.org/10.1111/sjoe.12016>
- Carabelli, A. M. (2021). Uncertainty as the Legacy of Greek Tragedy: Uncertainty as Tragic Choice. In A. Carabelli (ed.), *Keynes on Uncertainty and Tragic Happiness. Complexity and Expectations* (97–108). London: Palgrave Macmillan. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-030-75665-9_5

- Damasio, A. (2004). *Looking for Spinoza*. London: Vintage Books.
- Detienne, M. (2009). *Comparative Anthropology of Ancient Greece*. Washington: The Center of Hellenic Studies.
- Engelking, E. (2019). Shakespeare as a method. Carl Schmitt's reading of Othello and Hamlet. *History of European Ideas*, 45 (7), 1058–1071. DOI: <https://doi.org/10.1080/01916599.2019.1637359>
- Engelking, E. (2024). Art Narrative as Normative Order. *Law and Literature*, 1–24. DOI: <https://doi.org/10.1080/1535685X.2024.2421689>
- Euripides. (2008). *Medea. Hippolitus. Electra. Helen*. Trans. J. Morewood. Oxford: Oxford University Press.
- Freeman, C. (2002). *The Closing of the Western Mind*. London: Pimlico.
- Gagarin, M. (1977). Socrates' „Hybris” and Alkibiades' Failure. *Phoenix*, 31(1), 22–37. DOI: <https://doi.org/10.2307/1087153>
- Glover, J. (2001). *A Moral History of the Twentieth Century*. New Haven: Yale University Press.
- Gould, J. (1996). Tragedy and the Collective Experience. In M. S. Silk (ed.), *Tragedy and the Tragic: Greek Theatre and Beyond* (217–243). Oxford: Clarendon Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780198149514.003.0016>
- Greene, J. (2013). *Moral Tribes*. London: Atlantic Books.
- Greene, J. D., Sommerville, R. B., Nystrom, L., Darley, J. M., & Cohen, J. D. (2001). An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment. *Science*, 293, 2105–2108. DOI: 10.1126/science.1062872.
- Haidt, J. (2012). *Righteous Mind*. London: Penguin Books.
- Hampe, M. (2015). Philosophy and Evolution. In: Breyer, T., *Epistemological Dimensions of Evolutionary Psychology* (1–18). New York: Springer. DOI: https://doi.org/10.1007/978-1-4939-1387-9_1
- Hobbs, J. (1990). *Literature and Cognition*. Center of the Study of Language and Information, 33–40.
- Hussey, E. (2008). Hérakleitos o poznání a smyslu. In: Pokorný M. (ed.), *Hérakleitos z Efesu. Zkušenost a řeč* (10 –39). Praha: Rezek.
- Keidel, J. L., et al. (2013). How Shakespeare tempest the brain: Neuroimaging insights. *Cortex*, 49, 913 –919. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.cortex.2012.03.011>
- Kirstead, J. (2017). Democracy's Humility: A Reading of Sophocles' Antigone. *Polis. The Journal of Ancient Greek Political Thought*, 34, 288–305. DOI: <https://doi.org/10.1163/20512996-12340128>

- Löwith, K. (1993). *Nature, History, and Existentialism*. Evanston: Northwestern University Press.
- Matharu, K. S., Howell, J. M., Fitzgerald, F. T. (2011). Drama and Empathy in Medical Education. *Literature Compass*, 8, 443–454. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1741-4113.2011.00778.x>
- Meineck, P. (2011). The Neuroscience of Tragic Mask. *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, 19(1), 115–119. DOI: <https://doi.org/10.1353/arn.2011.0024>
- Meineck, P. (2018). *Theatrocracy. Greek Drama, Cognition, and the Imperative for Theatre*. London: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315466576>
- Montanari, F. (2015). *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. Leiden: Brill.
- Pinker, S. (2007). Toward a Consilient Study of Literature. *Philosophy and Literature*, 31(1), 162–178. DOI: <https://doi.org/10.1353/phl.2007.0016>
- Pinker, S. (2011). *The Better Angels of Our Nature. A History of Violence and Humanity*. London: Penguin Books.
- Platon. (2000). *Prótagoras*. Praha: Oikúmené.
- Polanyi, M. (2009). *The Tacit Dimension*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Raine, A. (2013). *The Anatomy of Violence*. London: Penguin Books.
- Ramachandran, V. S., et al. (2007). The human mirror neuron system: A link between action observation and social skills. *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, 2, 62–66. DOI: <https://doi.org/10.1093/scan/nsi022>
- Roser, M. (n.d.). Our World in Data. Retrieved from <https://ourworldindata.org/>.
- Scott, J. C. (2010). *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- Scott, J. C., (2020). *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press. DOI: <https://doi.org/10.12987/9780300252989>
- Shermer, M. (2015). *The Moral Arc*. New York: Henry Holt and co.
- Schmitt, C. (2007). *Pojem politična*. Praha: Oikúmené.
- Sideris, L. H. (2017). *Consecrating Science. Wonder, Knowledge, and the Natural World*. Oakland: University of California Press. DOI: <https://doi.org/10.1525/9780520967908>
- Sigmund, K. (2017). *Games of Life*. New York: Dover Publications.
- Sophocles. (1962) *Antigone*. Trans. F. Storr. Cambridge: Harvard University Press.
- Sowell, T. (1996). *The Vision of the Anointed. Self-Congratulation as a Basis for Social Policy*. New York: Basic Books.

- Sowell, T. (2006). *A Conflict of Visions. Ideological Origins of Political Struggles*. New York: Basic Books.
- Šajda, P. (2018). Schmittova teória nepriateľa ako výzva pre Kierkegaardovu teóriu nepreferenčnej lásky. *Filozofia*, 73(10), 804–817.
- Šajda, P. (2019). Obmedzenie nepriateľstva jako výchova k ľudskosti: Carl Schmitt a Ernst Jünger. *Filozofia*, 74, 852–865.
- Tooby, J., Cosmides, L. (2001). Does Beauty Build Adapted Minds? Toward an Evolutionary Theory of Aesthetics, Fiction, and the Arts. *SubStance*, 30, 27–56. DOI: <https://doi.org/10.1353/sub.2001.0017>
- van Beek, L. (2010). *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden: Brill.
- Vernant, J.-P., Vidal-Naquet, P. (1990). *Myth and Tragedy in Ancient Greece*. New York: Zone Books.
- Vernant, J.-P., Detienne, M. (1990). *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society*. Chicago: The University of Chicago Press.

Abstract: In *Today Through the Lens of the Ancient Debate on the Value of Mētis*, the author examines contemporary challenges to freedom of speech in art, science, and politics through the ancient Greek concept of *mētis*—practical wisdom enabling success in life. He argues that *mētis*, rooted in the common sense of non-experts, faces suppression by those in power, termed the “anointed,” amid growing censorship and moralistic polarization. Drawing on Greek drama, particularly tragedies like *Antigone* and *Prometheus Bound*, the author highlights the role of *mētis* in exploring human complexity and fostering moral reflection, supported by insights from neuroscience and philosophy. The text contrasts *mētis* with *hybris*—excessive pride—illustrating how drama avoids simplistic judgments, promoting epistemic humility. The author connects these ideas to modern issues, suggesting that the erosion of liberal values and the marginalization of practical knowledge threaten individual agency. He concludes that *mētis*, alongside the moderation of *sōphrosynē*, offers a counterbalance to authoritarian tendencies. This interdisciplinary study underscores drama’s enduring relevance as a tool for understanding ethical dilemmas and resisting the overreach of power, urging a renewed appreciation for experiential wisdom in today’s world.

Key words: *mētis*, *hybris*, drama, censorship, anointed, morality, art, freedom

Bartłomiej Borek

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

e-mail: borek.bartlomiej@wp.pl

 0000-0002-7503-8703

<https://doi.org/10.18778/1689-4286.65.02>



Member Since 2023
JM 17311

HYBRIS nr 65 (2025)

ISSN: 1689-4286

Received: 2024-09-17; **Verified:** 2025-03-19. **Accepted:** 2025-04-09.

© by the author, licensee Lodz University – Lodz University Press, Lodz, Poland. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution license CC-BY-NC-ND 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Funding Information: Not applicable

Conflicts of interests: None

Ethical Considerations: The Authors assure of no violations of publication ethics and take full responsibility for the content of the publication.

Declaration regarding the use of GAI tools: not used.

MIRROR – LANDSCAPE – SWEDENBORG. ON THE SECRET OF REFLECTIONS IN SELECTED POEMS BY LEOPOLD STAFF

Abstract: The article analyzes selected works of Leopold Staff through the lens of Emanuel Swedenborg's philosophy, focusing on the motif of mirror reflections as a cognitive medium. The mirror – both literal and metaphorical – serves in Staff's poetry as a symbol of transition between the sacred and the profane and as an epistemological tool for revealing the boundaries of human perception. The author highlights Swedenborg's role as a key interpreter of these relations, drawing analogies between his vision of reality and Staff's poetic imagery. The analysis also considers concepts such as synesthesia, correspondence, and *sacrofanalization*, offering a novel research perspective.

Keywords: Leopold Staff, Emanuel Swedenborg, mirror, perception, modernist poetry

LUSTRO – PEJZAŻ – SWEDENBORG. O TAJEMNICY ODBIĆ W WYBRANYCH LIRYKACH LEOPOLDA STAFFA

~ Pamięci mojego Taty ~

*Im bardziej zagłębiamy się w naszym intelekcie i umyśle,
tym bliżej znajdujemy się świata duchowego*

– Emanuel Swedenborg

Wstęp

W szkicu poświęconym funkcjonowaniu zwierciadeł i tworzących się w wyniku ich fizyczności odbić w wybranych utworach Leopolda Staffa, triada „lustro – pejzaż – Swedenborg” wydaje się kluczowa dla analizy literackiej. Lustra, zarówno w sensie dosłownym, jak i metaforycznym, pojawiają się w poezji młodopolanina jako medium umożliwiające zrozumienie relacji między obecnymi i powstającymi w pejzażu sytuacjami z pogranicza *sacrum* i *profanum* (Możejko, 2005, s. 108–182) – przez badaczy ta sfera „pomiędzy” nadal nie została dostatecznie przebadana (Borek, 2019, s. 19–32) – co znajduje przełożenie między innymi w filozoficznych założeniach – popularnego i wpływowego w tamtym czasie – Emanuela Swedenborga (1688–1772). Ten szwedzki filozof, mistyk i teolog w dziełach, jak *Niebioso i ich cuda oraz świat duchów* czy *Dziennik snów* zaprezentował koncepcje postrzegania rzeczywistości, które mogą być traktowane jako swego rodzaju klucz do interpretacji lustrzanych pejzaży Staffa (Kwiatkowski, 1966, s. 34). Ów szkic stawia sobie za cel analizę dzieł, które poddają się interpretacji w duchu Swedenborgianizmu. Odczytanie pisarskiej aktywności Staffa w tym kontekście może stanowić nową perspektywę w badaniach nad literacką spuścizną młodopolanina.

Lustro – Pejzaż – Swedenborg

Rzeczywistość wykreowana w poezji Staffa to niewątpliwie świat, którego odbiór powinien opierać się na doświadczeniach sensorycznych – od dotyku, przez zmysł węchu, smaku, słuchu, aż po wzrok. Taki model rzeczywistości oraz próba jej konstytuowania nie kończą się wyłącznie na zmysłowych doznaniach bohatera żyjącego „tu i teraz”. Zjawiska, które wymykają się ludzkim zmysłom, poeta stara się przetransponować na medium umożli-

wiające ich percepcję. Nośnikami tego rodzaju staną się lustra – precyzyjniej: jeziora, stawy, sadzawki, potoki, kryształowe zwierciadła, a nawet tarcza księżyca. Te zależności, obejmujące nie tylko założenia synestezji (Jabłonko, 2010, s. 56), lecz także ideę *correspondances* (Przesmycki, 1902, s. 338), tworzą pomost między twórczością Staffa a koncepcjami istnienia przedstawionymi w dziełach Emanuela Swedenborga.

Swedenborg, wszechstronnie wykształcony naukowiec, który publikował prace z zakresu geologii, anatomii, astronomii i filozofii, w wieku 56 lat przekonywał w *Dzienniku snów*, że otrzymał od Boga dar podróżowania (za życia) i trwania w świecie duchów (Swedenborg, 2009, s. 1009). Z jego narracji wynika, że istniał w tych światach na co dzień, jakby niezależnie od własnej woli. Można zatem przyjąć, że w pewnym momencie jego życie utraciło charakter wolicjonalny, a wydarzenia zachodzące w tym czasie toczyły się niezależnie od doświadczającego ich podmiotu (Bergson, 1910, s. 51).

Nie istniała wyraźna granica między tymi światami. Liczne pęknięcia i wyłomy w rzeczywistości równoległej nie były dla niego niczym nadzwyczajnym (Kalinowski, 1996, s. 8). Swedenborg wierzył, że śmierć, którą nazywał „wielkim przejściem”, stanowi boską paralełę narodzin (Kutik, 2013, s. 90–94). Twierdził, że wszystko w świecie naturalnym ma swój odpowiednik w świecie duchowym, istniejącym tuż obok człowieka. Zgodnie z jego poglądami świat materialny i duchowy są złączone w jedności ducha, a zadaniem człowieka jest wypełnienie swojej misji w tym drugim wymiarze. W chwili śmierci odsłania się przed nim sens istnienia w świecie pierwszym.

Istotnym elementem jego filozofii było także postrzeganie nieba i kosmosu jako wielkiej, żywej istoty ludzkiej (Baudelaire, 1971, s. 173–175). W tym kontekście jego myśl zbliża się do staroindyjskiej koncepcji makroantroposa (Kurdziałek, 1971, s. 30; Kopias-Łokuciejska, 2001, s. 19; Falk, 2011), postrzegającej człowieka jako mikrokosmos. Ludzki byt stanowił dlań rzeczywistość wewnętrzną, paralelną wobec wszechświata, zgodnie z zasadą, według której to, co zewnętrzne i postrzegalne, znajduje swój odpowiednik w duchowej naturze istnienia. Można zatem twierdzić, że Swedenborg, w swoich intelektualnych rozważaniach, zbliżył się również do hermetyzmu (Duner, 1996, s. 27), zwłaszcza do jego fundamentalnej zasady wyrażonej przez Hermesa Trismegistosa: „Jak na górze, tak na dole; jak na dole, tak na górze” (*Kybalion*, 2003).

Harmonia zewnętrżności i wewnętrzności, o czym przekonywał interesujący nas filozof, nie zachodziła wyłącznie między tymi sferami, ale również – co wybrzmiewa w twórczości Staffa – w sieci relacji indywidualnych zjawisk świata postrzegalnego (Bertoni, 2001, s. 141–142; 157–159).

Problem interpretacji wielu utworów Staffa wynika z niedostatecznego wyeksponowania źródeł jego literackich inspiracji. Swedenborgianizm należy do tropów, które nie zostały jeszcze dostatecznie opisane. Dostępne analizy opierają się głównie na uogólnionych sądach, często powielających ustalenia poprzedników. Przykładem tej tendencji jest bezkrytycznie powtarzana interpretacja *Chwili*. Jedna z badaczek przekonywała, że utwór stanowi poetycką wróżbę, informującą „zakochanych o ich przeznaczeniu, o nietrwałości uczucia, o czasie, który ich młodość obróci w starczą niemoc” (Możejko, 2005, s. 129). Przytoczmy wiersz, by zweryfikować zasadność sądów:

W złoty, upalny, cichy południa czas
W kwitjącym sadzie poiła studnia nas.
Piliśmy zimną wodę
Z czerpaka na ochłodę.

Potem patrzyłem w mszystą krynicę głąb,
Skąd wiał nam w twarz chłodnej ciemnicy ziąb.
Na dnie dwie nasze głowy
Tłem miały sad wiśniowy.

Wtem, jeszcze głębiej, zza kwietnych krzaka drzeń,
W przelocie mignął pierzchliwy ptaka cień.
Podnieśliśmy wzwyż oczy
Ku modrej nieb przeźroczy.

Ptak zniknął, jak zniknie młodość i wiosny czar...
Spojrzelim sobie w oczu miłosny żar...
Dzwoniła w studni woda,
Jak chwile, których szkoda... (*Chwila*, Staff, 1967, s. 1011).

Sytuację liryczną kształtują zjawiska oddziałujące na zmysły wzroku (kolory) i słuchu (drżenie krzaka), które wpływają na specyficzną nastrojowość krajobrazu. Owa nastrojowość ściśle wiąże się z pojęciem obrazowania, stanowiąc jeden z jego kluczowych aspektów. Należy jednak pamiętać, że obrazowanie nie jest kategorią ani jednoznaczną semantycznie, ani przejrzystą, co utrudnia jego klasyfikację. W twórczości młodopolskiej obrazowanie wiązało się przede wszystkim z takimi figurami retorycznymi i środkami stylistycznymi, jak alegoria, symbol czy metafora (Podraza-Kwiatkowska, 2001, s. 15–45). Dzięki nim wyobrażenia zyskiwały konkretny, plastyczny kształt. Jednak w ujęciu polskich moder-

nistów ową konkretność zacierały nierzadko metody sugestii i asocjacji, służące ewokowaniu skojarzeń i zjawisk wrażeniowych. Zdaje się, że właśnie z taką sytuacją mamy do czynienia w liryku, którym pejzaż budują wyłącznie dwie barwy-odcienie: złoty i ciemny. Owa dychotomia wymaga jednak złożonego wyjaśnienia. Po pierwsze, symbolika barw odsyła nas do dwóch sfer – złoto *sacrum*, ciemność *profanum*, po drugie, wskazuje na zacieranie ustalonych granic światów, ich łączliwość, a może nawet destabilizację. Dlaczego? Zauważmy, że ze świętością skojarzony został świat zewnętrzny, bo postrzegalny przez wszystkich (słońce), będąc jednocześnie bezpośrednio nieosiągalnym (nikt słońca nie dotknął) (Przybysławski, 2004). Z drugiej strony objawia się zaś świat ciemności, z którego tchnie zimno. Reprezentuje go woda (studnia) ewokując sfery chtoniczne. Żywioł zdaje się pełnić rolę medium prowadzącego w kierunku świata duchowego.

Sytuacja liryczna została ufundowana na dwóch sferach zlewających się w jedną nad-sferę, o której nie można powiedzieć niczego pewnego. I już ta sugestywna, niemożliwa do jednoznacznej kategoryzacji przestrzeń trwania bohaterów, wskazuje na inspirację Swedenborgiem.

Zwróćmy uwagę, jak wiersz odczytała badaczka. Jej zdaniem przepowiada on rychłe zakończenie uczucia zakochanych. Niemniej analiza, której podstawą uczynimy idee Swedenborga, nie dozwoli na tak prozaiczny odczyt. Staff, pisząc: „Wtem, jeszcze głębiej, zza kwietnych krzaka **drzeń**,/ W przelocie **mignął** pierzchliwy ptaka **cień**”, realizuje w sposób możliwie najbardziej subtelny kontakt z bytem nadziemnym, o którym Swedenborg przekonywał, że jest „mgnięciem”, chwilą, której nie jesteśmy pewni czy w ogóle zaistniała (Jones, Fernyhough, 2008, s. 19), a zmieniła nasze indywidualne ukonstytuowanie w świecie. Co znaczące, nagłe odwrócenie bohaterów skutkuje zakończeniem kontaktu. Warto w tym miejscu przywołać dzieło amerykańskiego poety Roberta Frosta (1874–1963), wiernego wyznawcy Swedenborga. W *The Tuft of Flowers* pisał o mężczyźnie, który kosił i układał ścięte siano będąc obserwowanym przez poetę z oddali. Patrzący na samotnie wykonującego pracę wieśniaka konstatawał o samotności człowieka. W pewnym momencie, nagle i niespodziewanie, jego uwagę przykuwa motyl – odwieczny symbol duszy. Prowadzi on jego spojrzenie ku kwiatom oszczędzonym przez kosiarkę. W tym momencie zaczyna

dostrzegać, że owad nie jest jedynie zwykłym stworzeniem, lecz reprezentantem innego bytu w świecie duchowym – istoty, z którą nawiązuje rozmowę:

And dreaming, as it were, [I] held brotherly speech
With one whose thought I had not hoped to reach.

„Men work together,” I told him from the heart,
„Whether they work together or apart.” (*The Tuft of Flowers*, Frost, 1966, s. 17).

Przetłumaczmy przytoczony fragment:

I śniąc, jakby to było na jawie, prowadziłem braterską rozmowę
Z tym, którego myśli nie spodziewałem się dosięgnąć.

„Ludzie współdziałają” – rzekłem do niego z głębi serca –
„Niezależnie od tego, czy pracują razem, czy osobno”.

Podobnie u Staffa. Jego bohaterowie dostrzegają coś więcej, lecz odwrócenie wzroku od wodnego medium byłoby równoznaczne z odwróceniem spojrzenia podmiotu działań twórczych Frosta od motyla. W konsekwencji uniemożliwiłoby to podtrzymanie widzenia. Możejko zauważyła, że odsunięcie wzroku od studni oraz niedostrzeżenie ptaka, zapowiada zakończenie związku. Jedność w duchu zostaje utracona. Przyjrzyjmy się passusowi: „Ptak zniknął, jak zniknie młodość i wiosny czar.../ Spojrzelim sobie w oczu miłosny żar...”. Badaczka w konwencjonalny sposób utożsamiła wiosnę z miłością – potraktowała ją wyłącznie jako symbol. Odczytajmy ją jednak inaczej – dosłownie. Wspomnijmy, że tłem dla ptasiej wizji był kwiat wiśni. Jeśli potraktować porę roku metaforycznie, konsekwentnie należałoby odebrać w ten sposób drzewo o śnieżnych kwiatach, a tak badaczka przecież nie czyni. Niekonsekwentna analiza dzieła wprowadza czytelnika w zakłopotanie. Z analizy Możejko wynika, że *Chwila* jest jednym z wielu młodopolskich utworów, podkreślających ulotność życia i uczuć. W związku z tym trudno w nim dostrzec coś szczególnie oryginalnego. Jednak odczyt dzieła w kontekście idei Swedenborgianizmu ujawnia jego walory, które uykają przy bardziej konwencjonalnych interpretacjach. Owe podejście podkreśla jego asocjacyjność, zagubienie bohaterów w świecie, które nie daje się jednoznacznie sklasyfikować, a w którym świadome trwanie prowadzi do zacierania granic między *sacrum* a *profanum*. Jedna sfera przenika w drugą, potęgując przeczucie następowania czegoś, co nie jest widoczne, ale co można wyczuć. Tak percypowany świat proponuję określić mianem

sensus mundi, zaś samo zjawisko prowadzące do niego *sacrofanalizacją* – procesem, który wywołuje skojarzenia ze światem *sacrum*, w który wnika *profanum*, prowadząc przy tym do jego destabilizacji i poczucia niemożności doświadczenia czegoś, co znajduje się tuż obok. Nie można zapomnieć, że nie każde zetknięcie sfer prowadzi do destabilizacji świata. Wkroczenie *sacrum* nierzadko przyczynia się do samopoznania (*Androgyne* Stanisława Przybyszewskiego, *Wśród gwiazd* Wincentego Korab-Brzozowskiego, *Magdaleno, ciszo polna* Bronisławy Ostrowskiej, *Fragment* i *Morituris* Stanisława Pieńkowskiego), a nawet apokatastazy (*Domus aurea* Wincentego Korab-Brzozowskiego, *Niedokonany* Tadeusza Micińskiego, *Jolanta* Edwarda Leszczyńskiego). Takie ścieranie wydaje się zjawiskiem *in plus*. Z kolei *sacrofanalizacja* okazuje się procesem, który prowadzi do niemocy poznawczej – w przeczuciu istnienia czegoś, co staje się niemożliwe do dostrzeżenia, gdy przyjęta metoda poznania okazuje się niewłaściwa lub gdy zerwany zostaje kontakt z tym, co święte.

Wraz ze zniknięciem omenu dezaktywują się możliwości poznania. Miłosny czar, w którym trwają zakochani, nie przemija – ich oczy wciąż wzniecają „miłosny żar”, jednak bezpowrotnie odchodzi szansa na doświadczenie czegoś znacznie ważniejszego od ziemskiego uczucia. Uświadomienie sobie tego stanu rzeczy, dziwnego jednoczenia światów oraz wkraczania w niewypowiedzianej tajemnicy, o której mówił Swedenborg, najdobitniej wybrzmiewa chyba w liryku o incipicie [*Nic mi, świecie...*]:

Nic mi, świecie, piękności twej zmącić niezdolne!
Błogosławione, które wydało mnie, plemię.
Patrzę na gwiazdy górne i na kwiaty polne
I w oczach swych jednoczę i niebo, i ziemię.

Choć danyś mi jest jeno na krótki ciąg godzin,
Cień śmierci mojej duszy nie straszy weselnej.
Przez wieczność już nie było mnie przed dniem narodzin,
A mędrzec dawno uczył mnie, żem jest śmiertelny. (*Nic mi, świecie...*, Staff, s. 1079).

„Oczy zwierciadłem duszy” – ten niejednokrotnie repetowany w literaturze komunał, w utworze Staffa odznacza się intrygującą głębią epistemologiczną. Przypomnijmy, że Swedenborg, przekonany był o istnieniu kosmosu na zasadzie wielkiej istoty, człowieka traktował zaś, jako jego odbicie – mikrokosmos. Oczy bohatera liryku, odbijając nadziemski Kosmobraż (*Bezbronne czyste źródło*, Staff, s. 156), ewokują odbiór duszy na zasadzie bezbrzeżnych ustroni wszechświata. U Staffa w człowieku zamyka się całe uniwersum.

Nie ma wątpliwości, że podmiot działań twórczych wie, że ten stan nie będzie trwał wiecznie. Jego możliwości poznawcze pozwalają mu dostrzec, że śmiertelność jest częścią kosmicznego planu, który ziści się w momencie przekroczenia granicy życia i śmierci. Z przekonaniem stwierdza, że nie istniał przed narodzinami, ale po śmierci będzie trwał dalej. „Odejście” nie pełni zatem w liryku funkcji końca, wręcz przeciwnie, jest chwilą „wielkiego przejścia”, o którym pisał filozof. O bohaterze Staffa – dzierżycielu *noesis* – można powiedzieć, że uczestniczy w misterium *tremendum et fascinosum* (Otto, 1993, s. 40). W doświadczeniu, w którym człowiek poddany sile pierwotnego *sacrum* odczuwa wewnętrzny lęk, ale jednocześnie ulega sile oczarowania nim, by stać się uczestnikiem duchowej przemiany. Człowiek jawi się jako pole walki, zaś jego wnętrze konotuje przestrzeń ścierających się odwiecznych potęg kosmicznych objawiających jakości metafizyczne w świecie materialnym.

Należy podkreślić, że znaczna część liryków Staffa ufundowana została na zjawisku przemijania. Uprzywilejowanym nośnikiem tych znaczeń okazuje się w twórczości autora *Pszczół jesień*. To jednowymiarowe kojarzenie jesieni z zasypianiem, umieraniem, odchodzeniem w niepamięć – nierzadko oczywiście słuszne – zdaje się niekiedy zabierać możliwości interpretacyjne dzieł i pomieszczonych w nich znaczeń naddanych. Takie zjawisko dostrzeżemy choćby w przypadku *Pogody jesiennej* – sztandarowym egzemplum jesienno-klimatu w badaniach nad twórczością Staffa:

To, przed czym drżało mego serca bicie
I co musiało stać się, dziś się stało...

Ogrodu mego gęstwinią oniemiała,
Żegnając dłonią drzewa, przeszło Życie,
Z spojrzeniem smutnem, w którym łączy się mienią...

I dusza moja stała się jesienią...

[...]

Jak krąg mlecznego, matowego szkła,
Przez który świeci mdło złotawy płomień,
Słońce bladego, spóźnionego wschodu
Rozwłóczy śpiący i oślepy promień.

[...]

Samotny, cichy staw mego ogrodu,
Uśpiony swoim leniwym bezruchem,
Spłowiełe blaski chłonie w zimne łono

Smętny, tą myślą łkający znużoną,
Że nic nie może im dać — oprócz chłodu...

Na wodzie chwieją się zwolna, bezwładnie
Zmarzłych szuwarów długie, wiotkie kity...
Na brzegu nagłe zwiędłych róż okwity
Patrzą, jak błękit sinym chłodem bladnie
I jak się — w puste wglądając ogrody —
Uśmiecha myślą ostatnią pogody...

[...]

Kielichy późnych kwiatów, nieprzytomne
Omdleniem, patrzą bezmyślnie w ogromne
Zwierciadło stawu, martwe blaskiem stali...

[...]

Gniew zimy drzemie w groźbach nieboskłonu
I lękiem trwogi żółknie blask jesieni — —
A przed czym bicie mego serca drżało
I co musiało stać się — dziś się stało...

Otruty chorą niemocą jesieni
Ogród mój kona w mętным blasku wschodu...

O, że się dusza ma pogodna, biała
Jesienią chłodną, chorą stać musiała,
Rozkazem śmierci dla swego ogrodu... (*Pogoda jesienna*, Staff, s. 297–298).

Dusza podmiotu lirycznego nie lęka się śmierci. Przerazenie budzi w niej raczej to, co nastąpi później – konfrontacja z tym, czego nie dostrzegła, zapomniała lub świadomie odrzuciła. Przechodzące przez duszę animizowane (a być może nawet antropomorfizowane) Życie – obecne w metaforycznych zwrotach: „życie idzie”, „życie przeszło”, „życie mija” – unaocznia człowiekowi jego przegraną. Stanie się duszy „jesienią” nie oznacza jednak śmierci. W poetyce Staffa jesień, sąsiadująca z takimi motywami jak dusza, cień, lustro czy nieokreślone dźwięki, jawi się przede wszystkim jako symbol pustki, zwątpienia i egzystencjalnego lęku. Nie jest to zatem moment śmierci, lecz bolesna świadomość wewnętrznej klęski. Im dłużej dusza trwa w świecie, tym więcej doświadcza, lecz niejednokrotnie okazuje się, że to doświadczenie nie ma większej wartości – stąd personifikowane Życie zdaje się „oniemiałe” wobec jego niskiej wagi. Kluczową rolę w interpretacji utworu odgrywają nośniki odbić, które w poezji Staffa są zwykle nieskazitelne, kruche i krysta-

liczne. Tutaj jednak przyjmują „mleczny” odcień, odznaczając się matowością i bezruchem, są jakby uśpione. Źródła *sacrum* okazują się naznaczone skazą – nie są zdolne przekazać bohaterowi prawdy. Odpowiedni moment na odczytanie ich przesłania bezpowrotnie minął. Sytuacja liryczna nabiera dramatyzmu, gdyż nawet staw zdaje się ubolewać nad własną ontologiczną niemocą i zepsuciem. Jedyne, co może ofiarować światu, to chłód. W wodnym zwierciadle przeglądają się także kwiaty – one również współodczuwają i doświadczają wewnętrznego stanu duszy bohatera, dlatego nie dostrzegają nic poza zmaconą taflą zbiornika. Podmiot liryczny zaczyna odczuwać lęk. Wyczuwa, że czas jego odejścia nieuchronnie się zbliża. W bólu trwania wyrzuca sobie bierność i świadomość, że nie uczynił nic, by odmienić swój los.

Ten niezwykle malowniczy krajobraz – prawdopodobnie odbierany w kategoriach *payssage mental* (Gutowski, 2001, s. 64) – można by uznać za dostatecznie opisany. Jednak taka interpretacja nie wnosiłaby wiele nowego w stosunku do już znanych ujęć. Przypomnijmy, że Swedenborg przekonywał, że odczucia duszy w zetknięciu z drugim światem należy opisywać na zasadzie *correspondances*, gdyż tylko w ten sposób można najdokładniej przedstawić to, co zostało tam dostrzeżone (Nicholson, 2010). Jeśli zatem dusza lirycznej osoby doświadczyła owego świata i tak właśnie opisała swój stan, to czymże innym, jeśli nie parą umierających oczu, jest tafla stawu i matowe szkło, przez które promienie słoneczne już do niej nie docierają? Świat – choćby pod postacią kwiatów – spogląda w te oczy, lecz niczego w nich nie dostrzega. Przegrana człowieka sprawia, że traci on zdolność widzenia kosmicznej prawdy – tak samo jak w jego oczach nie odbija się już kosmos. Oczy, przysłonięte bielmem, utraciły swoją podstawową funkcję. Kosmobraz, choć nadal się w nich odbija, nie przenika już do wnętrza duszy, lecz powraca do swego źródła. Podobnie dzieje się w *Szmaragdach*, w których „próżno w zwierciadło patrzą oczy niewidzące” (*Szmaragdy*, Staff, s. 733).

Związek z kosmosem okazuje się zaskakująco łatwy do zerwania. Zapomnienie o nim bądź przedłożenie nad niego innych wartości prowadzi do duchowej ślepoty. Takie oczy stają się jedynie narzędziem widzenia rzeczy zewnętrznych – i to na krótki czas – po czym zostają odrzucone:

I łkał: „Snadź późno wołam, by mnie głąb odgadła!...
W nieprzenikliwą pustkę topię oczy sępie,
Głąb odrzuca beztreścią treść, która w nią wpadła!
(*Więzień zwierciadeł*, Staff, s. 498).

Elementy świata Staffowskiego bohatera często przekształcają się w kopie, które uniemożliwiają dostrzeżenie prawdy istnienia. Zwierciadło staje się więzieniem, co poeta podkreślił w przywoływanym wcześniej liryku *Więzień zwierciadeł*, którego tytuł nieprzypadkowo niesie istotne znaczenie. Zadawanie pytań zwierciadłom (Kunz, 2005, s. 128) kończy się jedynie „niemyim powtarzaniem” tych samych wątpliwości. W konsekwencji próba konfrontacji „jesiennej” duszy z Prawdą prowadzi jedynie do rozczarowania (Rusek, 2005, s. 153–154).

Warto bliżej przyjrzeć się składowym tego pejzażu. Należą do nich kwietne kielichy, drzewa oraz róże. Choć można je traktować dosłownie, ich symboliczny odczyt sugeruje, że reprezentują uczucia, marzenia i plany podmiotu, które osłabły na pewnym etapie życia, co tłumaczy ich anty-wegetacyjny charakter. Bohater, przytłoczony własnym zleniwieniem, nie jest już w stanie wychwalać zmysłów – które sam zdegradował, przez co jego kontakt z *sacrum* stał się niemożliwy – tak jak czynił to w *Dyskobolu ziemi*, mówiąc: „Pochwalone mi bądźcie, pięciorakie zmysły,/ Odbijające świat w swych zwierciadłach z kryształu” (Staff, s. 923).

Poza zwierciadłami warto zwrócić uwagę na inne analogony sakralnej przestrzeni, które pragnie poznać bohater Staffa, naznaczony ideami Swedenborga. Szczególnie intrygującym, zarówno pod względem semantycznym, jak i estetycznym, jest motyw ptaka na tle srebrzącego się księżyca. To mistyczne zjawisko pojawia się w twórczości Staffa dwukrotnie, sugerując jego głębokie znaczenie symboliczne:

Wtem jakby cień się w izbę wśliznął pokryjomu...
Pewnie ptak, mknąc w księżycu, rzucił cień na ścianę...
Wiatr zawiał... i zatrzęsnał drzwi i okna domu ...
(*Zdarzenia cichych ludzi*, Staff, s. 401)
Czy ptak w księżycu
Leciał? Czy zeń
Padł i po licu
Przemknął ci cień? (*Cień*, Staff, s. 423)

Księżyc, jako symbol, bez wątpienia konotuje przenikanie sfery *sacrum* do świata ziemskiego. Dawne ludy przypisywały mu specyficzne właściwości, wierząc, że objawia wiedzę o przyszłości, śmierci i ponownych narodzinach. Jako ciało niebieskie o dynamicznym charakterze – czego świadectwem miały być jego cykliczne fazy – uchodził za bardziej tajemniczy niż słońce. Mircea Eliade zauważył, że aktywność księżyca przypomina ludzką

egzystencję, jego obecność i zanikanie symbolizują drogę od narodzin przez śmierć aż po możliwe odrodzenie. Człowiek, podobnie jak księżyc, umrze i zniknie, lecz po określonym czasie może się odrodzić (Eliade, 1993, s. 181–182).

W poezji Staffa symbolika ziemskiego satelity uaktualnia lęk przed śmiercią. W *Cieniu* ptak lecący nad ludźmi, widziany na tle srebrnego globu, rzuca cień, wskutek czego doprowadza do nadejścia mroku, wprowadzając przerażoną ludzkość w osłupienie. Podobny motyw pojawia się w *Zdarzeniach cichych ludzi*, gdzie bohaterowie, patrząc na ptasi fenomen, doszukują się w nim głębszego znaczenia – zapowiedzi nadchodzącej katastrofy. Każdy z nich pragnie poznać prawdę o życiu i śmierci:

Są dziewczęta ośleple, na ustach gorące,
Co z chłodnych kwiatów liści obrywają senne —
Ciekawe wróżb... a oczy mają niewidzące.

Są młodzieńcy, co wstrzymać chcą biegi codzienne
Braci, by pytać o coś, a twarde pieczęcie
Milczeń na ustach noszą, wieczyste, niezmiennie.

Są starce, łzami tęsknot rozmodleni święcie,
Którzy męką pytania w niemowląt źrenice
Patrzą i próżno znaleźć chcą wielkie zakłęcie,

By z oczu łeb wyczytać świętą Tajemnicę,
Nim w nich pierzchnie spłoszona przez ciemną niedolę
Życia, co cudów boskich wypróżnia skarbnice... (Staff, s. 401)

Wiersz stanowi wartą uwagi realizację myśli Swedenborga. Dziewczęta, młodzieńcy, starcy – wszyscy poszukują znaków, które mogłyby uchronić ich przed wkroczeniem w nowy, nieznany świat. Prawdę można odnaleźć we wszystkim: w łzach, spadających gwiazdach czy spokrewnionych symbolicznie z ciałami niebieskimi kwiatkach (Borek, 2019b, s. 187-198). Jednak nawet jeśli pewne elementy rzeczywistości mieszczą w sobie ukryte znaczenie, ludzie pozostają na nie ślepi – nie potrafią odczytać zawartych w znakach ostrzeżeń. Swedenborg przekonywał, że nie każdemu dana jest zdolność dostrzegania

analogii między światami. Bohaterowie liryku jedyne, co potrafią zauważyć, to martwa jaskółka leżąca u progu drzwi – symbol, którego znaczenia nie są w stanie pojąć:

Aż rano, kiedy słońce już cienie z szyb starło,
Otwarli drzwi... Lecz wszystko tak jak wczoraj było...
Tylko na progu widzą jaskółkę umarłą... (*Zdarzenia cichych ludzi*, Staff, s. 402).

Jaskółka, ewokując straconą wiedzę, czas, który przeminął, oraz niewykorzystaną szansę daną człowiekowi przez naturę, nawiązuje do wcześniej przedstawianych sytuacji podmiotu lirycznego. Dusza umiera w zapomnieniu o swoim celu. Obserwowanie martwego ptaka wywołuje u ludzi jedynie strach. Na wzór Maeterlinckowskich bohaterów zostali oni postawieni w obliczu nieuniknionych sił, które wywołują przerażenie. Nie dostrzegli, że ich świat uległ transformacji wskutek wspomnianej już *sacrofanalizacji*. Wiersz zamykają słowa:

Choć w noc tę nic nie stało się, wszystko zmieniło
Twarz swą dla dusz ich, niemą okrytych żałobą,
Jakby lękiem dojrzeli Dno, co im się kryło...
Odtąd nigdy nie szepcą już pomiędzy sobą... (Staff, s. 402).

Śmierć sama w sobie nie stanowi o nieszczęściu i strachu społeczności ukazanej w dziele. Dopiero uświadomienie jej obecności zdaje się prowadzić do cierpienia i niemierzalnego strachu, o którym nie potrafią już nawet rozmawiać między sobą.

Wieńcząc podjęte tu rozważania, przyjrzyjmy się jeszcze innemu lirycznemu utworowi Staffa. W wierszu *Blask przedzmiarchowej chwili* poeta przedstawia równie intrygujący obraz śmierci. Nawiązując do trzech okresów życia – ranka, południa oraz wieczoru – zestawiał je odpowiednio z młodością, dojrzałością i starością:

Skądże ta w sercu zmiana,
Ze milczę, zwieszam czoło?
Śpiewałem przecie z rana,
Śpiewałem pieśń wesołą.

Czy nie to słońce świeci,
Co siało blask w południe?
Z drzew jeszcze liść nie leci,
Przymrozkiem wiew nie chłodnie.

Mijały szybko ongi
Chmury młodzieńczej skroni,
Jak ptasich cieniów ciągi
Na jasnej kwiecień błoni.

Czemu mnie smutki głuszą
I trwają nieskończenie?
Nadchodzi wieczór, duszo,
Dłuższe się stają cienie. (*Odrzućmyż raz*, Staff, s. 1062).

Z rana podmiot liryczny śpiewa „pieśń wesołą”. Owe dźwięki ustępują w południe, kiedy słońce zbliża się ku wierzchołkom drzew. Stopniowo znikając, przypomina człowiekowi, że jego czas również dobiegnie końca. Paralelna sytuacja została wykreowana w *Jesieni* i *Południu włączęgi*. Tematyka utworów, zogniskowana wokół słońca, które ewokuje pragnienie, chęć odkrycia prawdy i poznania siebie, wskazuje na człowieka jako część natury (Poniatowski, 1969, s. 315; Kołakowski, 1988, s. 116–118). Jej przemiany odzwierciedlają się w trwaniu człowieka, który godzi się na taki porządek świata, torując sobie tym samym drogę do eksploracji wspomnianych już piękności i wyłomów w rzeczywistości.

Nastrój wiersza, co ważne, zdaje się pozbawiony dramatyzmu. Nie bez powodu. Pogodzenie człowieka ze śmiercią to kolejny etap wędrówki. Przyjęcie koncepcji współistnienia i jedności świata natury z ludźmi przynosi ukojenie i przekonanie o ciągłym trwaniu. Uświadomienie sobie roli śmierci jako „wielkiego przejścia” przybliży bohatera do poznania tak usilnie szukanej prawdy w kosmiczno-ziemskich analogiach, o których mówił Swedenborg. W subtelny, poetycki sposób zaprezentował je Staff, co ciekawie oddaje *Nasza noc*:

Jeszcze nigdy nie pachła tak łąka,
Ni tak do stóp nam kładły się cienie...
Noc szepcząca przycicha i wsiąka
W zaufane naszych dusz milczenie...

Senny spokój, ze smutkiem rozłąka,
Ciche gorzkich myśli zatracenie...
Srebrne sieci, niby tkań pająka,
Gdzieś po gwiazdach rozpina marzenie... (*Nasza noc*, Staff, s. 276)

Zakończenie

Zaproponowana w szkicu analiza ukazuje, że twórczość Leopolda Staffa, odczytywana z wykorzystaniem koncepcji Swedenborga, pozwala na odkrycie wielopoziomowej semantyki jego poezji, która wychodzi poza klasyczne interpretacje. Lustro, jako centralny symbol, nie pełni jedynie funkcji ornamentu czy prostego medium odbicia, lecz staje się przestrzenią epistemologicznego napięcia między światem materialnym a duchowym. Poddana tu analizie poezja Staffa sugeruje, że widzenie – zarówno fizyczne, jak i duchowe – jest procesem, który nie zawsze prowadzi do poznania. W wielu utworach odbicie w lustrze nie ujawnia rzeczywistości, lecz stanowi zapowiedź jej utraty lub deformacji, co przywołuje na myśl Swedenborgowską ideę świata duchowego jako przestrzeni „bardziej realnej” niż świat fizyczny.

Wprowadzenie pojęcia *sacrofanalizacji*, czyli niestabilnego przenikania *sacrum* i *profanum*, pozwoliło lepiej uchwycić naturę ontologicznej niepewności, z jaką mierzą się liryczni bohaterowie poety. Świat odbić jest miejscem, w którym podmiot działań twórczych może dostrzec przeblysłk innej rzeczywistości, lecz jednocześnie pozostaje narażony na iluzoryczność własnych doświadczeń, które wynikają z ułomności jego sensorycznych zdolności. W tym kontekście twórczość Staffa zdaje się realizować postulaty Swedenborga dotyczące duchowego oświecenia, ale także ostrzega przed jego nieosiągalnością dla każdego podmiotu poznającego.

Złożoność świata przedstawionego w literackiej spuściźnie młodopolanina, a także jego refleksyjność i wykorzystanie lustrzanych obrazów jako nośników transcendencji potwierdzają, że interpretacja przez pryzmat Swedenborgianizmu zasługuje na uwagę, ponieważ może wnieść nową jakość do badań nad pisarstwem autora *Deszczu jesiennego*. Poezja Staffa wciąż pozostaje otwarta na różnorodne sposoby odczytania, balansując między mistycznym doświadczeniem a filozoficzną zadumą nad granicami ludzkiego poznania.

Ciekawą konstatacją zwieńczyła swój szkic o obecności myśli Swedenborga w twórczości Charlesa Baudelaire’a i Honoré de Balzaca Olga Jabłonko. Odnosiła mianowicie, że:

Współczesnemu czytelnikowi idee szwedzkiego teozofa, do których nawiązywali francuscy twórcy, mogą wydawać się kuriozalne. Jednakże z historyczno-kulturowego punktu widzenia jego postawa intelektualna oddaje napięcie, jakiemu podlegali poeci i pisarze, a mianowicie świadomość granicy rozumienia świata i jedno-

częściej przekroczenia tej granicy. Swedenborg przekroczył ją, aby lepiej zrozumieć istotę i sens istnienia człowieka (Jabłonko, 2010, s. 59).

I bezsprzecznie miała rację!

Bibliografia:

- Baudelaire, Ch. (1971). *Sztuka romantyczna. Dzienniki poufne*. Przeł. A. Kijowski, Warszawa: Czytelnik.
- Bergson, H. (1910). *Wstęp do metafizyki*. Przeł. K. Błeszczyński, Kraków: vis-a-vis Etiuda.
- Bertoni, F. (2001). *La verità sospetta. Gadda e l'invenzione della realtà*. Turyn: Einaudi.
- Borek, B. (2019a). Paralela zwierciadlanych pejzaży narcystycznych w wybranych utworach Leopolda Staffa i Bolesława Leśmiana. *Heteroglossia*, 9, 19–32.
- Borek, B. (2019b). Powinowactwo gwiazd i kwiatów w lirycznej twórczości Bronisławy Ostrowskiej. *Świat tekstów. Rocznik Słupski*, 17, 187–198.
- Bullen, J.B. (2011). *Rosetti: painter and Poet*. London: Tate Publishing.
- Czabanowska-Wróbel, A. (2009). *Złotnik i śpiewak. Poezja Leopolda Staffa i Bolesława Leśmiana w kręgu modernizmu*. Kraków: Universitas.
- Duner, D. (1994). *The Natural Philosophy of Emanuel Swedenborg: A Study in Conceptual Metaphors of the Mechanistic World-View*. Lund: Lund University Press.
- Eliade, M. (1993). *Traktat o historii religii*. Przeł. J. Wierusz-Kowalski, Łódź: Wydawnictwo OPUS.
- Falk, M. (2011). *Mit psychologiczny w starożytnych Indiach*. Przeł. I. Kania, Kraków: Universitas.
- Frost, R. (1966). *Selected poems*. Londyn: Oxford University Press.
- Gutowski, W. (2001). *Z próżni nieba ku religii życia. Motywy chrześcijańskie w literaturze Młodej Polski*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Jabłonko, O.A. (2010). Ślady Swedenborga w twórczości Baudelaire'a i Balzaca. *Estetyka i Krytyka*, 19/2, 53-59.
- Jones, S.R., Fernyhough Ch. (2008). Talking back to the spirits: the voices and visions of Emanuel Swedenborg. *History of the Human Sciences*, 21/1, 1-31.DOI: <https://doi.org/10.1177/0952695107086138>
- Kołąkowski, L. (1988). *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*. Kraków: ZNAK.
- Kopias-Łokuciejewska, K. (2001). Koncepcja człowieka i jego miejsce we wszechświecie w doktrynach Paracelsusa i Boehmego. *Medycyna Nowożytna*, 8/1, 5–53.

- Kunz, T. (2005). O „Istocie Lustrzanej”: „Więzień zwierciadeł” Leopolda Staffa. W: A. Czabanowska-Wróbel, P. Próchniak, M. Stala (red.), *Poezja Leopolda Staffa: interpretacje*. Kraków: Księgarnia Akademicka, 125-134.
- Kurdziałek, M. (1971). Średniowieczne doktryny o człowieku jako obrazie świata, *Roczniki Filozoficzne*, 1, 5–39.
- Kutik, I. (2013). *Hieroglyphs of Another World: On Poetry, Swedenborg, and Other Matters*. New York: The University of Chicago Press.
- Kwiatkowski, J. (1966). *U podstaw liryki Leopolda Staffa*. Warszawa: PIW.
- Możejko, I. (2005). Odbicie, cień, sobowtór. Znaki dwuwymiarowości istnienia w młodopolskiej liryce Leopolda Staffa. W: G. Igliński, R. Świątkowski (red.), *Pośród twórczych potęg i niszczących mocy. Antynomiczne widzenie rzeczywistości w literaturze Młodej Polski* (108-182). Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- Nicholson, G. (2010). *Dictionary of Correspondences: The Key to Biblical Interpretation*. West Chester, PA: Swedenborg Foundation Publishers
- Otto, R. (1993). *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Przeł. B. Kupis. Wrocław: Thesaurus Press.
- Podraza-Kwiatkowska, M. (2001). *Symbolizm i symbolika w poezji Młodej Polski*. Kraków: Universitas.
- Poniatowski, Z. (1969). *Mały słownik religioznawczy*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Przesmycki, Z. (1902). Poezja, *Chimera*, (5) 14, s. 336–346.
- Przybyśławski, A. (2004). *Coincidentia oppositorum*. Gdańsk: słowo/ obraz terytoria.
- Rusek, M. (2005). Zwiłokrotnienie i pustka – zagadka „Więźnia zwierciadeł”. W: A. Czabanowska-Wróbel, P. Próchniak, M. Stala (red.), *Poezja Leopolda Staffa: interpretacje*. Kraków: Księgarnia Akademicka, 135-154.
- Staff, L. (1922). *Gałąź kwitnąca*. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Biblioteka Polska”.
- Staff, L. (1967). *Poezje zebrane*. t. 1. Warszawa: PIW.
- Swedenborg, E. (1996). *Dziennik snów*. Przełożył i wstępem opatrzył M. Kalinowski. Poznań: Dom Wydawniczy REBIS.
- Swedenborg, E. (2005). *Heaven and its Wonders and Hell*. Public domain in the USA: Project Gutenberg.
- Swedenborg, E. (2009). *True Christian Religion*. V. 2. Pennsylvania: Swedenborg Foundation.

Abstrakt: Artykuł analizuje wybrane utwory Leopolda Staffa w kontekście filozofii Emanuela Swedenborga, koncentrując się na motywie lustrzanych odbić jako medium poznawczego. Lustro – rozumiane zarówno dosłownie, jak i metaforycznie – staje się w poezji Staffa symbolem przejścia między sferami *sacrum* i *profanum* oraz narzędziem epistemologicznym, ukazującym granice ludzkiej percepcji. Autor artykułu podkreśla rolę Swedenborga jako kluczowego interpretatora tych relacji, wskazując na analogie między jego wizją rzeczywistości a metodą obrazowania poetyckiego Staffa. Analiza uwzględnia również pojęcia synestezji, korespondencji i *sacrofanalizacji*, które nadają interpretacji nową perspektywę badawczą.

Słowa kluczowe: Leopold Staff, Emanuel Swedenborg, lustro, percepcja, poezja modernistyczna

Kamil Wojtowicz

Uniwersytet Zielonogórski

e-mail: kamil.michal.wojtowicz@gmail.com

 0009-0006-5053-1610

<https://doi.org/10.18778/1689-4286.65.03>



Member Since 2023
JM 17311

HYBRIS nr 65 (2025)

ISSN: 1689-4286

Received: 2024-06-20; **Verified:** 2025-01-18. **Accepted:** 2025-06-15

© by the author, licensee Lodz University – Lodz University Press, Lodz, Poland. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution license CC-BY-NC-ND 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Funding Information: Not applicable

Conflicts of interests: None

Ethical Considerations: The Authors assure of no violations of publication ethics and take full responsibility for the content of the publication.

Declaration regarding the use of GAI tools: not used.

THE MORAL PERSONALITY OF THE RUSSIAN REVOLUTIONARY

Abstract: From the second half of the 19th century in Tsarist Russia, due to turbulent politics and social changes, revolutionary groups (Narodnik, socialist, and anarchist) developed rapidly. To fully capture this period in the history of Russian revolutionary thought, it seems crucial to understand the ethos of a revolutionary and the moral personality that should define them. Therefore, the following article presents the personality of the Russian revolutionary. First, the concept of moral personality is briefly presented, followed by a presentation of the “Catechism of the Revolutionary” by Sergei Nechayev as a work containing premises as to the nature of the moral personality of the (anarchist) revolutionary. What follows is a reconstruction of the moral personality of a (socialist) revolutionary based on Russian revolutionary literature. The article ends with a summary underlying the conclusions from the analysis of the texts, indicating the character of the moral personality of the Russian revolutionary.

Keywords: Marxism, revolution, revolutionary, anarchism, Tsarist Russia, moral personality

OSOBOWOŚĆ MORALNA REWOLUCJONISTY ROSYJSKIEGO

Wstęp

By zrozumieć całokształt ruchów rewolucyjnych w Rosji Carskiej, należy odwołać się do osobowości moralnej i ethosu rewolucjonistów. Jest to konieczne w celu poznania spójnego obrazu rewolucjonisty rosyjskiego, jego motywacji oraz cech, którymi powinien być się charakteryzować. Niniejszy artykuł jest przyczynkiem do rozważań nad osobowością moralną rewolucjonisty rosyjskiego w kontekście rewolucjonistów anarchistycznych oraz socjalistycznych. Podział ten służy ukazaniu różnych podejść do zagadnień związanych z postawą i moralnością, jaką cechują się te dwie wybrane grupy. W artykule skupiono się na obrazie osobowości moralnej rewolucjonisty rosyjskiego w literaturze rewolucyjnej. By pochylić się nad osobowością moralną poszczególnych rodzajów rewolucjonistów, w pierwszej kolejności trzeba rozwinąć pojęcie osobowości moralnej.

Czym jest osobowość moralna?

Osobowość moralna jest to określenie opisujące cechy charakterystyczne wybranej grupy związane z moralnością, które składają się zarówno na jej ethos, jak i na specyficzny sposób funkcjonowania członków tej grupy w przestrzeni społecznej.

Elementy osobowości moralnej są częścią składową tożsamości jednostki i zarazem rzutują na postrzeganie jej w społeczeństwie przez pryzmat jej działań czy wartości ukazanych na poziomie deklaracyjnym.

Kluczowym dla zrozumienia pewnych grup społecznych czy zawodowych może być zrozumienie osobowości moralnej, która propagowana jest i przejmowana przez członków takich społeczności. Wartości tworzące tę osobowość wskazują na pewne przekonania filozoficzne, społeczne, psychologiczne, jak i moralne danej grupy. Mogą także pozwalać przewidzieć, w jaki sposób członkowie danej grupy zachowają się w konkretnych sytuacjach i czym to zachowanie będzie umotywowane.

Autorką, która szeroko opisywała zjawiska i zagadnienia związane z osobowością moralną, była Maria Ossowska (Ossowska, 1949), szczególnie w kontekście ethosów różnych grup społecznych. W „Ethosie rycerskim i jego odmianach” autorka wskazuje na to, że „[...] należy odróżnić wzory propagowane od wzorów akceptowanych [...]” (Ossowska, 1973, s. 15). Jest to ważna dystynkcja, gdyż z pewnością nie każdy rewolucjonista zinternalizował wartości propagowane w wybranych dziełach. Podział ten jest kluczowy, jeśli

idzie o refleksje nad wartościami rewolucjonistów – nie jest w końcu pewne, w jaki sposób wzory propagowane przekładają się na wzory akceptowane.

Należy jednak zaznaczyć, że celem tego artykułu jest poznanie wartości i wzorów propagowanych, a nie refleksja nad ich recepcją i internalizacją w środowiskach rewolucyjnych. By móc określić rzeczywiste, realne wartości zinternalizowane przez rewolucjonistów, należałoby prześledzić żywot poszczególnych działaczy, ich działania i to, w jaki sposób wcielali swoje przekonania w życie. Literatura, szczególnie ta zaangażowana, przekazuje pewne wartości, ciężko jednak stwierdzić, czy przekonuje ona czytelnika. Wydaje się, że podejście do tej literatury może zależeć między innymi od wcześniejszych poglądów czytelnika, jego zaangażowania oraz od tego, czy dzieło było dla niego ciekawe, piękne i czy jest ono szanowane i poważane w danym środowisku. Wydaje się jednak, że wzory propagowane w literaturze dają przynajmniej pewien obraz wartości wyznawanych w danej grupie i postaw propagowanych w jej ramach.

„Katechizm rewolucjonisty” jako źródło przykazań etycznych

Autorem „Katechizmu Rewolucjonisty” (ros. „Катехизис революционера”) jest Sergiusz Nieczajew (1847–1872). Początkową niepewność co do autorstwa (między innymi Karol Marks uważał, że „Katechizm rewolucyjny” został napisany przez M. Bakunina (Śliwowska, 1978, s. 537)) rozwiał list Michaiła Bakunina do Nieczajewa odnaleziony w 1966 roku, w którym autor pisze o tym dziele „twój katechizm” (Nieczajew, 1869, s. 537).

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że na poglądy Nieczajewa ogromny wpływ miał myśliciel Michaił Bakunin (1814–1876), z którym Nieczajew miał kontakt. „Katechizm rewolucjonisty” był pisany w okresie, kiedy Bakunin współpracował z Nieczajewem, więc jest wysoce możliwe, że Bakunin bezpośrednio zainspirował Nieczajewa, bądź nawet redagował z nim część tekstu (Avrich, 1988, s. 7). Pomimo tego w późniejszym okresie krytykował „Katechizm rewolucjonisty”, za lekceważenie jakichkolwiek zasad społecznych (Avrich, 1988, s. 7–8). Według Karola Marksa właśnie przez wpływ Michaiła Bakunina działalność intelektualna Nieczajewa była pozbawiona moralności (Śliwowska, 1978, s. 538).

Kolejnym autorem, który wpłynął na kształtowanie się obrazu rewolucjonisty u Nieczajewa, był Mikołaj Czernyszewski (1828–1889). Postać ascetycznego rewolucjonisty Rachmetowa (bohatera książki „Co robić?” z 1864 roku) miała przemożny wpływ na początkowe kształtowanie się obrazu i ethosu rewolucjonisty u Nieczajewa oraz

w przypadku całego pokolenia rewolucjonistów (w tym także pośrednio innych autorów, na których dziełach skupiam się w kolejnych częściach tego artykułu) (Avrich, 1988, s. 3).

„Katechizm rewolucjonisty” składa się z 26 zasad, którymi rewolucjonista powinien kierować się w swoim życiu. Zasady te są podzielone na cztery działy: stosunek rewolucjonisty do samego siebie, stosunek rewolucjonisty do towarzyszy w dziele rewolucji, stosunek rewolucjonisty do społeczeństwa i stosunek towarzyszy do ludu.

Stosunek rewolucjonisty do samego siebie

Z zasad zawartych w tym podrozdziale wynika, że rewolucjonista to osoba, która całkowicie poświęca się rewolucji:

„Rewolucjonista – to człowiek stracony” (Nieczajew, 1869, Stosunek rewolucjonisty do samego siebie)

Jest to osoba ascetyczna, wyrzekająca się przyjemności i przedmiotów materialnych. Jedyne, do czego dąży i na czym skupione są jego myśli, to rewolucja. Zrywa on ze społeczeństwem, z jego więzami, wartościami i moralnością na rzecz świata nowego. Nie jest jednak osobą zamkniętą i ortodoksyjną – wybiera te metody działania, które prowadzą do rewolucji. Jest on postacią społeczną.

„Gardzi i nienawidzi obecnej moralności społecznej we wszystkich jej racjach i przejawach. Moralne jest dla niego to wszystko, co sprzyja triumfowi rewolucji. Niemoralne i zbrodnicze jest to, co mu przeszkadza” (Nieczajew, 1869, Stosunek rewolucjonisty do samego siebie).

Według autora „Katechizmu Rewolucjonisty” rewolucjonista powinien odrzucić aktualną moralność i kierować się tylko dobrem rewolucji. Zauważalny jest tu relatywizm moralny, jak i poparcie postawy, w myśl której wykorzystuje się wszystkie dostępne możliwości w celu osiągnięcia rewolucji, bez uwzględnienia dobra innych.

Rewolucjonista powinien być także gotowy na śmierć, jak i bezlitosny dla państwa. Ujawnia się tu ekstremizm jak i terroryzm propagowany przez autora.

„Surowy wobec siebie, powinien być surowym i wobec innych. Wszystkie subtelne, wydelikatniające uczucia bliskości, przyjaźni, miłości, wdzięczności, a nawet honoru powinny być w nim zduszone wyłączną chłodną namiętnością do spraw rewolucji.

Istnieje dla niego tylko jedna rozkosz, jedna pociecha, wynagrodzenie i satysfakcja – sukces rewolucji” (Nieczajew, 1869, Stosunek rewolucjonisty do samego siebie).

Rewolucjonista według autora powinien wyzbyć się uczuć i stać się narzędziem, które niszczy i walczy tylko w imię rewolucji. Społeczeństwo jak i moralność są dla niego niczym, jeśli nie prowadzą do obalenia aktualnego systemu społecznego.

Stosunek rewolucjonisty do towarzyszy w dziele rewolucji

„Przyjacielem i bliskim człowiekiem dla rewolucjonisty może być tylko człowiek, który czynnie ogłosił się takim samym rewolucjonistą jak on sam. Miara przyjaźni, oddania i innych obowiązków w stosunku do takiego towarzysza określana jest wyłącznie stopniem użyteczności w dziele wszechniszczącej rewolucji praktycznej” (Nieczajew, 1869, Stosunek rewolucjonisty do towarzyszy w dziele rewolucji).

Przyjaźń jest sprowadzona przez autora do pewnej użytecznej relacji między dwoma rewolucjonistami, została wyzuta z pozytywnych emocji i konotacji na rzecz relacji opartej na dążeniu do tego samego celu.

„O solidarności rewolucjonistów nie ma nawet co mówić. W niej tkwi cała siła sprawy rewolucji. Towarzysze-rewolucjoniści, będący na tym samym stopniu pasji i pojmowania rewolucji, powinni w miarę możliwości omawiać wszystkie ważne sprawy razem i rozwiązywać je jednomyślnie. W wykonaniu tak powziętego planu każdy powinien liczyć w miarę możliwości na siebie” (Nieczajew, 1869, Stosunek rewolucjonisty do towarzyszy w dziele rewolucji).

Pomimo deklarowanej potrzeby solidarności rewolucjonistów, autor zaznacza, że każdy z nich powinien liczyć tylko na samego siebie. Sugeruje to antyspołeczne i antykolektywne nastawienie rewolucjonistów. Przedmiotowe podejście do innych obrazuje także następujący cytat:

„Każdy rewolucjonista powinien mieć pod ręką kilku rewolucjonistów drugiego i trzeciego rzędu, czyli nie w pełni wtajemniczonych. Powinien na nich patrzeć jako na część ogólnego kapitału rewolucyjnego, oddanego mu do dyspozycji. Powinien oszczędnie używać swej części kapitału, zawsze starając się wyciągnąć z niego największą korzyść” (Nieczajew, 1869, Stosunek rewolucjonisty do towarzyszy w dziele rewolucji).

Autor postuluje zatomizowanie rewolucjonistów, którzy powinni traktować się wzajemnie jak użyteczne narzędzia, które mogą wykonać potrzebną pracę, a nie ludzi. Całkowite uprzedmiotowienie i dehumanizację drugiego człowieka przez autora ukazuje następujący cytat:

„Kiedy towarzysz znajdzie się w biedzie, to odpowiadając na pytanie: ratować go czy nie, rewolucjonista powinien odwołać się nie do jakichkolwiek uczuć osobistych, lecz tylko do korzyści sprawy rewolucji” (Nieczajew, 1869, Stosunek rewolucjonisty do towarzyszy w dziele rewolucji).

Stosunek rewolucjonisty do społeczeństwa

Autor uważa, że rewolucjonista powinien być w społeczeństwie elementem wywrotowym, który wstępuje w różne struktury tylko po to, by je rozsadzić od środka. Powinien oszukiwać innych i nimi manipulować, by doprowadzić do rewolucji.

„W celu bezlitosnego zniszczenia rewolucjonista może, a nawet często powinien, żyć w społeczeństwie, uchodząc zupełnie nie za tego, kim jest” (Nieczajew, 1869, Stosunek rewolucjonisty do społeczeństwa).

Rewolucjonista powinien być także katem, który wybiera swoje ofiary i skazuje je na śmierć:

„Całe to podłe społeczeństwo powinno być podzielone na kilka kategorii. Kategoria pierwsza – bezapelacyjnie skazanych na śmierć. Niech zestawia towarzysze listę takich skazanych w kolejności ich względnej szkodliwości dla sprawy rewolucyjnej, tak aby numery wcześniejsze likwidowane były przed numerami dalszymi” (Nieczajew, 1869, Stosunek rewolucjonisty do społeczeństwa).

Inne kategorie to ludzie, którym czasowo daruje się życie, ludzie, których można wykorzystać, ludzie, których należy skompromitować i niepraktyczni doktrynerzy, z których tylko nielicznym może uda się przeżyć. Podział ten wskazuje na nienawistny i pozbawiony moralności stosunek autora do ludzi jak i podstawowych zasad etycznych. Poza wcześniejszym podziałem społeczeństwa, autor dokonał także podziału kobiet(!) jako ostatniej grupy:

„Jedna – puste, pozbawione rozumu i bezduszne, które można wykorzystać jako trzecią i czwartą kategorię mężczyzn. Druga – gorące, oddane, lecz nie nasze, dlatego że jeszcze nie dopracowały się prawdziwego, pozbawionego frazesów, faktycznego rozumowania rewolucyjnego. Korzystać z nich należy jak z mężczyzn

piątej kategorii. Wreszcie kobiety całkowicie nasze, czyli w pełni wtajemniczone i przyjmujące absolutnie nasz program. Są one dla nas towarzyszami” (Neczajew, 1869, Stosunek rewolucjonisty do społeczeństwa).

Stosunek towarzyszy do ludu

Na początku podrozdziału autor deklaruje, że:

„Towarzysze nie mają żadnego innego celu prócz pełnego wyzwolenia i szczęścia narodu, czyli ludu roboczego” (Neczajew, 1869, Stosunek rewolucjonisty do ludu).

Jednak wraz z tekstem wyłania się obraz rewolucjonisty, który gardzi ludźmi, którzy nie popierają jego poglądów. Jego celem jest zachęcenie ludu do zniszczenia wszystkiego co „stare”, nie ma on na celu poprawy aktualnego losu ludu. Ma nawet za zadanie pogorszyć sytuację ludu w celu wywołania rewolucji, która zniszczy ówczesną władzę:

„[...] towarzysze wszystkimi siłami i środkami będą przyczyniać się do rozwoju i ujawniania tych nieszczęść i bied, które powinny w końcu wyprowadzić lud z cierpliwości i pchnąć go do powszechnego powstania” (Neczajew, 1869, Stosunek rewolucjonisty do ludu).

Podsumowując, osobowość moralna rewolucjonisty anarchistycznego, która zawarta została w „Katechizmie rewolucjonisty”, jest antyhumanistyczna i w swojej istocie amoralna. Rewolucjonista według Neczajewa powinien być jednostką wyzuta z moralności i uczuć, narzędziem, które powinno niszczyć i wykorzystywać innych w imię rewolucji. Powinien on także odrzucić zasady społeczeństwa, odrzucić wszystko, co go wiąże ze światem, jak i stać się bezlitosnym w walce. Autor zarysowuje obraz osoby nastawionej tylko na jeden cel, która ma zamiar go osiągnąć kosztem cierpienia i śmierci innych.

Osobowość moralna w literaturze rewolucyjnej

Pierwszą w tej analizie, a zarazem kluczową dla rekonstrukcji osobowości moralnej rewolucjonisty w literaturze rosyjskiej jest powieścią „Matka” (ros. „Мать”) Maksyma Gorkiego. Jest to powieść opisująca historię biednej rodziny robotniczej w Rosji Carskiej. Autor zarysowuje obraz życia w nędzy, ojca alkoholika i brutalą, który znęca się nad rodziną, uległą matkę i ich syna Pawła. Syn, buntując się przed niesprawiedliwością społeczną, z czasem

KAMIL WOJTOWICZ
OSOBOWOŚĆ MORALNA REWOLUCJONISTY ROSYJSKIEGO

zostaje rewolucjonistą i walczy z caratem, zaś matka pod wpływem jego przykładu rozpoczyna refleksje nad swoim życiem i położeniem.

[...] Cóż więc chcesz zrobić? – zapytała przerywając mu.

– Chcę się uczyć, a potem uczyć innych. My, robotnicy, powinniśmy się uczyć. Musimy dowiedzieć się, musimy zrozumieć, dlaczego nasze życie jest takie ciężkie. [...]

[...] – Czy to naprawdę tak, Pasza?

– Tak – odpowiadał twardo i mocno. I mówił jej o tych, którzy pragnąc dobra ludu siali w nim prawdę, za co wrogowie życia ścigali ich jak zwierzęta, zamykali w więzieniach, zsyłali na katorgę.

– Widziałem takich! – wołał gorąco. – To najlepsi ludzie na ziemi! (Gorki, 1971, s. 19)

Z powyższego fragmentu wynika, że rewolucjonista to postać, która poświęca się dla ludu ze świadomością konsekwencji, którymi mogą być uwięzienie czy zesłanie. Ma za zadanie edukować lud i głosić prawdę, nawet jeśli grozi mu za to kara.

Gdy Paweł został aresztowany, jego matka włączyła się w działalność rewolucyjną.

Z czasem także przekonała się do jego poglądów, uważając, że jego walka to walka o dobro innych, a jego poświęcenie jest powodem do dumy i chluby:

[...] – A wy macie męża?

– Umarł. Mam syna.

– A on co, z wami mieszka?

– Siedzi w więzieniu – odpowiedziała matka. I poczuła, że słowa te, zamiast, jak zwykle, smutkiem, napełniły jej serce spokojną dumą.

– Drugi raz już go zamknęli za to, że zrozumiał prawdę bożą i otwarcie ją sieje.

Młody jest, piękny, rozumny. To on wymyślił tę gazetę i Michała Iwanowicza skierował na tę drogę, choć Michał dwa razy starszy od niego. Teraz będą sądzić mojego syna i wyrok na niego wydadzą, a on ucieknie z Sybiru i znów będzie swoje robił. [...] (Gorki, 1971, s. 293–294).

Na pierwsze miejsce znów wysuwa się ofiarność i zdolność do poświęcenia rewolucjonisty w imię działalności na rzecz ludu. Pomimo prawnych konsekwencji swoich czynów, rewolucjonista, który działa w celu propagowania „prawdy bożej” nie ugina się pod ciężarem kary, tylko dalej próbuje niezłomnie działać.

KAMIL WOJTOWICZ
OSOBOWOŚĆ MORALNA REWOLUCJONISTY ROSYJSKIEGO

Z czasem i matka dołącza do działalności rewolucyjnej. Gdy przewoziła rewolucyjną mowę syna, agent ochrony rozpoznał ją i wraz z żandarmami aresztował ją i zaczął katować. Przed tym jednak, udało jej się rozrzucić ulotki wśród tłumu i wygłosić krótką przemowę.

- [...] – Wczoraj sądzili politycznych, był tam między nimi mój syn, Własow, przemawiał – oto jego mowa! Wiozę ją ludziom, żeby czytali i myśleli o prawdzie. [...]
- [...] – Słowo mojego syna – to czyste słowo robotnika, słowo nieprzekupnej duszy! Poznawajcie tę nieprzekupność po odwadze! [...]
- [...] – Ludzie! Zespólcie swoje siły w jedną siłę! [...]
- [...] Uderzyli ją po ręce.
- Tylko gniew budzicie, szaleńcy! Na was on spadnie! – Żandarm chwycił ją za gardło i zaczął dusić.
- Nieszczęśni... [...] (Gorki, 1971, s. 380– 383).

Kolejnym dziełem, na podstawie którego można rekonstruować osobowość moralną rewolucjonisty rosyjskiego, jest „Poemat pedagogiczny” (ros. „Педагогическая поэма”) Antona Makarenki (Makarenko, 1949). Książka ta ukazała się po raz pierwszy w 1935 roku w Związku Radzieckim. Jest to historyczna i artystyczna powieść, która opisuje w głównej mierze nauczanie przez autora dzieci bezdomnych i z trudną przeszłością w kolonii im. Gorkiego (Makarenko, 1949, s. 9–10). Autor (a zarazem główny bohater) ukazuje, jak stopniowo kolektywne metody edukowania przywróciły młodzież z przeszłością kryminalną na łono społeczeństwa. Poniżej przytoczony fragment wskazuje na rolę altruizmu i nastawienia na innych w osobowości moralnej rewolucjonisty:

- [...] – Przecież przed rewolucją dawano sobie również radę z tymi włączęgami. Istniały kolonie dla nieletnich przestępców...
- To co innego... Przed rewolucją to całkiem co innego.
- Słusznie. To znaczy, że nowego człowieka trzeba tworzyć po nowemu. [...]
- (Makarenko, 1949, s. 6).

Z powyższego fragmentu można wywnioskować, że według autora kluczowym było nauczanie „po nowemu”, bez naleciałości opresji i przemocy dawnego systemu.

Po odkryciu kradzieży pieniędzy przez jednego z wychowanków wywiązał się następujący dialog:

- [...] – Ja... więcej... nigdy... kraść nie będę.
- Kłamiesz! Obiecywałeś to już na komisji.
- Co innego komisji, a co innego wam! Karzcie, jak chcecie, tylko nie wyganiajcie z kolonii.
- A co widzisz na kolonii ciekawego?
- Podoba mi się tutaj. Tu się uczą. Chce się uczyć. Kradłem dlatego, że człowiekowi żryć się chce. [...] (Makarenko, 1949, s. 40-41).

Pomimo występku, młody kryminalista zreflektował się i od tego momentu już nie kradł. Zainspirował go przykład i poświęcenie nauczyciela, który chciał dobra swoich podopiecznych i zrozumiał, że postąpił źle. Poniższy przykład ilustruje nastawienie na kolektywność i prospołeczność w sposobie, w jakim funkcjonowała kolonia:

Rola dowódcy stałego oddziału [Roboczego – przypis K.W.] stawała się coraz skromniejsza. Stali dowódcy prawie nigdy nie wyznaczali siebie na dowódców zespołów uważając, że i tak są obciążeni. Dowódca stałego oddziału stawał do pracy jako zwykły szeregowiec oddziału zespołowego i podczas pracy podlegał czasowemu dowódcy oddziału zespołowego, często członkowi własnego oddziału (Makarenko, 1949, s. 259).

Autor pokazuje, w jaki sposób praca na kolonii miała zerwać z dawnymi metodami nakazu i dawnymi metodami kierowania, pozwalając każdemu z wychowanków na objęcie czasowych ról kierowniczych przy pracy, co budowało solidarność i wzmacniało wspólnotę. W kolejnych cytatach autor tłumaczy zrozpaczonej, młodej kobiecie w ciąży, że praca w kolektywie i dla kolektywu może przynieść szczęście i zadowolenie:

- [...] – Według mnie życie – to nie wieczne święto. Święta bywają rzadko, częstsze są dni pracy, dni troski, obowiązku: w ten sposób żyją wszyscy ludzie pracujący. I w takim życiu jest więcej radości, więcej sensu niż w twoim świecie. To dawniej byli tacy ludzie, którzy sami nie pracowali, tylko świętowali, dbali jedynie o przyjemności. [...]
- [...] – Tak – szłocha Wiera – myślicie, że jeśli człowiek pracy, to już musi cierpieć.
- Po co ma cierpieć? Praca i pracowite życie – to także radość. Urodzi ci się syna, pokochasz go, będziesz miała rodzinę, będziesz się troszczyć o syna. Tak jak wszyscy będziesz pracować, czasami odpoczywać i na tym polega życie. [...]” (Makarenko, 1949, s. 223).

W powyższych przykładach zauważalne jest nastawienie autora na budowanie społeczności, ofiarność i przekonanie o słuszności swoich idei. W „Poemacie pedagogicznym” nauczyciel jest także biedny i często głodny, jednak nie przejmując się tym stanem, koncentrując swoje siły na innych.

„Jak hartowała się stal” (ros. „Как закалялась сталь”) to autobiograficzna (w dużym stopniu) powieść Mikołaja Ostrowskiego wydana po raz pierwszy w 1934 roku w Związku Radzieckim. W powieści tej Ostrowski opowiada historię swojego życia, ukazując koleje losu młodego człowieka, który poświęcił życie rewolucji (Ostrowski, 1968, s. 7–8). Już na początku książki, we wstępie tłumaczki pt. *O Mikołaju Ostrowskim* znajdują się cytaty, które wskazują na elementy osobowości moralnej rewolucjonisty:

Najpiękniejsze w życiu człowieka jest, gdy to, co stworzył, służy ludziom i po jego śmierci (Ostrowski, 1968, s. 9).

Najdroższą rzeczą jaką ma człowiek jest życie. Dane mu jest raz jeden i przeżyć je trzeba tak, żeby nie sprawiało mu męczącego bólu po bezcelowo przeżytych latach, żeby nie palił wstyd za nędzną, marną przeszłość i żeby umierając można było powiedzieć: całe życie i wszystkie siły oddałem najpiękniejszej sprawie na świecie – walce o wyzwolenie ludzkości (Ostrowski, 1968, s. 12).

Ostrowski przekonuje, że kluczowe w życiu jest poświęcenie się walce dla wyzwolenia ludzkości. Życie pozbawione tego imperatywu jest według niego bezcelowo przeżytymi latami, które wywołują tylko wstyd. Oba cytaty wskazują także na wartość ofiarności i altruizmu – dwóch cech, które powinny kierować rewolucjonistą. Widoczny jest tu także mesjanizm autora, który uważa, że najważniejsi są inni ludzie i ich przyszła wolność.

Autor, opisując dzieje swojego życia, wskazuje na pewne zasady etyczne, którymi się kierował w życiu, a które poprzez powieść propaguje wśród czytelników. Podczas aresztowania przez ukraińskich kozaków w więzieniu próbowała go uwieść zatrzymana koleżanka, jednak ze względu na miłość do swojej przyjaciółki odrzucił te zaloty, kierując się wiernością do niej (Ostrowski, 1968, s. 127). Gdy jednak zrozumiał, że jego ukochana, wywodząca się z bogatszej rodziny, nie popiera jego poglądów politycznych, odrzucił tą miłość na rzecz poświęcenia się dla walki z kontrrewolucją. Wskazuje to na wiarę w rewolucję jako nadrzędną wartość i na gotowość do poświęceń w imię rewolucji, którą autor przedstawia w pozytywnym świetle.

Na czoło osobowości moralnej rewolucjonisty wysuwa się więc ofiarność i poświęcenie. Szczególnie widoczne to jest w rozdziale, w którym autor opisuje budowę kolejki wąskoto-

rowej w środku zimy przez młodzież (Ostrowski, 1968, s. 281–282). Jej ofiarność i poświęcenie, które miało na celu dostarczenie opału do pobliskiej miejscowości, wskazywała na świadomą postawę altruistyczną i gotowość do ponoszenia cierpienia w imię dobra innych.

Warto także wskazać na postawę samego autora, o którym tak pisze tłumacz:

Dwudziestoletni inwalida, ślepiec przykuty do łóża, mający przed sobą straszliwie dłużące się noce i dnie, oderwany od ukochanych towarzyszy – Ostrowski nie myśli o sobie. Myśli o tym, jak pomimo wszystko walczyć dalej. Jak dalej służyć partii. Postanawia zostać pisarzem (Ostrowski, 1968, s. 7),

Ważnym aspektem osobowości moralnej rewolucjonisty, którą można zrekonstruować na przykładzie „Jak hartowała się stal”, jest także pewnego rodzaju ascetyzm rewolucjonisty, który, nie zważając na swoją sytuację materialną jak i jakość życia, poświęca się dla innych.

Reasumując, powyższe przykłady z literatury wskazują na następujące elementy osobowości moralnej, którymi powinien cechować się socjalistyczny rewolucjonista: altruizm, ofiarność, mesjanizm, niewrażliwość na cierpienie w imię idei, poświęcenie się dla dobra ogółu i ascetyzm.

Podsumowanie

Z powyższej analizy „Katechizmu Rewolucjonisty”, jak i wybranych dzieł literatury rewolucyjnej wyłania się obraz dwóch rodzajów osobowości moralnej rosyjskiego rewolucjonisty w literaturze rewolucyjnej: bezwzględnego i aspołecznego, jak i ofiarnego i prospołecznego.

Ten pierwszy jest charakterystyczny dla ówczesnych ruchów anarchistycznych, które postulowały całkowite zerwanie ze wszystkim, co „stare” na rzecz „nowego”. Skutkowało to wyrzuceniem z zasad moralnych i przyjęciem taktyki, według której jedynym celem działalności i życia jest rewolucja. Moralność i zachowania etyczne schodziły na drugi plan (a nawet gardzono nimi), dając miejsce na działania terrorystyczne, zbrodnicze i przemocowe, które miały służyć obaleniu ówczesnego ustroju.

Drugi rodzaj osobowości moralnej rewolucjonisty, związany z ruchem socjalistycznym poza naciskiem na ideowość miał także mocny akcent altruistyczny i prospołeczny. Postawa ta miała być modelowa – miała służyć przekonywaniu innych do rewolucji, jak i tworzeniu nowej, kolektywnej osobowości moralnej. Osobowość ta miała być wyrzuta z przywiązania do własnych potrzeb, nastawiona na społeczność i jej dobro, a także cechowała się poświęceniem i ofiarnością.

Aspektem łączącym oba powyższe rodzaje osobowości moralnej jest ascetyzm. Obie postawy miały być wyzwute z samolubstwa i przywiązania do przedmiotów materialnych, a ich przedstawiciele mieli za zadanie poświęcać się w imię idei.

Bibliografia

- Avrich, P. (1988). *Bakunin i Nieczajew*. pl.anarchistlibraries.net.
- Gorki, M. (1971). *Matka*. tłum. Górski, H. Warszawa: PWN.
- Makarenko, A. (1949). *Poemat Pedagogiczny*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Nieczajew, S. (1869). *Katechizm rewolucjonisty*. Anarcho-Biblioteka.
- Ossowska, M. (1973). *Ethos rycerski i jego odmiany*. Warszawa: PWN.
- Ossowska, M. (1949). *Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Ostrowski, M. (1968). *Jak hartowała się stal*. W. Warszawa: Wydawnictwo MON.
- Śliwowska, W. (1978). „Nieczajewszczyzna” i jej komentatorzy: (na marginesie książki A. I. Wołodin, J. F. Kariakin, E. G. Pilmak, Czernyszewskij ili Nieczajew? O podlimnoj i mnimój rewolucjonności w oswoboditelenom dwizenii Rossii 50-60-tych godow XIX wieku, Moskwa, 1976). *Przegląd historyczny*, 69.

Abstrakt: Od drugiej połowy dziewiętnastego wieku w Rosji Carskiej w związku z burzliwą polityką i przemianami społecznymi gwałtownie rozwijały się ugrupowania rewolucyjne (narodnickie, socjalistyczne i anarchistyczne). Dla pełnego zobrazowania tego okresu w dziejach myśli rewolucyjnej w Rosji wyjątkowo ważne wydaje się zrozumienie ethosu rewolucjonisty i osobowości moralnej, która powinna cechować rewolucjonistę. Celem niniejszego artykułu jest częściowa rekonstrukcja obrazu rewolucjonisty rosyjskiego w rosyjskiej literaturze rewolucyjnej. W związku z tym, w poniższym artykule nakreślona została osobowość rewolucjonisty rosyjskiego. Najpierw przedstawiono w skrócie pojęcie osobowości moralnej, a następnie ukazano „Katechizm Rewolucjonisty” Siergiusza Nieczajewa jako dzieło zawierające przesłanki co do charakteru osobowości moralnej (anarchistycznego) rewolucjonisty. Kolejną częścią artykułu jest rekonstrukcja osobowości moralnej (socjalistycznego) rewolucjonisty na podstawie rosyjskiej literatury rewolucyjnej. Artykuł kończą wnioski z analizy tekstów, wskazujące na wyróżnione cechy osobowości moralnej rewolucjonisty rosyjskiego.

Słowa kluczowe: marksizm, rewolucja, rewolucjonista, anarchizm, Rosja carska, osobowość moralna

Magdalena Skoneczna

Uniwersytet Łódzki

e-mail: mmskoneczna@gmail.com

 0000-0001-7433-700X

<https://doi.org/10.18778/1689-4286.65.04>



Member Since 2023
JM 17311

HYBRIS nr 65 (2025)

ISSN: 1689-4286

Received: 2024-12-08; **Verified:** 2025-02-09. **Accepted:** 2025-04-30

© by the author, licensee Lodz University – Lodz University Press, Lodz, Poland. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution license CC-BY-NC-ND 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Funding Information: Not applicable

Conflicts of interests: None

Ethical Considerations: The Authors assure of no violations of publication ethics and take full responsibility for the content of the publication.

Declaration regarding the use of GAI tools: used (text verification for plagiarism and unreliable information edition, translation of the abstract).

TRAUMATIC HISTORY AND ITS PSYCHOLOGICAL AND MORAL CONSEQUENCES

Abstract: The article addresses the issue of traumatic historical events, collective methods of commemorating them, and their long-term psychological and moral consequences. It takes as its starting point Michał Bilewicz's book *Traumaland*, which explores the impact of historical violence – war, persecution, genocide – on collective identity and cognitive attitudes. The article juxtaposes psychological diagnoses with selected philosophical categories drawn from Friedrich Nietzsche, particularly his typology of history and the concept of *ressentiment*. On this basis, it introduces the notion of “traumatic history” as a cultural form of commemorating collective injury, which may both sustain memory and identity and perpetuate reactive attitudes leading to *ressentiment*. It identifies the link between historical trauma and a morality shaped by fear, rancor and impotence, while also exploring the possibility of critically working them through. As an alternative to *ressentimental* fixation, the article proposes critical reflection on collective historical experience as a path toward self-knowledge and the transformation of collective identity.

Keywords: traumatic history, historical trauma, *ressentiment*, Nietzsche, morality

HISTORIA TRAUMATYCZNA ORAZ JEJ PSYCHOLOGICZNE I MORALNE NASTĘPSTWA

W 2024 roku ukazała się książka *Traumaland. Polacy w cieniu przeszłości* autorstwa Michała Bilewicza. To pozycja z zakresu psychologii społecznej, stanowiąca próbę ukazania, jak historyczne krzywdy i doświadczenia przemocy – wojen, prześladowań, wynaradawiania, w końcu ludobójstwa – wpływają na współczesne postawy poznawcze oraz tożsamość zbiorową różnych społeczności. Bilewicz opisuje te mechanizmy na przykładzie Polaków, Żydów (zarówno w Izraelu, jak i diaspory), Kurdów, belgijskich imigrantów z Konga oraz Indian Lakota, sugerując tym samym, że mamy tu do czynienia z mechanizmami transkulturowymi – wspólnymi dla każdej społeczności, która doświadczyła historycznej traumy.

W niniejszym artykule wybrane zagadnienia z książki Bilewicza, zostaną potraktowane jako impuls do postawienia pytań o to, jaki wpływ na teraźniejszość wywiera historia, rozumiana nie tylko jako zbiór minionych wydarzeń, lecz także jako sposób kulturowej artykulacji dziejów danej wspólnoty i transmisji pamięci; oraz jak doświadczenia krzywdy i wynikające z nich potraumatyczne postawy mogą kształtować system wartości.

Krytyczne spojrzenie na tego rodzaju postawy nie jest łatwe – łatwo natomiast o oskarżenie o brak uznania dla rzeczywistych cierpień. Mimo to warto się im przyjrzeć: z lektury *Traumalandu* wyłania się bowiem wniosek, że źródłem wielu uciążliwych i społecznie destrukcyjnych zjawisk – takich jak brak zaufania do instytucji, nadwrażliwość na krytykę, chroniczne poczucie zagrożenia czy mentalność spiskowa – można doszukiwać się nie w aktualnych warunkach życia, lecz w emocjonalnym dziedzictwie przeszłości. Potraumatyczne postrzeganie świata nie ogranicza się bowiem jedynie do tych, którzy bezpośrednio doświadczyli przemocy – możliwe jest jego rodzinne dziedziczenie, ale równie istotną rolę odgrywa tu społeczna transmisja: poprzez narracje kulturowe, edukację i środki masowego przekazu. Zjawisko to rozwija się w społecznościach, które uczyniły ze swojej historii cierpienia fundament tożsamości zbiorowej i dziedzictwo do celebracji.

To prowadzi nas do szerszego problemu, jakim jest relacja między historią a życiem, czyli – w ujęciu Friedricha Nietzschego z *Niewczesnych Rozważań* – do pytania o korzyści i szkody, jakie niesie pamięć. Wykorzystanie Nietzschego w tym kontekście jest, oczywiście, wyborem arbitralnym – choć nieprzypadkowym. Jego refleksja, że historia jest wtórna wobec życia i powinna być oceniana przez pryzmat jego wymagań, wydaje się

trafna w kontekście naszych rozważań o tym, że zbiorowa pamięć historyczna nie tylko wpływa na interpretacje teraźniejszości, lecz także – jako mechanizm tożsamościowy – wikła wspólnotę w nieprzepracowane traumy przeszłości. Refleksje Nietzschego posłużą nam jako narzędzie do zbudowania pojęcia „historii traumatycznej” i zbadania jej wpływu na jednostkę i wspólnotę.

Jednak głównym powodem obecności Nietzschego w tym tekście jest jego koncepcja resentymentu. Postawy opisywane przez Bilewicza – charakterystyczne dla społeczności historycznie strauumatyzowanych – niepokojąco przypominają psychologiczne postawy ludzi resentymentu, z których Nietzsche wyprowadza moralność reaktywną. W jego ujęciu resentyment to połączenie urazy, tłumionej mściwości i poczucia bezsilności, które prowadzą do odwrócenia wartości – potępienia tego, co silne i sprawcze oraz wyniesienia do rangi cnoty słabości i cierpienia.

Z tego punktu widzenia warto się zastanowić, czy moralność resentymentalna nie znajduje dziś swojego wyzwacza w strategiach pamięciowych i narracjach wspólnotowych. Czy niektóre sposoby upamiętniania historycznych traum nie prowadzą przypadkiem do utrwalenia postaw reaktywnych, zamiast otwierać możliwość ich przekroczenia? To pytania, które warto postawić w kontekście rozważań nad „historią traumatyczną” oraz jej wpływem na współczesne społeczeństwa.

W tym ujęciu samowiedza – jako wynik krytycznego namysłu nad historią, który wykracza poza badanie samych faktów, sięgając głębiej: do genezy współczesnych postaw wobec rzeczywistości oraz przekonań moralnych – jawi się jako pierwszy krok w stronę przezwyciężenia reaktywnych mechanizmów resentymentalnych. Nie poprzez ich prostą negację, czy też napiętnowanie, lecz poprzez umożliwienie refleksyjnego rozpoznania ich źródeł i funkcji.

I. Transmisja traumy

Tytułowy *Traumaland* to w pewnym sensie współczesna Polska. Głównym punktem odniesienia Bilewicza pozostaje II wojna światowa, którą autor uznaje za wspólne doświadczenie historyczne, kształtujące tożsamość dzisiejszych Polaków. W trakcie sześciu lat wojny Polacy – jak pisze – byli ofiarami zbrodniczych działań: masowych egzekucji, gwałtów, deportacji, aresztowań, byli także więzieni w obozach koncentracyjnych i zmuszani do pracy przymusowej na rzecz okupanta. „Jednocześnie też na ich oczach dokonano się ludobójstwo Żydów i eksterminacja Romów” (Bilewicz, 2024, s. 16). Istotny jest tutaj głęboko

dehumanizujący i uprzedmiotawiający potencjał zorganizowanej przemocy wymierzonej w daną grupę na podstawie arbitralnych kryteriów oraz jej psychologiczne i egzystencjalne następstwa dla ofiar: przyjęcie postawy lękowej, poczucie braku bezpieczeństwa, utrata zaufania (do ludzi i instytucji), poczucie utraty kontroli nad swoim życiem i zwątpienie we własną sprawczość. Przywołane przez Michała Bilewicza badania pokazują obecność takich postaw wśród przedstawicieli pierwszego powojennego pokolenia (Bilewicz, 2024, s. 23–29). Wiele z tych osób mogło cierpieć na zespół stresu pourazowego (PTSD¹), który jest jednym z możliwych skutków traumy i charakteryzuje się m.in. nadmierną reakcją na przypominające o traumie bodźce i uogólnionym poczuciem zagrożenia², utrudnia codzienne funkcjonowanie, powoduje stan ciągłej gotowości i lęku (Bilewicz, 2024, s. 31, 33). Trauma nie umiera jednak wraz z ludźmi, którzy zostali bezpośrednio wystawieni na różnego rodzaju przeżycia graniczne, ale podlega międzypokoleniowej transmisji na wielu płaszczyznach.

Badania nad mechanizmami przekazywania traumy są obecnie bardzo rozbudowane i prowadzone przez przedstawicieli wielu dyscyplin: psychiatrów, psychologów, socjologów (Bilewicz, 2024, s. 39), od pewnego czasu stanowią także przedmiot zainteresowania genetyków. To właśnie ich ustalenia wzbudzają duże poruszenie, ponieważ zdają się sugerować, że urazy, traumy oraz wynikające z nich zaburzenia pokroju PTSD mogą być dziedziczone w biologicznym sensie tego procesu – za pośrednictwem mechanizmów epigenetycznych, polegających na chemicznej modyfikacji ekspresji genów pod wpływem

1 Przyjmuje się, że uznanie zespołu stresu pourazowego (PTSD) za oficjalną kategorię diagnostyczną nastąpiło w 1980 roku wraz z wpisaniem go na listę *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DMS-III) Amerykańskiego Towarzystwa Psychiatrycznego. Pomimo tego, jak przekonują np. autorzy artykułu *Historia traumy i zaburzeń potraumatycznych w literaturze*, opisów zaburzeń potraumatycznych możemy poszukiwać w tekstach kultury bardzo czasowo odległych jak tabliczki klinowe z miasta Ur sprzed 4000 lat, w *Eposie o Gilgameszu czy Odysei*. Współczesne kategorie diagnostyczne w dużej mierze opierają się na obserwacji pacjentów, których źródeł traumy należy poszukiwać w XX-wiecznych konfliktach (Kucmin et al., 2016). Z tego powodu używanie terminu PTSD w kontekście zaburzeń zdrowotnych osób ocalałych z II wojny światowej nie wydaje się nadużyciem, służyć może raczej lepszemu ich zrozumieniu.

2 Por. np. *Ciało pamięta* Babette Rothschild: „Do objawów związanych z PTSD należą: 1) powtórne przeżywanie zdarzenia w rozmaitych formach sensorycznych („flashbacki”), 2) unikanie bodźców przypominających o traumie, 3) przewlekłe nadmierne pobudzenie autonomicznego układu nerwowego” (Rothschild, 2014, s. 26), by postawić diagnozę PTSD symptomy te muszą utrzymywać się przez dłuższy czas od wystąpienia traumatyzującego zdarzenia (co najmniej miesiąc) i wpływać na zaburzenie codziennego funkcjonowania, mogą wystąpić także dodatkowe kryteria diagnostyczne, np. „pourazowa zmiana treści poznawczych i nastroju” (por. tamże, przypis 1). Podobnie Bilewicz – jako trzy główne kryteria diagnostyczne podaje (z grubsza): „ponowne przeżywanie traumy, unikanie myśli związanych z traumą, ogólne poczucie zagrożenia” (Bilewicz, 2024, s. 33).

czynników środowiskowych. Dotychczas nie uzyskano jednoznacznego potwierdzenia tego zjawiska u ludzi. Jednak eksperymenty przeprowadzane na prostszych organizmach – jak muszki owocówki – oraz na bardziej złożonych, jak gryzonie, dostarczają danych, które mogą sugerować mechanizmy dziedziczenia reakcji lękowych. Istnieją także badania, które mogą stanowić pośrednie przesłanki wskazujące na istnienie epigenetycznego mechanizmu dziedziczenia traumy u ludzi (Bilewicz, 2024, s. 36–38; Dragan, 2021, s. 101–104). Jak jednak podkreślają zarówno badacz tego zagadnienia – Wojciech Dragan, jak i Michał Bilewicz, interpretacja tych wyników powinna odbywać się z dużą ostrożnością. Możemy więc stwierdzić jedynie, że badania nad tym zjawiskiem wciąż trwają. Choć temat silnie oddziałuje na wyobraźnię, należy powstrzymać się od formułowania zdecydowanych wniosków – zwłaszcza takich, które sugerowałyby deterministyczny charakter epigenetycznego dziedziczenia traumy.

O wiele bardziej rozwinięte badania z zakresu psychologii i psychiatrii mówią o międzygeneracyjnym przekazie traumy lub międzypokoleniowym transferze traumy, które to zjawisko psychiatra Krzysztof Szwejca charakteryzuje następująco:

[...] trauma doświadczana przez rodzica wpływa na jego potomstwo (II i III pokolenie), tak że dzieci/wnuki wykazują zmiany w funkcjonowaniu, relacjach, ważnych parametrach psychologicznych lub objawach psychopatologicznych podobne (mniej lub bardziej) do prezentowanych przez rodziców/dziadków (Szwejca, 2022).

Choć zjawisko międzygeneracyjnego przekazu traumy jest dobrze udokumentowane, jego mechanizm również jest nie w pełni jasny i z pewnością nie cechuje się pełnym determinizmem. Przede wszystkim nie stanowi „nieuniknionej konsekwencji narażenia rodzica na traumę, lecz [jest] wynikiem nieudanej próby poradzenia sobie z nią” (Szwejca, 2022). Sama transmisja może polegać na przekazaniu lękowych wzorców, wizji świata jako złego i pełnego niebezpieczeństw miejsca, ale także problemów w stworzeniu zdrowej, opartej na poczuciu bezpieczeństwa relacji z dzieckiem. Michał Bilewicz pisze w tym kontekście o „głębokim niepokoju ocalonych, [który] kształtuje wrażliwość kolejnego pokolenia” (Bilewicz, 2024, s. 31) oraz o „dzieciach pokolenia traumy noszących lęk swoich rodziców” (Bilewicz, 2024, s. 32). Oprócz badań mówiących o częstszej zapadalności na PTSD przedstawicieli II pokolenia, cytuje również takie, które stwierdzają wśród nich częstsze zaburzenia

osobowości, większą impulsywność, gorsze radzenie sobie w sytuacjach stresowych i częstsze reagowanie agresją (Bilewicz, 2024, s. 34).

Pomimo tego autor *Traumalandu* jako kluczowy czynnik transmisji traumy warunkowanej wydarzeniami historycznymi skłonny jest widzieć „przekaz kulturowy płynący ze strony społeczności” (Bilewicz, 2024, s. 52). Do takich wniosków skłaniają go badania pokazujące podobny poziom przekonań potraumatycznych oraz PTSD wśród przedstawicieli kolejnych pokoleń strauumatyzowanych społeczności, bez względu na to czy przodkowie tych osób bezpośrednio doświadczyli prześladowań, czy też nie. Jak pisze: „traumatyzacji ulegamy [...] niezależnie od rodzinnego doświadczenia” (Bilewicz, 2024, s. 52), choć przekaz rodzinny może ten proces wzmacniać. Zasadniczo bardziej podatne na traumatyzację będą osoby, które charakteryzują się silną tożsamością zbiorową – narodową, etniczną, itd. oraz silnym poczuciem ciągłości swojej wspólnoty (np. własnego narodu).

W tym kontekście możemy mówić o szczególnej formie urazu – „traumie historycznej”. Termin ten zaproponowała amerykańska badaczka Maria Brave Heart, pochodząca z indiańskiego ludu Lakota. Brave Heart zainspirowana pracami na temat potomków ofiar Holokaustu zauważyła podobne symptomy potraumatyczne wśród własnej społeczności (Bilewicz, 2024, s. 53–55). Bilewicz zwraca uwagę na podobieństwo doświadczeń Indian Lakota oraz Polaków (przesiedlenia, próby wynaradawiania, odbieranie potomstwa, masakry ludności cywilnej) oraz ich współczesnych następstw, manifestujących się w postaci postaw lękowych, braku zaufania, częstszych zapadalności na depresję oraz odczuwaniu gniewu, wstydu, strachu i uzależnieniach (Bilewicz, 2024, s. 55–56).

II. Postawy i przekonania potraumatyczne

Trauma historyczna, szczególnie jeśli zostanie zasiana na gruncie silnej tożsamości zbiorowej, z dużym prawdopodobieństwem zaowocuje kształtowaniem się postaw i przekonań potraumatycznych. Postawy te stanowią niejako soczewkę, poprzez którą osoby historycznie starumatyzowane postrzegają rzeczywistość i dokonują oceny aktualnych zdarzeń. Michał Bilewicz podejmuje w *Traumalandzie* bardzo ciekawą próbę diagnozy takich postaw poznawczych, obserwowanych w strauumatyzowanych społecznościach. Postaramy się przybliżyć niektóre z nich.

1) Nadwrażliwość (narodowa)

Nadwrażliwość tę można opisać jako przeczulenie na punkcie krytyki społeczności oraz nadmierne i nieadekwatne reakcje na nią. W sytuacjach, gdy mamy wydać jakiś osąd, wykorzystujemy dostępne nam kategorie poznawcze. Niektóre z nich określa się jako chronicznie dostępne, ponieważ pozostają stale obecne, „są pod ręką”, jakby na wierzchu świadomości i to po nie sięgamy w sytuacjach ambiwalentnych. Społeczności strauumatyzowane cechują się „wysoką dostępnością statusu ofiary”, która powoduje „szczególne wyczulenie na wszelkie – te realne i te zupełnie wyimaginowane – próby zakwestionowania narodowych cierpień” (Bilewicz, 2024, s. 89). Jednakże nie dotyczy to wyłącznie przypadków, w których osoby o wysokiej dostępności statusu ofiary, zakładają, że ktoś podważa ich cierpienia, ale również sytuacji, gdy kategoria ta staje się narzędziem do oceny bieżących wydarzeń, co nierzadko skutkuje ich niewłaściwą – nadwrażliwą – interpretacją.

2) Zbiorowy narcyzm

Społeczności strauumatyzowane przejawiają problemy z samooceną, łatwo popadając w zbiorowy narcyzm. To głęboko paradoksalna sytuacja, w której dana wspólnota z jednej strony żywi przekonanie o własnej potędze, a w każdym razie jakiegoś rodzaju wyjątkowości, z drugiej jednak nie jest w stanie utrzymać go własnymi siłami, dlatego kieruje się na zewnątrz, poszukując uznania w oczach innych, jednocześnie boi się, że zostanie niedoceniona, dlatego reaguje agresją na wszelkie próby krytyki³ (Bilewicz, 2024, s. 104–105).

3) Mentalność oblężonej twierdzy

Postawa potraumatyczna, która powoduje, że żyje się w stałym poczuciu zagrożenia, w połączeniu z iluzją psychologiczną, która polega na przekonaniu, że ofiara zawsze jest niewinna i nigdy nie może być jednocześnie sprawcą, przyjmuje postać mentalności oblężonej twierdzy. Wyolbrzymiania ona wrogość otoczenia, każdą krytykę przyjmuje jako atak i usprawiedliwia własne, aktualne akty przemocy konieczną samoobroną (Bilewicz, 2024, s. 102–103).

4) Zniekształcone interpretacje historii

„W sytuacji bezradności ludzie zaczynają żyć iluzjami” (Bilewicz, 2024, s. 110), wykształcają np. przekonanie o moralnej wyższości własnej społeczności. Przekłada się to na zniekształcone interpretacje historii, które wzmaga iluzja, że ofiara zawsze jest

³ Samo „przekonanie o własnej potędze” może stanowić próbę ratowania dobrej samooceny w obliczu historycznych klęsk i katastrof.

szlachetna i nie do pomyślenia jest, by mogła dopuścić się czynów niechlubnych (Bilewicz, 2024, s. 120–121). Połączenie tych czynników stanowi prawdopodobne źródło tego, że członkowie społeczności strauumatyzowanych nie dopuszczają myśli, że ich przodkowie, będąc ofiarami jakichś działań, mogli jednocześnie zachowywać się w sposób moralnie wątpliwy, bądź naganny, sami dopuszczając się np. zbrodniczych czynów.

5) „Pesymistyczna” adaptacja kulturowa

Odbiorcy historii traumatycznej wyciągają lekcję z postaw osób ocalałych z traumatycznych zdarzeń. Problem w tym, że te postawy mogą być nieadekwatne do „normalnej” rzeczywistości. Ekstremalne sytuacje, takie jak wojna, wykształcają pomagające pozostać przy życiu cechy adaptacyjne: „[...] lęk, stres, ciągłe pobudzenie, bezsenność, bezustanne myślenie o wojnie i o zagrożeniu życia, nieufność wobec otoczenia” (Bilewicz, 2024, s. 143), w sytuacji realnego zagrożenia są one korzystne i pożądane. „W czasie wojny większość tego, co psychologia ma świata do przekazania, ulega odwróceniu” – pisze Bilewicz (2024, s. 142). Podobnie rzecz ma się z optymizmem – przekonanie, że wszystko potoczy się pomyślnie, a świat jest dobrym i bezpiecznym miejscem, w normalnych warunkach uznawane jest za warunek zdrowia psychicznego, w warunkach wojennych okazuje się skrajnie niebezpieczne (Bilewicz, 2024, s. 142). Wojnę przeżyją raczej pesymiści, ponieważ nie pozwolą sobie na cień nadziei, stale będą się zamartwiać, przewidując kolejne trudności i niebezpieczeństwa. Społecznościom strauumatyzowanym trudno pozbyć się wyuczonych sposobów reagowania, ponieważ przechowują pamięć, że pozwalają one zachować życie. Dochodzi w ten sposób do pewnego rodzaju kulturowej adaptacji orientacji „pesymistycznej”, która jest przekazywana kolejnym pokoleniom.

6) Mentalność spiskowa

Społeczności strauumatyzowane wykazują większą podatność na wiarę w teorie spiskowe. Stanowi to pokłosie kulturowej adaptacji „pesymistycznej” postawy życiowej oraz wynik uboczny stawiania historii w roli nauczycielki życia. Jeśli bowiem przekaz historyczny skupia się na dziejach prześladowań i ucisku, rysuje tym samym obraz świata, w którym istnieją potężne, nierzadko obce siły sterujące życiem społeczeństw poprzez wywieranie presji i stosowanie przemocy, wobec których jednostki pozostają bezradne. Co gorsza historia pokazuje, że teorie spiskowe czasami są prawdziwe, że dochodziło niekiedy do realizacji tajnych planów i porozumień ponad głowami społeczeństw.

Tendencja do wiary w teorie spiskowe wzmacnia się, zdaniem Bilewicza, jeśli kultura promuje martyrologiczną wizję przeszłości i stale konfrontuje odbiorców z traumatycznymi treściami. Przekłada się to na poczucie ciągłego zagrożenia, bezradności, obsesję na punkcie cierpień własnej społeczności i zafiksowanie na roli ofiary (Bilewicz, 2024, s. 147).

7) Nieufność

Wzajemne zaufanie to podstawa funkcjonowania społeczeństw. W społeczeństwach strauumatyzowanych poziom zaufania społecznego zazwyczaj utrzymuje się na niskim poziomie. Można tłumaczyć, że to np. doświadczenia wojenno-okupacyjne w procesie kulturowej adaptacji wytworzyły głęboką nieufność wobec władzy i jej instytucji, skutkując perspektywą, w której wszelka władza jest obca, nie chce naszego dobra, a jej oszukiwanie należy przyjąć za punkt honoru. Takie przekonania można zaobserwować także wśród innych społeczności historycznie strauumatyzowanych, np. w państwach postkolonialnych (Bilewicz, 2024, s. 169–170). Nieufność wobec władzy jest w takich wypadkach w pewien sposób zrozumiała. Jednakże brak zaufania staje się dla niektórych domyślną postawą życiową – żywią oni nieufność nie tylko wobec władzy, ale również wobec innych ludzi, podejrzewając wszystkich o złe intencje lub ukryte zamiary (por. Bilewicz, 2024, s. 161–168).

8) Kultura narzekania

Michał Bilewicz (inspirując się Bogdanem Wojciszke: por. Wojciszke, 2004) zauważa, że współcześni Polacy funkcjonują w kulturze negatywności, gdzie entuzjazm i optymizm są mało akceptowane. „Osoby narzekające odbierane są jako mądrzejsze życiowo niż te, które z optymizmem patrzą w przyszłość” (Bilewicz, 2024, s. 218). Jeśli narzekanie pojmujemy jako mądrość, znaczy to, że swoim lękiem nadajemy racjonalne uzasadnienie i tym trudniej będzie je obalić. Tymczasem ciągle przewidywanie potencjalnych niebezpieczeństw i trudności raczej nie służy beztrosce i spontaniczności, w pewnym sensie nie pozwala cieszyć się z własnych osiągnięć, a w ostateczności może prowadzić do zupełnego paraliżu działania. Narzekanie, przewidywanie niepowodzeń, a nawet negatywny obraz własnej osoby lub społeczności pełnią istotną funkcję mechanizmu obronnego. Antycypacja porażek przygotowuje na ich ewentualne wystąpienie i ułatwia ich znoszenie. Z badań Bilewicza wynika, że Polacy potrafią przyjmować narodowe porażki z godnością i spokojem, „a nawet pewną ulgą, że ich własne przypuszczenia się potwierdziły”. Co więcej – klęski i przegrane nie wpływają na ich poczucie tożsamości: „nadal czują się Polakami” (Bilewicz, 2024, s. 221) – narzekanie pozwala zatem zachować tożsamość narodową, nawet jeśli jakiś jej element łączy się z poczuciem porażki.

9) Cierpienie jako gra o sumie zerowej

Społeczności strauumatyzowane domagają się uznania swoich cierpień ze strony innych. Jeśli ta potrzeba nie zostanie zaspokojona, zaczynają nadwrażliwie reagować na próby upamiętnienia innych, wchodząc w pewnego rodzaju rywalizację.

Za tym wszystkim – pisze Bilewicz – kryje się nieświadome założenie, że społeczne uznanie dla traumy to ograniczony zasób. W języku teorii gier można by to opisać jako grę o sumie zerowej: jeśli ktoś zyskuje społeczne uznanie, to inny musi je w tym momencie stracić (Bilewicz, 2024, s. 247).

Ta krótka rekonstrukcja mechanizmów transferu traumy oraz powiązanych z nimi postaw potraumatycznych miała na celu ukazanie, że przekaz urazu oraz kształtowane przez niego wzorce poznawcze stanowią istotny składnik bagażu historycznego społeczności strauumatyzowanych. Dochodzi tu do swoistego zapętlenia: historyczne urazy kształtują przekaz kulturowy, wpływając na tożsamość zbiorową i strategie narracyjne, które z kolei podtrzymują – a niekiedy ponownie generują – poczucie zranienia. W ten sposób trauma przeszłości nie tylko pozostaje żywa w pamięci zbiorowej, ale także może ulegać reprodukcji, utrwalając określone sposoby myślenia i reagowania na rzeczywistość. W tym sensie *Traumaland* nie jest miejscem, lecz wspólnotą ludzi historycznie strauumatyzowanych.

III. Pamięć i historia w ujęciu Nietzschego

Jednak przekazywana trauma to nie tylko kwestia psychologii czy tożsamości kulturowej. To również pytanie o to, w jaki sposób historia – jako dziedzictwo i ciężar – oddziałuje na życie. Ten problem stawia Friedrich Nietzsche w rozprawie *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*, pisząc: „Że życie potrzebuje usług historii, to należy pojąć to równie wyraźnie jak twierdzenie [...], że nadmiar historii szkodzi życiu” (NR, s. 256), a także, że przy pewnym stopniu „bezsensowności, przeżuwania, zmysłu historycznego, [...] żywa istota doznaje szkód i w końcu ginie, czy będzie to człowiek, czy naród, czy kultura” (NR, s. 251). Historię należy tu rozumieć możliwie szeroko: nie tylko jako jedną z nauk, ale także jako kształtowaną przez przekaz kulturowy wiedzę o przeszłości oraz ogólnie jako konsekwencję zdolności człowieka do postrzegania upływu czasu i pamiętania. W *Niewczesnych Rozważaniach* pamięć jawi się jako unieszczęśliwiający ciężar: jest stale nawracającą świadomością porażek, poniżeń oraz własnych niegodziwości – w konsekwencji przytłacza i paraliżuje działanie, niczym wykrzywiający chód garb (NR, s. 249). Dlatego człowiekowi potrzebna

jest zdolność zapominania, która pozwala na swego rodzaju powrót do postawy ahisterycznej, zanurzenie się w teraźniejszości, szczęście i spontaniczne działanie. W późniejszej *Z Genealogii Moralności* Nietzsche charakteryzuje zapominanie jako aktywną i pozytywną siłę, która działa hamująco, nie pozwalając na zalanie świadomości śladami pamięci (GM, s. 250). W książce tej, jako przykład pełnej, cechującej się nadwyżką „plastycznej, kształtującej, leczniczej, a także pozwalającej zapominać siły” natury, otrzymujemy obraz francuskiego polityka doby Rewolucji, Mirabeau, który cechował się na tyle kiepską pamięcią, że nie musiał nawet niczego wybaczać, „ponieważ – zapominał” (GM, s. 235–236). Opisuując natomiast człowieka owładniętego pamiętaniem, w którym delikatny mechanizm pamiętania-zapominania ulega rozregulowaniu, Nietzsche odwołuje się do metafor trawiennych: jest to „dyspeptyk” ktoś, kto „z niczym nie może się *uporać*” [kursywa w oryginale] (GM, s. 249), ktoś wiecznie przeżuujący i trawiący wspomnienia.

Choć Nietzsche podkreśla szkody, jakie niesie człowiekowi pamięć, nie rezygnuje z uważania jej za wyznacznik tego, co czyni go ludzkim. Tę myśl rozwija w *Z Genealogii moralności*, gdzie przedstawia inny jeszcze niż „czysto pasywna niemożność pozbycia się raz wyrytego wrażenia” typ pamięci. Nazywa go „właściwą **pamięcią woli**” [wyróżnienie w oryginale] (GM, s. 250) i łączy ze zdolnością do składania przyrzeczeń. Zdolność ta rozwija się wbrew zwierzęco-uszczęśliwiającej predyspozycji do zapominania. Dzięki niej człowiek” przyrzekając, może świadczyć za swoje przyszłe zachowanie, a to czyni go obliczalnym i w konsekwencji cywilizowanym. Ostatecznie dzięki temu rodzajowi pamięci i zdolnościom, jakie rozbudza, ma on szansę stać się „suwerennym indywiduum” (GM, s. 250).

Historia, będąc swoistym rozwinięciem pamięci, posiada podobne do niej właściwości. To, czy nam zaszkodzi – zarówno jednostkom jak i zbiorowościom – zależy od tego, czy uda nam się ją *przetrawić*. Nietzsche uzależnia ten metaboliczny sukces od stopnia działania „wielkiej, plastycznej siły człowieka, kultury, czy narodu”, która będąc siłą twórczą ma moc „wchłaniania rzeczy przeszłych i obcych, leczenia ran i odtwarzania strzaskanych form” (NR, s. 251). Poszczególne jednostki dysponują nią w różnym stopniu, dlatego jednych przeszłość rani, innym nie będąc w stanie zaszkodzić. Siła ta pozwala „we właściwym czasie zapomnieć i we właściwym czasie pamiętać”, czyli adekwatnie do sytuacji przyjąć perspektywę ahisteryczną, bądź historyczną (NR, s. 251).

Nietzsche wyróżnia trzy typy historii (NR, s. 256–265): monumentalną – inspirowaną, ale grożącą mitologizacją przeszłości i ignorowaniem teraźniejszości, antykwaaryczną – pielęgnującą dziedzictwo, lecz mogącą prowadzić do mumifikacji kultury oraz krytyczną – zdolną do inspirowania zmian, ale ryzykowną, bo zrywającą z tożsamością.

W tym wypadku Nietzsche daje jednak nadzieję, że w efekcie krytycznego namysłu wyłonić może się „druga natura” – tożsamość – słabsza co prawda od pierwszej, lecz (jak można się pocieszać) historia to pochod drugich natur człowieka (NR, s. 265).

IV. Historia traumatyczna

Aby uchwycić specyfikę doświadczeń traumatycznych w ich wymiarze historycznym, proponujemy wprowadzenie odrębnej kategorii, którą nazywamy „historią traumatyczną”. Pojęcie to opiera się z jednej strony na narzędziach zaczerpniętych z myśli Nietzschego, z drugiej – na analizie książki *Traumaland*, w której termin ten pojawia się wprawdzie tylko raz (Bilewicz, 2024, s. 269), lecz sama publikacja stanowi próbę uchwycenia jego istoty. Greckie słowo „trauma” oznacza „ranę” – i tak właśnie rozumiemy historię traumatyczną: jako sposób, w jaki wspólnota przechowuje pamięć o doznanych urazach. Nie chodzi tu jedynie o przekaz faktograficzny, ale o pamięć ukształtowaną przez emocjonalne i tożsamościowe konsekwencje przemocy.

Historia ta charakteryzuje się egalitaryzmem w tym sensie, że interesują ją nie tylko „wielkie wydarzenia historyczne”, ale również historie „zwykłych ludzi” nie wyróżniających się niczym nadzwyczajnym pod względem osiągnięć lub postaw. Aby jednak zostać w niej upamiętnioną, jednostka musi doświadczyć cierpienia wywołanego przez czynniki zewnętrzne – traumatyczne i historyczne zarazem – ściśle związane z podmiotowością i pozostające poza wpływem jej woli. Ich wspólny mianownik stanowią przemoc, poniżenie i uprzedmiotowienie, dlatego zaliczyć do nich można np. działania wojenne, ludobójstwo, prześladowania etniczne, próby wynaradawiania.

Wymiar monumentalny historii traumatycznej może przybrać formę przedstawiania wzorów do naśladowania: heroicznych postaw wobec ucisku, terroru, zagrożenia życia – wówczas najczęściej staje się opowieścią o sprawczości i sile jednostki lub wspólnoty. Ze względu jednak na nagromadzenie przykładów cierpienia historia ta wyradzać się może w ten sposób, że samo cierpienie przedstawia ona jako wartość i wzór do naśladowania. W takiej sytuacji opowieść społeczności o własnej historii zostaje naznaczona martyrologią. Do swoistego zapętlenia dochodzi, gdy przypisywanie cierpieniu nadrzędnej wartości prowadzi do priorytetowego eksponowania martyrologicznej wersji historii w przekazie kulturowym, a jednocześnie kult martyrologii wzmacnia znaczenie cierpienia i utrwała jego wysoki status. O przypisywaniu cierpieniu tak wysokiej wartości – a nawet trakto-

waniu go jako dobra – przez społeczności historycznie strauumatyzowane, może świadczyć zjawisko rywalizacji cierpień, opisywane przez Bilewicza.

W swoim wymiarze antykwarycznym historia traumatyczna zachowuje wiedzę o traumatycznej przeszłości oraz jej ofiarach. Konserwuje i otacza pietyzmem pamięć o zdarzeniach, zbiera relacje oraz przedmioty, będące świadkami historii, inspiruje tworzenie miejsc pamięci. W nadmiarowym kształcie pobudza jednak kulturę do epatowania traumatycznymi treściami we wszystkich możliwych formach jej przekazu, począwszy od edukacji, poprzez popularne publikacje, skończywszy na rozrywce. „Osadza” także człowieka w traumatycznej tożsamości zbiorowej, petryfikując go w roli ofiary. Skutkiem tego, o czym pisze Bilewicz, jest większa podatność na traumę historyczną wśród osób silnie identyfikujących się ze swoją społecznością. Zbiorowa tożsamość, oparta na poczuciu bycia ofiarą, staje się fundamentem dla różnorodnych postaw i przekonań związanych z traumą, od nadwrażliwości, przez mentalność oblężonej twierdzy, narzekanie i „pesymistyczną” wizję świata, aż po mentalność spiskową.

Krytyczny wymiar historii traumatycznej przejawia się przede wszystkim w moralnym potępieniu wydarzeń z przeszłości. Sięga jednak głębiej, identyfikując światopoglądowe korzenie tych zdarzeń. Refleksja krytyczno-historyczna stawia w stan oskarżenia wartości i idee, ukazując ich praktyczne konsekwencje. Jednocześnie dąży do wypracowania uniwersalnego przesłania, które przestrzega przed niebezpieczeństwem idei i wartości, mogących ponownie prowadzić do skutków, które uznajemy za moralnie naganne.

Historia traumatyczna w zakresie, w jakim inspiruje zobowiązania na przyszłość, opiera się na pamięci woli⁴. Ten rodzaj pamięci dochodzi do głosu również wtedy, gdy zapomnienie o jakimś wydarzeniu i jego uczestnikach uważamy za moralnie naganne i dlatego upamiętniamy je. Upamiętnienie – to pewnego rodzaju celowe pamiętanie. Posiada nie tylko wymiar antykwaryczny (zachowania pamięci/wiedzy), ale stanowi zobowiązanie do pamiętania na przyszłość – zakaz zapominania. Pozwala ono społecznościom tworzyć narracje o własnej historii – promować pewne jej interpretacje – i może służyć do (od) budowania poczucia sprawczości wobec traumatycznych zdarzeń poprzez sprawowanie kontroli nad opowieścią o nich.

Historia traumatyczna może być historią żywą i ciągle przeżywaną. Szczególnie widoczne będzie to u tych jej odbiorców, którzy zareagują empatycznie na przekazywane treści. Aby pobudzić do pamiętania, szeroko pojęta edukacja nierzadko sięga po środki

4 Sam Nietzsche nie wykorzystuje pojęcia „pamięci woli” do namysłu nad historią.

mające pozwolić na zanurzenie się w historii, poczucie stania się jej częścią i w konsekwencji wzbudzenie współodczuwania z ofiarami. „Zwykle gdy mówimy o dobrej edukacji w [...] miejscach pamięci – [tu: były obozy koncentracyjne, konkretnie: Auschwitz – M. S.], to właśnie empatię stawiamy na pierwszym miejscu jako najbardziej pożądaną reakcję odwiedzających”, pisze Michał Bilewicz (Bilewicz, 2004, s. 71). W idealnej sytuacji w wyniku tych zabiegów utożsamienie się z ofiarami wywołać ma moralne oburzenie i prowadzić do przyjęcia uniwersalistycznego przesłania oraz zobowiązania do zapobiegania powtórzeniu przeszłości.

Empatia może jednak okazać się pułapką. Obserwacje psychologów świadczą o tym, że osoby odwiedzające miejsca pamięci, czy nawet czytające wojenne lektury, rozwijają niekiedy pełne symptomy traumy. Dotyczy to zwłaszcza tych odbiorców, którzy zareagowali najbardziej empatycznie (Bilewicz, 2024, s. 70–71). Dlatego Michał Bilewicz pyta, jakie skutki taka edukacja przyniesie uczniom, którzy zbyt solidnie odrobili lekcję (Bilewicz, 2024, s. 73) i nie jest w stanie jednoznacznie rozstrzygnąć, czy wynikłe z niej szkody nie przeważają nad pożytkami (Bilewicz, 2024, s. 71–72).

Innymi słowy, to właśnie za sprawą historii traumatycznej możliwy staje się kulturowo-społeczny transfer traumy historycznej. *Traumaland* pozwala z kolei uchwycić, z jakimi zaburzeniami zdrowotnymi oraz psychologiczno-poznawczymi, również w wymiarze społecznym, może się to wiązać. Zanim jednak podejmiemy próbę całościowej oceny historii traumatycznej, przyjrzymy się najpierw, jakie plony może ona przynieść na gruncie moralności.

V. Resentymment

Cechy i postawy, które przejawiają osoby historycznie strauumatyzowane: nieufność, podejrzliwość, wrogość, ciągłe poczucie zagrożenia, poszukiwanie uznania i zaburzenia samooceny, wykazują nieprzyjemne podobieństwo z tym, co Nietzsche miał do powiedzenia o cechach psychologii niewolniczej oraz wynikającej z niej moralności, która kulminuje w resentymentalnym tworzeniu wartości.

Terminologia, którą posługuje się Nietzsche, wyrażenia w stylu: pospolity typ człowieka, niewolnik, człowiek słaby, przeciwstawione określeniom: typ dostojny, pan, człowiek silny – stanowi wyzwanie dla współczesnej wrażliwości, która osoby poddawane uciskowi i prześladowaniom skłonna jest raczej obdarzać empatią i zrozumieniem oraz

walczyć o poprawę ich sytuacji⁵. W naszych rozważaniach nie chodzi jednak o budowanie dwóch rozłącznych etyk, rozróżniających zachowania i cechy osobowości, które przystoją ludziom w zależności od stałej przynależności określonego typu psycho-kulturowego i związanej z nim grupy społecznej. Za cel stawiamy sobie raczej zbadanie, jak krzywda i poniżenie wpływają na mechanizmy wartościowania. Mechanizmy te mogą być charakterystyczny dla danych grup społecznych, ale nie jesteśmy na nie skazani: ich lepsze zrozumienie może dać odpowiedź na pytanie, czy chcemy się nimi posługiwać.

Fundamentalna różnica pomiędzy moralnością dostojną a pospolitą wynika według Nietzschego właśnie z różnicy psychologicznej: odmiennie działających dla typu człowieka silnego i typu człowieka słabego mechanizmów samooceny i w konsekwencji różnych źródeł samookreślenia się jako „dobrego”. Człowiek silny i aktywny (przedstawiciel moralności dostojnej), wartościując, wychodzi od samego siebie, spontanicznie określa siebie jako „dobrego”, w związku z tym także swoje czyny widzi, jako „dobre”. Cechuje go pewna beztroska i pogoda ducha, a „dobra” samoocena pozwala mu aktywnie reagować na zdarzenia i bodźce ze świata zewnętrznego. Jego reakcja jest właściwą re-akcją czynu (GM, s. 233–234). Gilles Deleuze ujmując to w ten sposób, że człowieka silnego nie opanowują siły reaktywne – powstrzymujące działanie, ale pozostają w nim podporządkowane siłom aktywnym (Deleuze, 2012, s. 143). Inaczej człowiek słaby – reaktywny, który dla swojej samooceny potrzebuje świata zewnętrznego: wartościuje siebie dopiero w reakcji na bodziec z niego (GM, s. 233) i wszystko, co jest inne niż on, a więc silne, neguje i określa jako „złe”, by na tej dopiero podstawie samego siebie móc – na miarę swej słabości i bezsilności – określić jako „dobrego”. W konsekwencji tego sposobu wartościowania to, co „dobre” w moralności dostojnej, staje się „złem” moralności pospolitej (GM, s. 236). W wyniku odwrócenia wartości wszystkiego, co silne (aktywne), sama siła staje się „zła”, a słabość zostaje uznana za zasługę, ponieważ postrzega się ją w tej perspektywie – jako dobrowolne powstrzymanie się od przejawiania siły (GM, s. 240–241).

Słabość (bezsilność) w połączeniu z krzywdą to podglebie resentymentu. Człowiek popadający w resentyment nie reaguje, lecz „przeżuwa” wspomnienia krzywd i urazów wraz z towarzyszącymi im reaktywnymi uczuciami: nienawiścią, urazą, zazdrością, chęcią zemsty. Przestaje w nim działać kojąca siła zapominania, jego świadomość jest

⁵ Jak wspomina Peter Sloterdijk, cała etyka Nietzschego zbudowana jest na psychologicznym rozróżnieniu panów i niewolników, a rozróżnienie to, wraz z rozróżnieniem na dostojne lub pospolite impulsy, „nie jest już dozwolone we współczesnej etyce; żaden psycholog i żaden etyk po Nietzschem nigdy nie użył [go] afirmatywnie” (van Tuinen, Sloterdijk, 2018, s. 219).

nieustannie zalewana śladami pamięci, przez co skazany jest na ciągle przeżywanie doznanych krzywd. Nie może on jednak w żaden sposób odreagować, ani odpłacić, ponieważ jest bezsilny. To napięcie psychiczne: stale powracające poczucie krzywdy i tłumiona żądza zemsty, petryfikują się w urażoną i jednocześnie mściwą postawę. Resentyment rozlewa się poza pierwotny uraz i staje się stałą perspektywą, poprzez którą człowiek postrzega rzeczywistość, jednocześnie doprowadza do stanu, który umożliwia – jak pisze Max Scheler – „deprecjację aksjologiczną” (Scheler, 2008, s. 20). Człowiek resentymentu, niezdolny do prawdziwej zemsty, wybiera „bezpieczniejszą” zemstę imaginacyjną, której ostrze wymierza w swoich krzywdzicieli i w prezentowane przez nich wartości. Wytwarza wartości, które doceniają brak działania, powstrzymywanie re-akcji, wszelkie „bezpieczne” postawy bierności i niewyróżniania się. Zemsta tkwiąca w resentymentcie polegać miałaby na tym, że gdy jego nowa moralność zaczyna panować, zaprowadza wynikającą z braku siły „bezpieczną” przeciętność, potępia i prześladuje wszystko, co „silne”.

Zjawisko resentymentu często ilustruje się bajką o lisie i kwaśnych winogronach, w której lis, nie mogąc dosięgnąć do owoców, których bardzo pragnie, mówi sobie: „z pewnością są kwaśne”, „niewarte mojego pożądanego” – w ten sposób umniejsza i zaprzecza ich wartości. Konsekwentny resentyment polegałby jednak nie tylko na zaprzeczeniu wartości konkretnych winogron, ale na zaprzeczeniu wartości „słodczych” w ogóle (Kaprański, 1989, s. 72). Resentyment nie sprowadza się zatem do prostej różnicy poglądów moralnych, tj. przeciwstawienia jednych wartości drugim, ale wywołuje zmianę samego mechanizmu wartościowania.

W badaniach nad resentymentem wskazuje się niekiedy jego różne fazy, czyniąc rozróżnienie na *resentment* i *ressentiment*. *Ressentiment* to francuskie słowo, którym posługiwał się Nietzsche i używa się go na określenie całego kompleksu psychologiczno-moralnego, który prowadzi do takiego przewartościowania wartości, gdzie to co „słabe” staje się „dobre”, a to co „silne” staje się „złe”. Natomiast przez *resentment*, słowo oznaczające z angielskiego „urazę”, rozumieć można afektywną (emocjonalną) reakcję na krzywdę i na to, że nie została ona naprawiona oraz utrzymujące się z tego powodu, nieznajdujące rozładowania uczucie gniewu (Aeschbach, 2017, s. 39). *Resentment* – jak pisze Sjoerd van Tuinen – to *pharmakon*, w zależności od dawki i zastosowania zarówno lekarstwo jak i trucizna (van Tuinen, 2024, s. 47).

W reakcji na zranienie człowiek może bowiem podjąć szereg działań, które zapobiegą popadnięciu w stale utrzymujące się poczucie krzywdy. Po pierwsze może potraktować sprawę lekko, nie przejąć się albo tak jak Mirabeau wykazać się kiepską pamięcią – wtedy

w ogóle nie będzie zagrożony resentymentem. Po drugie może zareagować, rozładować w jakiś sposób emocjonalne napięcie. Nietzsche zaleca w takiej sytuacji „wysłanie słoja konfitur, by pozbyć się „kwaśnej historii” [kursywa w oryginale] (EH, s. 34), podarowanie czegoś sprawcy nieprzyjemności lub poproszenie go o przysługę – przewrotne w swojej naturze działanie, które ma zapobiec petryfikacji w roli ofiary i pogrążeniu się w duchu zemsty. Ostatecznie, lepszą od milczenia odpowiedzią na krzywdę wydaje się Nietzschemu nawet „najbardziej grubiańskie słowo” (EH, s. 35). Najgorszą reakcją będzie skazujące na przeżuwanie milczenie:

Takim, którzy milczą, prawie zawsze brakuje subtelności i dworności serca; milczenie jest wadą, połykanie kształtuje z konieczności zły charakter – psuje nawet żołądek. Wszyscy milczkowie cierpią na niestrawność (EH, s. 35).

Czasami jednak skala krzywdy przekracza zwykłą nieprzyjemność, jest zbyt duża, by można było w ślad za nią wysłać sprawcy słoja konfitur. W takich sytuacjach często poszukuje się ukojenia zarówno w przebaczeniu, jak i w wymierzeniu sprawiedliwości osobom odpowiedzialnym za krzywdę. W wymiarze społecznym, jeśli krzywda ma charakter systemowy, może inspirować do podjęcia działań, mających prowadzić do zmiany opresyjnej sytuacji. W ten właśnie sposób – jako remedium na niesprawiedliwość, skłonni jesteśmy widzieć różne ruchy emancypacyjne, i dlatego współcześni badacze przypisując niekiedy uczuciu *resentment* lecznicze właściwości, widząc go jako narzędzie postępu (van Tuinen, 2020, s. 237). Sam Nietzsche odżegnuje się od prób poszukiwania źródła sprawiedliwości na gruncie resentymentu i „uświęcenia zemsty pod nazwą sprawiedliwości” (GM, s. 262). Jego poglądy na sprawiedliwość w istocie opierają się na klasycznej zasadzie, zgodnie z którą nikt nie może być sędzią we własnej sprawie (*nemo iudex in causa sua*), a nawet najbardziej prawe i przyzwoite osoby są podatne na utratę bezstronności, gdy doświadczają krzywdy. Podstawę sprawiedliwości stanowi dla Nietzschego zdolność do nieosobistej oceny czynu (por. GM, s. 264), którą osiąga się – poprzez stanowienie prawa i egzekwowanie prawa – odwracając „uczucie od bezpośredniej szkody”. Taka zmiana perspektywy zapobiega wybuchom uczuć reaktywnych i szerzeniu się resentymentu oraz zemsty.

Od zarzutu wywodzenia się z ducha zemsty Nietzsche chciałby ocalić także krytykę. Tę widzi jako przejaw wynikającej z siły agresywnej, wojowniczej aktywności i wprost przeciwstawia ją wynikającym ze słabości zemście i urazie. To rozróżnienie wydaje się ważne, sam filozof próbuje za jego pomocą odsunąć od siebie – wielkiego krytyka – podejrzenia o resentyment. Píše on, że wypowiadając wojnę chrześcijaństwu nie może być

posądzany o kierowanie się odruchami zemsty, ponieważ nigdy nie doznał od strony chrześcijaństwa ani chrześcijan „żadnych przykrości ani przeszkód” (EH, s. 40–41). Ponadto, że „atakuje wyłącznie rzeczy zwycięskie”, nie szuka sprzymierzeńców, więc kompromitując się działa na własny rachunek oraz że nigdy nie atakuje osób – chyba że stanowią one symbol, „silne szkło powiększające” danego zjawiska (EH, s. 40).

Ze względu na to, że resentment bazuje na złych doświadczeniach – które jako podstawę zarówno sprawiedliwości jak i krytyki filozof odrzuca – można zastanawiać się, czy mówienie o nim jako leczniczym *pharmakonie* byłoby dla Nietzschego w ogóle do przyjęcia. Pomimo tego, niektórzy badacze starają się udowodnić, że dowartościowanie uczucia *resentment* na gruncie myśli nietzscheańskiej pozostaje możliwe. W ten sposób o resentmentie mówi na przykład Grayson Hunt, który wyróżnia resentment (*resentment*) aktywny – mogący posłużyć jako narzędzie aktywnej krytyki i zmiany społecznej, przeciwstawia go jednak paraliżującemu działaniu *ressentiment* (Hunt, 2013). O resentmentie mówi się jednak częściej jako o truciznie. Potrafi on bowiem objawić bardziej wybuchowy charakter, gdy stale utrzymujące się wrogość i uraza prowadzą do erupcji realnej zemsty pod postacią przemocy i prześladowań. Za ofiary resentmentu w tym znaczeniu uważa się niekiedy sprawców zamachów terrorystycznych i masakr szkolnych, ale określa się tym mianem również wyborców populistycznych polityków, obiecujących odpłatę za prawdziwe lub wyimaginowane cierpienia.

Już na etapie resentmentu jako *pharmakonu* możemy mówić o deprecjacji aksjologicznej, czyli wynikłym z niemocy zaprzeczeniu wartości wartości, którym nie potrafi się sprostać oraz zafałszowaniu obrazu osób, które te wartości reprezentują – osoby takie przestają być przeciwnikami, kimś z kim trzeba się zmierzyć, wejść we współzawodnictwo; stają się one „złe” i jako takie przemieniają się w obiekt moralnego potępienia, zwalczania, w najłagodniejszym wypadku politowania. W tej fazie resentment nadal może okazać się wybuchowy – doprowadzić do motywowanej chęcią zemsty erupcji przemocy i prześladowań. Ostateczną swoją formę przybierze jednak w połączeniu z obezwładniającym uczuciem bezsilności, gdy przeistoczy się w *ressentiment* – ogólnie urażoną postawę wobec świata, która tłumiąc mściwość, dowartościowuje inercję i brak działania, w konsekwencji odrzuca wszystko co „silne” i aktywne, tworząc kulturę przeciętności.

VI. Historia traumatyczna a resentment

Historia traumatyczna często wzbudza w swoich odbiorcach uczucie gniewu, urazy, poczucie poszkodowania, nierzadko połączone z potrzebą wywarcia zemsty lub choćby uzyskania rekompensaty.

Max Scheler, pisząc o uczuciach, które wyzwalały resentymentalne afekty, większą niż Nietzsche uwagę zwraca na zazdrość, którą łączy z niemocą do osiągnięcia danego dobra i postawą nienawiści wobec jego posiadaczy (Scheler, 2008, s. 24–25). Takie emocje mogą pojawić się przy angażowaniu się w opisywaną przez Michała Bilewicza rywalizację cierpień. Obiekt zazdrości stanowi tutaj uznanie dla cierpień: dobro, którego społecznościom strauumatyzowanym brakuje, a które (przynajmniej w wyobrażeniu) posiadają inni. Zabiegi o uzyskanie takiego uznania przypominają walkę, toczoną z przegranej pozycji: zdecydowanie przekraczają siły przeciętnej jednostki, a ich efekt może być niezadawalający, gdyż trudno jest edukować cały świat o własnych historycznych cierpieniach i przekonywać o ich wyjątkowości – każda społeczność posiada własne wyjątkowe cierpienia. Może to rodzić poczucie bezsilności, niedocenienia, frustracji. Poczucie bezsilności to ważny składnik resentymentalnego amalgamatu. Wobec przeszłości w ogóle człowiek stoi w pewnego rodzaju niemocy: wiedząc, że nie jest w stanie jej zmienić, może jedynie fantazjować o cofnięciu czasu i odmienieniu biegu zdarzeń⁶. Historia traumatyczna pogłębia bezsilność, tym silniej, im bardziej pobudza empatię i utożsamianie się z ofiarami traumatycznych zdarzeń. Rozładowania reaktywnych uczuć można poszukiwać w zemście, ale w przypadku wydarzeń historycznych jest ona trudna do realizacji z powodu upływu czasu i małej sprawczości. Powodowana bezsilnością rezygnacja z odpłaty, nie równa się jednak odegnaniu ducha zemsty. Jeśli społeczności strauumatyzowane nie potrafią wobec swoich historycznych urazów wypracować postaw, które powstrzymają lub rozładują uczucia reaktywne, tłumiona potrzeba odwetu zejdzie do podziemia ich kolektywnej świadomości, przechodząc w uogólnioną wrogość i urazę, a w końcu w resentment⁷. Z łatwością możemy zaobserwować swoiste przeniesienie urazy w czasie, które skutkuje wrogością wobec osób, których przodkowie skrzywdzili naszych przodków. W tym mechanizmie transferu z pewnością ważną rolę odgrywa doświadczenie rodzinne, ale kluczowy wydaje

6 O bezsilności wobec upływu czasu, który inspiruje ducha zemsty, Nietzsche pisze w *Zaratustrze*, np. w rozdziale *O zbawieniu* (Z, s. 150–154). Osobną pracę poświęconą zagadnieniu urazy, bądź resentymetu wobec czasu poświęcił Richard Ira Sugarman (Sugarman, 1980).

7 Proces ten może być wzmacniany przez to, że w kulturze Zachodu zemsta podlega tabuizacji (van Tuinen, 2024, s. 20), traktowana jest jako coś wstydlivego, niedorastającego do deklarowanych przez społeczność norm cywilizacyjnych.

się jednak przekaz kulturowy płynący ze strony społeczności. To za jego sprawą uraza aktualizuje się w kolejnych pokoleniach, tak jakby to one same doświadczyły krzywdy. Narracja nakierowana na kultywowanie martyrologii, posługująca się środkami, które mają wywołać żywą emocjonalną, empatyczną reakcję, zaburza działanie pamięci i skazuje na ciągłe *przeżywanie* krzywd. Wszechobecność historii traumatycznej nie pozwala działać sile zapominania, tak by mogła pełnić swoją regulacyjną funkcję, dając świadomości chwile wytchnienia od pamiętania – tak by móc „we właściwym czasie zapominać, i we właściwym czasie pamiętać” (NR, s. 251). Traumatyzujące treści zalewają świadomość swoich odbiorców, kształtując chronicznie dostępne kategorie poznawcze, które prowadzą do utrwalenia tożsamości ofiary. W rezultacie, zdominowane przez nieustanne poczucie krzywdy i niedocenienia doświadczonych cierpień, wspólnoty strauumatyzowane nie potrafią budować spontanicznej, „dobrej” samooceny, zastępując ją nieustannym zabieganiem o uznanie ze strony innych.

Historia traumatyczna posiada niesamowitą moc oddziaływania, ponieważ stanowi głęboko zakorzeniony element naszej tożsamości. Im silniej utożsamiamy się ze swoją społecznością, tym bardziej dotykać nas będą krzywdy, które ją spotkały w przeszłości – w tym sensie istotnie możemy powiedzieć, że to *my* zostaliśmy skrzywdzeni. Dlatego jeśli z historią traumatyczną nie będziemy obchodzić się ostrożnie, istnieje duże prawdopodobieństwo, że wywoła uraz: traumę historyczną, a trauma ta w połączeniu z reaktywnymi uczuciami i poczuciem bezsilności wywoła urazę i zwiększy podatność na resentyment-*resentment* oraz na kulminujący w odwróconym tworzeniu wartości resentyment-*resentiment*. Trauma, uraza czy resentyment nie muszą być jednak nieuchronnym skutkiem kontaktu z historycznymi treściami.

VII. Jak obchodzić się z historią traumatyczną?

Z lektury *Traumalandu* można wywnioskować, że aby uniknąć „zarażania” historycznie motywowanym urazem, przekaz kulturowy nie powinien nadmiernie eksponować traumatycznych treści, lecz przygotować odbiorców na konfrontację z nimi w taki sposób, by mogli je odpowiednio przeżyć i przepracować, nie narażając się na powstanie traumy (Bilewicz, 2024, s. 61–75).

Polska kultura stanowi odwrotny przykład – jest głęboko przesiąknięta martyrologią. „Przywoływane notorycznie obrazy okupacji, upamiętnienia historii masakr i pacyfikacji, treści szkolne potęgują poczucie bycia ofiarą” (Bilewicz, 2024, s. 60–61).

Historią przesiąkamy przez zwykłe odbieranie treści szeroko rozumianej kultury, która, często epatując drastycznymi obrazami przemocy wzmacniając nasze traumy. Wymowny tytuł jednego z podrozdziałów *Traumalandu* – „Ekspozycje grozy” – dobrze oddaje istotę doświadczeń, na jakie się wystawiamy, odwiedzając miejsca pamięci, takie jak były obozy koncentracyjne, słuchając relacji ofiar czy czytając wojenne lektury. Przekaz kulturowy, jednakże, operuje tak szeroką gamą „pasów transmisyjnych”, że na ślady traumatycznej historii możemy natrafić dosłownie na każdym kroku. W efekcie rzeczywiście, bez trudu rozpoznamy poniższy obraz:

W jednej ze swoich powieści wrocławski pisarz Michał Witkowski kreuje stereotypową postać portiera pilnującego zimą bramy ośrodka wczasowego. Portier siedzi w budce i czyta o wojnie, zbrodniarzach, nazistach, obozach, gestapowcach. Ten obraz łatwo rozpozna każdy Polak. Czy gdziekolwiek indziej każdy tygodnik opinii posiada dodatek historyczny, w którym większość treści dotyczy wojny i ludobójstwa? (Bilewicz, 2024, s. 75).

Znamienne wydaje się również zjawisko niezwyklej popularności słowa „masakra” (Bilewicz, 2024, s. 78). Píše o tym Jacek Kołtan w pracy *Czas przesilenia. O świecie, który nadchodzi*. Słowa to, jako neosematyzm, oderwało się od swojego pierwotnego i weszło do codziennego języka, gdzie używane jest – często nadmiernie – w rozmaitych, zarówno pozytywnych jak i negatywnych kontekstach, co zdaniem Kołtana świadczy o „niebezpiecznym napięciu, jakim oddycha współczesne polskie społeczeństwo” (Kołtan, 2016, s. 31). Jest to wskazówka wzmacniają przekonanie, że pamięć o traumatycznej przeszłości nieustannie przenika naszą świadomość – pamiętamy w każdym czasie, a nie tylko w tym właściwym (NR, s. 251). Na miejscu wydaje się więc postulat zwiększenia udziału siły zapominania w naszym zbiorowym życiu duchowym – tak abyśmy częściej potrafili przyjmować postawę *ahistoryczną* i żyć teraźniejszością. Nie oznacza to jednak, że o swoich historycznych urazach mamy zupełnie zapomnieć, a w szczególności, że mamy o nich milczeć. Milczenie, jak zauważa Nietzsche, jest jedną z najgorszych możliwych reakcji – prowadzi do „duchowej niestrawności” – „psuje żołądek” (EH, s. 35). Współczesna psychologia również dostrzega w milczeniu o traumatycznych doświadczeniach czynnik sprzyjający powstawaniu kolejnych potraumatycznych zaburzeń (Bilewicz, 2024, s. 224–225). Co więcej, zmowa milczenia paradoksalnie nasila problemy wynikające z międzypokoleniowego transferu traumy

(Bilewicz, 2024, s. 35). Z perspektywy społecznej brak otwartego dyskursu na temat przeszłych wydarzeń skutkuje nieznaną źródła współczesnych problemów. Michał Bilewicz podkreśla, że przymusowe milczenie i brak uznania dla doświadczeń wielu osób – szczególnie tych, które nie wpisywały się w powojenną komunistyczną narrację – są istotnym czynnikiem wyjaśniającym wysoki odsetek PTSD w Polsce (Bilewicz, 2024, s. 78).

W opozycji do milczenia stoi opowieść historyczna, którą każda społeczność tworzy, wybierając swoje mity założycielskie i kształtując narracje o własnej przeszłości. Nietzsche, pisząc o historii, zwracał uwagę na jej tendencję do kreowania mitycznych fikcji, które, mimo swej fikcyjnej natury, potrafią być potężnym źródłem inspiracji. W zależności od tego, jakie mity założycielskie wybierzemy i w jaką opowieść historyczną je ułożymy, narracja o przeszłości może zainspirować w nas różne postawy. Społeczności strauumatyzowane stają przed szczególnie trudnym zadaniem: jak opowiadać swoją historię w nie pogłębiając traumy ani nie przekazując jej kolejnym pokoleniom. Michał Bilewicz nawołuje do „przepisywania historii” – nie w sensie zafałszowania, lecz wzmocnienia w narracji elementu sprawczości i podkreślenia osiągnięć danej grupy (Bilewicz, 2024, s. 263 i nast.). Przykładem takiej zmiany perspektywy może być książka Rafała Matyji *Miejski grunt*, w której autor odchodzi od dominującej narracji walki narodowej Polaków⁸, skupiając się zamiast tego na historii modernizacji: rozwoju infrastruktury, przemianach obyczajowych, zmianach w stylu życia czy sposobach spędzania czasu. Matyja podkreśla, że historia jest nieuchronnie jedną z ram myślowych, przez które interpretujemy świat, jednocześnie jej zmitologizowana wersja może zakłócać nasze rozumienie współczesności i osłabiać społeczne zdolności do współdziałania oraz koncentracji na tym, co ważne. Uważa on, że przez skupienie się wyłącznie na „sprawie polskiej” utraciliśmy zdolność dostrzegania istotnych procesów historycznych, które również współtworzyły naszą rzeczywistość (Matyja, 2021, s. 7–9). Takie opowieści jak *Miejski grunt* stanowią niewątpliwie cenny wkład w proces „odtraumatyzowania” przekazu historycznego. Nie zastępują one historii traumatycznej, lecz oferują inną, komplementarną perspektywę, która pozwala zobaczyć siebie jako wspólnotę zdolną do działania i zmiany. Pomimo takich głosów krytycznych, w rodzimym przekazie kulturowym – obok opowieści heroiczno-narodowowyzwoleńczej – nadal dominuje opowieść traumatyczna, nierzadko przybierająca formę swoistej „pornografii cierpienia”. Samo eksponowanie (często drastycznych) obrazów przemocy i krzywdy rzadko wykracza poza funkcję transmisyjną: zamiast stwarzać warunki do

8 Rafał Matyja koncentruje się krytycznie na tym właśnie aspekcie historycznego przekazu kulturowego, nie zaś jak Michał Bilewicz na traumatycznych wydarzeniach II wojny światowej.

refleksji czy przepracowania, prowadzi jedynie do utrwalenia zbiorowej traumy. To jeden z najbardziej destrukcyjnych efektów historii traumatycznej.

Inną alternatywę milczenia stanowi krytyka, przed którą stawiamy zadanie oceny idei i wartości stojących za historycznymi zdarzeniami. Idąc śladem Nietzschego, powinniśmy próbować oddzielić ją od resentymentu, szczególnie jeśli nie przypisujemy mu mocy leczniczego *pharmakon*. Dla zobrazowania tej kwestii warto postawić pytanie: czy krytyka totalitaryzmów – jako ideologii odpowiedzialnych za przemoc i terror – może stanowić przejaw resentymentu? Nie wydaje się to słuszne. Po pierwsze zasadne jest pytanie o genealogię samych wartości, które podlegają krytyce: czy rzeczywiście są to wartości „silne”, czy może tylko w pewnym okresie panujące i czy same nie wyrastają z urazy, gniewu oraz poczucia upokorzenia i krzywdy? Zwalczając tego typu idee, nie prowadzimy do ich resentymentalnego odwrócenia, czy zafałszowania, lecz dajemy im aktywny odpór. Ze względu na złe doświadczenia, osobiste zaangażowanie i poczucie krzywdy nasza ocena może nie okazać się przesadnie bezstronną i sprawiedliwą. O zagrożeniu resentymentem możemy zacząć mówić, gdy krytyka przestaje dotyczyć idei, a kieruje się przeciwko osobom – i to niekoniecznie historycznym sprawcom zbrodni, którzy pełnią rolę symbolu, szkła powiększającego – lecz współczesnym nam ludziom. Resentyment ujawnia się szczególnie wyraźnie wówczas, gdy uraza zostaje przeniesiona w czasie, obejmując osoby, które nie są bezpośrednio odpowiedzialne za pierwotną krzywdę, lecz stają się jej symbolicznymi spadkobiercami.

Nawet jeśli pewnym ideom i wartościom, które poddajemy krytyce i które moralnie potępiamy odmówimy „silnego” rodowodu, trudno odmówić im pewnej sprawczości. Wnioski płynące z krytycznego namysłu nad historią traumatyczną, mogłyby być również takie, że odrzucając przemoc i pewne konkretne panujące w danym czasie idee, powinniśmy uważać, by nie odrzucić za dużo, tzn. by nie odrzucić wartości samej sprawczości i nie rezygnować z aktywnego sposobu wartościowania. Moralność wyrastająca z traumy historycznej jest bowiem podatna na reaktywne wartościowanie, zakorzenione w doświadczeniach lęku, bezsilności i uczuciach reaktywnych. W efekcie promuje ona „bezpieczne” wartości, oparte na instynkcie przetrwania i sprzyjające przeciętności. Paradoksalnie, „bezpieczne” wartości nie zawsze wiążą się z dezaprobatą dla przemocy i agresji. Człowiek działający pod wpływem urazu niekoniecznie bowiem wybiera poglądy odrzucające przemoc, lecz te, które pozwalają mu podbudować własną samoocenę i poczuć się bezpiecznie. Jest to szczególnie widoczne w postawach nadwrażliwości, mentalności obłączonej twierdzy czy zbiorowego narcyzmu, które nierzadko przypominają resentyment jako *pharmakon*-tru-

ciznę. Przemoc, choć zazwyczaj kojarzona z siłą, często bywa paradoksalnym wyrazem bezsilności skrzywdzonych.

VIII. Zakończenie: samowiedza

Podobnie jak pamięć, która może być utrudniającym chód „garbem”, także historia kształtuje, a niekiedy wykrzywia postawy jednostek i całych wspólnot. Szczególnie „historia traumatyczna” – jak ją tu rozumiemy – wydaje się nieść głównie negatywne konsekwencje. Poprzez kultywowanie historii traumatycznej wspólnoty upamiętniają przeszłość, wobec której odczuwają zobowiązanie do pamiętania. W ten sposób kształtują swoją tożsamość zbiorową, ale ciemną stroną tego procesu może być utrwalenie przekonania – zarówno jednostek jak i społeczności – o byciu ofiarą. To z kolei skutkować może przyjęciem szeregu postaw i przekonań nazywanych potraumatycznymi. W postawach tych można dopatrzyć się dużego potencjału reaktywności – ponieważ opierają się na lęku i bezsilności, powstrzymują od działania i zasklepiają w zranieniu. Nie rokują zatem wielkich nadziei, na to by mogły stać się podstawą do przepracowania dawnych traum i uwolnienia się od nieszczęśliwej, lękowej świadomości. Staraliśmy się wykazać, że takie potraumatyczne, reaktywne postawy mogą stać się glebą dla resentymentu i opartej na nim moralności. Tego rodzaju moralność dostarcza usprawiedliwienia dla rozmaitych motywowanych lękiem i tłumioną mściwością postaw i sposobów postępowania poprzez ich dowartościowanie – to znaczy określenie ich mianem „dobra”. Dlatego wśród konsekwencji jej panowania można wskazać stale utrzymującą się wrogość wobec otoczenia, brak zaufania do świata, ogólną podejrzliwość oraz chroniczne poczucie zagrożenia. Te stany mogą z kolei prowadzić do reakcji agresywnych i przemocowych, uzasadnianych potrzebą samoobrony. Pomimo tego, że część badaczy utrzymuje, że sam Nietzsche daje pewną furtkę do uznania uczuć reaktywnych za właściwe narzędzie emancypacji, proponujemy jednak zawsze trzymać resentyment w podejrzeniu. Rzeczywistość niewątpliwie dostarcza nam przykładów na to, że zarówno jednostki jak i społeczności, zdobywszy samoświadomość własnej krzywdy i stwierdziwszy jej niesprawiedliwość, zdolne są na tej podstawie podjąć działania mające wyzwolić je od ucisku i opresji. O jakim rodzaju ucisku i opresji możemy mówić w przypadku historii, która nie stanowi naszej bezpośredniej aktualności? W sytuacji, gdy nie istnieje realne zagrożenie życia, zdrowia ani faktyczny stan opresji, jedynym wyzwoleniem, jakiego można dokonać, jest wyzwolenie się z własnej nieszczęśliwej, lękowej świadomości – to ona bywa dziedzictwem traumy i to ona utrwała jej wpływ na teraźniejszość. Istotę resentymentu

zaś stanowi kultywowanie pamięci o urazach i ponowne przeżywanie związanych z nimi emocji. Tym samym nie stwarza on przestrzeni do przekroczenia historycznie strauumatyzowanej tożsamości – jedynie ją utrwała. Uwolnienie się z tej tożsamościowej struktury mogłoby stanowić właściwy gest emancypacji zarówno w sensie psychologicznym jak i moralnym.

Pomimo szkód, jakie niesie historia traumatyczna, nie ma od niej prostej drogi ucieczki. Nie można też w pełni zastąpić jej narracją heroizmu ani historią postępu. Takie zastąpienie, nawet jeśli wydaje się teoretycznie możliwe, nie prowadzi do zapomnienia urazów – o czym przypominają zarówno zjawisko międzypokoleniowego przekazu traumy, jak i hipotezy o jej epigenetycznym dziedziczeniu. Społeczność, która odrzuca pamięć o własnych traumach, nie korzysta z kojącej siły zapominania, lecz pogrąża się w milczeniu. To z kolei prowadzi do niezrozumienia współczesnych postaw, przekonań i napięć społecznych.

W odpowiedzi na apel o przepisanie historii w sposób podkreślający sprawczość i unikający estetyzacji i moralizacji cierpienia, warto dodać jeszcze jeden postulat: zwiększenie roli żywiołu krytycznego w badaniach nad historią traumatyczną. Dzięki temu może ona stać się nie tyle jedynie ciężarem, ile źródłem samowiedzy – a samowiedza jest najważniejszym pożytkiem, jaki można z niej wynieść. Gdy wspólnota zdobędzie się na krytyczny namysł nad przekonaniami wywodzącymi się z historii traumatycznej, możliwa staje się ich świadoma transformacja – nie poprzez odrzucenie przeszłości, lecz przez jej przepracowanie. Wymaga to jednak uprzedniego wysiłku identyfikacji tych przekonań i postaw – często głęboko zakorzenionych, nieuświadomionych, a przez to trudnych do uchwycenia. Dopiero ich rozpoznanie otwiera drogę do krytycznego rozpoznania ich aktualności: tego, co nadal służy wspólnocie, i tego, co stało się źródłem szkody. W tym sensie historia traumatyczna nie musi być wyłącznie źródłem lęku ani zamkniętym rejestrem cierpienia. Może stać się przestrzenią rozpoznania – punktem wyjścia do budowy samowiedzy, która nie tylko tłumaczy teraźniejszość, ale też umożliwia jej przekroczenie. Tym samym, zamiast pozostać więźniami wzorców, postaw i wartości członkowie wspólnot historycznie strauumatyzowanych mogą przekształcić historię w narzędzie krytycznego rozpoznania. A to właśnie ono stanowi warunek powstania nowej „drugiej natury” – tożsamości opartej na krytycznej samowiedzy.

Oznaczenie skrótów cytowanych dzieł:

- [EH] – Nietzsche, F. (2009). *Ecce homo. Jak się staje, czym się jest*. Przeł. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- [GM] – Nietzsche, F. (2018). *Z genealogii moralności*. Przeł. Paweł Pieniążek. Łódź: Oficyna.
- [NR] – Nietzsche, F. (2012). *Niewczesne rozważania*. Przeł. Paweł Pieniążek. Łódź: Oficyna.
- [Z] – Nietzsche, F. *To rzekł Zaratustra*. Przeł. Lisiecka, S., Jaskuła, Z. Łódź: Wydawnictwo OD DO.

Bibliografia

- Aeschbach, S. (2017). „*Ressentiment*” – *An Anatomy*, Doctoral Thesis. archive-ouverte/unige:103621 Dostęp: 23.11.2014.
- Bilewicz, M. (2024). *Traumaland. Polacy w cieniu przeszłości*. Kraków: Mando.
- Deleuze, G. (2012). *Nietzsche i filozofia*. Przeł. Bogdan Banasiak. Łódź: Oficyna.
- Dragan, W. (2021). Czy traumę można odziedziczyć? Międzygeneracyjny przekaz traumy z perspektywy badań epigenetycznych. W: M. Dragan, M. Rzeszutek (red.), *Z badań nad traumą psychiczną w Polsce* (97–106). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Hunt, G. (2013). Redeeming Resentment: Nietzsche's Affirmative Ripostes. *American Dialectic*, 3 (2/3), 118–147.
- Kapralski, S. (1989). Resentyment i zmiana społeczna. *Studia Socjologiczne*, 2 (113), 67–80.
- Kołtan, J. (2016). Czas przesilenia. O świecie, który nadchodzi. In J. Kołtan (red.) *Przesilenie. Nowa kultura polityczna* (15–38). Gdańsk: Europejskie Centrum Solidarności.
- Kucmin T. et al. (2016). Historia traumy i zaburzeń potraumatycznych w literaturze. *Psychiatria Polska*, 50(1): 269–281. DOI: <http://dx.doi.org/10.12740/PP/43039>
- Matyja R. (2021). *Miejski grunt. 250 lat polskiej gry z nowoczesnością*. Kraków: Karakter.
- Nietzsche, F. (2009). *Ecce homo. Jak się staje, czym się jest*. Przeł. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia. DOI: <https://doi.org/10.1093/owc/9780199552566.001.0001>
- Nietzsche, F. (2012). *Niewczesne rozważania*. Przeł. Paweł Pieniążek. Łódź: Oficyna.
- Nietzsche, F. (2012) *To rzekł Zaratustra*. Przeł. Lisiecka, S., Jaskuła, Z. Łódź: Wydawnictwo OD DO.
- Nietzsche, F. (2018). *Z genealogii moralności*. Przeł. Paweł Pieniążek. Łódź: Oficyna.
- Rothschild, B. (2014). *Ciało pamięta. Psychofizjologia traumy i terapia osób po urazie psychicznym*. Przeł. Robert Andruszko. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Scheler, M. (2008). *Resentyment a moralności*. Przeł. Bogdan Baran. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Sugarman, R.I. (1980). *Rancor Against Time: The Phenomenology of "Ressentiment"*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Szwajca, K. (2022). Międzygeneracyjny przekaz traumy. Część 1. Opis zjawiska, konceptualizacje. *Psychiatria po Dyplomie*, (04). <https://podyplomie.pl/psychiatria/37943,miedzygeneracyjny-przekaz-traumy-czesc-1-opis-zjawiska-konceptualizacje> [dostęp: 23.11.2024].
- Wojciszke, B. (2004). The negative social world: The Polish culture of complaining. *International Journal of Sociology*, 34 (4). DOI: 10.1080/00207659.2004.11043140
- Van Tuinen, S., Sloterdijk, P. (2018). The Power of Ambivalence: A Conversation with Peter Sloterdijk. In S. van Tuinen (red.) *The Polemics of "Ressentiment". Variations on Nietzsche* (215–226). London: Bloomsbury Academic.
- Van Tuinen, S. (2020). The resentment-ressentiment complex: a critique of liberal discourse. *Global Discourse*, 10 (2), 237–253. DOI: 10.1332/204378920X15828100918561
- Van Tuinen, S. (2024). *The Dialectic of Ressentiment. Pedagogy of a concept*. New York and London: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781003384250>

Abstrakt: Artykuł podejmuje problematykę traumatycznych wydarzeń historycznych, wspólnotowych sposobów ich upamiętniania oraz ich długofalowych konsekwencji psychologicznych i moralnych. Za punkt wyjścia przyjmuje książkę *Traumaland* Michała Bilewicza, analizującą wpływ przemocy historycznej – wojny, prześladowań, ludobójstwa – na tożsamość zbiorową i postawy poznawcze. Praca zestawia diagnozy psychologiczne z wybranymi kategoriami filozoficznymi Friedricha Nietzschego, w szczególności jego typologią historii oraz koncepcją resentymentu. Na tej podstawie wprowadza pojęcie „historii traumatycznej” jako formy kulturowego upamiętniania krzywd, która może zarówno podtrzymywać pamięć i tożsamość, jak i utrwaląć postawy reaktywne, prowadzące do resentymentu. Artykuł wskazuje na związek między traumą historyczną a kształtowaniem moralności opartej na lęku, urazie i bezsilności, a także analizuje możliwości ich krytycznego przepracowania. W miejsce resentymentalnej fiksacji proponuje krytyczną refleksję nad własnym dziedzictwem jako drogę do samowiedzy i transformacji tożsamości zbiorowej.

Słowa kluczowe: historia traumatyczna, trauma historyczna, resentyment, Nietzsche, moralność

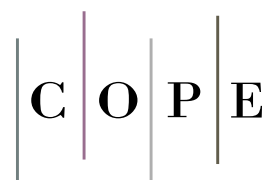
Tomasz Sieczkowski

Uniwersytet Łódzki

e-mail: tomasz.sieczkowski@uni.lodz.pl

 0000-0002-7847-8632

<https://doi.org/10.18778/1689-4286.65.05>



Member Since 2023
JM 17311

HYBRIS nr 65 (2025)

ISSN: 1689-4286

Received: 2025-10-03; **Verified:** 2025-10-14. **Accepted:** 2025-10-17

© by the author, licensee Lodz University – Lodz University Press, Lodz, Poland. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution license CC-BY-NC-ND 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Funding Information: Not applicable

Conflicts of interests: None

Ethical Considerations: The Authors assure of no violations of publication ethics and take full responsibility for the content of the publication.

Declaration regarding the use of GAI tools: used (research, text verification for plagiarism and unreliable information, edition).

THE METAPHYSICS OF TOUCH: REMARKS ON THE MARGINS OF RICHARD KEARNEY'S *TOUCH*

Abstract: This paper examines Richard Kearney's book *Touch: Recovering our most vital sense*, analysing how Kearney positions touch as our most fundamental sense in an increasingly digital and disembodied world. The author first contextualizes Kearney's work within recent empirical and philosophical research on touch, comparing it with approaches by Fulkerson, Linden, Banissy, and Classen. The paper then explores Kearney's central concept of *tact*, which represents a special bodily intelligence that precedes abstract knowledge and serves as the foundation for all sensory experience. Through philosophical analysis drawing on Aristotle and phenomenological traditions, Kearney challenges the dominant Western opto-centric tradition that privileges sight over touch. The author highlights Kearney's argument that touch has healing potential through the archetype of the "wounded healer" and discusses how Kearney proposes a balanced integration of physical and virtual experiences to counter the modern process of *excarnation* (i.e. disembodiment). The paper concludes that Kearney's rehabilitation of touch represents not just a philosophical project but an urgent cultural imperative for reintegrating our individualized selves and communities through embodied contact.

Keywords: Kearney, touch, phenomenology, excarnation

METAFIZYKA DOTYKU. UWAGI NA MARGINESIE *TOUCH* RICHARDA KEARNEYA

*I put my arms around him yes and drew him down to me so he could feel my
breasts all perfume yes and his heart was going like mad and yes I said yes I will Yes.*

Ulysses

Czy w kulturowym i filozoficznym dyskursie (po)nowoczesności nie zapomnieliśmy aby o zmyśle dotyku (i nie zapoznaliśmy go)? A jeśli tak, to dlaczego? Czy dlatego, że innych – pozaludzkich, ale przede wszystkim ludzkich – częściej widzimy, słyszymy i czujemy, niż rzeczywiście dotykamy? Że wymiana dotyku, w przeciwieństwie do wymiany spojrzenia, to interakcja bardzo prywatna, intymna, którą trzeba najpierw zbudować, albo w najgorszym – w kontekście głębi, trwałości i wartości relacji – przypadku po prostu kupić? Że dotyk obwarowany jest masą religijnych, kulturowych i biologicznych zakazów, ostracyzmowany, reglamentowany i ograniczany przez zewnętrzne nakazy i ich zinternalizowane psychologiczne konsekwencje? Jeśli tak jest, to musi nam to dać do myślenia: dzieje się tak przecież dlatego, że dotyk jest w jakimś sensie fundamentalnie ważny dla nas jako dla jednostek i dla nas jako osób wchodzących w bliskie relacje z innymi. Dotyk *dotyka* nas najmocniej, a przez to dowodzi, że posiada pewien szczególny status, jest drogą prowadzącą od innych do nas samych i *vice versa*. Może być w związku z tym czymś zbawiennym, umożliwiającym myślenie o ludziach jako o wspólnocie budowanej na cieleśnym połączeniu, ale także czymś *złym*, a to jego zło jest szczególnie dotkliwe i groźne – wobec dotyku jesteśmy najbardziej bezbronni i dotyk boli nas najmocniej, dokładnie tak samo, gdy daje nam największą możliwą rozkosz. Ponieważ prywatność, intymność i integralność wskutek religijnych, ideologicznych i politycznych sugestii zakorzeniły się jako moralne aksjomaty naszego bycia, dotyk uwikłany jest w miriady społecznych gier i konwenansów, które czasem nas ograniczają, czasem irytują, czasem separują od siebie, a czasem pomagają ocalić to, co w nas najbardziej prywatne, integralne, własne. Wszystko to sprawia, że dotyk jest ważnym, a być może, jak twierdzi Richard Kearney, najważniejszym zmysłem w naszym życiu, umożliwiającym przejście od *ja* do *my*, przejście, które nie jest prostym połączeniem dowolnych dwóch preegzystujących obiektów, podmiotu i grupy, jest natomiast *konstituowaniem* wspólnoty w dotyku i poprzez dotyk, przekra-

czaniem granicy samego/samej siebie i odkrywaniem, wytwarzaniem nowego sposobu bycia i życia: *razem*.

W artykule, po krótkim omówieniu niedawnych, bardziej empirycznych badań nad dotykiem, przeanalizuję najważniejsze tezy, wokół których ogniskuje się refleksja Richarda Kearneya, a następnie spróbuję wykazać oryginalność jego filozoficznego, fenomenologicznego spojrzenia, wykraczającego daleko poza *stricte* empiryczne, neurofizjologiczne analizy.

Rekapitulacja

Zagadnienie dotyku jest doskonałym probierzem różnic między tym, co zwykło się określać – bardzo szeroko, a więc nie do końca precyzyjnie – mianem filozofii kontynentalnej i filozofii analitycznej. Co ciekawe, nawet kiedy filozofom zanurzonym w tych dwóch tradycjach przyświeca zasadniczo podobny cel (w tym wypadku analiza i rehabilitacja dotyku jako źródłowego modusu budowania relacji ze światem), na światło dzienne wychodzą różnice nie tyle metodologiczne, ile raczej, powiedziałbym, światopoglądowe czy ideologiczne¹.

Wśród badań i publikacji z ostatnich lat daje się zauważyć pewien wzrost zainteresowania tematyką dotyku i jego odrębności na tle pozostałych obszarów poznania zmysłowego. Zainteresowanie to przeniosło się także na bardziej wąsko rozumianą filozofię, czego przykładem może być wydana w 2013 roku książka Matthew Fulkersona *The First Sense: A Philosophical Study of Human Touch*. Fulkerson bada filozoficzną istotę dotyku, podważając tradycyjne założenia filozoficzne poprzez argumentowanie, że dotyk zasadniczo różni się od innych doświadczeń zmysłowych, i badanie unikatowych fenomenologicznych właściwości percepcji dotykowej. Fulkerson twierdzi, że dotyk nie jest pojedynczym, prostym zmysłem, ale złożonym systemem obejmującym wiele rodzajów fundamentalnie ważnych dla życia informacji sensorycznych przetwarzanych przez skomplikowane mechanizmy neuronalne i percepcyjne. Zdaniem Fulkersona, dotyk dostarcza fundamentalnej wiedzy o naszej fizycznej egzystencji, pośredniczy w rozumieniu relacji przestrzennych, umożliwia zrozumienie cielesnych granic i ułatwia naszą interakcję ze światem fizycznym. W tym sensie, wbrew dominującej tradycji optocentrycznej, można stwierdzić, że dotyk jest zmysłem „zasadniczym” i „potężnym”:

1 Dogodną ilustracją może być różnica w podejściu Richarda Kearneya i Johna Schellenberga do niemal bliźniaczej podobnej filozoficznej intuicji o pozaprzekonaniowym charakterze wiary religijnej (zob. Kearney, 2010, Schellenberg, 2009, 2013).

Ludzie są czasami opisywani jako gatunek „wzrokowy”. Podobnie jak w przypadku wielu uogólnień, twierdzenie to ma wiele podstaw. Znaczna część ludzkiego mózgu zajmuje się przetwarzaniem wzrokowym, a widzenie – z jego żywymi kolorami, teksturami, kształtami i widokami – odgrywa kluczową rolę w naszym doświadczaniu świata. Jednak to inny, często zaniedbywany zmysł, może być naszym najbardziej bezpośrednim i potężnym zmysłem. Skromnemu zmysłowi dotyku nie towarzyszą fajerwerki, jakimi dysponuje wzrok, ale to, czego mu brakuje, nadrabia ważnością i priorytetem (Fulkerson 2013, s. iii).

Książka Fulkersona to nie tylko filozoficzny, „fotelowy” namysł nad istotą percepcji, ale także uwzględnienie badań neuronaukowych i interdyscyplinarne podejście, łączące filozofię umysłu, kognitywistykę i fenomenologię. Podobnie jest w przypadku innych książek poświęconych szczególnie dotykowi, przeznaczonych zapewne dla szerszej niż tylko filozofowie i filozofki grupy odbiorców. I tak, w *Touch: The Science of Hand, Heart, and Mind* (Linden, 2016) autor zagłębia się w złożone mechanizmy dotyku z perspektywy neuronaukowej. Po przedstawieniu neurobiologicznych podstaw dotyku, analizuje także jego emocjonalne i psychologiczne wymiary i, podobnie jak później Kearney, pokazuje, że zdolność do dotykania i bycia dotykanyim wpływa na stany emocjonalne, odgrywa kluczową rolę w tworzeniu więzi społecznych, wpływa na rozwój psychologiczny oraz na zdrowie psychiczne i relacje międzyludzkie. Co ważne, Linden uwzględnia w swoich badaniach nie tylko perspektywę neurofizjologiczną i psychologiczną, ale także ewolucyjną, wykazując kluczowe znaczenie, jakie dotyk posiada(ł) dla naszego gatunkowego przetrwania.

Podobny wymiar ma wydana w 2023 roku książka *Touch Matters: Handshakes, Hugs, and the New Science on How Touch Can Enhance Your Well-Being* autorstwa Michaela Banissy’ego. Podobnie jak Linden, Banissy wychodzi od badań neuronaukowych, objaśniając neurologiczne mechanizmy doznań dotykowych, a następnie przeprowadza kluczowe analizy, których celem jest zrozumienie społecznego i psychologicznego znaczenia dotyku. Odwołując się do relewantnych badań, Banissy pisze, że dotyk ułatwia tworzenie więzi społecznych, zmniejsza poziom stresu i niepokoju, poprawia komunikację emocjonalną i odgrywa kluczową rolę w kontaktach międzyludzkich. Nie bez znaczenia jest fakt (zwłaszcza w kontekście książki Constance Classen, o której za chwilę), że Banissy zauważa także kulturowe uwarunkowania dotyku, czyli to, że doznania dotykowe mogą się różnić nie tylko

w kontekście indywidualnym (z powodów osobniczych różnic neurologicznych i psychologicznych), ale także w kontekście kulturowym. Taka analiza musiałaby wszakże odwołać się do innego rodzaju badań, nastawionych bardziej interdyscyplinarnie i w większym stopniu obejmujących dane antropologiczne i socjologiczne.

Właśnie taką perspektywę – najszerszą tak pod względem czasu i przestrzeni, jak i metodologii – przyjęła Constance Classen, najpierw w zredagowanej przez siebie książce *The Book of Touch* (Classen, 2005), a potem w autorskiej *The Deepest Sense: A Cultural History of Touch* (Classen, 2012). Podejście Classen jest multi- i interdyscyplinarne, a w pierwszej z wymienionych książek także ahistoryczne. *The Book of Touch* jest wieloautorską antologią i zapewnia bardziej synchroniczne (przekrojowe) spojrzenie na dotyk, stąd jest z tych dwóch tekstów bardziej porównawcze i zróżnicowane, podczas gdy *The Deepest Sense* stanowi bardziej spójną i linearną narrację historyczną oferującą diachroniczne (historyczne) badanie dotyku. Pierwsza książka obejmuje rozmaite sposoby patrzenia na dotyk w kontekście różnych dyscyplin, w tym antropologii, kulturoznawstwa, historii i filozofii, badając, jak dotyk jest rozumiany i doświadczany w różnych kulturach, a zarazem kwestionując pojęcie dotyku jako uniwersalnego, niezmiennego doświadczenia zmysłowego, podczas gdy druga koncentruje się na historycznej ewolucji dotyku w różnych okresach, bada, jak dotyk był rozumiany i doświadczany w różnych kontekstach historycznych, oraz śledzi zmiany w doświadczeniach dotykowych od średniowiecza do czasów współczesnych. Niemniej jednak obie książki rzucają wyzwanie tradycyjnemu rozumieniu dotyku, podkreślając, że jest on złożonym zjawiskiem kulturowym wykraczającym daleko poza zwykłe doznanie fizyczne.

Reorientacja

Kontekst powstania *Touch. Recovering our most vital sense* (Kearney, 2021) można rozpatrywać na trzech płaszczyznach. Po pierwsze, na płaszczyźnie zarysowanego powyżej wzmożonego humanistycznego i naukowego zainteresowania dotykiem jako zmysłem zapoznanym, a niezwykle ważnym; po drugie, przez pryzmat wykładniczego wzrostu uzależnienia od technologii, którego skutkiem ubocznym jest postępujące odcieśnianie relacji międzyludzkich; i wreszcie po trzecie, z perspektywy epidemii SARS-COVID, wymuszającej rekonfigurację modelu relacji personalnych na taki, w którym jednym z elementów składowych jest pierwotnie narzucana, ale z czasem postrzegana jako coraz bardziej naturalna przestrzenna izolacja. W świecie w ten sposób odrealnionym, a może raczej w świecie

hiperrzeczywistości, porzucamy to, co materialne i cielesne (i co coraz częściej postrzegamy jako ograniczające), na rzecz tego, co wirtualne – jak trafnie pisze Kearney, „ekrany dotykowe służą jako narzędzie odchodzenia od samego dotyku. Rzeczywiście ironiczne jest to, że podstawowe znaczenie słowa *cyfrowy*² odnosi się dziś nie do naszych palców, ale do cyberświatów – wirtualizacja dotyku staje się formą daktylektomii” (Kearney, 2021, s. 4). W analogiczny sposób pornografia zastępuje rzeszom ludzi wzajemne, interpersonalne doświadczenie seksualne.

Można pomyśleć, że krótka książka Kearneya jest lamentem nad technokratyczną i bezduszną współczesnością, redefiniującą ewolucyjnie i kulturowo zakorzenione rozumienie bliskości, i faktycznie, w najmniej inspirujących fragmentach rozważania Irlandczyka się ku takiej perspektywie zbliżają, co podkreśla jeszcze dodatkowo to, że niekiedy Kearney daje się uwieść pokusie łatwych i pozornie efektownych fraz („getting back in touch with touch, returning to our senses, proximity is replaced by proxy”), pudrujących niejako jego krytyczny stosunek do poszczególnych aspektów technocentrycznej współczesności. Na szczęście tylko we fragmentach, bowiem czytana uważnie propozycja Kearneya jest subtelną filozoficzną medytacją nad rolą dotyku w naszym indywidualnym i zbiorowym życiu. I próbą, jak pisze autor, znalezienia „nowych sztuk dotyku i technologii, aby sprostać wyzwaniom naszych czasów” (Kearney, 2021, s. 6). I tak jak w *Anateizmie* Kearney poszukuje Boga po Bogu, żeby przywrócić zapoznane poczucie transcendencji w immanencji (zob. Kearney, 2010), tak tutaj pragnie powrócić do zapoznanego (wypartego, odsuniętego na bok) dotyku, żeby przywrócić indywidualne i wspólnotowe zdrowie. Zdrowie/uzdrowienie to bowiem chyba najbardziej kluczowe pojęcie w tej ważnej i momentami przejmującej książce, która w gruncie rzeczy, „identyfikując niektóre współczesne niepokoje”, stanowi „apel o uzdrowienie w erze odcieleśnienia” (Kearney, 2021, s. 7).

Rekonstrukcja

Książka Kearneya zorganizowana jest wokół trzech „ruchów”, czy też może raczej opowiada trzem przenikającym się historiom:

Po pierwsze – analizujemy nasze powszechne rozumienie dotyku jako jednego z pięciu zmysłów. Po drugie, powracamy do formacyjnych tradycji mądrościowych, które ukształtowały naszą interpretację ciała w ramach zachodniego mitu i zachodniej filozofii i nadal

2 Angielski przymiotnik *digital* pochodzi od łacińskiego *digitus* oznaczającego „palec”.

wpływają na większość naszego myślenia. Po trzecie – badamy sposoby na odzyskanie radości wcielenia w świecie, w którym wielu z nas oddaliło się od samych siebie, wirtualnie znajdując się tam, a pragnąc być tutaj (Kearney, 2021, s. 6).

Zgodnie z tak zarysowanym planem trzeba najpierw zadać sobie fundamentalne pytanie, które Jacques Derrida (niebawem do niego wrócę) stawia w przedmowie do swojego *On Touching*:

Czy uprzywilejowując w ten sposób jedną perspektywę, powiedzmy nawet jeden *zmysł*, jeden ze zmysłów, czy nie dokonujemy wyboru, niesprawiedliwego pozostawienia w cieniu wszystkiego, co wykluczone przez ten jeden zmysł, a nawet przez zmysły w ogóle, w sobie i dla siebie? Czy nie ryzykujemy, że stracimy z oczu miarę dzieła, które twierdzimy, że otwieramy? (Derrida 2005, s. ix-x).

Żeby uniknąć tej antycypowanej przez Derridę pułapki, jaką grozi każde nieuzasadnione uprzywilejowanie – bez znaczenia, czy w filozoficznej rekonstrukcji, czy w społecznej praktyce – trzeba najpierw przedmiot badań (lub określone działanie) *ugruntować* w kontekście, w którym dzięki temu jednemu przedmiotowi – w tym wypadku temu jednemu *zmysłowi* – zobaczyć będzie można wszystkie pozostałe w ich wzajemnym uwikłaniu i relacyjności.

Zrozumienie Kearneyowskiego synestetycznego podejścia do zmysłowości i uprzywilejowania dotyku jako zmysłu w pewnym sensie fundamentalnego i leżącego u podstaw całości naszej cielesnej relacji ze światem (Kearney, 2021, s. 3, 16, 43) wymaga bliższego przyjrzenia się wprowadzonemu przez niego (czy raczej filozoficznie zreinterpretowanemu) pojęciu „taktu” (łac. *tango-tangere-tactum*). W potocznym rozumieniu termin ten oznacza po prostu pewną społeczną umiejętność osób, które odpowiednio, w sposób naznaczony szacunkiem, podchodzą do ludzi (respektują ich granice, nie naruszają ich przestrzeni), ale, zdaniem Kearneya, istotą tej umiejętności nie jest jej publiczne praktykowanie, a raczej pewna specyficzna wrażliwość polegająca na tym, że „wyczuwa się subtelna różnicę między odrębnymi odmianami dotyku – delikatnym lub stanowczym, lekkim lub silnym, wrażliwym lub niewrażliwym, leczącym lub raniącym” (Kearney, 2021, s. 10). Tak rozumiana wrażliwość jest, uprzednią wobec poznania abstrakcyjnego, „szczególną inteligencją ciała” (Kearney, 2021, s. 9), wiążącą się z wrażliwością na niuanse dotyku i interakcji z innymi. *Takt* oznacza zatem umiejętność poruszania się we właściwej

przestrzeni między sobą a drugą osobą, dzięki czemu dotyk i komunikacja przynoszą korzyści obu stronom i są pełne szacunku.

O ile pierwotnym punktem odniesienia dla taktu, nie tylko w sensie etymologicznym, jest dotyk, jako że jego zasadnicza zwrotność (w przypadku dotyku mówimy bowiem o „podwójnej wrażliwości” – dotykać to zawsze zarazem być dotykanym) sytuuje nas w bezpośredniej fizycznej (cielesnej) relacji ze światem, o tyle rozpatrywanie tego jak i pozostałych zmysłów w abstrakcji od siebie możliwe jest tylko w ramach intelektualnej rekonstrukcji, bowiem praktyka ucieleśnionej egzystencji jest praktyką synestetyczną. Pięć zmysłów – dotyk, smak, węch, wzrok i słuch – jest bowiem ze sobą połączonych, a stymulacja jednego z nich może mimowolnie stymulować inny. U podłoża tego zjawiska, a więc jako gwarant doświadczenia synestetycznego, znajduje się właśnie takt, który może być obecny we wszystkich zmysłach. Taktowny smak opisuje więc Kearney jako zmysłność, rodzaj wrodzonej inteligencji (*savvy*), taktowne powonienie jako wyczucie, posiadanie „nosa” do czegoś (*flair*), taktowny wzrok jako wnikliwość, czyli holistyczną zdolność postrzegania rzeczy (*insight*), a taktowny dźwięk jako rezonans, oddźwięk (*resonans*) (Kearney, 2021, s. 10).

Tylko ugruntowane w pojęciu *taktowności* połączenie zmysłów czyni człowieka niejako pełnym, pozwala spojrzeć na niego w sposób całościowy i zrozumieć istotę jego usytuowania w świecie i wobec innych ludzi. Owo wzajemne – poprzez takt – powiązanie zmysłów jest niezbędne dla naszego ogólnego doświadczenia percepcyjnego. Zdolność do postrzegania wrażeń jest wzbogacona o sposób, w jaki zmysły oddziałują na siebie, pozwalając nam doświadczać świata w bardziej całościowy, bardziej *ludzki* sposób. Bez dotyku jako fundamentalnego doświadczenia *wzajemności* nasze percepcyjne doświadczenia pochodzące z innych zmysłów byłyby pozbawione głębi i wrażliwości. Jak pisze Kearney, „bez transwersalności dotyku wrażliwość [*sensibility*] naraża się na pogoń za sensacją [*sensationalism*]: na zmysłowość bez wrażliwości, percepcję bez empatii, stymulację bez odpowiedzialności” (Kearney, 2021, s. 16). Wszystkie pięć zmysłów jest ze sobą głęboko powiązanych, a dotyk jest fundamentalnym medium, poprzez które nasze ogólne wrażenia zmysłowe i zrozumienie świata ulegają wzmocnieniu.

Rewizja

Podobnie jak Kearneyowski anateizm ma być odzyskiwaniem pierwotnych momentów religijności w postreligijnym świecie, tak refleksja na temat dotyku jako centrum ludzkiej zmysłowości fundamentalnego narzędzia kontaktu ze światem dokonuje rehabilitacji antycznego momentu refleksji filozoficznej, a konkretnie Arystotelesowskich rozważań o zmysłowości. Powrót do Arystotelesa może się wydawać zaskakujący, zwłaszcza że w *Metafizyce*, „pozostając pod pewnym wpływem Platona”³ (Kearney, 2021, s. 154), uprzywilejowywał on poznanie wzrokowe, ale uważna lektura *O duszy* przekonuje Kearneya, że czytany przez okulary dwudziestowiecznych rozstrzygnięć fenomenologicznych to właśnie Stagiryta zaproponował na wskroś nowoczesną, choć później zapoznaną, wizję zmysłowości jako skoncentrowanej wokół wrażeń dotykowych⁴. Zdaniem Kearneya, czytany przez pryzmat dwudziestowiecznej filozofii Arystoteles odrzuca platońską optocentryczną hierarchię zmysłów, twierdząc, że dotyk jest zmysłem najbardziej powszechnym i inteligentnym (Kearney 2021, s. 15–16). To Arystoteles zauważył w protohermeneutyczny sposób, że nasza pierwotna inteligencja wynika z doświadczeń dotykowych, sugerując, że wrażliwość na dotyk jest niezbędna do rozróżniania przedmiotów i dostrzegania różnic w naszym otoczeniu i rozumienia go (por. Kearney, 2021, s. 35).

Arystotelesowskie intuicje nie osadziły się jednak w trwały sposób w historii kultury i odplatońska naocznościowa metaforyka *oka duszy* zawładnęła europejską metafizyką i metafizyczną ontologią. Z powodów związanych zapewne tyleż z oficjalnym kulturowym imaginariem chrześcijaństwa, co technologią władzy (będę pisał o tym pod koniec tekstu), optocentryczna perspektywa umocniła się jako dogodna metafora refleksji antropologicznej na dwa tysiąclecia. Dopiero dwudziestowieczny fenomenologiczny powrót do rozumienia człowieka jako zakorzenionego w cielesności umożliwił rehabilitację tej skromnej, wątpliwej

3 Platońska koncepcja prymatu wzroku w poznaniu jest powszechnie znana. To wzrok, najbardziej oderwany od cielesności, pomaga człowiekowi wznieść się od brudnej materialności świata rzeczy ku czystej idealności świata form, od ciała do intelektu. To wzrok, ponieważ w przeciwieństwie do ciała implikuje *dystans*, najbardziej spośród zmysłów przypomina intelekt czy rozum, pozwalając tym samym samej zmysłowości niejako wznieść się poza własne cielesne ograniczenia. Łatwo zauważyć, że platońska niechęć do dotyku mogła być inspirowana właśnie świadomością tego, jak bardzo dotyk zakorzenia nas w naszych ciałach i w naszym doświadczeniu. Nie chodzi tu zatem o lekceważenie wagi doświadczenia dotykowego, ale wręcz przeciwnie, o identyfikację dotyku jako doświadczenia fundującego naszą cielesną świadomość.

4 Trzeba koniecznie dodać, że Kearney podąża śladami Derridy, który swoją podróż po filozoficznych perypetiach namacalności rozpoczyna właśnie od Arystotelesa, który „nagle natrafił na wielopostaciową aporię dotyku” (Derrida, 2005, s. 4; zob. także s. 5–7).

arystotelesowskiej intuicji i wyniesienie jej do poziomu narzędzia skutecznie opisującego ludzkie usytuowanie w świecie materialnym, świecie doświadczanym i przeżywanym.

Po fenomenologicznych – i rewolucyjnych – lekcjach Husserla, Merlau-Ponty'ego⁵, de Beauvoir, Kristevej i Irigaray naszą pilną konkluzją, jak twierdzi Kearney, tym pilniejszą, im bardziej nasila się kult cyfrowego, obrazowego spektaklu, jest konieczność powrotu do dotyku⁶. Dotyk jest bowiem

najbardziej całościowym i synestetycznym ze zmysłów – jest logicznie pierwotnym trybem wrażliwości zarówno w życiu (przetrwanie), jak i w miłości (wartość). [...] I właśnie dlatego, że dotyk należy do ciała jako całości, stanowi on *sensus universalis*, zdolny do dotykania wszystkich rzeczy wszystkimi zmysłami. Chociaż możemy zamknąć oczy, uszy, nozdrza i usta, zawsze dotykamy i jesteśmy dotykani. Dotyk jest 'membraną' wrażliwą na to, co nie jest nią samą, portalem otwierającym się na świat, którego nigdy nie można zamknąć. To pierwsze miejsce, w którym wyrażamy zgodę na bycie i witamy innych (Kearney, 2021, s. 44–45)⁷.

Nie powinno być już zaskakujące, że znajdziemy dużo podobieństw między Kearneyem a Derridą. Książka Kearneya jawi się wręcz jako logiczna kontynuacja przedsięwzięcia Jacquesa Derridy z *On Touching – Jean-Luc Nancy* (pierwsze wydanie francuskie: *Sur le Toucher – Jean-Luc Nancy*, 2000). Tekst Derridy w głównej mierze stanowi filozoficzną medytację nad twórczością Jeana-Luca Nancy'ego, ale wykracza daleko poza prosty komentarz do niej, przechodząc w głęboką analizę pojęcia dotyku, kwestionującą tradycyjne filozoficzne rozumienie doświadczenia zmysłowego. Dla Derridy dotyk nigdy nie jest tak prosty i bezpośredni, jak moglibyśmy sobie wyobrażać. Zawsze istnieje luka, odstęp czy różnica, coś, co uniemożliwia absolutny, niezapśredniczony kontakt. Dotyk, zdaniem Derridy, jest zatem jednocześnie intymny i niemożliwy – nigdy nie możemy prawdziwie dotknąć, nie wytwa-

5 Dla którego, emblematycznie dla całej tradycji fenomenologicznej, „działanie jest prawie zawsze ucieleśnioną interakcją z innymi osobami i przedmiotami w przeżywanej przestrzeni i przeżywanym czasie” (Kearney, 2021, s. 159).

6 Kearney współbrzmi tu z przywoływaną wcześniej Classen, która w podobnym duchu pisze we wstępie do zredagowanej przez siebie monografii *The Book of Touch: „Niekończące się odwoływanie do zmysłu dotyku obecne we współczesnym wzrokowym imaginariuszu, któremu nie towarzyszy rzeczywista satysfakcja dotykowa, pomogło zapewne uczynić dotyk najbardziej wygłodniałym zmysłem ponowoczesności”* (Classen, 2005, s. 2).

7 Dotyk może także uobecniać naszą *nieobecność*, przekraczając w ucieleśnionym wspomnieniu ograniczenia mowy i pisma. Na myśl przychodzą tutaj piękne słowa, jakimi Jean-Luc Nancy pożegnał Derridę na łamach *Libération* 11 października 2004 roku: „Dobrze mówić o tym, co dobre, dobre lub niemożliwe, o tym, co nieprzedstawialne i co wymyka się wszelkiej obecności i zawisa całkowicie na geście, życzliwości, dłoni podniesionej lub położonej na ramieniu lub czole – powitaniu, pożegnaniu, które mówi *salut*” (Nancy, 2005, s. 314).

rzając jednocześnie dystansu między nami a tym, co dotykane. Mimo licznych podobieństw (Tak Derrida, jak i Kearney kwestionują tradycyjne filozoficzne rozumienie doświadczenia zmysłowego, postrzegają dotyk jako coś o wiele bardziej złożonego niż prosta fizyczna interakcja i są zainteresowani filozoficznym i fenomenologicznym⁸ wymiarem dotyku), między ich podejściami (i celami) istnieje też wiele dość istotnych różnic: podczas gdy Derrida chce przeprowadzić filozoficzną analizę (dekonstrukcję) samego pojęcia dotyku, Kearney stara się zrekonstruować dotyk jako podstawowy sposób ludzkiego rozumienia i współczucia oraz traktuje go jako pojęcie etyczne i terapeutyczne.

Kontekst w jakim pisze Kearney, nie jest więc w pierwszej kolejności filozoficzno-interpretacyjny, ale raczej medytacyjno-praktyczny. Podobnie jak w swoich innych tekstach, Kearney pragnie odnaleźć w zapoznanych pojęciach kultury to, co prowadzi do *uzdrowienia*.

Reintegracja

Ciało, będąc medium interakcji podmiotu ze światem i innymi osobami, jest także tym, przez co zapośredniczona albo w czym umocowana jest z jednej strony przyjemność, ale z drugiej jej rewers, czyli ból. Czy zdolność odczuwania (i odwrotnie, zadawania) bólu da się wprzęgnąć w Kearneyowską narrację o fundamentalności dotyku dla całościowej egzystencji człowieka i pełnej realizacji jego człowieczeństwa? Co w ogóle ból może nam o człowieczeństwie powiedzieć?

Możliwość doznawania bólu dość łatwo i trywialnie wyjaśnić można w kategoriach ewolucyjnych, ale w metafizycznej i anateistycznej perspektywie Kearneya zmienia ona oczywiście swój wymiar, stając się czymś na pozór przeciwnym naszym intuicjom – *okazją* do uzdrowienia. To, jak przeżycie bolesnej traumy uwalnia potencjał uzdrowienia poprzez dotyk, Kearney rekonstruuje, odwołując się do figury „zranionego uzdrowiciela” (*wounded healer*), czyli obecnego w różnych narracjach kulturowych i terapeutycznych ważnego archetypu, ucieleśniającego ideę, że ci, którzy cierpieli i doświadczyli traumy, mogą stać się uzdrowicielami dla innych. Pojęcie to sugeruje, że osobiste rany mogą sprzyjać

8 Choć ewidentnie dla Kearneya Merleau-Ponty pozostaje ważniejszym źródłem inspiracji, podczas gdy Derrida znajduje go „kłopotliwym” i „irytującym” (Derrida, 2005, s. 211), czyniąc go przedmiotem filozoficznej dekonstrukcji i krytykując tendencję Merleau-Ponty’ego do traktowania dotyku jako bezpośrednio przejrzystego, niezapośredniczonego doświadczenia zmysłowego i opieranie się przez niego na zbyt tradycyjnych ramach filozoficznych, które zakładają bardziej bezpośredni związek między dotykiem a dotykaniem, niż jest to w rzeczywistości możliwe (zob. Derrida, 2005, 185–215).

empatii, zrozumieniu i zdolności do wspierania innych w ich uzdrawiających podróżach⁹. Figurę zranionego uzdrowiciela odnajduje więc Kearney w różnych tekstach kultury – poczynając od greckiej mitologii (Odyseusz, Edyp czy centaur Chiron¹⁰), przez tradycję chrześcijańską (Jakub walczący z aniołem, uzdrawiający dotyk Chrystusa), aż po współczesne rozumienie działań terapeutycznych opartych na dotyku, gdzie archetyp zranionego uzdrowiciela rozciąga się na praktyki, w których terapeuci posiadający własne doświadczenie przezwyciężenia traumy często odkrywają, że mogą głębiej połączyć się ze swoimi pacjentami, przyspieszając w ten sposób uzdrowienie poprzez wspólne doświadczanie bólu. Kearney podkreśla tym samym relacyjny aspekt uzdrawiania, w którym wzajemne zrozumienie i obecność mogą prowadzić do znaczących wyników terapeutycznych (zob. Kearney, 2021, s. 69).

Wszystkie te arcydzieła dla historyków filozofii i kultury rekonstrukcje są jednak mniej ważne niż zasadniczy cel, który przyświeca Kearneyowi, a mianowicie rehabilitacja dotyku jako środka terapeutycznego, jako narzędzia przywracania utraconego zdrowia. Jak widać, mitologiczną i religijną historię da się bowiem wyzyskać dla współczesności, dla naszego samorozumienia i samouzdrawiania, zapewne tak w szerszym sensie kulturowym, jak i w znaczeniu naszej jednostkowej egzystencji¹¹. Rozdział czwarty książki Kearneya, zatytułowany „Uzdrawiający dotyk”, bada głęboki związek między dotykiem a uzdrawianiem i leczeniem, podkreślając znaczenie komunikacji dotykowej w kontekście terapeutycznym:

Jeśli bowiem ciało otwarte na dotyk posiada niezwykłą moc uzdrawiania, to jest zarazem barometrem przeszłych krzywd. Ciało nosi ślady naszego wstydu, poczucia winy, uwarunkowań z dzieciństwa, tłumionych pragnień i najgłębszych lęków (Kearney, 2021, s. 90).

9 Pojęcie *podróży*, najczęściej uosabiane przez przywoływanego także w tej książce Odyseusza, jest jednym z najważniejszych techniczno-metaforycznych terminów wykorzystywanych przez Kearneya do zobrazowania perypetii ludzkiej egzystencji zawieszanej między obecnością a nieobecnością, między materialnością a duchowością (zob. Kearney 2010).

10 Chiron najdoskonalej ilustruje z jednej strony relacyjność dotyku, a z drugiej paradoksalność figury zranionego uzdrowiciela: pomimo własnej nieuleczalnej rany uczy on Asklepiosa, boga medycyny, sztuki uzdrawiania poprzez dotyk, ucieleśniając dwoistość bycia zarówno cierpiącym, jak i uzdrowicielem. Ten pozorny paradoks ilustruje ideę, że zraniony uzdrowiciel nie tylko rozumie ból, ale także posiada zdolność łagodzenia go u innych, tworząc więź opartą na wspólnym cierpieniu (por. Kearney, 2021, s. 69).

11 Dla Kearneya zdrowie naszej indywidualnej egzystencji zawsze związane jest z moralnym zdrowiem naszej egzystencji wspólnotowej. Wiązanie to wydaje się podwójne, tak że nigdy nie da się z całą pewnością powiedzieć, która z tych przestrzeni warunkuje którą.

Dalej Kearney omawia to, w jaki sposób dotyk może służyć jako potężna forma terapii, szczególnie w wypadku osób cierpiących z powodu traumy. Kearney forsuje fenomenologiczno-psychoanalityczną ideę, że ciało przechowuje wyniki przeszłych traum i że proces uzdrawiania wymaga nie tylko zrozumienia na poziomie poznawczym, ale także zaangażowania cielesnego. Psychoanalityczne narzędzia terapeutyczne nierzadko nie są w stanie pokonać poznawczej bariery, jaką wytwarzają nasze umysły niepozwalające uzewnętrznić najgłębszych i najbardziej bolesnych doświadczeń traumatycznych z przeszłości. By uwolnić pacjenta od tego rodzaju stłumionych doświadczeń, środki psychoanalityczne wymagają wsparcia narzędzi dotykowych, prefigurowanych przez to, co Kearney nazywa „hermeneutyką ciała” (Kearney, 2021, s. 171)¹². Uzasadnienie, jakie podaje irlandzki filozof, odsyła do chronologii doświadczenia traumatycznego, którą należy odwrócić, aby osiągnąć zamierzony efekt terapeutyczny:

Afekt traumatyczny jest rejestrowany najpierw jako doznanie, następnie jako obraz (*flashbacki*), a następnie jako opowieść. Każdy krok jest ważny, ale ucieleśnione doznanie jest pierwotne. Celem reintegracji somatycznej jest ponowne przeżycie przeszłości „taktownie” w tu i teraz. Tylko wtedy można zranioną historię przekształcić w uzdrawiającą opowieść (Kearney, 2021, s. 94).

Reintegracja traumatycznego doświadczenia w ramach praktyki terapeutycznej jest zarazem uzdrawiającym przywróceniem pacjenta do społeczeństwa, krokiem niezbędnym, żeby ból złego dotyku przekształcił się w zdrowy dotyk współuczestniczenia we wspólnocie. Dotyk, jako nasz najbardziej fundamentalny zmysł, odgrywa kluczową rolę dla dobrostanu emocjonalnego i psychicznego, który jest niezbędny dla osiągnięcia pożądanej spójności społecznej. Taki jest – nabudowany na setkach praktyk kulturowych opartych na dotyku, od pełnej uczuć bliskości życia rodzinnego, przez czułe objęcie się przyjaciół i kochanków, aż po rytuały sportowe, religijne i polityczne – cel wyśnionej ludzkiej wspólnoty, ale taki też jest jej mit założycielski. Przypominając homeryckich bohaterów, Glaukosa i Diomedesa, Kearney zauważa przecież, „że pierwszym aktem cywilizacji był dotyk: uścisk dłoni

12 Refleksje Kearneya są oczywiście nie tyle filozoficznym/metafizycznym projektem holistycznej antropologii, ile odnoszą się również do konkretnych, opisanych i potwierdzonych praktyk terapeutycznych. Jak czytamy, „badanie przeprowadzone na 225 osobach, którym udało się uciec z Twin Towers w 2001 r., wykazało, że najsukuteczniejszym sposobem na przezwycięzenie ich doświadczeń nie była terapia rozmową lub podawanie środków uspokajających (choć te bardzo pomogły), ale terapie dotykowe, takie jak akupunktura, masaż, joga i EMDR [terapia odwracania i ponownego przetwarzania informacji za pomocą ruchów gałek ocznych – TS]” (Kearney, 2021, s. 94).

między dwójką ludzi, którzy odkładają broń, aby położyć jedną nagą dłoń na drugiej” (Kearney, 2021, s. 15).

Rehabilitacja

Koda książki Kearneya każe nam zmierzyć się z wyjściowym pytaniem: jak odzyskać dotyk w czasach odcieleśnienia? Idea *ekskarnacji* ostro kontrastuje z *inkarnacją*, w której ciało fizyczne i namacalne doświadczenia mają kluczowe znaczenie dla interakcji międzyludzkich, ale i dla naszego samorozumienia. Doceniając wpływ kultury cyfrowej na nasze doznania dotykowe (i lamentując nad nim), Kearney usiłuje zaproponować model przemysłowej integracji dotyku z technologią, uwzględniający równowagę między doświadczeniami fizycznymi (w klasycznym sensie) a wirtualnymi.

Ekskarnacja (odcieleśnienie) oznacza odchodzenia od ciała i od psychofizycznej jedności, jaką tradycyjnie stanowiła ucieleśniona egzystencja (cokolwiek, w zależności od religijnych/metafizycznych preferencji, podstawimy pod *psyche*), ale, jak wszystko w postmodernizmie, jest to odchodzenie paradoksalnie uwikłane w nieusuwalną ironię, bowiem w obecnym napędzanym przez technologię odcieleśnieniu króluje wszechogarniająca obsesja cielesności i ciała. W cyfrowym zapośredniczeniu ulepszamy, upiększamy i modyfikujemy ciało, a pewna *wizja ciała* staje się ideą regulatywną dla naszych poszukiwań, ale z drugiej strony wszystko to odbywa się *poza* ciałem, w ramach *odcieleśnionej* egzystencji¹³. Jak trafnie ujmuje to podwójne wiązanie Kearney, „O ile bowiem inkarnacja jest obrazem, który staje się ciałem, ekskarnacja jest ciałem, które staje się obrazem” (Kearney, 2021, s. 2).

Kearney ilustruje rosnący rozdźwięk między jednostkami, które zanurzają się w wirtualnych doświadczeniach, nie bojąc się odniesień do popkultury. Odwołuje się do filmu *Her* (2013), w którym bohater stara się pogodzić rzeczywistość fizycznych interakcji ze swoim emocjonalnym przywiązaniem do będącego sztuczną inteligencją systemu operacyjnego, pokazując nieodłączne napięcie we współczesnych związkach, w których

13 Warto zwrócić uwagę na to, jak Kearneyowska krytyka odzwierciedla zagrożenia postrzegane w modernizacji przez Ferdinanda Tönniesa i Emila Durkheima (anomia, alienacja, atomizacja), powtórzone później przez myślicieli komunitarystycznych, jak choćby Michaela Sandela czy często przywoływanego przez Kearneya w innych tekstach Charlesa Taylora. I tak jak symboliczną reprezentacją alienacji ponowoczesnego, liberalnego społeczeństwa pozostaje książka *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* Roberta Putnama (2000), tak Kearney zauważa kolejny krok tej logiki alienacji, czyli, nazwijmy to, symulakryzację rzeczywistości, poprzez cyfryzację takich zasadniczo wspólnotowych aktywności jak seks czy rozgrywki sportowe (zob. Kearney, 2021, s. 4, 142).

pośredniczy technologia. Kearney podkreśla tym samym zmianę społeczną zmierzającą w kierunku powierzchniowych połączeń, w których znaczący dotyk i intymność są często zastępowane przez cyfrowe surogaty.

Film Spike'a Jonze'a jest doskonałym przykładem, punktem wyjścia, a także nagłym napomnieniem. Służy jako przestroga dotycząca naszego związku z technologią i znaczenia ucieleśnionego, dotykowego doświadczenia, a zarazem podkreśla, w jaki sposób cyfrowe *połączenie* pozbawione fizycznej obecności może prowadzić do *odłączenia się* od nas samych i od innych. Potrzeba nam więc nowej wrażliwości – mediującej to, co cyfrowe, i to, co fizyczne – a także „nowej pedagogiki dotyku” (Kearney, 2021, s. 186) i nowej hermeneutyki ciała¹⁴. Kearney argumentuje, że kluczowe znaczenie ma głębsze zrozumienie dotyku jako podstawowego aspektu interakcji międzyludzkich, który sprzyja empatii, więzi i uzdrawianiu. Wiąże się to z uznaniem różnych znaczeń dotyku w różnych kontekstach kulturowych i historycznych, zrozumieniem, że dotyk nie jest jedynie aktem fizycznym, ale emocjonalnym i psychologicznym, który przekazuje zaufanie, miłość i wspólnotę.

Rozwiązanie musi przypominać, konkluduje Kearney, rodzaj nawigacji między tym, co cyfrowe, a tym, co cielesne. „Oczywiste jest, że aby w pełni żyć w świecie jutra, będziemy potrzebować *zarówno* wirtualnej wyobraźni, *jak i* wcielonego działania. Zarówno cyfrowego, jak i żywego dotyku. Łączności sieci World Wide Web i wspólnoty ciała” (Kearney, 2021, s. 132).

Refleksja

Kearney wpisuje się w aktualne filozoficzne i kulturowe zainteresowanie zmysłem dotyku, koncentrując się jednak na nowych technologiach i wskazując na to, w jaki sposób kultura cyfrowa przeformułowuje (przeformatowuje) nasze myślenie o ciele, a wraz z nim o sobie samych i naszej relacji z innymi. Historyczna i kulturowa logika tego procesu jest jednak starsza od rewolucji technologicznej będącej głównym przedmiotem rozważań Kearneya. Sam autor *Touch* odwołuje się do Platona jako ojca założyciela optocentrycznej tradycji filozoficznej, wzmacnianej jeszcze później arystotelesowskim, na tym gruncie już oczywistym, potwierdzeniem ważności wzroku jako zmysłu dominującego i w konsekwencji konstytuującego aksjologiczne podstawy naszej egzystencji. W ramach swojego anate-

¹⁴ Nowej, czyli takiej, która z jednej strony będzie potrafiła przezwyciężyć odśrodkową siłę cyfrowej ekskarnacji, a z drugiej *taktownie* uwzględni nieusuwalne niuanse współczesności, jak kryzys dotyku będący konsekwencją ruchu #metoo (zob. Kearney, 2021, s. 121). Chodzi więc o to, by osoby nauczyły się radzić sobie z własnymi pragnieniami dotyku, będąc jednocześnie wrażliwymi na potrzeby i granice innych.

izmu Kearney argumentuje, że model ten został niejako zawieszony czy strawersowany przez chrześcijaństwo zbudowane na *wcieleniu* Chrystusa, ale przystać na taką perspektywę bezwarunkowo, to zignorować rzeczywisty *kult obrazu*, którym przesiąknięte było i jest chrześcijańskie *imaginarium*, to wreszcie przymknąć oko na współkonstituujący dużą część historii chrześcijaństwa odplatoński nurt odchodzenia od tego, co cielesne, i kojarzenia ciała z domeną grzeszności i nieczystości.

Nie trzeba też długo szukać, by potwierdzić, że o ile wzrok być może pozwala *dostrzec* i *zauważyć* boskość czy domniemaną pozamaterialność egzystencji, o tyle pozwala też przecież – i to w o wiele większym stopniu – *kontrolować* ową zdewaluowaną cielesność jako narzędzie potencjalnego buntu. Ponury i profetyczny Benthamowski projekt panoptikonu i jego Foucaultowska reiteracja są być może najzmyślniejszym tego przykładem w kontekście refleksji nad technologią władzy, a diagnozy sytuacjonistów i Debordowskie społeczeństwo spektaklu przed-cyfrowym zwieńczeniem tej linii rozwojowej, która, jeśliby patrzeć na nią w ten sposób, przygotowuje grunt pod przemiany kulturowe umożliwiające/przyspieszane przez technologie cyfrowe. Cyfrowy kalejdoskop oferujący symulakrum uczestnictwa osiągnął bez odwoływania się do przemocy to, co od wieków nie udawało się podejmowanym w imię religijnych ideałów i/lub politycznych celów wysiłkom – skutecznie ujarzmił nasze ciało.

W tym sensie dotyk, nierozzerwalnie związany z naszą cielesnością i naszym usytuowaniem w świecie materialnym (Condillac twierdził, że wraz z tym zmysłem pojawia się w ogóle idea zewnętrżności jako czegoś odrębnego od wnętrza naszej jaźni), wydaje się faktycznie doskonałym miejscem startu projektu odzyskania siebie jako elementu materialnej rzeczywistości, do bycia-w-świecie rozumianego tradycyjnie, czyli do bycia bezpośredniego, a nie zapośredniczonego.

Konkluzja

Przeprowadzone przez Kearneya w książce *Touch: Recovering our most vital sense* analizy dotyku stanowią głęboką filozoficzną medytację nad fundamentalną rolą tego zmysłu w ludzkiej egzystencji. Odzyskując dotyk z jego historycznego podporządkowania wzrokowi w zachodniej filozofii, Kearney pokazuje, w jaki sposób ten *najważniejszy zmysł* służy jako podstawa naszego ucieleśnionego doświadczenia, budowania więzi międzyludzkich i zdolności do uzdrawiania. Jego pojęcie *taktu* wydobywa na światło dzienne to, w jaki sposób dotyk wykracza poza zwykły kontakt fizyczny, stając się etycznym i relacyjnym

sposobem bycia. W coraz bardziej cyfrowym i odcieleśnionym świecie, w którym ciała stają się raczej obrazami niż bytami materialnymi, refleksja Kearneya służy zarówno jako ostrzeżenie, jak i recepta – sugestia, by nie odrzucać w całości postępu technologicznego, ale w zrównoważony sposób integrować wirtualne i fizyczne doświadczenia. Rehabilitacja dotyku staje się zatem nie tylko projektem filozoficznym, ale pilnym imperatywem kulturowym, oferującym ścieżkę do reintegracji naszych zindywidualizowanych i rozproszonych jaźni i społeczności poprzez pierwotną mądrość ucieleśnionego kontaktu. W podtytule swojej książki Kearney sugeruje, że dotyk jest naszym „most vital sense”. Udaje mu się tym samym przekazać pewną dwuznaczność, której nie odda żadne polskie tłumaczenie słowa *vital*, odsyłającego u swojego etymologicznego źródła do życia i witalności (*vita/vitalis* = życie/dotyczący życia, dający życie), ale także w języku angielskim od XVII stulecia oznaczającego synonim tego, co zasadnicze, fundamentalne, ważne. Ta nieobecna w języku polskim dwuznaczność pomaga zrozumieć sens, jaki dotykowi przypisuje Kearney, wartość fundamentalną dla pełnego i twórczego funkcjonowania ludzkiego życia – zarazem w swoim ciele, jak i wśród innych ciał, które mamy *na wyciągnięcie ręki*.

Bibliografia

- Banissy, M. (2023). *Touch Matters: Handshakes, Hugs, and the New Science on How Touch Can Enhance Your Well-Being*. San Francisco: Chronicle Prism.
- Classen, C. (Ed.) (2005). *The Book of Touch*. Oxford: Berg.
- Classen, C. (2012). *The Deepest Sense. A Cultural History of Touch*. Chicago: University of Illinois Press. DOI: <https://doi.org/10.5406/illinois/9780252034930.001.0001>
- Derrida, J. (2005). *On Touching – Jean-Luc Nancy*. Trans. Ch. Irizarry. Stanford: Stanford University Press.
- Fulkerson, M. (2021). *The First Sense: A Philosophical Study of Human Touch*. Cambridge MA: MIT Press.
- Kearney, R. (2010). *Anatheism: Returning to God after God*. New York: Columbia University Press. (Wyd. polskie: *Anateizm. Powrót do Boga po Bogu*. Przeł. T. Sieczkowski. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2024). DOI: <https://doi.org/10.18778/8331-436-5>
- Kearney, R. (2021). *Touch. Recovering our most vital sense*. New York: Columbia University Press. DOI: <https://doi.org/10.7312/kear19952>
- Linden, D. J. (2016). *Touch: The Science of Hand, Heart, and Mind*. London: Penguin Books.

- Nancy, J.-L. (2005) *Salut to you, salut to the blind we become*, w: Derrida. *On Touching* (313-314). Trans. Ch. Irizarry. Stanford: Stanford University Press.
- Fulkerson, M. (2021). *The First Sense: A Philosophical Study of Human Touch*. Cambridge MA: MIT Press.
- Schellenberg, J. L. (2009). *The Will to Imagine: A Justification of Skeptical Religion*. Ithaca: Cornell University Press.
- Schellenberg, J. L. (2013). *Evolutionary Religion*. Oxford: Oxford University Press. (Wyd. polskie: *Religia ewolucyjna*. Przeł. T. Sieczkowski. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2020). DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199673766.001.0001>

Abstrakt: Niniejszy artykuł analizuje książkę Richarda Kearneya *Touch: Recovering our most vital sense*, badając, w jaki sposób Kearney pozycjonuje dotyk jako nasz najbardziej fundamentalny zmysł w świecie, który staje się coraz bardziej cyfrowy i odcieleśniony. Autor najpierw kontekstualizuje pracę Kearneya w ramach najnowszych empirycznych i filozoficznych badań nad dotykiem, porównując ją z podejściami Fulkersona, Lindena, Banissy'ego i Classen. Następnie analizuje centralne Kearneyowskie pojęcie *taktu*, które reprezentuje szczególną inteligencję ciała, poprzedzającą wiedzę abstrakcyjną, i służy jako podstawa dla wszystkich doświadczeń zmysłowych. Poprzez analizę filozoficzną czerpiącą z tradycji arystotelesowskiej i fenomenologicznej, Irlandczyk rzuca wyzwanie dominującej zachodniej tradycji optocentrycznej, która uprzywilejowuje wzrok nad dotykiem. Autor podkreśla argument Kearneya, że dotyk ma potencjał terapeutyczny, i omawia, w jaki sposób filozof proponuje zrównoważoną integrację doświadczeń fizycznych i wirtualnych, aby przeciwdziałać współczesnemu procesowi *ekskarnacji* (odcieleśnienia). W konkluzji autor uznaje, że rehabilitacja dotyku przez Kearneya stanowi nie tylko projekt filozoficzny, ale pilny kulturowy imperatyw reintegracji naszych zindywidualizowanych jaźni i społeczności poprzez ucieleśniony kontakt.

Słowa kluczowe: Kearney, dotyk, fenomenologia, ekskarnacja

Oskar Szwabowski

Uniwersytet Pomorski w Słupsku

e-mail: o.szwabowski@gmail.com

 0000-0002-7464-0081

<https://doi.org/10.18778/1689-4286.65.06>



Member Since 2023
JM 17311

HYBRIS nr 65 (2025)

ISSN: 1689-4286

Received: 2025-01-17; **Verified:** 2025-01-18. **Accepted:** 2025-01-18

© by the author, licensee Lodz University – Lodz University Press, Lodz, Poland. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution license CC-BY-NC-ND 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Funding Information: Not applicable

Conflicts of interests: None

Ethical Considerations: The Authors assure of no violations of publication ethics and take full responsibility for the content of the publication.

Declaration regarding the use of GAI tools: not used

UPOMINAJĄC SIĘ O ZWIERZĘTA POZA-LUDZKIE. RECENZJA KSIĄŻKI OSCARA HORTY PT. *PO STRONIE ZWIERZĄT*

Piszę tę recenzję, bo to jest książka ważna. Piszę tę recenzję, aby intensyfikować przekaz, rozsiewać go wirusowo. Piszę tę recenzję, bo trzeba się powtarzać, skoro nic się nie zmienia.

Książka Oscara Horty jest ważną publikacją. Kolejną ważną pozycją upominającą się o los tych, którzy głosu są pozbawieni, jednocześnie nieustannie są mordowani i wykorzystywani w skali trudnej do wyobrażenia. Często też istot niewidocznych, ukrytych przed wzrokiem społeczeństwa. Przypominanie o ich losie, informowanie i wskazywanie niesprawiedliwości jest istotną aktywnością zaangażowanych intelektualistów. Horta należy do tego grona, zaś jego książka stanowi istotne świadectwo i argument za zniesieniem przemocy, wyzysku i zaprzestaniem morderstw zwierząt poza-ludzkich.

To, co ludzkie, definiowało się w opozycji do tego, co nie-ludzkie. Człowiek przeciwstawiony Zwierzęciu jednocześnie pozycjonowany był jako to, co wyższe, lepsze. Nie chodziło więc jedynie o wyodrębnienie pewnego gatunku, ale o podkreślenie jego wyjątkowości – z powodu jakiejś cechy człowiek miał być wyższą istotą od innych. Definiowanie prowadziło do faszystowskiego cięcia, gdzie nie-ludzie pozbawieni byli praw, nie byli uznawani za istoty, do których odnoszą się zasady etyczne, zabijanie ich było moralnie obojętne. Nie-ludzie byli podporządkowani temu, co ludzkie.

Podział Człowiek/Zwierzę odwoływał się do różnych cech względem których dokonywano podziału. Głównie próbowano udowodnić, że Człowiek jest lepszy od innych, że ma prawo panować. Niezależnie od tego, czyniono cięcie w ramach samego gatunku ludzkiego: pewne jednostki uznawano za mniej ludzkie, nie-ludzkie, zwierzęce. Po stronie tego, co nie ludzkie można było odnaleźć osoby o innym kolorze skóry, kobiety, dzieci, osoby z upośledzeniami.

Trudno dziś utrzymywać ostry podział na to, co ludzie i nie-ludzkie. Nie tylko z przyczyn wykluczania ludzi z Człowieka, ale też z tego powodu, że badania nad zwierzętami podważają różne narracje wyjątkowości. Zwierzęta używają narzędzi, myślą, posiadają kulturę, moralność, język, itd. Zresztą, jak zauważa Horta, nawet gdybyś wykryli jakieś unikalne dla ludzi cechy, to nie oznaczałoby to jednocześnie, że możemy postawić gatunek ludzki wyżej niż inne. Nie przyznajemy takiej hierarchii na podstawie tego, że nietoperze używają echolokacji. Autor jednoznacznie stwierdza, że nie ma nic w ludziach, co miałyby świadczyć o ich wyjątkowości w stosunku do innych istot.

Przyznawanie wyższości jednemu gatunkowi kosztem innego jest formą dyskryminacji zwaną gatunkowizmem. Pojęcie gatunkowizm powstało

w analogii do innych, znanych nam już słów, takich jak [...] „rasizm” i „seksizm”. Zmieńmy „rasę” lub „płeć”, od których pochodzą te terminy, na „gatunek”, a pojmiemy jego sens. Gatunkowizm to dyskryminacja istot nienależących do określonego gatunku. Dyskryminować kogoś to traktować go lub ją gorzej, nie mając ku temu uzasadnionych powodów” (s. 16).

Horta wskazuje licznymi argumentami, że nie mamy powodów, by dyskryminować zwierzęta poza-ludzkie. Gatunkowizm jest nieetyczną postawą, która pociąga za sobą liczne praktyki niosące śmierć i cierpienie.

Skoro ludzie nie są wyjątkowi, to nie ma powodu, aby refleksję etyczną ograniczać tylko do nich. Refleksja etyczna dotyczy wszystkich czujących istot. Horta proponuje rozszerzyć krąg moralny, włączając do niego „wszystkie te istoty, które mogą zostać skrzywdzone przez nasze działania lub którym działania te mogą przynieść korzyść, czyli wszystkie jednostki zdolne do odczuwania cierpienia i przyjemności” (s. 25). Ta zasada cierpienia wydaje się sensowna – pytanie tylko: kogo uznać za zdolnego do cierpienia? Wiemy przecież, że Kartezjusz odmawiał zwierzętom innym niż ludzi możliwości odczuwania bólu.

Horta wskazuje po pierwsze na zachowanie zwierząt, które może sugerować, że odczuwają one swoje doświadczenia jako złe lub dobre, a tym samym są w stanie doświad-

czać cierpienia. Niektóre są w stanie nawet nas o tym poinformować przy użyciu języka migowego. Po drugie wskazuje na aspekt biologiczny. Niemniej, nie zawsze możemy być pewni, które zwierzęta nie odczuwają cierpienia. W tej sytuacji autor stwierdza, że lepiej jest założyć, że posiadają taką zdolność niż ją im odmówić. To podejście wydaje się sensowne, ponieważ umożliwia uniknięcie wyrządzenia krzywdy, to jednak nie jest do końca satysfakcjonujące. W przypadkach, w których jesteśmy pewni, możemy udowodnić, że dane zwierzęta odczuwają cierpienie, nasza argumentacja jest zasadna. Staje się wątpliwa, gdy nachodzą nas wątpliwości co do zdolności danego zwierzęcia. Można stwierdzić, że autor stawia granice między tymi jednostkami, które są pozbawione układów nerwowych, te istoty nie cierpią, mimo że są żywe. Zalicza do nich rośliny, grzyby, bakterii, porosty i na przykład zwierzęta, takie jak gąbki. Ostatecznie więc rozstrzygnięcie staje po stronie biologii i pozbawia podział arbitralności. Wszystkie istoty posiadające układ nerwowy zostają włączone w krąg moralny i uznane za zdolne do odczuwania cierpienia.

Przewyciężenie gatunkowizmu pozwala użyć prostej zasady odnoszącej się do decyzji etycznych. Możemy stwierdzić, czy nasze postępowanie jest właściwe, czy nie, jeżeli uznamy, że w przypadku ludzi postąpilibyśmy w taki lub inny sposób. To prosta, ale skuteczna zasada. I znosząca uprzywilejowanie gatunkowe, pozwalając rozpatrywać dylematy w odniesieniu po prostu do czujących istot. Jednocześnie zakłada się, że cierpienie i zabijanie istot czujących jest złe. Krzywdzenie nie jest czymś, czego powinniśmy się dopuszczać. Uzbrojeni w te dwa narzędzia możemy skutecznie rozpatrzyć prawa zwierząt. Podobnie czynią też autorzy *Zoopolis*, kiedy zastanawiają się nad ustanowieniem właściwych relacji międzygatunkowych w ramach jednej wspólnoty.

Książka Horty jest również przerażająca. Czytanie o okrucieństwach, o przemocy i wyzysku stosowanych wobec istot poza-ludzkich nie jest czymś przyjemnym. To bolesna lektura. Jest przerażająca, bo świat społeczny, w którym żyjemy, ma potworną twarz. Ujawnianie tej potworności jest czymś, co zaangażowani intelektualiści powinni czynić, dopóki warunki społeczne nie ulegną zmianie. Autor spokojnie i rzeczowo wymienia cierpienia związane na przykład z polowaniem czy wędkarstwem, jak i te bardziej znane z przemysłowych hodowli.

Przerażająca jest jeszcze w innym sensie. Przerażający jest jej radykalizm. W świetle zaprezentowanych argumentów wegetarianizm jest niespójną koncepcją – nie zrywa z wszystkimi formami wyzysku zwierząt. Wciąż podtrzymuje cierpienie korzystając z produktów odzwierzęcych, takich jak mleko czy jajka. Nie zgadzając się na zabijanie, wyraża zgodę na podtrzymywanie brutalnej dominacji, praktyk niosących ból i skazując-

cych na nędzną egzystencję. Dopiero weganizm stanowi spójne stanowisko. Żyjąc wegańskim życiem nie popadamy w sprzeczności z przyjętymi zasadami etycznymi i zrywamy z systemem niosącym śmierć i ból. Tego typu postawa wydaje się o wiele trudniejsza. Możliwe, że nie tak trudna jak mogłoby się wydawać, ale nie tak łatwa jak wegetariańska. Chociażby znacznie trudniej żywić się wegańsko poza domem. O ile wegetarianie mogą spokojnie zamówić posiłek nawet w zdominowanych przez potrawy mięsne restauracjach, to już weganie niekoniecznie. Horta zdaje sobie sprawę z trudności, jakie mogą napotkać ci, którzy chcą żyć wegańskim życiem. Dla początkujących proponuje stopniowe zrywanie z systemem śmierci i bólu, takie jak spożywanie wegańskich potraw najpierw w domu, czy też wprowadzenie jednego wegańskiego posiłku w tygodniu. Niemniej, stwierdza, że niedogodności związane z przejściem na weganizm są niczym w porównaniu z tym, czego doświadczają wyzyskiwanie zwierzęta poza-ludzkie.

Na koniec można się zastanowić nad problemem zmiany społecznej. Niekiedy wydaje się nam, że działania na rzecz zwierząt poza-ludzkich nie przynoszą zbyt wielu efektów. Można zadać sobie pytanie: czy zmiana oddolna jest wystarczająca, czy powolne, bazujące na indywidualnych działaniach przekształcenia społeczne mogą doprowadzić do zaprzestania dyskryminacji zwierząt poza-ludzkich? Jeżeli przeprowadzone przez Horte rozumowanie jest prawdziwe, jeżeli jego argumenty są nie do odparcia, to żyjemy w społeczeństwie akceptującym masowe morderstwa, okrucieństwo dla zabawy i niewolniczy wyzysk. Zaprzestanie spożywania mięsa, zakończenie rozrywek opartych na cierpieniu innych, takich jak myślistwo, ekonomiczna eksploatacja na przykład krów czy kur, musi nastąpić jak najszybciej. To nie są kwestie indywidualnego wyboru, stylu życia, subiektywnej wrażliwości, ale etyki, która ma pretensje do bycia obiektywną. Tym samym, w obliczu przerażającego zła rozwiązania odgórne wydają się sensowne. Zakazy prawne mogą stanowić sensowny krok do odesłania gatunkowizmu w mrok historii. Oczywiście, same prawo jest topornym narzędziem i nawet zakazując nieetycznych praktyk gatunkowizm może przetrwać na poziomie codziennego życia – podobnie jak ma to miejsce w przypadku seksizmu czy rasizmu. Nie chodzi więc o zastąpienie praktyk oddolnych praktykami odgórnymi, ale ich współwystępowanie. Skala cierpienia, jakie ma miejsce w naszym społeczeństwie, wymaga użycia wszystkich dostępnych środków – również obok siły argumentów – argumentów siły, zwłaszcza, że nie wszyscy są otwarci na racjonalną dyskusję, nie wszyscy gotowi są na zmianę nawyków, na zakwestionowanie tradycji. Prawne zezwolenie na spożywanie mięsa czy okrutne zabawy podtrzymują nieetyczne praktyki. Tymczasem, jak zauważa autor, prawa zbyt słabo chronią zwierzęta poza-ludzkie.

Horta proponuje szereg praktyk, które możemy podejmować w obronie zwierząt poza-ludzkich. Przede wszystkim nie powinniśmy przestawać mówić o ich losie. Przemysł wykorzystujący i zabijający zwierzęta poza-ludzkie usuwa ze świadomości społecznej cierpienie, jakiego doświadczają, próbuje stać się niewidzialny. Nieustanne odkrywanie tej rzeczywistości stanowi podstawę aktywizmu, gdzie to mówienie zwiększa widoczność problemu, ale też tworzy sieć aktywistyczną. Powinno się również rozwijać badania dotyczące sytuacji zwierząt, aby nadać im większy społeczny prestiż. W ramach działań należy także dążyć do zmian prawnych, strukturalnych.

Podsumowując książka Oscara Horta jest istotnym produktem intelektualnym. Napisana prosto, przystępnie ma szansę na dotarcie do szerokiego grona odbiorców. Jednocześnie daleka jest od uproszczeń, rozumowanie przeprowadzone jest z filozoficzną dyscypliną, celnie i ostro. Stanowi istotny wkład w publiczną debatę nad prawami zwierząt poza-ludzkich. Kolejny głos, kolejne posunięcie w walce o lepsze społeczeństwo. Kwestia losu zwierząt poza-ludzkich może stanowić kluczowy punkt walk społecznych. Gatunkowizm dotyczy przecież nie tylko istot poza-ludzkich, ale też nie-ludzkich, dotyczy kulturowego cięcia w ciele społecznym, spychającym na margines zezwierzęconych ludzi, tych, których wypycha się poza kategorię Człowieka. W pewnym sensie stanowi on podstawę rasistowskiego czy seksistowskiego podziału.

Oscar Horta, *Po stronie zwierząt*, przekład Joanna Wiśniewska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2024.

Antoni Kania

Uniwersytet Łódzki

e-mail: antoni.kania@edu.uni.lodz.pl

 0009-0003-9512-008X

<https://doi.org/10.18778/1689-4286.65.07>



Member Since 2023
JM 17311

HYBRIS nr 65 (2025)

ISSN: 1689-4286

Received: 2025-10-18; **Verified:** 2025-10-18. **Accepted:** 2025-10-18

© by the author, licensee Lodz University – Lodz University Press, Lodz, Poland. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution license CC-BY-NC-ND 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Funding Information: Not applicable

Conflicts of interests: None

Ethical Considerations: The Authors assure of no violations of publication ethics and take full responsibility for the content of the publication.

Declaration regarding the use of GAI tools: not used

LECH WITKOWSKI WOBEC DZIEDZICTWA ALFREDA NORTHA WHITEHEADA RECENZJA KSIĄŻKI *WHITEHEAD. NADDANIA I (W)ZROSTY DLA HUMANISTYKI I EDUKACJI*

W dziejach historii filozofii Alfred North Whitehead zajmuje miejsce osobliwe. W myśli zachodniej jest pamiętany przede wszystkim jako wybitny matematyk i świetny metafizyk, współautor (wraz z Bertrandelem Russellem) *Principia Mathematica*, który dał impuls filozofii procesu. W kręgu jego zainteresowania leżały także historia filozofii i historia nauki oraz problematyka związana z edukacją. To właśnie tej ostatniej tematyce poświęcona jest książka profesora Lecha Witkowskiego o dość tajemniczym, przynajmniej na pierwszy rzut oka, tytule *Whitehead. Naddania i (w)zrosty dla humanistyki i edukacji*. Licząca prawie pięćset stron książka omawia często pomijane koncepcje Whiteheada, które autor reinterpretuje i ukazuje w sposób, który otwiera nowe istotne perspektywy dla refleksji nad edukacją oraz szeroko rozumianą humanistyką.

Książka składa się z *Wprowadzenia* oraz trzech zasadniczych części zatytułowanych *Naddanie pierwsze*, *Naddanie drugie* i *Naddanie trzecie*. Tytuł wieńczy krótkie podsumowanie (*Zamiast zakończenia*), *Aneks*, bibliografia oraz indeks nazwisk.

„Naddania” i „(w)zrosty” to kluczowe elementy recenzowanej książki. „Naddanie” zostaje zdefiniowane jako akt intelektualno-duchowego przekraczania siebie, twórczego wzbogacania podmiotowości. „(W)zrost” zaś jest procesem łączenia doświadczeń, zrastania oraz wzrastania w nową zintegrowaną, poszerzoną o nową jakość całość.

W *Naddaniach pierwszych* Witkowski wyjaśnia zasadnicze założenia kierujące jego interpretacją filozofii Whiteheada. Zwraca uwagę, że nie jest prostym zadaniem ani ugruntowanie tej myśli w powszechnym dyskursie dotyczącym edukacji, ani wydobyć z niej takich treści, które mogłyby zapoczątkować pogłębiony namysł nad Whiteheadowską filozofią edukacji zwłaszcza w środowisku pedagogicznym. Centralną pracą Whiteheada pozostaje bez wątpienia *Proces and Reality*, jednak Witkowski dostrzega potrzebę wyjścia poza nią i uwzględnienia pozostałych jego dzieł. Przyjęta przez Witkowskiego metodologia nie dotyczy „mniemań wielkiego umysłu”, a raczej skupia się na tak zwanych „pozycjach podmiotowych (jak określał to Michał Bachtin)” (s. 75) odsłaniających idee, które można wykorzystać poza ich macierzystym kontekstem. Jak zauważa Witkowski, wypracowane przez Whiteheada w latach dwudziestych XX wieku pedagogiczne idee zyskały popularność dopiero na przestrzeni ostatnich dwóch dekad, lecz nadal znajdują się „poza zainteresowaniem samych pedagogów” (s. 71). W ten sposób dostrzec można napięcie między współczesną pedagogiką a filozofią edukacji, która podejmuje dyskurs z myślą Whiteheada.

Witkowski poświęca osobny rozdział recepcji Whiteheada przez Deweya, który zdaje się dostrzegać w Whiteheadzie jedynie czystego metafizyka (nie zauważając potencjału pedagogicznego). To mogło wpłynąć na postrzeganie Whiteheada w tradycji pedagogicznej. Dewey mierzył się z filozofią Whiteheada na wielu płaszczyznach, czego wyrazem są pisane przez niego recenzje i polemiczny ton. Zdaniem Deweya Whitehead zdołał wprowadzić uchwycić naturę zmiany, ale nie zbliżył się do uchwycenia dynamiki procesu edukacyjnego. Prestiż i sposób rozumienia nauki, który ma być charakterystyczny dla Whiteheada, uniemożliwił też, zdaniem Deweya, ujmowanie człowieka w aksjologicznie rozumianym kontekście edukacyjnym. Witkowski pokazuje przy tym, że Dewey zasadniczo pomija myśl edukacyjną Whiteheada, odnosząc się do innych jej obszarów. To zaś uwypukla słabość „interakcji akademickiej w przestrzeni humanistyki” (s. 139), co osłabia jakościowo toczący się w jej ramach dyskurs.

Naddania drugie pozwalają nakreślić, w jaki sposób filozofia procesu Whiteheada może być przełożona na język humanistyki. Witkowski skupia się na przesłaniu edukacyjnym myśli Whiteheada, podkreślając mało owocny tryb lektury, który zobowiązuje do

brania pod uwagę całości spuścizny Whiteheada oraz do bycia jej wiernym (autor określa to jako „wymóg pełnej wierności” i „wyjątkowości”).

W myśli Whiteheada dostrzec można wpływ filozofii edukacji, która postuluje (w odniesieniu do samej siebie) wdrożenie pewnych działań, koniecznych do pokazania, jak została potraktowana przez jej dotychczasowych odbiorców. Według Whiteheada krytyka teorii nie zaczyna się od logicznego wartościowania danej teorii, ale od określenia jej „użyteczności zastosowania” (s. 147). Chodzi o możliwość przełożenia teorii na działania edukacyjne oraz na podmioty faktycznie biorące udział w tym procesie. Niebagatelną rolę gra w tym procesie uświadomienie sobie, że jesteśmy dopiero na początku „penetracji kosmosu”. Wydaje się, że motorem napędowym w filozofii procesu Whiteheada jest koncepcja zdarzenia, która – odniesiona do działań edukacyjnych – pozwala rozumieć je jako dynamiczny, relacyjny i twórczy proces. Relacyjność wiąże się ze współoddziaływaniami elementów uczestniczących w procesie edukacyjnym, a to, że jest ona możliwa do splecenia, może prowadzić do scalenia procesu zachodzącego pomiędzy uczestnikami zdarzenia edukacyjnego. Zdarzenie tworzy miejsce dla syntezy doświadczenia, dostrzegania, że „to samo” nie oznacza „takie samo”, że działanie (czyn) zawsze naddaje coś w stosunku do stanu wyjściowego podmiotów zaangażowanych w proces edukacyjny. Istotne okazuje się w tym przypadku bycie zainteresowanym tym, co się zdarza. W nawiązaniu do wcześniejszych rozważań, Witkowski przywołuje tezę Whiteheada, że „w realnym świecie ważniejsze jest to, aby zdanie było interesujące, niż to, aby było prawdziwe”, dodając, iż „doniosłość prawdy polega na tym, że przyczynia się ona do tego, co jest interesujące” (Whitehead, 2021, s. 374). Dla autora stwierdzenie to ma szczególne znaczenie w kontekście edukacji, ponieważ wskazuje, że prawda pozbawiona zdolności angażowania odbiorcy pozostaje poznawczo pusta. W przedstawianym przez Witkowskiego pedagogicznym ujęciu wartość prawdy ujawnia się dopiero wtedy, gdy staje się ona czynnikiem generującym zainteresowanie, pobudzającym podmiot do samodzielnego myślenia i chęci rozwoju. Filozofia Whiteheada dostarcza narzędzi do tego, by dostrzec, że edukacja może być martwa, jeżeli nie pobudza do stawania się. Jednocześnie pokazuje również, że nie każde pobudzenie (bycie interesującym) jest perspektywnie dobre. Istotne zatem jest tworzenie szkoły jako nośnika implementującego idee. Konieczne okazuje się także, by uczący i nauczany podejmowali trud samokształcenia.

Witkowski podejmuje próbę skonfrontowania własnej propozycji z myślą Gilles’a Deleuze’a, Richarda Rorty’ego, Brunona Latoura i Franza Rifferta. Odwołanie do tych autorów ma pokazać, „jak szeroka perspektywa krytyczna i analityczna jest niezbędna dla ogarnięcia

propozycji Whiteheada i zaplecza jej narzędzi, którymi usiłuje przewyciężyć tradycje myślowe i dominujące podejścia, w tym nawet te, z których sam wyrósł, jako matematyk, logik, fizyk i analityk. W tym kontekście wysiłki Whiteheada są nie do przecenienia, a różnice w ich odbiorze zachęcają do pozostawienia ich potencjału jako ciągle nie dość ogarniętego i sprzężonego z polem współczesnej problematyzacji myśli filozoficznej czy w szczególności pedagogicznej” (s. 224).

Naddania trzecie poświęca Witkowski kwestii atraktorów rozumianych jako ślady obecności, „pojedyncze przywołania czy nader selektywne oceny”, „znaczące impulsy same w sobie” (s. 279, 280), świadczące jednak o wartości przywoływanych w ten sposób koncepcji. Stworzenie mapy atraktorów pozwala Witkowskiemu ukazać mnogość i różnorodność recepcji myśli Whiteheada. Pokazuje zarówno istotne i „silne” znaczeniowo odwołania, ale i mylne tropy podjęte przez akademików. Zwraca uwagę, że dla czytelnika atraktor może stać się impulsem skłaniającym do postępu myślowego. Żeby lepiej zrozumieć, na czym polegają „atraktory”, warto posłużyć się przykładami. Hannah Arendt w *Kondycji ludzkiej* korzysta z Whiteheadowskiej koncepcji „zdarzenia”. Uznaje za nie wynalezienie przez Galileusza teleskopu, co przyniosło znaczące zmiany w naukach i ich metodologiach. Arendt zauważa zmianę środka ciężkości w nauce z bardziej teoretyzującego na myślowo zorganizowane działanie. Kolejnym filozofem, który także korzysta z dorobku Whiteheada, jest Alvin Plantinga, jednak jego interpretacja „instynktownego przekonania” jest zdaniem Witkowskiego rozumiana inaczej niż u samego Whiteheada.

W *Naddaniach trzecich* znajdziemy także akcenty polskie. Jan Woleński, analizując filozofię Romana Ingardena, twierdzi, że gdyby praca Ingardena ukazała się w innym czasie, to mogłaby intelektualnie rywalizować z pracami Whiteheada. Większą ilość „impulsów” dostrzeżemy u Michała Hellera, który odnosi się do Whiteheada w wielu swoich publikacjach, ale nie pozostaje pod dużym wpływem jego metafizyki. *Naddania trzecie* pokazują, w jaki sposób myślenie procesualne może stać się fundamentem nowego modelu humanistyki i edukacji, zdolnego do samokorekty i twórczego wzrastania.

Książka Witkowskiego zachęca do tego, by problematyzować edukację i jest istotnym wezwaniem do wypracowania oraz wdrażania zmian (jakościowych i ilościowych) w szeroko pojętej oświacie, nauce i pedagogice. Whitehead wyprzedził myślenie humanistyczne swoich czasów, formułując koncepcje, które są przyczynkiem do poszerzania całej współczesnej myśli dotyczącej humanistyki. Dopełnieniem idei Whiteheada stają się konstrukty powstałe znacznie później, potwierdzając tym samym ich niepodważalną wartość oraz słusność. Dzięki książce Witkowskiego nawet czytelnik nieznający Whiteheada może wejść w jego

myśl i przyjrzeć się jej z wielu perspektyw. Autor nie odczytuje Whiteheada wyłącznie jako klasyka metafizyki, lecz jako myśliciela, który dostarcza narzędzi do przemyślenia na nowo sposobu, w jaki humanistyka rozumie siebie, swoje zadania i metody. Filozofia procesu Whiteheada została w książce wykorzystana do odbudowania związku między myśleniem, działaniem a wartościowaniem – związku, który we współczesnej pedagogice, a szerzej także w humanistyce, ulega często osłabieniu lub rozszczepieniu. Witkowski przekonująco dowodzi, że z dorobku Whiteheada wciąż można czerpać inspirację i ważne lekcje dla współczesnej refleksji humanistycznej.

Bibliografia

- Whitehead, Alfred, North. (2021). *Proces i rzeczywistość. Esej kosmologiczny. Wykłady Gifforda wygłoszone na Uniwersytecie w Edynburgu w sesji 1927–1928*. Tłum. P. Staroń. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Witkowski, Lech. (2024). *Whitehead. Naddania i (w)zrosty dla humanistyki i edukacji*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.