

NOWA KRYTYKA

czasopismo filozoficzne

41

Szczecin 2018

REDAKTOR NACZELNY

Jerzy Kochan

jerzy_kochan@poczta.onet.pl

SEKRETARZ REDAKCJI

Tymoteusz Kochan

tymoteusz.kochan@facebook.com

Bartosz Mika

aalac@interia.pl

RADA NAUKOWA

Étienne Balibar (Paryż), Bogdan Banasiak (Łódź), Monika Bobako (Poznań), Mariusz Baranowski (Poznań), Ignacy S. Fiut (Kraków), Valeriy D. Gubin (Moskwa), Beata Frydryczak (Zielona Góra), He Ping (Wuhan), Rafał Jakubowicz (Poznań), Jerzy Kochan (przewodniczący, Szczecin), Aleksandra Łukaszewicz Alcaraz (Szczecin), Krzysztof Matuszewski (Łódź), Aleksander Ochocki (Warszawa), David Ost (Nowy Jork), Ryszard Różanowski (Wrocław), Mirosław Rutkowski (Szczecin), Tomasz Sieczkowski (Łódź), Jacek Tittenbrun (Poznań), Halina Walentowicz (Warszawa), Tomasz Wiśniewski (Warszawa), Wu Xinwei (Wuhan), Dominik Paszkiewicz (webmaster, Szczecin), Maciek Kawecki (creator, Berlin)

Lista recenzentów znajduje się na stronie internetowej czasopisma www.nowakrytyka.pl

REDAKCJA JĘZYKOWA

Bernadeta Lekacz

KOREKTA

Ewelina Piotrowska

SKŁAD

Joanna Dubois-Mosora

PROJEKT OKŁADKI: *Paweł Kozioł*

Grafika na okładce: *Tymoteusz Kochan*

Streszczenia opublikowanych artykułów są dostępne online w międzynarodowej bazie danych The Central European Journal of Social Sciences and Humanities <http://cejsh.icm.edu.pl> (CEJSH) oraz w The Central and Eastern European Online Library (CEEOL)

Wersja papierowa jest wersją pierwotną

Adres redakcji:

„Nowa Krytyka”, Instytut Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego

ul. Krakowska 61/69, pok. 193

71-017 Szczecin, tel. 91 444 32 45

www.nowakrytyka.pl

Informacje dla autorów na stronie internetowej „Nowej Krytyki”

Prenumeratę i poszczególne egzemplarze pisma można zamawiać w Wydawnictwie Naukowym Uniwersytetu Szczecińskiego: wydawnictwo@univ.szczecin.pl, tel. 91 444 20 06

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2018

ISSN 0867-647X

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersytetu SZCZECIŃSKIEGO

Ark. wyd. 12,5. Ark. druk. 12,0. Format B5.

SPIS TREŚCI

Jerzy Kochan <i>Wolność i interpelacja</i>	5
* * *	
Halina Walentowicz <i>Aktualność i historyczność myśli Marksa</i>	7
* * *	
Jürgen Habermas <i>Karl Löwith. Stoicki odwrót od świadomości historycznej</i>	27
* * *	
Jerzy Kochan <i>J.G. Fichte and Freedom</i>	43
* * *	
Sebastian Urbaniak <i>Etnogeneza i polityka. O politycznym znaczeniu początków narodu</i>	67
Michał Pytlik <i>Marksizm jako łącznik pomiędzy psychologią mainstreamową a psychologią krytyczną</i>	93
Stanisław Chankowski <i>Jak panująca ideologia uniemożliwia przemianę społeczną</i>	107
Kamil Lipiński <i>Alternatywne obrazy w kontekście wydarzeń majowych 1968 roku we Francji na przykładzie twórczości Jean-Luca Godarda i Chrisa Markera</i>	143
Dawid Kopa <i>Ostatnia odsłona rzeczywistości Jana K.</i>	159
Grzegorz Wyczyński <i>Trudna droga do wolności. Recenzja polemiczna książki Bogusława Jasińskiego Po drugiej stronie życia</i>	171
* * *	
Noty o autorach	191

TABLE OF CONTENTS

Jerzy Kochan <i>Freedom and Interpellation</i>	5
* * *	
Halina Walentowicz <i>The Timeliness and Historicity of Marx's Thought</i>	7
* * *	
Jürgen Habermas <i>Karl Löwith. A Stoic Retreat from Historical Consciousness</i>	27
* * *	
Jerzy Kochan <i>J.G. Fichte and Freedom</i>	43
* * *	
Sebastian Urbaniak <i>Ethnogenesis and Politics. The Political Significance of the Beginnings of the Nation</i>	67
Michał Pytlik <i>Marxism as a Link between Mainstream Psychology and Critical Psychology</i>	93
Stanisław Chankowski <i>How Prevailing Ideology Prevents Social Change</i>	107
Kamil Lipiński <i>Alternative images in the context of the May 1968 events in France</i>	143
Dawid Kopa <i>The Last Scene of the Reality of Jan K.</i>	159
Grzegorz Wyczyński <i>Difficult Path to Freedom. Polemical Review of Bogusław Jasiński's Book On the Other Side of Life</i>	171
* * *	
About the Authors	191

Wolność i interpelacja

„Początkiem i końcem wszelkiej filozofii jest wolność” – pisał Schelling już 200 lat temu. Stwierdzenie to pozostaje aktualne także i dziś.

W najprostszym sensie oznacza to, że społeczeństwo kapitalistyczne jako społeczeństwo nadbudowane nad stosunkami ekonomicznymi, których fundamentem jest indywidualna własność siły roboczej i możliwość swobodnego, to znaczy ograniczonego „tylko” przymusem ekonomicznym, sprzedawania, targowania się, awanturowania się o warunki sprzedaży swojego czasu pracy... otóż, że społeczeństwo to stało się w swej kapitalistycznej, późnokapitalistycznej formie społeczeństwem globalnym w stopniu dotychczas jeszcze nieistniejącym. Wolność stała się w tym sensie nawet orężem w walce z rozumieniem jej na sposób zapewniający światową dominację europocentryzmu czy szerzej – Zachodu, występowania wolności w formie buńczuczego stroika dla kolonializmu, neokolonializmu, imperializmu, bywało – ludobójstwa! Obecnie wolność nabiera wymiaru globalnego i ogólnoludzkiego projektu nowej cywilizacji sprawiedliwości społecznej. Mam wrażenie, że dzieje się tak nie tylko w reakcji moralnej na wyzysk, uciemiężenie czy śmierć głodową milionów ludzi także w XXI wieku. Ludzkość zdaje się zdumiewająco dobrze znosić stopy trupów na wojnach, bombę atomową, okrucieństwa współczesnej nam nowoczesności i bezduszość kapitalistycznej cywilizacji. Ale stanęliśmy wobec problemu losów naszej planety i tragedii biosystemu.

Ta nowa perspektywa uświadamia nam skalę oszustwa, jakim było głoszenie „końca historii” przez amerykańskiego Mc Hegla. Nie ma mowy o stabilizacji neoliberalnej demokracji jako optymalnego rozwiązania walk o maksymalnie efektywną organizację rzeczywistości społecznej, o sprawiedliwość i szczęście. Kapitalizm to tylko rozdział w historii ludzkiego świata. Na dodatek rozdział podprowadzający nas pod drzwi, za którymi szczyry zęby cywilizacyjna katastrofa, ekologiczna tragedia, koniec historii w całkiem innym sensie.

Wobec deklarowanego często końca ideałów oświecenia, destrukcji podmiotu racjonalnego, niemożności przewidywania społecznej przyszłości, bezsilności w tym zakresie nauki społecznej, humanistyki, ludzkiej cywilizacji stanęliśmy oto przed wyzwaniem restytucji racjonalistycznych ambicji oświeceniowych i podjęcia hero-

icznego wezwania przestrojenia kultury z kultu chaosu, zarządzania kryzysem, wiary w samoregulujące się procesy rynkowe, w walkę o byt i opętańczy wyścig szczurów o wąskich, pragmatycznych horyzontach.

Ludzkość stoi wobec historycznych czy wręcz biologicznych wyzwań, w kontekście których pragmatyczna perspektywa jest tylko usypianiem wrażliwości i likwidacją historycznej odpowiedzialności. To perspektywa tłustego kota, który myśli, że za jego życia nic wielkiego mu się nie stanie...

Wolność powinna więc tu polegać na tworzeniu nowej racjonalności, jakże odległej od drobnomieszczańskiej, pragmatycznej czy neoliberalnej, oczywiście, że nie bezinteresownej partykularyzacji świata. Są więc różne wolności, których rozpoznanie jako sprzecznych, antagonistycznych jest niezbędne, aby w mroku niewiedzy te konkurencyjne wolności, za którymi kryją się antagonistyczne projekty społeczne, nie były wszystkie razem takie same, jak tak samo czarne są wszystkie krowy w nocy.

„Polska!”... jaka? Wolność... jaka? Dla kogo, gdzie, kiedy... Niema ogólność „wolności” przerastać musi w rozbudowaną wiedzę o nowoczesnej cywilizacji. Służący manipulacji slogan reklamowy trzeba znieść wiedzą i jej instytucjonalizacją społeczną. Nowa racjonalność nie jest bowiem tożsama z racjonalnością kartezjańskiego podmiotu, który sam stał się już tylko jedną z historycznych kukiełek, sukienek dynamicznego rozumu.

Nie są to nowości. Niepostrzeżenie znaleźliśmy się przy Heglu i klasycznej filozofii niemieckiej. Nie jest to przypadek. Jestem głęboko przekonany, że dorobek klasycznej filozofii niemieckiej nie jest do dziś skonsumowany przez ludzkość i powroty tych starych lektur mogą być dalej niezwykle owocne dla współczesności. Prezentowane w tym numerze „Nowej Krytyki” artykuły są kolejną próbą penetracji problematyki wolności w jej wielowymiarowej obecności.

To już czterdziesty pierwszy numer czasopisma filozoficznego „Nowa Krytyka”. Rozpoczynamy piątą dziesiątkę. Cieszymy się swoją wolnością! I możliwością interpelacji!

Jerzy Kochan

Halina Walentowicz

Uniwersytet Warszawski

e-mail: halinawalentowicz@uw.edu.pl

Aktualność i historyczność myśli Marksa

Marks... otworzył nam oczy i zaostrzył spojrzenie w wielu kierunkach.
Powrót do przedmarksowskiego stanu nauk społecznych
jest dziś nie do pomyślenia. Wszyscy współcześni pisarze coś mu zawdzięczają,
nawet jeśli sobie z tego nie zdają sprawy.

Wczesny marksizm ze swym rygoryzmem moralnym, ze swym naciskiem
na czyny, a nie tylko słowa, był może najbardziej doniosłą ideą reformatorską
naszych czasów. To wyjaśnia jego potężny wpływ moralny.

Karl Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*

Słowa kluczowe: materializm historyczny, byt społeczny, historyczność, praca, emancypacja, indywidualizm, globalizacja, świat administrowany, totalitaryzm

W swoich wywodach zamierzam się skupić na dwóch rzeczach:

Po pierwsze, chcę podkreślić specyficzny charakter teorii Karola Marksa, który będąc filozofem, zarazem dystansował się wobec filozofii; zakwestionował tradycyjny sposób jej uprawiania, postulował powiązanie poznania filozoficznego z badaniami naukowymi (co dziś określa się mianem interdyscyplinarności), położył też nacisk na zwrotną zależność między teorią i praktyką społeczną. Dzięki temu dokonał w filozofii przełomu, który utorował drogę rozwoju filozofii w XX wieku.

Po drugie, proponuję spojrzeć na Marksowskie przepowiednie przyszłości z perspektywy naszych czasów i w nawiązaniu do polemiki, jaką podjął z Marksem Max

Horkheimer; wydaje się, że jakkolwiek można zaliczyć Marksa do pionierów teorii globalizacji, gdyż autor *Kapitału* przewidywał światową ekspansję systemu kapitalistycznego, widoczne współcześnie trendy rozwoju społecznego nie zapowiadają urzeczywistnienia prognozowanego przezeń królestwa wolności. Jako jeden z pierwszych dostrzegł to właśnie Horkheimer.

Status teorii Marksa

Tym, co w teorii Marksa wydaje mi się najbardziej intrygujące, jest jej status, który nie daje się definitywnie zaszkladkować. Teoria Marksa nie jest bowiem ani nauką, ani tradycyjnie rozumianą filozofią; jest teorią tyleż deskryptywną, co normatywną, szukającą powiązań między tymi dwoma swoimi wymiarami; jest świadoma swojej społecznej roli, upatruje swojego punktu ciężkości w społecznej praktyce, w historyczno-społecznych przemianach, którym pragnie torować drogę. Niejednoznaczny status teorii Marksa – rozmaicie interpretowany przez marksistów i antymarksistów – stanowi niegasnące zarzewie kontrowersji i sporów.

Jak wiadomo, Marks był z wykształcenia, powołania i życiowej pasji filozofem. Nie uprawiał jednak filozofii wzorem klasyków – Arystotelesa, św. Tomasza, Immanuela Kanta czy nawet szczególnie cenionego Georga W.F. Hegla. Rzecz nie tylko w tym, że w swojej pracy badawczej wyszedł poza kanon odwiecznych zagadnień filozoficznych, że interesujące go problemy życia społecznego, relacji międzyludzkich analizował w szerokim kontekście powiązań historycznych, uwarunkowań ekonomicznych, zależności prawnych, wpływów politycznych, odniesień antropologiczno-kulturowych. To fakt, że myśl Marksa, czerpiąc inspirację z filozofii, korzystając z osiągnięć poznawczych licznych nauk szczegółowych, wykracza poza podziały dyscyplinarne. Lecz mówiąc o swoistości teorii Marksowskiej, o niejednoznaczności jej statusu, należy pamiętać przede wszystkim o tym, że pracy teoretycznej twórcy *Kapitału* przyświecała intencja praktyczna: jak Sokrates usiłował sprowadzać jednostki na drogę rozumu i cnoty, tak Marks, badając mechanizmy systemowe i prawidłowości życia zbiorowego, chciał przyczynić się do jego zmiany na lepsze. W wypadku Marksa teoretyczne zaangażowanie na rzecz praktyki społecznej koresponduje z przekonaniem o niesamoistości teorii wszelkiej, a zwłaszcza filozoficznej, o jej zakotwiczeniu w społecznym bycie. Dotychczasowa filozofia pełniła zdaniem Marksa podwójną rolę w życiu społecznym. Z jednej strony była depozytariuszką ideałów ludzkości; ale udzielając schronienia marzeniom i tęsknotom za lepszym, godnym człowieka życiem, legitymizowała – z drugiej strony – *status quo*, konserwowała defekty rzeczywistości. Marks widział potrzebę i możliwość zmiany tego stanu rzeczy. Głosił hasło urzeczywistnienia filozofii przez jej zniesienie¹, czyli – zrealizowania

¹ Por. K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, w: MED, t. I, Warszawa 1960, s. 464–465.

idei i położenia dzięki temu kresu ideologii (w specyficznym Marksowskim sensie tego terminu, tj. jako zobiektywizowanej mistyfikacji, substytutu, kompensacji i usprawiedliwienia).

Niedookreśloność statusu teorii klasyka marksizmu – bycie za i przeciw filozofii, wiara w naukę, czerpanie pełnymi garściami z jej dorobku, lecz przy zachowaniu krytycznego dystansu wobec pozytywizmu i scjentyzmu, nade wszystko zaś nacisk na praktykę, także polityczną, jako sferę nie tylko godną filozoficznego namysłu, ale i wyznaczającą jego *telos* – przysporzyło mu i wciąż przysparza krytyków, oponentów i zaciętych wrogów. Program samozniesienia filozofii nie może liczyć na poparcie prawdziwego filozofa, który – w myśl nauk Arystotelesa – traktuje filozofowanie jako cel sam w sobie, i to cel najwyższy. Milczenie podręczników do historii filozofii o Marksie lub tylko nikle wzmianki o nim są wymownym świadectwem tego, że filozofia Marksowska jest w krainie filozofii cudzoziemką. Dla uczonego-specjalisty teoria Marksa jest znów zanadto filozoficzna, za dużo w niej nieweryfikowalnej empirycznie spekulacji, by mógł on dojrzeć w nim bratnią duszę. Teoretyków w ogólności razi postulowany przez Marksa zwrot ku praktyce, a przecież z praktykami *sensu stricto* nie łączy Marksa żadne „powinowactwo z wyboru”. Mimo to zarzuca się Markswi inspirowanie dyktatorów, a teorię Marksowską obciąża się odpowiedzialnością za błędy i wypaczenia przywódców politycznych.

Można by powiedzieć, że *odium*, jakie spada na Marksa, nie jest niczym szczególnym, bo ściągali je na siebie zawsze i wszędzie myśliciele, którzy wyrzekali się filozofowania *sub specie aeternitatis*, gdyż stawiali na filozofię praktyczną. Wiadomo, jak skończył Sokrates; jego uczeń Platon to dyżurny przykład intelektualnego promotora totalitaryzmu; o tym, że wielbiciel Platona, Jan Jakub Rousseau, maczał palce w terrorze rewolucji francuskiej, napisano doprawdy немало². Tym niemniej przypadek Marksa jest oczywiście szczególny, gdyż jego zwolenników i wyznawców znajdziemy wszędzie jak świat długi i szeroki. Tu ilość generuje zupełnie inną jakość, toteż i skala, i waga zarzutów i oskarżeń, jakim musi stawić czoła teoria Marksowska, a tym bardziej marksizm w ogólności, wydają się bezprecedensowe.

Nie brak rzecz jasna przykładów takiego odczytania Marksa, które oddaje sprawiedliwość jego zamysłom i dokonaniom. Warto, jak sądzę, odwołać się w tym kontekście do autorów, którzy nigdy nie byli marksistami ani nawet z marksizmem nie sympatyzowali. Karl Popper, zdeklarowany liberalista, upatruje w Marksie humanitarysty, rzecznika wolności³ i zwolennika indywidualizmu. Znamienne, że tropiąc w swym głośnym dziele pt. *Spółczesność otwarta i jego wrogowie* teoretycznych

² Nawet wielki Heinrich Heine dołącza do tego chóru: „Maksymilian Robespierre był tylko ręką Jean-Jacquesa Rousseau”. H. Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, Paris 1834; cyt. za: K. Popper, *Spółczesność otwarta i jego wrogowie*, t. II, Warszawa 1993, s. 118.

³ *Marks kochał wolność*, w: K. Popper, *Spółczesność otwarta...*, s. 111.

protektorów totalitaryzmu, Popper dowodzi bezzasadności zaliczania do ich grona fundatora marksizmu. „Niemożliwe jest utożsamienie rewolucji rosyjskiej z rewolucją społeczną przepowiadaną przez Marksa; nie ma między nimi żadnego podobieństwa”⁴. Należy podkreślić, że Popper ze zrozumieniem i uznaniem odnosi się do Marksowskiej krytyki skrajnie liberalistycznego podejścia do zagadnienia wolności, które wolność „formalizuje”, to znaczy sprowadza do praw i swobód obywatelskich. Autor *Nędzy historycyzmu* poczytuje za zasługę Marksa wykazanie i piętnowanie tego, że w kapitalizmie przewaga ekonomiczna przekłada się na władzę polityczną, toteż uwzględnienie materialnego – ekonomicznego – wymiaru wolności jest nieodzowne. Przypomina, że „Marks [...] atakował panegirystów liberalizmu za ich samozadowolenie, za to, że identyfikowali wolność z wolnością formalną, istniejącą w systemie, który właśnie wolność burzył. W ten sposób wyrażał *implicite* swoje umiłowanie wolności; pomimo swej filozoficznej skłonności do holizmu z pewnością nie był kolektywistą; sądził przecież, że państwo powinno obumrzeć... Myślę, że wiara Marksa była w najgłębszych swoich podstawach wiarą w społeczeństwo otwarte”⁵.

Podobnie Isaiah Berlin w swej wnikliwej i pełnej ciekawych spostrzeżeń monografii Marksa eksponuje ważną okoliczność, często pomijaną: w dotychczasowej historii Marksa interesowała co prawda głównie walka klas, nie znaczy to jednak, że pozostawał obojętny wobec ujarzmienia człowieka; w powstaniu nowego systemu społecznego upatrywał „jedyną możliwość ocalenia jednostki, która nieskrępowana więzami społecznymi będzie harmonijnie współpracować z innymi”⁶.

Przełom w filozofii

Wymykający się schematyzacji status teorii Marksa narażał go na ataki zewsząd, ale przyniósł też niemały profit. Dobrowolna banicja z filozofii odsłoniła przed Marksem perspektywę poznawczą niedostępną z immanentnego punktu widzenia i z pewnością przyczyniła się do tego, że i w dziedzinie samej filozofii ten heglista studiujący także Ludwiga Feuerbacha i zafascynowany myślą oświeceniową dokonał przełomu, o którym stosunkowo niewiele się mówi i wie, ponieważ nazwisko współzałożyciela Pierwszej Międzynarodówki jest kojarzone przede wszystkim ze społecznym oddźwiękiem jego idei. Stanowisko filozoficzne Marksa określane mianem materializmu historycznego wyrosło z podwójnej konfrontacji: z tradycyjnym materializmem oraz tradycyjnym idealizmem. Jest próbą przezwyciężenia mankamentów każdej z tych koncepcji za pomocą atutów drugiej i dzięki temu zarazem zniesienia ich odwiecznej, a niedającej się obronić opozycyjności.

⁴ *Ibidem*, s. 118.

⁵ *Ibidem*, s. 211.

⁶ I. Berlin, *Karol Marks, jego życie i środowisko*, Warszawa 1999, s. 22.

Głównym brakiem wszelkiego dotychczasowego materializmu – nie wyłączając feuerbachowskiego – jest to, że przedmiot, rzeczywistość, zmysłowość ujmował on jedynie w formie *obiekту* czy też *oglądu* [*Anschauung*], nie zaś jako *ludzką działalność zmysłową, praktykę, nie subiektywnie*. To sprawiło, że stronę *czynną*, w przeciwieństwie do materializmu rozwijał idealizm – jednak tylko w sposób abstrakcyjny, ponieważ idealizm, rzecz jasna, nie zna rzeczywistej, zmysłowej działalności jako takiej⁷.

Materializm historyczny nie jest teorią metafizyczną. Marks nie bierze udziału w jałowym sporze o pierwotność ducha lub materii. W odróżnieniu od klasyków materializmu od Demokryta po Holbacha i Feuerbacha nie upatruje w materii fundamentalnej formy bytu; poddaje materialistycznej wykładni historię ludzkiego społeczeństwa, co oznacza, że uznaje za jej siłę motoryczną rozszerzoną reprodukcję bytu społecznego. Wbrew dotychczasowemu materializmowi nie przeciwstawia przedmiotu jako niezmiennej, danej obiektywności, biernemu, receptywnemu podmiotowi – sferze subiektywności; zasypuje ontologiczną przepaść dzielącą w tradycji materialistycznej podmiot i przedmiot. Znosi opozycyjną, statyczną relację podmiot–przedmiot, odwołując się do pracy jako elementarnej formy praktyki społecznej. Można powiedzieć, że Marks dokonuje transpozycji Kantowskiego manewru o charakterze epistemologicznym na obszarze społecznej praktyki, co pociąga za sobą radykalne przewartościowanie tejże.

Praca dla Marksa to daleko więcej niż wytwarzanie środków zaspokojenia życiowych potrzeb, warunków przeżycia jednostki i gatunku. Nadając pracy szczególne znaczenie, Marks idzie drogą wytyczoną przez Johna Locke’a i klasyczną ekonomię polityczną, ale idzie znacznie dalej. Albowiem praca jest dla niego nie tylko źródłem wartości wymiennej jej produktów stających się towarami, czyli źródłem społecznej miary bogactwa; nie tylko uprawomocnia użytkowanie dóbr materialnych będących jej wytworami, legitymizuje własność i nobilituje pracownika; praca według Marksa tworzy człowieka i ludzki świat. Marks nazywa pracę gatunkową działalnością człowieka, mając na myśli to, że właśnie poprzez pracę, a nie samo abstrakcyjnie pojęte myślenie, człowiek zaznacza swą odrębność gatunkową w przyrodzie ożywionej i odciska piętno na przyrodzie nieożywionej.

W sposobie działalności życiowej zawiera się cały charakter danej *species*, jej charakter gatunkowy – a wolna, świadoma działalność stanowi charakter gatunkowy człowieka. Zwierzę jest bezpośrednio tożsame ze swą działalnością życiową. Nie odróżnia się od niej. Jest *nią*. Człowiek czyni samą swą działalność życiową przedmiotem własnej woli i świadomości. Jego działalność życiowa jest świadoma. Nie jest czymś, z czym człowiek bezpośrednio stapia się w jedno. Świadoma

⁷ K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, w: MED, t. III, Warszawa 1975, s. 5.

działalność życiowa odróżnia człowieka bezpośrednio od działalności życiowej zwierząt. Właśnie tylko dzięki temu jest on istotą gatunkową. Tylko dlatego jego działalność jest działalnością wolną [...] Praktyczne wytwarzanie *świata przedmiotowego, przetwarzanie* przyrody nieorganicznej jest przyświadczeniem człowieka jako świadomej istoty gatunkowej, tzn. istoty, która odnosi się do gatunku jako do swej własnej istoty, czyli do siebie jako do istoty gatunkowej [...]. Człowiek reprodukuje całą przyrodę; produkt zwierzęcia jest bezpośrednio związany z jego organizmem fizycznym, podczas gdy człowiek jest wolny w stosunku do swego produktu. Zwierzę formuje tylko na miarę i odpowiednio do potrzeb swojej *species*, podczas gdy człowiek potrafi produkować na miarę każdego gatunku i stosować do każdego przedmiotu właściwą miarę; dlatego też człowiek formuje również według praw piękna. Toteż właśnie przetwarzanie *świata przedmiotowego* stanowi dopiero rzeczywiste przyświadczenie człowieka jako *istoty gatunkowej*. Produkcja ta jest jego czynnym życiem gatunkowym. Dzięki niej przyroda staje się *jego* dziełem i *jego* rzeczywistością. Przedmiot pracy jest więc *uprzedmiotowieniem życia gatunkowego człowieka*; człowiek podwaja się nie tylko intelektualnie, jak w świadomości, lecz czynnie, rzeczywiście, i ogląda siebie w stworzonym przez siebie świecie⁸.

Żaden bodaj z teoretyków marksistowskich nie poświęcił tyle uwagi problematyce pracy w ujęciu Marksa i nie poddał jej tak gruntownej analizie, jak György Lukács. Postrzega on pracę jako prąjzawisko życia społecznego i pramodel wszelkiej społecznej praktyki. Węgierski marksista interpretuje materializm historyczny Marksa jako teorię bytu społecznego, która pokazuje ontologiczną odrębność społeczeństwa względem przyrody ożywionej i nieożywionej. Praca w ramach tej wykładni jest zjawiskiem zapośredniczającym byt biologiczny z bytem społecznym, jest podstawową formą ludzkiej aktywności, dzięki której człowiek wymyka się zwierzęcnictwu przyrody, a jej prawa wykorzystuje dla realizacji własnych celów, co umożliwia gatunkowi ludzkiemu wzniesienie się ponad szczebel życia organicznego – ukonstytuowanie jakościowo nowej formy bytu zależnej, rzecz jasna, od przyrody, lecz autonomicznej o tyle, że rządzącej się własnymi prawami. Praca wnosi do podporządkowanego zależnościom przyczynowym świata przyrody moment teleologiczny i czyni go realnym momentem materialnej rzeczywistości. A jeszcze ściślej rzecz ujmując: za pośrednictwem pracy zostaje zrealizowane w obrębie materialnej rzeczywistości założenie teleologiczne, co sprawia, że powstaje nowa forma rzeczywistości – urzeczywistnienie (celu pracującego), nowa przedmiotowość – uprzedmiotowienie pracy. Te podstawowe kategorie ontologii bytu społecznego obrazują jego specyfikę: nie wykluczanie się, lecz realne i konieczne współistnienie przyczynowości i teleologii – materializacja tego, co intelligibilne. W materializmie historycznym teleologia,

⁸ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, w: MED, t. I, Warszawa 1960, s. 553–554.

w odróżnieniu od przyczynowości, jest kategorią założeniową (*eine gesetzte Kategorie*), to jest obejmującą cel, świadomość ustanawiającą cel oraz dobierającą środki jego realizacji. Marks wykazał, że teleologia może stać się rzeczywistością (ściślej: urzeczywistnieniem) tylko jako założenie; gdy traktowana jest jako obiektywna czy zgoła absolutna rzeczywistość – jak w ontologii idealistycznej od Arystotelesa po Hegla, gdzie występuje w charakterze kategorii kosmologicznej – mamy do czynienia z mistyfikacją, zamianą rzeczywistości w mit. Twórca materializmu historycznego nie zna Absolutu, nadludzkiej świadomości tudzież powszechnodziejowej podmiotowości, stąd jego krytycyzm wobec idealizmu, który obstając przy tego typu istnościach, grzęźnie w nieprzezwyciężalnym dualizmie materii i świadomości.

Nie mniej krytycznie odnosi się Marks do materializmu mechanistycznego jako redukcjonizmu upraszczającego rzeczywistość: mechanicyści od Demokryta po Juliana Offraya de La Mettriego i Paula d'Holbacha, odmawiając świadomości samoistności, sprowadzając ją do epifenomenu materii, opowiadają się za monizmem, który zadaje rzeczywistości kłam, bo zamyka oczy na jej złożoność. Co jeszcze ważniejsze: oba stanowiska – tak idealistyczny dualizm, jak i materialistyczny monizm na równi niwelują swoistość bytu społecznego, ponieważ wpisują życie społeczne człowieka w struktury bytowe już to Ducha, już to materii. W swym odczytaniu Marksa Lukàcs tę okoliczność akcentuje:

Marks [...] odrzucał abstrakcyjną i fałszywą alternatywę mechanistycznego materializmu (rzeczywistość idzie swoją drogą wyznaczoną przez prawa, zupełnie niezależnie od tego, co się rozgrywa w świadomości ludzi) i filozoficznego idealizmu (myśl ludzka jest tym, co określa, zmienia itp. byt) jako – w odniesieniu do bytu społecznego – obustronnie fałszywe, i zawsze konkretnie badał ontologiczne usytuowanie myśli w bytowych współzależnościach, stosunkach, przemianach, itp. bytu społecznego⁹.

Zagadnienie ontologii bytu społecznego odsyła do innego zagadnienia nader ważnego z punktu widzenia materializmu historycznego, a mianowicie, historycznego wymiaru istnienia społeczeństwa. Zdaniem Marksa tradycyjne stanowiska ontologiczne – metafizyczny materializm i idealizm – niewiele mają w tej kwestii do powiedzenia. Z perspektywy materializmu mechanistycznego historyczność bytu ludzkiego nie jest istotna, skoro w odwiecznym porządku przyrody nie robi najmniejszej różnicy; nie jest problemem dającym się w ogóle wyartykułować: „O ile Feuerbach jest materialistą, nie ma u niego historii; a o ile bierze pod uwagę historię – nie jest materialistą. Materializm i historia są u niego najzupełniej oderwane”¹⁰. Idealizm

⁹ G. Lukàcs, *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego*, II/1, Warszawa 1984, s. 221–222.

¹⁰ K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, w: MED, t. III, Warszawa 1975, s. 49.

z kolei, nawet jeśli – tak jak Hegłowski – znajduje zrozumienie dla zagadnienia historyczności, nieuchronnie je mitologizuje, albowiem odmawia ludzkiej historii autonomii i własnego sensu, włącza ją w ramy rozwoju duchowości nadludzkiej. Tymczasem materializm historyczny wywodzi historyczność bytu społecznego z czysto ludzkiego, w pełni ziemskiego i empirycznie uchwytneho zjawiska pracy; za miarę historycznego rozwoju uznaje postępujące „odsuvanie bariery przyrodniczej” w bycie społecznym, wskutek czego nieusuwalna zależność gatunku ludzkiego od przyrody staje się coraz słabszą determinantą w naszym życiu, za to rośnie znaczenie autokreacji, czyli wpływ mechanizmów swoiście społecznych.

Jeśli więc chcemy w sposób ontologicznie prawidłowy ująć reprodukcję bytu społecznego, musimy wyjść z jednej strony od tego, iż jej nieusuwalną podstawę tworzy człowiek w swej biologicznej swoistości i biologicznej reprodukcji, z drugiej zaś strony nie wolno nam zapominać, że reprodukcja przebiega w środowisku, którego podstawę stanowi wprawdzie przyroda, ale przyroda we wzrastającej mierze modyfikowana przez pracę, przez ludzką działalność, tak iż społeczeństwo, w którym realnie odbywa się proces reprodukcji człowieka, w coraz mniejszym stopniu zastaje warunki swej reprodukcji w przyrodzie «gotowe», a tworzy je za pośrednictwem społecznej praktyki samych ludzi. Przejawia się w tym tylekroć już przez nas wskazywany i pod różnym kątem rozpatrywany proces odsuvania bariery przyrodniczej¹¹.

Tak więc historia ludzka dla Marksa to proces „uczułowiczania się człowieka”, głównie za sprawą pracy. Praca kształtuje bowiem nie tylko przedmiot; by osiągnąć zamierzony cel, podmiot pracujący musi się dostosować do wymogów rzeczowych; kształtowanie przedmiotu pracy oddziałuje więc zwrotnie na kształtowanie pracującego podmiotu. Zmieniając naturę przedmiotu, człowiek przeobraża swą własną naturę, w której – dzięki temu procesowi – to, co pierwotne, bezpośrednie, instynktowne – biologiczne, ustępuje stopniowo coraz bardziej miejsca temu, co przetworzone, intencjonalnie wytworzone, świadome, zapośredniczone – społeczne.

Trzeba powiedzieć o pracy, że jest ona czynnikiem samotworzenia się człowieka jako człowieka. Jako istota biologiczna, człowiek jest wytworem rozwoju przyrodniczego. Wraz z samorealizacją (*Selbstverwirklichung*), która naturalnie i w nim samym oznaczać może [tylko] odsuvanie bariery przyrodniczej, a nigdy jej zniknięcie czy pełne przezwyciężenie, wkracza on w nowy, ugruntowany w samym sobie byt (*selbstbegründetes Sein*): w byt społeczny¹².

¹¹ G. Lukàcs, *Wprowadzenie do ontologii...*, s. 200.

¹² *Ibidem*, s. 66.

Wątek natury ludzkiej rozwija i zgłębia Étienne Balibar przekonany o przełomowej roli Marksa w dziejach filozofii. Stawia i błyskotliwie uzasadnia tezę o nowatorskim podejściu Marksa do tradycyjnych zagadnień filozoficznych i ich spektakularnej rewizji¹³. Francuski marksista mówi o krytycyzmie Marksa wobec całej filozoficznej tradycji, o rewolucjonizującym wpływie, jaki na nią wywarł, i o przygotowaniu przez niego gruntu dla współczesnego dyskursu filozoficznego.

Rekonstruując stanowisko Marksa wobec problemu istoty człowieka, Balibar zwraca uwagę na to, że Marks odnosi się krytycznie do wszelkich abstrakcyjnych, definicyjnie zamkniętych, statycznych koncepcji, zarówno idealistyczno-spirytualistycznych, jak i materialistyczno-sensualistycznych, które poszukują istoty człowieczeństwa w izolowanej jednostce bądź w cechach biologicznych gatunku ludzkiego. Takie koncepcje zdaniem Marksa chybiamy celu, gdyż zamykają oczy akurat właśnie na to, co w ludzkim współżyciu istotne, to jest na różnorodne, wzajemne, dynamiczne relacje, w jakie ludzie wchodzić świadomie i nieświadomie, obcując ze sobą; na stosunki, jakie ustanawiają między sobą intencjonalnie i bezwiednie, gdy pracują i dzielą wytwory pracy, gdy reprodukują swoje jednostkowe istnienie i byt zbiorowości, gdy się komunikują, kochają, sprzymierzają ze sobą i walczą, gdy sprawują władzę i jej podlegają, popadają w konflikty i je rozwiązują. Ani nominalizm, który traktuje człowieka jak monadę, ani organicystyczny realizm, który widzi w człowieku integralny człon niepodzielnej jedności, nie są w stanie uchwycić tego, co z punktu widzenia istoty społecznych interakcji jest kluczowo ważne. To, że Marks zdecydowanie zrywa z esencjalizmem klasycznej myśli antropologicznej, że patrzy na jednostkę przez pryzmat „całokształtu stosunków społecznych”¹⁴, w jakie jest ona uwikłana, skłania Balibara do uznania go za prekursora nowoczesnej myśli społecznej, której paradygmatem jest ujmowanie ludzkości jako rzeczywistości ponad i pozajednostkowej. Marks w tym kontekście jawi się jako fundator ontologii relacji rozwijanej przez luminarzy filozofii XX wieku od Alexandre’a Kojève’a po Jacquesa-Marie-Emile’a Lacana; ontologii transindywidualnej, która pyta nie o jednostkę czy jednostki, lecz o to, co się wydarza pomiędzy jednostkami, o różnoimienne, wielorakie interakcje społeczne.

Innym odnotowanym przez Balibara aspektem rewolucji, jaką w filozofii wzniesił Marks, jest zakwestionowanie utrwalonego od czasów Arystotelesa dogmatu o rozdziale i niezależności takich form aktywności ludzkiej, jak teoria, praktyka i wytwarzanie (*theoria, praxis, poiesis*). Arystoteles i wszyscy myśliciele wstępujący w jego ślady wynoszą teorię – w znaczeniu czystego poznania, kontemplacji – ponad prakty-

¹³ É. Balibar, *Filozofia Marksa*, tłum. A. Staroń, A. Ostolski, Z.M. Kowalewski, Warszawa 2007.

¹⁴ W szóstej Tezie o Feuerbachu, na kanwie której snuje Balibar swe rozważania, czytamy: „istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce. Jest ona w swojej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych”, w: MED, t. III, Warszawa 1975, s. 7.

kę i wytwarzanie z racji jej autoteliczności jako domenę wolności. Służebność praktyki i wytwarzania – zgodnie z tą koncepcją – wyraża się w tym, że ani praktyka, ani wytwarzanie nie są celami samymi w sobie, zaspokajają zewnętrzną wobec nich potrzebę: praktyka służy kształtowaniu doskonałości człowieka, zaś wytwarzanie jest podporządkowane użyteczności wytwarzanej rzeczy. Marks nie tylko zaoponował wobec samej tej hierarchii¹⁵, ale też wykazał istnienie powiązań i wzajemnej zależności między tymi na pozór różnymi porządkami.

Twórca materializmu historycznego przyjmuje założenie, że poznanie nie jest funkcją świadomości – czy to empirycznej, czy transcendentalnej – lecz człowieka jako istoty z krwi i kości, żyjącej w konkretnym miejscu i czasie, w ramach określonych stosunków z innymi ludźmi. Dlatego też teorii – jako wytworu ludzkiego poznania – nie sytuuje na antypodach życia, przeciwnie, ujawnia jej związki z innymi przejawami praktyki życiowej jednostkowej i zbiorowej. Wzorem Hegla zamyka teorię w horyzoncie czasowym – historycznym („filozofia to epoka ujęta w myślach”) i znaczy piętnem stosunków społecznych. Szczególną wagę nadaje relacjom panowania i podległości – sprawowania władzy i podlegania jej – które łączą się z podziałem społeczeństwa na klasy. Klasa w teorii Marksa jest kategorią o charakterze głównie ekonomicznym, to znaczy wskazuje on materialny wyznacznik przynależności klasowej w postaci własności bądź braku własności środków produkcji, jednak zauważa oddziaływanie podziału klasowego na świadomość zarówno członków klas rządzących, jak i podporządkowanych. Klasy panujące nie tylko ustanawiają i narzucają warunki gry w sferze ekonomii, ale i sprawują „rząd dusz”.

¹⁵ Fakt ten nie uchodzi uwagi Hannah Arendt, która chyba jednak nie doszacowuje rewolucyjnej roli Marksa w filozofii, twierdzi bowiem, że jest on kontynuatorem zapoczątkowanej przez Platona i Arystotelesa tradycji myśli politycznej Zachodu, tyle że poddaje tę tradycję reinterpretacji: przez odwrócenie hierarchii wartości waloryzuje praktykę. Marks „zrywa z wszelkimi tradycyjnymi ocenami w obrębie filozofii politycznej, wedle których myślenie jest czymś wyższym od działania, a polityka istnieje wyłącznie po to, by umożliwić i ochraniać *bios theoretikos*, czyli kontemplacyjne życie filozofów, względnie kontemplowanie Boga przez wyrzekających się świata chrześcijan” (H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, Warszawa 2007, s. 107). Najwyraźniej Arendt uważa, że cała poprawka, jaką wnosi Marks do tradycji myśli politycznej, polega na przyznaniu prymatu praktyce politycznej w kontrze do pogardy filozofów antycznych wobec polityki jako – wedle słów Platona – „rzeczy niepięknej, ale koniecznej”. Jej zdaniem zawdzięczamy Marksowi świadomość, że „działanie (*praxis*) – wbrew temu, co głosiła cała wcześniejsza tradycja – wcale nie jest odległym przeciwieństwem myśli, lecz jej prawdziwym i rzeczywistym nośnikiem, a polityka dotąd uważana za coś nieskończenie poniżej godności filozofii jest jedyną formą ludzkiej aktywności, która ma naturę filozoficzną” (*ibidem*, s. 123). Tymczasem można sądzić, że Marksowi zależało nie tylko i nie w pierwszym rzędzie na dowartościowaniu praktyki i wytwarzania kosztem teorii; że przede wszystkim zanegował on zasadność rozgraniczania, separowania od siebie poszczególnych sfer ludzkiego życia i działalności, traktowania ich jako odrębnych, zamkniętych domen.

Myśli klasy panującej są w każdej epoce myślami panującymi, tzn., że ta klasa, która jest w społeczeństwie panującą siłą *materialną*, stanowi zarazem jego panującą siłą *duchową*... Myśli panujące są niczym innym, jak tylko idealnym wyrazem panujących stosunków materialnych; są wyrazem tych właśnie stosunków, które czynią jedną klasę klasą panującą, a więc są to myśli jej panowania. Jednostki składające się na klasę panującą posiadają obok innych rzeczy także i świadomość, a więc myślą; jeśli przeto panują jako klasa i określają daną epokę dziejową w całym jej zakresie, to rozumie się samo przez się, że czynią to we wszelkich możliwych dziedzinach, a więc, między innymi, panują też jako myślący, jako wytwórcy myśli; regulują produkcję i dystrybucję myśli swojego czasu; że przeto ich myśli są panującymi myślami ich epoki¹⁶.

Powyższy fragment dowodzi nie tylko istnienia powiązań między teorią i praktyką według Marksa; pokazuje również wyraźnie zależność między praktyką i wytwarzaniem oraz między wytwarzaniem i teorią. Znamiennym symptomem tej ostatniej zależności są w przytoczonej wypowiedzi takie sformułowania, jak: „wytwórcy myśli” czy „produkcja i dystrybucja myśli”. Ponieważ realne panowanie w życiu społecznym znajduje idealny wyraz w sferze świadomości, teoria nie jest dla Marksa wyłącznie dziedziną poznania, w emfaticznym ujęciu – samej prawdy, ale i dziedziną zapoznania, świadomości złudnej, zafałszowanej (przeważnie zresztą nie intencjonalnie, lecz bezwiednie ulegającej imperatywom praktyki), którą Marks nazwał ideologią. Koncepcja ideologii w tym właśnie specyficznym Marksowskim sensie, jako świadomości uwarunkowanej położeniem jej nosiciela w strukturach klasowych społeczeństwa, stała się ważnym impulsem rozwoju epistemologii XX-wiecznej, przede wszystkim socjologii wiedzy. Wiąż między praktyką a wytwarzaniem, tak jak ją widzi Marks, najpełniej ujawnia się w pojęciu praktyki produkcyjnej. To pojęcie – z perspektywy filozofii przedmarksowskiej *contradictio in adiecto* – należy do fundamentalnych kategorii teorii społecznej Marksa, który zawetował wąski użytek, jaki z terminu praktyki robiła tradycja, i zawarł w jego ramach prócz polityki i etyki również produkcję i pracę. Marks operuje takim szerokim pojęciem praktyki w przeświadczeniu o bezzasadności rozpatrywania procesu kształtowania człowieka – podmiotu (polityka, etyka) w oderwaniu od procesu wytwarzania rzeczy – przedmiotu (praca). Jak była już o tym mowa wyżej, właśnie z analizy natury pracy Marks wyprowadził wniosek o współzależności tych dwóch aspektów jednego w istocie procesu: rozwijania dyspozycji podmiotowych pod wpływem konieczności sprostania wymogom przedmiotowym i formowania przedmiotu przez uprzedmiotowienie, czyli nadanie przedmiotowej postaci podmiotowym dyspozycjom do pracy.

¹⁶ K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, s. 50–51.

Stwierdzenie przenikania się porządków teorii, praktyki i wytwarzania (pracy) stało się dla Marksa nader efektywnym narzędziem analitycznym, którego zastosowanie do badania społeczeństwa, zwłaszcza w jego nowoczesnej formie, to jest uwarowania wszelkich przejawów życia społecznego, przyniosło znaczące rezultaty. Do najważniejszych należy teoria fetyszyzmu towarowego tłumacząca nieprzejrzystość relacji międzyludzkich, w tym także stosunków władzy, w systemie społecznym opartym na gospodarce towarowo-pieniężnej, w szczególności kapitalistycznym. Na przekór temu, co w późniejszym czasie Max Weber powie o „odczarowaniu” nowoczesnego świata, koncepcja fetyszyzmu towarowego ujawnia mistyfikację stosunków międzyludzkich zapośredniczonych przez rzeczy – produkty pracy jako towary, której źródłem jest to, że relacje osobowe zostają przesłonięte maskami rzeczy, rzeczy zaś stają się nośnikami społecznych sensów, które – skutkiem tego – nie są widoczne jako historyczny wytwór ludzki, lecz uchodzą za naturalne, odwieczne atrybuty rzeczowe.

Marksowska teoria fetyszyzmu towarowego zainicjowała krytykę urzeczowienia – „traktowania faktów społecznych tak jak rzeczy” – jaką kilkadziesiąt lat później podjęli XX-wieczni teoretycy społeczeństwa z Émilem Durkheimem i Lukàsem na czele. Zdemaskowanie zasłony pieniądza wskazało drogę poszukiwaniom innych blokad epistemologicznych w późnym kapitalizmie; można przypuszczać, że dopomogło Herbertowi Marcusemu i innym filozofom frankfurckim w tropieniu „zasłony technologicznej”.

Zasygnalizowane tu wątki są zaledwie wybiórczymi przyczynkami do zagadnienia przełomu, jakiego dokonał w filozofii Marks.

Marks z perspektywy naszej współczesności

Głównym przedmiotem teoretycznych zainteresowań i pracy badawczej Marksa było funkcjonowanie społeczeństwa kapitalistycznego. W polemice z apologetami kapitalizmu, którzy zabiegali o „uwiecznienie” tego systemu jakoby zgodnego z prawem naturalnym, porządkiem przyrody czy istotą natury ludzkiej, Marks kładł nacisk na jego historyczny charakter, to znaczy starał się wykazać, że tak samo jak inne formacje społeczno-ekonomiczne system kapitalistyczny nie jest odwieczny, powstał w określonym czasie i nieuchronnie przeminie. Ze szczególną uwagą analizował wydolność tego systemu, usiłował ustalić granice jego zdolności reprodukcyjnych. Dzięki rozpoznaniu dynamicznej, ekspansywnej natury kapitału przewidywał, że zanim formacja kapitalistyczna przeminie, rozprzestrzeni się na cały świat oraz stworzy przesłanki nowej, doskonalszej formy społeczeństwa. Ta prognoza pozwala widzieć w Marksie jednego z najważniejszych – obok Kanta – filozoficznych pionierów teorii globalizacji. Jednak patrząc z obecnej perspektywy, z punktu widzenia globalizującego się na naszych oczach systemu kapitalistycznego, trudno nie dojść do wniosku, że mamy do czynienia z karykaturą wczesnonowoczesnych projektów; wygląda na to,

że teoretyczne antycypacje światowego ładu przeglądają się w krzywym zwierciadle rzeczywistego „światowego nieporządku”¹⁷.

Kantowi wydawało się, że ludzkość w swym dziejowym pochodzie zmierza sukcesywnie do egzystencji światowej – do republiki kosmopolitycznej, w której regulatorem stosunków społecznych będzie powszechnie obowiązujące rozumne prawo, a nie siła, dzięki czemu ustaną wojny i zapanuje wieczny pokój. Marks kreśli swój projekt emancypacji ludzkości śmieiej niż Kant; praworządność i wolność jednostek i ludów uznaje za ważny etap dziejowej drogi wolności, ale nie kres; emancypację polityczną, która wyzwala człowieka jako obywatela i zrównuje go z innymi obywatelami, ocenia jako połowiczną, ponieważ wolność polityczna, swobody obywatelskie i równość wobec prawa, a więc równość tylko formalna, nie niwelują nierówności faktycznych, materialnych i nie naruszają zniewolenia ekonomicznego. Uważa, że dopiero przezwyciężenie przymusu ekonomicznego degradującego człowieka jako producenta i rozszerzenie równości poza sferę polityczną na całość kształt stosunków życiowych, umożliwi emancypację pełną – społeczną. Marks i spodziewał się ogólnoludzkiej emancypacji społecznej, i ją postulował. Wolność do wszechstronnego rozwoju gwarantowana przez równość statusu ekonomicznego to sedno Marksowskiej koncepcji emancypacji społecznej. Jej orędownik był zdania, że walka klas jest korzeniem, z którego wyrastają wszelkie konflikty społeczne, że ujarzmienie producenta skutkujące alienacją pracy jest źródłem i prototypem wszelkich odmian społecznej niewoli¹⁸. Dziś widzimy, że nie przywiązywał należytej wagi do nacjonalizmu, rasizmu, seksizmu czy ksenofobii. W jego hasle dezalienacji pracy kryła się obietnica nie tylko zniesienia klas, ale i zażegnania wszelkiego rodzaju antagonizmów społecznych i urzeczywistnienia wolności już niczym nielimitowanej w skali całego gatunku ludzkiego. Powstanie społeczności w pełni zintegrowanej, obejmującej całą ludzkość – ogólnoludzkiej wspólnoty, tak jak narodziny człowieka realnie, nie tylko formalnie uspołecznionego, i początek prawdziwie ludzkiej historii, wydawało mu się łatwiejsze, niż się nam dzisiaj zdaje.

Bieg zdarzeń, których jesteśmy świadkami, nie zapowiada na razie spełnienia tych optymistycznych oczekiwań; nawet nie dodaje wiarygodności znacznie skromniejszej prognozie Kanta. Owszem, kapitalizm stał się systemem światowym zgodnie z przewidywaniami autora *Kapitału*, ale integracja ludzkości jest widoczna tylko na płaszczyźnie ekonomii: żywioł rynku zmiata z powierzchni ziemi ekonomiczny partykularyzm, wciąga w wir uniwersalizacji gospodarki lokalne, a za sprawą nowych mediów komunikacyjnych powstają ogólnoswiatowe kanały łączności, lecz ta

¹⁷ Por. Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000.

¹⁸ „Cała niewola społeczeństwa zawarta jest w stosunku robotnika do produkcji a wszelkie stosunki niewolące człowieka są jedynie odmianami i następstwami tego stosunku”. K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne...*, s. 558–559.

gęstniejąca sieć powiązań handlowo-technologicznych tworzy zrost powierzchniowy i rachityczny, bo pozbawiony oparcia w globalnym społeczeństwie. Globalizacja pod znakiem neoliberalizmu, która spolaryzowała narody i pogłębiła nierówność międzynarodową, nie tylko nie sprzyja postępom emancypacji społecznej, ale i – wobec braku ponadnarodowych regulacji prawnych – zagraża wolności formalnej. Wraz z globalnym kapitalizmem pojawiła się ponadto wyraźna tendencja kontrwspółnotowa, odśrodkowa, dezintegrująca ludzkość, gdyż polaryzacja społeczna wywołuje nowe podziały i wykluczenia, podsycia szowinizm, ksenofobię i separatyzm.

Marks a Horkheimer

Filozofem, który wysoko cenił Marksa, ale wszczął polemikę z jego przepowiedniami społecznymi, zanim globalizacja, jaką znamy, dostarczyła argumentów empirycznych, był Horkheimer. Frankfurcki myśliciel przypomina, że Marks koncentrował uwagę na problemie transformacji społecznej; przekonany o malejącym znaczeniu polityki w świecie współczesnym, badał społeczne – to znaczy w jego ujęciu przede wszystkim ekonomiczne – zależności i mechanizmy, które zdawały się zwiastować przemianę klasowego społeczeństwa kapitalistycznego w bezklasową wspólnotę ogólnoludzką. Tymczasem historia przesłoniła wizję sprawiedliwego i wolnego społeczeństwa mobilizacją narodów oraz kolejnym wydaniem wędrowki ludów. Horkheimer wyraża pogląd, że w drugiej połowie XIX wieku zaczyna się w historii europejskiej nowa faza, której wyróżnikiem jest rosnąca rola państwa – to jest zarówno poszczególnych państw, jak i – zwłaszcza – ich bloków; element indywidualistyczny jest ustawicznie tłumiony, w stosunkach wewnętrznych niejednego kraju europejskiego coraz wyraźniej zaznacza się tendencja totalitarna, a w relacjach międzynarodowych coraz większą rolę zaczyna odgrywać nacjonalizm. Pojęcie narodu staje się bożyszczem, nacjonalizm zaś – uniwersalnym substytutem religii¹⁹.

Zaostrzenie rywalizacji między narodami przyczyniło się do tego, że konkurencja oraz walki wewnętrzne między jednostkami i grupami zostały dopełnione, a przy tym niejako zagłuszone konkurencją i koncentracją władzy na arenie międzynarodowej. Inną konsekwencją tego zjawiska było przyspieszenie rozwoju techniki i wyścig zbrojeń, czego następstwem z kolei stała się era wojen światowych, która wyzwoliła pęd różnych ludów całego świata do potęgi.

Według oceny Horkheimera wraz z początkiem I wojny światowej historyczna szansa ukonstytuowania społeczeństwa autentycznie wspólnotowego, racjonalnie zorganizowanego – traktowana przez niektórych myślicieli, w tym także Marksa, jako swego rodzaju misja narodów europejskich, w szczególności narodu niemieckiego – została bezpowrotnie zaprzepaszczone. „Zamiast oczekiwanego przez Mark-

¹⁹ M. Horkheimer, *Die Aktualität Schopenhauers*, w: *idem, Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Frankfurt am Main 1985, s. 138.

sa należycie zorganizowanego społeczeństwa pojawia się wspólnota narodowa. Właśnie ponieważ istnieją państwa, nie hasło: «proletariusze wszystkich krajów łączcie się», lecz fanfary naszego Wilhelma: «nie znam już żadnych partii, znam już tylko Niemców», budzą entuzjazm»²⁰.

Horkheimer zgadza się z Marksem, jeśli idzie o interpretację przeszłości, odrzuca jednak jego wizję przyszłości. Akceptuje przeświadczenie twórcy materializmu historycznego, że poziom rozwoju sił wytwórczych i stosunków produkcji warunkuje formę stosunków klasowych w społeczeństwie, że postępujące opanowywanie przez ludzkość przyrody jest źródłem społecznego postępu, albowiem wzrost sił produkcyjnych prowadzi do rozwoju człowieka, łagodzenia obyczajów, wypierania przemocy ze stosunków indywidualnych, klas i narodów, uwalnia współzycie ludzi od konieczności rozkazywania i posłuszeństwa i w ten sposób umożliwia urzeczywistnienie sprawiedliwości. Lecz Marks mówił o sprawiedliwości i o wolności jednym tchem, gdyż przypuszczał, że społeczeństwo wolne od podziału klasowego zagwarantuje wolność każdej jednostce, w tym przede wszystkim wolność do rozwoju jej przyrodzonych dyspozycji; przekonanie, że wszyscy ludzie powinni mieć swobodę rozwoju, stanowiło jeden z najważniejszych motywów teorii Marksa, który spodziewał się, że postulat ten w przyszłości stanie się realnością – jak wiadomo, określał społeczeństwo przyszłości mianem „królestwa wolności”. Według Horkheimera prognoza ta jest znamieniem nieprzezwyciężonego dziedzictwa idealizmu w teorii autora *Kapitału* i pozostaje w sprzeczności z jego wykładnią dziejów minionych; Marks oczekiwał bowiem, że stosunki między ludźmi, które w przeszłości były zdeterminowane przez zmagania z przyrodą, w przyszłości będą kształtowane swobodnie, że świadomość społeczna, dotychczas uwarunkowana przez zależności materialne, stanie się całkiem wolna, dzięki czemu dopiero wtedy ludzie będą mogli rozwijać się naprawdę.

Natomiast stanowisko konsekwentnie materialistyczne, za jakim opowiada się sam Horkheimer, wymaga jego zdaniem uwzględnienia tego, że rozwój człowieka jest nierozzerwalnie związany z okolicznościami zewnętrznymi także w tym sensie, że potrzebuje bodźca, gdyż polega w gruncie rzeczy na pokonywaniu przeszkód; gdy ich zabraknie, człowiek najpewniej przestanie się rozwijać, jego myśl zapadnie w letarg. Horkheimer przypuszcza, że zniknięcie oporu, który jest impulsem wolności, okaże się zabójcze dla niej samej, toteż odnosi się sceptycznie do przewidywanego przez Marksa wszechstronnego rozwoju człowieka w przyszłości; uważa, że Marksowska przepowiednia opiera się na nieuprawnionej ekstrapolacji zjawiska o charakterze na wskroś historycznym, to jest przemijającego wraz z określoną epoką, która je zrodziła. Prognozując wolność do rozwoju każdego człowieka, twórca koncepcji królestwa wolności miał przed oczyma i traktował jako wzorzec wolność

²⁰ M. Horkheimer, *Marx und Liberalismus*, w: *idem, Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt am Main 1991, s. 367–368.

burżua, który istotnie mógł rozwijać swe zdolności; nie wziął jednak pod uwagę tego, że owe zdolności stanowiły element burżuazyjnego systemu produkcji, były wytworem liberalizmu, który ewidentnie wraz z nim odchodzi w przeszłość. Pojęcie rozwoju osobowości, zawierające w sobie takie przymioty człowieka, jak autonomia w myśleniu i działaniu, moralna wrażliwość i pietyzm dla spraw ducha, ukształtowało się w historycznej korelacji z ekonomiczną samodzielnością nowożytnego przedsiębiorcy, który nie jest już reprezentatywny dla stosunków społecznych we współczesności. Gdy impuls praktycznego interesu przestaje działać na rzecz zachowania wczesnomieszczańskiej formy kultury, to w rezultacie tracą grunt odpowiadające jej cechy ludzkiego charakteru, a pojawia się przeciwstawna im konstrukcja mentalna i emocjonalna zharmonizowana ze światem totalnej regulacji. „Przemijające ludzkie właściwości, owa szczególna samowiedza w handlu i w polityce nie dają się oddzielić od gospodarczego niedostatku, od nędzy i bezprawia okresu, do którego należały [...]. Im bardziej planowo rozwija się społeczeństwo, czy to w formach późnodemokratycznych, czy to już totalitarnych, tym bardziej burżuazyjna kultura i wrażliwość zawieszone są w próżni”²¹.

Słonność do absolutyzowania pewnej zdobyczy procesu dziejowego, nadzieję na możliwość zachowania jej w niezmienionej postaci i przeniesienia na grunt radykalnie zmienionych warunków społecznych ocenia Horkheimer jako pozostałość idealistycznej wiary w samorealizację absolutnego podmiotu. Kto tę wiarę porzuci, pojmie, że wolność to nie punkt kulminacyjny ani koniec historii, lecz przemijający środek adaptacji gatunku zwierzęcego zwanego człowiekiem do warunków jego bytowania.

Wobec powyższego trudno się dziwić, że przepowiednię przyszłości uznaje Horkheimer za ten wątek teorii Marksa, który najdobitniej świadczy o jej historycznym charakterze; całość filozofii Marksowskiej określa jako stadium rozwoju myśli filozoficznej, dodając, że hipostazowana, ujmowana jako drogowskaz, przekształca się w ideologię²².

Dlatego też w okresie powojennym Horkheimer staje się zdecydowanym oponentem mocno zakotwiczonego w teorii Marksa przeciwstawiania prehistorii historii właściwej, to znaczy prawdziwie ludzkiej, albowiem nie tylko ma świadomość nielinearności postępu, lecz ponadto zauważa, że różne jego wyznaczniki nie chodzą ze sobą w parze, w szczególności materialne i duchowe przesłanki systemu społecznego, który – pod wpływem wielkich idei oświecenia – jesteśmy skłonni uznać za historię właściwą, nie dojrzewają równomiernie; upowszechnienie materialnego

²¹ M. Horkheimer, *Feudalherri, Kunde, Fachmann*, w: *idem, Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Frankfurt am Main 1985, s. 253.

²² M. Horkheimer, *Ideologien nach Marx*, w: *idem, Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt am Main 1991, s. 398.

bogactwa i wszechstronny rozwój osobowości – strukturalne założenia projektu królestwa wolności – zdają się wzajemnie wykluczać, toteż nie jest bezzasadny sceptycyzm badacza historii co do ostatecznego rezultatu przemian dziejowych²³.

Zdaniem Horkheimera jesteśmy w drodze do świata administrowanego, to jest za Adornem – do rzeczywistości „totalnie technicyzowanej”, „racjonalnie zarządzanej” oraz „perfekcyjnie uspołecznionej”. Ów świat to model społeczeństwa, które dzięki zaawansowanej technice zdoła przezwyciężyć biedę i zapewni wszystkim swym członkom względny dostatek, lecz zarazem zniweluje ich osobniczą specyfikę, pochłonie jednostkę oraz położy kres życiu duchowemu. Racjonalne całościowe zarządzanie – zgodnie z przewidywaniami Horkheimera – zautomatyzuje człowieka, ponieważ jego idea opiera się na pojęciu racjonalności pragmatycznej, urzeczowionej, zinstrumentalizowanej, wolnej od emocji, moralności, obojętnej wobec celów, nastawionej na techniczne zastosowanie, a wrogiej wobec spekulacji, którą wedle jej miary jest wszystko, czego nie można dowieść przez odwołanie się do faktów. Tak zaprogramowana *ratio* – która tkwi u podstaw nowożytnej nauki, a w przyszłości będzie jedynym kryterium tego, co rozumne – stanowi negatyw tradycyjnie pojmowanego ludzkiego ducha utożsamianego z istotą człowieczeństwa²⁴.

W automatyzacji produkcji Marks nie widział żadnego zagrożenia dla ludzkiej podmiotowości, przeciwnie – uznawał ją nawet za etap przeobrażeń w pożądanym kierunku; sądził, że koncentracja i centralizacja kapitału dają początek socjalizmowi. Horkheimer odnosi się do tego poglądu krytycznie, zauważa bowiem, że w im większym stopniu społeczeństwo jest zautomatyzowane i centralnie zarządzane, tym mniej jest w nim miejsca dla wolności, autonomii i rozwoju jednostki. Twórca teorii krytycznej stawia tezę, że ujawnia się oto historyczny charakter wolności, która odegrałszy w historii rolę środka technicyzacji, czyli rozszerzenia autonomii ludzkości w przyrodzie, przemija²⁵.

To samo, co o wolności jednostki – że jako tylko środek i etap rozwoju wolności ludzkości musi odejść w przeszłość – mówi Horkheimer o indywidualizmie: im bardziej radykalnie społeczeństwo ludzkie opanowuje przyrodę, tym mniej użyteczne, produktywne i racjonalne stają się społeczne różnice, i to nie tylko między klasami, lecz i poszczególnymi jednostkami. Przewiduje, że w społeczeństwie całościowo zarządzanym ludzie – pozbawieni indywidualnych swoistości i bez reszty określani przez kolektyw – będą w pełni zastępowalni, w swych zautomatyzowanych posunię-

²³ M. Horkheimer, *Geschichtsphilosophische Spekulation*, w: *idem*, *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt am Main 1991, s. 335–336.

²⁴ M. Horkheimer, *Religion und Philosophie*, w: *idem*, *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Frankfurt am Main 1985, s. 196.

²⁵ M. Horkheimer, *Geist und Freiheit*, w: *idem*, *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt am Main 1991, s. 316.

ciach obliczalni i przewidywalni. Jednostka rozplynie się w społecznej całości, jej odrębność oraz różnica między nią i kolektywem zaniknie, tak jak rozziw między realnością i marzeniem. W dobie totalnego zarządzania ludzie będą tak dalece przystosowani do okoliczności, że ich tęsknoty pokryją się z rzeczywistością, będą oni pragnęli właśnie tego, co będą musieli zaakceptować.

Póki co świat administrowany jest jeszcze przyszłością. Współczesność określa Horkheimer mianem epoki przejściowej do coraz bardziej zdecydowanej regulacji życia społecznego. Przywiązuje szczególną wagę do tego, że pewne ludzkie cechy usankcjonowane wielowiekową tradycją, takie jak mądrość czy doświadczenie życiowe – obecnie zdewaluowane przez społeczną praktykę – bezpowrotnie przemijają. Uważa, że prymitywizacja człowieka w społeczeństwie przyszłości jest nieunikniona, gdyż stanowi warunek dostosowania się gatunku ludzkiego do zaawansowanej techniki. Spodziewa się, że wyższe funkcje duchowe człowieka utracą realną podstawę w życiu społecznym, a sam człowiek zostanie zdepersonalizowany. W systemie totalnego zarządzania wybiję godzina gatunku ludzkiego: nieliczące się już poszczególne indywidua będą – dokładnie tak jak pozbawione samoistnego znaczenia osobniki w świecie zwierzęcym – wyłącznie reprezentantami gatunku i dlatego czymś właśnie abstrakcyjnym, gatunek zaś nabierze konkretności, zostanie urzeczywistniony. Świat administrowany otworzy perspektywę rozwoju jedynie przed gatunkiem; w ten sposób apogeum cywilizacji unaoczni zwierzęcą genealogię człowieka²⁶.

Współtwórca szkoły frankfurckiej nie ma wątpliwości co do tego, że nadchodzi era totalitaryzmu; twierdzi, że przejście do społeczeństwa centralnie zarządzanego, w całości zorganizowanego i zautomatyzowanego w pierwszej kolejności w krajach wysoko uprzemysłowionych, z czasem zaś we wszystkich innych, jest nieuniknione, ponieważ trendy rozwojowe występujące w społeczeństwie współczesnym wyznaczają nieodwracalnie kierunek drogi, którą ludzkość będzie podążać w przyszłości. Totalne administrowanie światem wydaje się Horkheimerowi nieuchronne z wielu różnych powodów, takich jak: lawinowy wzrost liczby ludności, rosnąca moc techniki, bezwzględna rywalizacja bloków władzy, coraz większe możliwości manipulowania ludźmi, a także potrzeba centralnego nadzorowania sił natury opanowanych przez człowieka. Szczególne znaczenie przypisuje jednak temu, że całkowita instrumentalizacja życia społecznego – to jest uczynienie wszystkich jego dziedzin i aspektów sferą środków – doprowadziła do likwidacji podmiotu, który miałby owe środki stosować, a więc i celów, którym mogłyby one służyć²⁷.

²⁶ M. Horkheimer, *Ad Pessimismus*, w: *idem, Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt am Main 1991, s. 420.

²⁷ M. Horkheimer, *Kritische Theorie gestern und heute*, w: *idem, Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Frankfurt am Main 1985, s. 341.

Podsumowanie

Z pewnością wyobrażenie przyszłości, jakie znajdujemy u Horkheimera i innych filozofów ze szkoły frankfurckiej, kontrastuje z optymizmem prognoz Marksa, a przecież nie jest ono aż tak pesymistyczne i mroczne, jak widoki na przyszłość z perspektywy XXI wieku. Horkheimer, zmarły w roku 1973, nie doczekał globalizacji i jej skutków, mógł więc dodawać sobie otuchy, myśląc, że społeczeństwo przyszłości zapomni wprawdzie, co to wolność jednostki, indywidualizm i samorealizacja człowieka, ale „za to” dzięki postępom egalitaryzacji urzeczywistni (wreszcie!) sprawiedliwość. My, którzy już wiemy, że globalizacja marginalizuje lub całkiem wyklucza dwie trzecie ludności świata, nie mamy czym się pocieszać.

Nie podzielam popularnego poglądu, że marksizm to „program moralistyczny wdrażany przy użyciu wynaturzonych metod”, albowiem sprowadzenie złożonej, heterogenicznej i wielowymiarowej całości, jaką jest koncept Marksa, do jednego tylko jej komponentu czy wymiaru, choćby nawet niezwykle ważnego, wydaje mi się nieuprawnione. Tym niemniej uważam, że przesłanie moralne tkwi u podstaw dokonań klasyka marksizmu i myślę, że ono właśnie przysporzyło mu zwolenników, a nawet wyznawców na całym świecie, bo o ile walory teoretyczne są w stanie spostrzec i docenić nieliczni „wtajemniczeni”, o tyle idee społecznej sprawiedliwości, ogólnoludzkiej solidarności, powszechnej wolności czy samorealizacji jako najwyższego celu ludzkiego życia budzą aprobatę i entuzjazm ogółu.

Dlatego też w pełni zgadzam się z opinią Poppera, że „tajemnica wpływu Marksa leży w jego radykalizmie moralnym”²⁸, i mam wrażenie, że autor *Spoleczeństwa otwartego*... nie myli się, oceniając, że „ów radykalizm moralny jest nadal żywy”²⁹, czym zapewne można tłumaczyć fakt, że rozmaite ruchy emancypacyjne wciąż jeszcze czerpią inspirację z Marksowskiej teorii, a imię Marksa wynoszą na swe sztandary.

²⁸ K. Popper, *Spoleczeństwo otwarte*..., t. II, s. 223.

²⁹ Tamże.

THE VALIDITY AND HISTORICITY OF MARX'S THOUGHTS

Keywords: historical materialism, social existence, historicity, work, emancipation, individualism, globalization, administered world, totalitarianism

In the first part of the article, the author raises the problem of the current relevance of Marx's heritage. She believes that the key to this problem is the breakthrough in the philosophy, which initiated the development of contemporary philosophy.

The second part of the article deals with Marx's prophecies of the future, which, according to the author, have only a historical value. Although Marx – who foresaw the global expansion of the capitalist system – can be counted in among the precursors to the theory of globalization, the current trends of social development are contradictory to his prediction of the kingdom of freedom.

Jürgen Habermas¹

Karl Löwith. Stoicki odwrót od świadomości historycznej

I

Te dwie ważne książki², dzięki którym Löwith-pisarz zdobył publiczne uznanie, na jakie zasługuje zarówno sztuka słowa, jak i trafność i rozległość myśli, Löwithowi-filozofowi nie wyszły na dobre. Tak jak same pisma, upowszechniły się dwa ciężkie nieporozumienia: jakoby rewolucyjny przełom w myśleniu XIX wieku, który nastąpił między Heglem i Nietzschem, autor zbadał (uczynił to w wymiarze historii idei, w sposób drobiazgowy i zarazem stylistycznie świetny) tylko dlatego, że chciał się zidentyfikować z jego historyczną koniecznością, być może odkryć w sobie młodoheglistę, jeszcze raz odmłodzonego; a nadto: jakoby historiozofię, powstałą w XVIII wieku, ten sam autor zmuszony był wywieść w retrospekcji z na poły przemilczanych, na poły zapomnianych teologicznych założeń biblijnych dziejów zbawienia – tylko dlatego, że chciał poddać krytyce sekularyzację wiary żydowsko-chrześcijańskiej jako taką i siebie samego poprzez rozmaite derywaty przywieść z powrotem do tego źródła, jakim jest myśl Kierkegaarda. Obie książki miały przy tym tę oczywistą właściwość, że zostały napisane z pozycji, które Löwith wyklarował sobie już przed emigracją, w latach trzydziestych w Marburgu, i zawarł w studiach o Nietzschem i Burckhardcie. Z komplementarnych motywów tych dwóch myślicieli, *wziętych razem*, Löwith tworzy potężne koło obrotowe, za pomocą którego chce zainscenizować jakże wyrafinowaną zmianę kulis z epoki nowoczesnej na antyk. Nietzscheańską doktrynę wiecznego powrotu tego samego interpretuje jako pierwszą i do dziś nośną próbę, by ze szczytu zdeorientowanej nowoczesności wrócić do kosmologiczne-

¹ Źródło: Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main 1981, s. 195–216.

² K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart 1958 [wyd. pol. *Od Hegla do Nietzschego*, tłum. S. Gromadzki, Warszawa 2001]; *idem, Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1961 [wyd. pol. *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002].

go obrazu świata, który wypracowali Grecy. Ponieważ jednak Nietzsche dokonuje tego powrotu dialektycznie, traktując go jako przygrywkę do filozofii *przyszłości*, to nie przestaje go niepokoić ów projekt i postulat, czyli coś, co może się ukazać tylko w teorii, w niepozornej ciszy namysłu: świat w jego całości jako nieubłagane koło natury. Dlatego dla Löwitha kluczem stał się dopiero dialog między tym antychrześcijaninem, wciąż jeszcze uwięzionym w doświadczeniu chrześcijańskim, i Burckhardtem po mieszczańsku ustatkowanym, roztaczającym wokół siebie nastrój późnomieszczańskiej rezygnacji; dialog, z którego szczególnie jedno miejsce lubi cytować: on, Nietzsche, nie był dość spokojny i prosty; nie miał innego wyboru, jak zamiast pozostać bazylejskim profesorem, ofiarować się w roli błazna i pajaca nowym wiecznościom. Löwith chce wydobyć prawdę Nietzschego, uwalniając ją od jego horyzontu – od oddalenia i ekstazy metafizyki woli; tę ekstatyczną prawdę ukazuje w zwierciadle, jakiego dostarcza mu miejska powściągliwość Jakoba Burckhardta, żeby w swobodnej historycznej erudycji tego uczonego, tak zwróconego ku antykowi, znaleźć odpowiednią odskocznnię i posiłkując się jedną połówką zbadanego przez siebie Nietzschego, ominąć rafy świadomości historycznej w ogóle.

Dialog Nietzsche–Burckhardt, w który wpisują się też obie wielkie prace badawcze Löwitha, właściwie nie mogłby nasuwać żadnych wątpliwości co do ich zamysłu: żeby redukując historiozofię do jej założeń teologicznych, sięgnąć poza *całą* tradycję żydowsko-chrześcijańską; i przez analizę poheglowskiej krytyki Hegla (i ontologicznych założeń filozofii) wprowadzić metakrytykę świadomości historycznej *jako takiej*, teologicznie dawno przygotowanej, ale dopiero w XIX wieku obejmującej panowanie nad umysłami. Jeśli istniały co do tego jakieś wątpliwości, Löwith tymczasem definitywnie je wyjaśnił w czterech esejach pod wspólnym tytułem *Wiedza, wiara, sceptycyzm*³, gdzie chodzi o pokazanie, że dociekanie filozoficzne i wiara chrześcijańska są nie do pogodzenia; i w szeregu rozpraw⁴, z których najważniejsze można sprowadzić do wspólnego mianownika krytyki „egzystencji historycznej” – wolelibyśmy mówić: świadomości historycznej. Ich główny motyw wyraża się mianowicie w pewnym fragmencie z pierwszego lub drugiego wieku, parokrotnie przywoływanym: „Kiedyś, gdy ludzie poczują przesyt, nikt nie zachwyci się kosmosem ani go nie uczi. To największe dobro w jego całości, najlepsza całość, jaka kiedykolwiek istniała i istnieje, i będzie można ją jeszcze oglądać, znajdzie się w niebezpieczeństwie”.

Nie przypadkiem Löwith nawiązuje do Stoi, zwłaszcza do stoickiej skargi z powodu utraty obrazu kosmosu, takiego obrazu, który byłby sam przez się zrozumiały; już wtedy bowiem na wielkim obszarze cesarstwa rzymskiego *logos* natury mógł być ujmowany tylko abstrakcyjnie i kontemplowany prywatnie: nie było go już widać

³ K. Löwith, *Wissen, Glaube, Skepsis*, Göttingen 1958.

⁴ K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart 1960.

w żywym zwierciadle *polis*, nie był już dostępny bezpośrednio wszystkim, którzy umieli w sposób wolny patrzeć. Skupione, zatopione w istocie rzeczy *theorein*, tak jak ironiczne poszukiwanie prawdy i sceptyczne powstrzymywanie się od sądu, wtedy już trzeba było zabezpieczać w dyscyplinie zepchniętego w prywatność mędrca, należało je uprawiać, ćwicząc się w ataraksji. To przełamane zachowanie klasycznej wizji świata w starciu z nadciągającym chrześcijaństwem stanowi grunt, na którym Löwith chce z powrotem zapuścić korzenie, mając na względzie jej pochrześcijańskie odrestaurowanie. Chce przywrócić ważność greckiemu obrazowi kosmosu jako wiecznej całości bez początku i końca, doświadczeniu *physis* jako jedności i całości z natury istniejącej. Teza jest prosta, ale tak samo czytelne są obawy, które Löwithem tutaj powodują: postępujące uhistorycznienie świadomości, „ogarniającej już tylko historię bieżącą”, sprawia, że jesteśmy hipnotycznie wpatrzeni w zmienne rozwoju, w to, co się aktualnie dzieje, co przelotne i względne. Jednocześnie świadomość wylała się w namiętności, które rodzi niezaspokojenie; ulega konieczności praktycznej i traci teoretyczną bezstronność właściwą poznaniu dla samego poznania, jakie tylko kontemplacja umożliwia. W takim zarówno praktycznie, jak i historycznie ograniczonym horyzoncie, w horyzoncie „świata” skurczonego do tego, co arcyłudzkie (świata zdarzeń historycznie naglających), otaczający nas świat naturalny, kosmos jako siła podtrzymująca porządek życia, traci swoje właściwe miejsce. Świat naturalny, istniejący sam przez się, został w fatalny sposób wessany przez *świat-dla-nas*. Przez to jednak także ludzie i dla ludzi wszystko, co żyje, traci swoje określone miejsce w żywej całości kosmosu – ów wybryk, jakim jest świat ludzki, nie potrafi się już dostosować do porządku nieba i ziemi.

Ale jak ten wspaniale konserwatywny afekt można usprawiedliwić, czerpiąc natchnienie z ożywianego na powrót beznamiętnego światopoglądu stoickiego; jak w ogóle można uzasadnić przezwytyczenie fatum, stwierdzonego w diagnozie historycznej, opierając się na ahistorycznym samorozumieniu greckiej kosmologii? Trudność leży jak na dłoni: właśnie wychodząc od wybitnie praktycznego doświadczenia owego ryzyka, którym (jak się zdaje) obarczona jest świadomość nowoczesna, Löwith chce wrócić do – w klasycznym sensie – teoretycznej postawy wobec świata, wznoszącej się ponad praktykę i wolnej od ograniczeń świadomości spragmatyzowanej; i właśnie przez analizę historii powstania świadomości nowoczesnej jako historii upadku myślenia kosmologicznego chce sobie utorować drogę do antycznego sposobu pojmowania świata, wznoszącego się ponad historię i wolnego od ograniczeń świadomości uhistorycznionej. Löwith chce zainscenizować powrót z nowoczesności do antyku; ale taka rekonstrukcja światopoglądu naturalnego nie może się obyć bez tego koła obrotowego, którego dostarczają Nietzsche i Burckhardt, bez technicznej pomocy teatru świata, którego zakłęty krąg chrześcijański musi wszak przełamać.

II

Kiedy przeczyta się jednym ciągiem zebrane teraz rozprawy, dodając do tego jeszcze kilka najnowszych publikacji⁵, stwierdzi się z podziwem, ale i nie bez pewnego zdziwienia, śmiałe powiązanie, które jakby samo przez się powstaje między poszczególnymi, równie subtelnymi jak sugestywnymi interpretacjami, od Anaksagorasa do Arystotelesa, od Augustyna do Pascala, od Kartezjusza do Kanta, od Kierkegaarda do Heideggera. W sposób niewymuszony rysują się tu wielkie epoki historii upadku: najpierw mamy biblijne odwrócenie grecko-rzymskiego pojęcia kosmosu przez Pawła i Jana, na długi czas umocnione środkami filozoficznymi przez Augustyna; świat, który jest z natury, na sobie samym się opiera i sam przemija, i tworzy się od nowa – gdy zostaje wprzęgnięty w dzieje zbawienia, traci własną moc, stając się przemijającym stworzeniem, które dzieje się ze względu na ludzi, nie gwoli własnej istoty. Widzialne piękno kosmosu zostaje poświęcone na rzecz słuchania niewidzialnego logosu Boga; umniejszono znaczenie teorii – jej rolą miało być odtąd zaspokajanie ciekawości; *physis*, obecną tu i teraz, zawieszono, aby zyskać pewność co do przyszłego zbawienia. Świat skurczył się do postaci świata ludzkiego, to, co istnieje, do tego, co wytworzone, prawda do pewności – tak rzeczy się przedstawiają wedle teologicznych założeń chrześcijaństwa, które następnie, poczynawszy od Bacona, Kartezjusza i Galileusza, w zsekularyzowanej postaci tworzą podstawę dla nauk. Ta druga epoka upadku myślenia kosmologicznego kończy się wraz z Heglem, który na powrót uzasadnia logikę jako ontologię i prawdę jako wiecznie istniejącą i zawsze teraźniejszą, który jednak jako pierwszy z całą powagą podnosi historię do rangi filozofii. Konsekwencje tego podejścia zostają wreszcie rozwinięte w ramach radykalnego i definitywnego zerwania myślenia historycznego ze światopoglądem naturalnym: historyzm, pragmatyzm i filozofia egzystencjalna są tylko światopoglądowymi derywatami tej zasadniczej rewolucji sposobu myślenia, której na gruncie filozofii dokonali Marks i Kierkegaard, a której ofiarą pada sama filozofia – na końcu stoi takie oto *dictum*: nie ma już filozofów, którzy z czystym sumieniem snuliby rozważania o wszechświecie.

Jak w każdej porządnej historii upadku, poszczególne pozycje są tu dwojako księgowane, po stronie „jeszcze nie” i po stronie „już”: z jednej strony brzemienne w skutki rywalizacja myślenia religijnego z naturalnym zaczyna się już wraz z judaizmem – już wtedy świadomość zbawienia, operująca w wymiarze historycznym, godzi w niewinność mądrego oglądania natury; z drugiej strony religia prawa mojąszowego ma aż do dziś tę przewagę nad chrześcijańskim odwołaniem się do hi-

⁵ *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*, Heidelberg 1960; *Der philosophische Begriff des Besten und Bösen*, w: *Studien aus dem C.G. Jung-Institut*, Zürich [bdw. – tłum.], t. XIII, s. 211–236; *Nietzsches antichristliche Bergpredigt*, w: *Heidelberger Jahrbuch* VI, 1962, s. 39 i nn.

historycznej chwili śmierci Zbawiciela, że ciągła regeneracja narodu żydowskiego zaświadcza wieczność biblijnego Boga jako w widzialny sposób wciąż obecnego bytu. Tak jest też z chrześcijaństwem, które z jednej strony godzi w świętość greckiego kosmosu, ale z drugiej strony ma tę przewagę nad epokami zsekularyzowanej wiary, że przerzuca most do antyku – w horyzoncie teologicznym doświadczenie historii zachowało spójną i uporządkowaną postać. Bo nawet myślenie ujęte w naturalny system nauk humanistycznych, reprezentowane przez Kartezjusza i Galileusza, Vico i Woltera, choć bardzo oddalone od greckich początków, jeszcze nie przekroczyło progu uhistorycznienia, które umożliwił dopiero Hegel.

Im bardziej imponuje nam ten projekt odświecczenia świata naturalnego⁶, inspirowany szerokim oddechem zachodniej metafizyki, tym bardziej do należytego respektu będzie się dołączać zdziwienie, a nawet zdumienie, gdy przypomnimy sobie zamiar, któremu rzecz ma służyć. Wraz z każdą nicią, która zagęszcza tkaninę tej historii – historii idei opowiadającej o upadku świadomości antycznej i powstaniu świadomości nowoczesnej – materiał staje się mocniejszy, w końcu nie do rozerwania, i coraz obiektywniej musi się przedstawiać historyczny szereg powiązań, z którego Löwith chciał nas właśnie wyprowadzić jako mylnego wyobrażenia. Własne postępowanie poddaje następującej refleksji: „Pytamy: jak doszło do tego nowoczesnego pobłądzenia, które jeden fizyczny kosmos rozpuściło w wielu historycznych światach, a zawsze tę samą naturę w różnaitości historycznych sposobów egzystencji? Na to pytanie można odpowiedzieć tylko na drodze historycznego namysłu, który jednak ma ten cel, by rozmontować historyczne konstrukcje świadomości”⁷. W tym „jednak” tkwi przemilczana trudność: własna konstrukcja Löwitha sama jest tak dalece podporządkowana logice rozwoju historycznego, od czasu Hegla wiążącej, że nie wiadomo, jak można by ją jedną zasadnie wyróżnić – co polegałoby na tym: aby zgłaszając roszczenie, że rozumnie pojęło się historię, obalić roszczenie do historycznego pojmowania jako takiego. „Założenie wszelkiego myślenia w zakresie historii idei: że kwestie rzeczowe filozofii można traktować tylko historycznie, pochodzi ze sposobu myślenia, który powstał dopiero przed stu pięćdziesięciu laty i który dlatego może też znowu przeminąć”⁸. Löwith posługuje się tutaj figurą myślową, za pomocą której w ogóle chciałby uzasadnić swoje krytyczne podejście: ponieważ myślenie historyczne samo powstało historycznie, ono również może przeminąć. Ale jeszcze i tę formę argumentacji musi zapożyczyć od swojego najgroźniejszego przeciwnika; jak wiadomo, w krytyce marksistowskiej służyła ona nie temu, powiedzmy, by odzyskać horyzont prawd wiecznych, lecz żeby w sposób zasadniczy postawić pod znakiem

⁶ *Entweltlichung der natürlichen Welt* – por. funkcjonujące teologiczne pojęcie *Entweltlichung des Glaubens/der Kirche* (tłum.).

⁷ K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen*, s. 164.

⁸ *Ibidem*, s. 153.

zapytania wszelkie doktryny opierające się na stałych elementach. I przecież, co się tyczy nadziei jako zasady, może się ona odwołać jedynie do tego argumentu: że ukazując historyczne pochodzenie istniejących stosunków, choćby najusilniej domagały się one uznania swej ważności ontologicznej jako zawsze istniejące, wykaże się zarazem możliwość ich podważenia. Także w przeciwnym kontekście, w ramach krytyki patrzącej nostalgicznie wstecz, argument ten nie zawiesza żadnego z założeń myślenia historycznego, na których się opiera. Albowiem tak użyty, prowadzi do przywrócenia (zawsze pomyślanego z perspektywy przyszłości) jakiegoś „początku” bądź czegoś, co „było wcześniej”, przy czym samo to źródło ulega ideologizacji. *Jakiś* początek może mianowicie przelicytować inny: kosmologia logikę, mit kosmologię, magia mit i tak dalej. Dlatego początek, który ma być pierwszy, trzeba ogłosić, czerpiąc z kontinuum historycznego rozwoju, i w końcu uprawomocnić samą tylko aurą praźródła, również wtedy, gdy ma być pomyślany jako pozbawione początku i końca, ale ograniczone krążenie zawsze obecnego wzrastania i ginięcia, właśnie w greckim sensie *physis* – i ustalony już w filozofii greckiej.

Tak oto „przezwyciężenie” (*Überwindung*) świadomości historycznej w wykonaniu Löwitha, w trzeźwym języku i bez *spectaculum* filozoficznej etymologii, prowadzi w największe i z pewnością niewygodne dlań poblizze pretensjonalnego „przeorientowania” (*Verwindung*) myślenia metafizycznego w wykonaniu Heideggera. *Physis* jest, jak słyszymy, wylanianiem się na światło (*Hervorgang ans Licht*), jest tym, co najbardziej jawne i zarazem najbardziej ukryte, jest powstawaniem i ginięciem w jednym. Löwith dzieli z Heideggerem potrzebę rekonstrukcji ontologii, także on konstruuje dzieje zapomnienia bycia, uciekając się do odświecczenia świata. Oczywiście, cezury upadku w wersjach tych dwóch myślicieli nie pokrywają się. Wbrew Heideggerowskiemu ontologicznemu wyróżnieniu presokratyków Löwith stwierdza grecko-rzymską jedność myślenia kosmologicznego aż po Pliniusza. W jedności wiary chrześcijańskiej i wiary zsekularyzowanej Löwith widzi właściwe metafizyczne wypaczenie, podczas gdy Heidegger kokietuje świadomością eschatologiczną. I odmiennie rozumieją Nietzschego (jego miejsce raczej niż jego samego) – choć tak samo ulegają fascynacji, którą jego pisma wywoływały w pokoleniu pierwszej wojny; dziś dziwimy się, jak Nietzsche mógł je tak zaczarować i zmylić. Co się tyczy wspomnianych różnic, nie wydają mi się one aż tak istotne, jeśli zważyć, że Löwith tak samo jak Heidegger wyjaśnia fatalną zachodnią drogę rozwoju, ostatnie dwa tysiąclecia, sprowadzając rzecz literalnie do tego historycznego tła, jakim są dzieje miarodajnego filozoficznie i teologicznie samorozumienia; że obaj stawiają na powrót do właściwie rozumianej ontologii (bądź jej „powtórzenie”): czy to w ten sposób, że metafizyczne wypaczenie bycia wyklnie się w egzaltowanej pamięci (*Andenken*), czy w ten, że wymusi się desakralizację kosmosu przez mądrość stoicką. Jedyna ważna różnica polega na tym, że Heidegger wiąże prawdę (także prawdziwy obraz kosmosu i obecność jego logosu) z historycznym światem ludzi. I muszę

przyznać, że Löwith nie zdołał mnie przekonać, że można kategorycznie zaprzeczyć temu, iż dialektyczne zapośredniczenie natury i świata ludzkiego, jakkolwiek pojmowane, ma w swym jądrze charakter historyczny – otóż nie da się temu zaprzeczyć, tym bardziej jeśli idzie się drogą logiki historii ontologicznego rozumienia świata. Ale przecież w tym nie wyczerpuje się przesłanie Löwitha.

III

Jak nie ufa Nietzsche, gdy ten zwraca się wstecz ku naturalnemu obrazowi świata – obrazowi wiecznego powrotu tego samego – ponieważ jest on jeszcze dialektycznie zapośredniczony przez nawiązujące do historii myślenie o woli mocy, tak musiałby Löwith stracić zaufanie do własnego przedsięwzięcia w tej mierze, w jakiej polega ono na tym, by zakłęty krąg świadomości historycznej rozerwać zakłęciami, których nauczył się, czerpiąc z tejże świadomości. Musiałby, ściśle biorąc, gwoźli bezpośredniości oglądu kosmologicznego wyrzec się sztuki historycznego zapośredniczania, którą aż nadto dobrze włada. I w rzeczy samej, wciąż od nowa czyni wysiłek, by przez prostą afirmację spoglądać na świat naiwnie, jako na *physis*, albo lepiej: przedstawiać kosmos w sposób niezapośredniczony, posługując się deiktycznym gestem doświadczonego fenomenologa. Słońce Homera świeci również nam; nasze pojmowanie natury zmieniało się, ale sama natura jest zawsze tym, czym jest. Grecki obraz natury jest jedynie prawdziwym wglądem, w to mianowicie, że natura pozwala, by wszelki żywy byt wyłonił się z siebie i rozwinął, i znów się cofnął i przeminął:

Słowo „kosmos” odpowiada wprawdzie specyficznie greckiemu doświadczeniu świata, ale któż mógłby twierdzić, że my już nie żyjemy w kosmosie [...]. Czyż każdy nowoczesny biolog nie zakłada wciąż jeszcze i nie znajduje wciąż na nowo potwierdzenia swojego założenia, że świat naturalny jest cudownie uporządkowany i zadziwiająco rozumny, i że obejmuje człowieka, i tylko dlatego człowiek może się od niego uwalniać (*heraussetzen*)?⁹

Trywialne i tautologiczne twierdzenia („Świat natury jest zawsze sobą samym”) wystarczają do wyjaśnienia, o co chodzi, jeśli najpierw zawierzy się takiemu pojęciu kosmosu. Wszystkie późniejsze ujęcia należy oceniać jego miarą, jak perspektywicznie skrócone interpretacje ocenia się miarą substancji rzeczy samej. W takich miejscach argumentacja wykazuje *mutatis mutandis* niezamierzone podobieństwo do „realistycznego” wyłomu, jakiego zdołał dokonać Nicolai Hartmann, bezpośrednio ucinając autystycznie przełamane refleksje znużonej sobą teorii poznania przez świeże „ontologiczne” wejrzenie w realny i idealny byt. Löwith powołuje się zarówno na codzienne doświadczenie w naturalnym świecie życia, na pewność dnia

⁹ K. Löwith, *Wissen, Glaube und Skepsis*, s. 76.

i nocy, nieba i ziemi, wiosny i jesieni; jak i na zjawiska morfologiczne i ekologiczne, które zawsze sugerowały deskryptywnie postępującym przyrodnikom teleologiczny obraz harmonijnej całości natury. Löwith, który dopiero po początkowych wahaniach porzuca studia biologiczne na rzecz filozoficznych, na tej bezpośredniej drodze wkracza w wymiar znajomy dzięki Goetheańskiemu oglądowi natury i romantycznej filozofii natury: grecka *physis* przemienia się skrycie w tę postać natury, która jest właściwa neohumanizmowi; kosmos otrzymuje fizjonomię naznaczoną przez naszą własną tradycję.

Wszelako słyszymy też, że natura jest naturalna nie tylko wtedy, gdy pozwala rosnąć i rozkwitać, lecz tak samo wtedy, gdy niszczy, pozwala, by ziemia się trzęsła, morze szalało, wulkan wybuchał. Tym bardziej ryzykowne jest tę naturę ogłaszać całością bytu, z nią integrować człowieka, wskazując, że jest on zasadniczo *rośliną* ludzką (*Menschengewächs*); odnawiany w rocznikach „Eranosa” obraz człowieka wtopionego w kosmos musiałby się, jak miemam, wydać ryzykowny akurat temu zdecydowanemu humanistycznemu umysłowi, tak wyczulonemu na wszelkie próby obracania stoickiego zawierzenia naturze w światopoglądowy biologizm. Stąd właśnie, jeśli dobrze rzecz rozumiem, otrzymuje swój strategiczny sens ważny artykuł pod tytułem *Natura i człowieczeństwo człowieka* (*Natur und Humanität des Menschen*).

Löwith naturalnie zna płodne wysiłki antropologii filozoficznej, by scharakteryzować *osobne* miejsce człowieka w naturze; nie myli z rośliną i zwierzęciem istoty chodzącej prosto, prowadzącej swoje życie w trybie działania, zachowującej to życie społecznie; człowieka mówiącego i milczącego, pytającego i odpowiadającego. Ale obstaje przy tym, że człowiek nawet w takich swoich ekstremach, jak samobójstwo i samodoskonalenie, pozostaje w obrębie organicznego cyklu natury. Człowiek w swoim wzrastaniu jest z natury tym, czym jest; jego otwarcie na świat nie przekracza natury w sposób zasadniczy. „Owo przekraczanie, odróżniające człowieka i jego język od zwierzęcia, mogłoby się dokonywać wciąż jeszcze w nieprzekraczalnym kręgu natury”¹⁰. Zgodnie z tym człowieczeństwo w kształtowaniu człowieka okazuje się być „transcendowaniem zgodnym z naturą”; to zaś wznosi się ponad naturę, tylko kierując się ku rozumowi immanentnemu, ku pozajęzykowemu logosowi samej natury, czy to kontemplacyjnie, trwając w zdziwieniu rodzącym teorię, czy to działając w życiu *polis*. Także współzycie ludzi w *polis* nie może być w porządku, jeśli nie jest urządzone na modłę kosmosu.

Tam, gdzie rygorystyczni stróże bram, wynosząc naturę do rangi całości, nie dopuszczają do niej wymiaru historii – tam zagrożone jest wychowanie człowieka do człowieczeństwa, osiągane przez pracę, chronione w języku i w nim wymagane; tam zagrożony jest humanizm. Löwith, na to zagrożenie z pewnością najbardziej wyczulony, próbuje jednak zabezpieczyć integrację człowieka z naturą przez humanistycz-

¹⁰ K. Löwith, *Abhandlungen*, s. 205.

ne opromienienie samej natury. Politycznie oznacza to powrót do klasycznego prawa naturalnego, choć – rzecz godna uwagi – Löwith nigdzie się do niego nie odwołuje. Mamy u niego tylko okazyjne wskazania na polityczną antropologię starożytnych historyków, którzy potrafili jeszcze opowiadać swoje historie, nie wpadając w patos historyczności. Wspomniane zostaje przekonanie Tukidydesa, że walka o panowanie przy wszystkich swych zmiennych kolejach jest zakorzeniona w niezmiennej naturze człowieka i dlatego musi się zawsze w podobnych formach powtarzać; przypomniana zostaje nauka Polibiusza, że z tego samego powodu koło zmian ustrojów, przechodzenie od zwycięstwa do klęski, od poddaństwa do panowania, podlega naturalnemu prawidłu. Löwith odtwarza te poglądy z aprobatą jako oparte na niepodważalnych względach i przez to unika presji współczesnych problemów. Tymczasem nie tylko zmieniły się formy władzy w jej strukturze, a nawet władza sama w jej substancji, w zestawieniu z epoką Polibiusza i nawet Macchiavellego; tymczasem eliminacja wojny stała się przedmiotem bieżących pertraktacji dyplomatycznych, a w niektórych krajach podniesiono do rangi normy konstytucyjnej zniesienie kary śmierci. Ta druga okoliczność stanowi przykład takiej zmiany organizacji władzy, takiej zmiany w zakresie stosowania przemocy, która sięga swym oddziaływaniem antropologicznie głębokich warstw; ta pierwsza – przykład ilustrujący praktyczną konieczność przyszłej zmiany stosunków, które do dziś uważano za stałą antropologiczną. Kiedy niedawno poproszono Löwitha, żeby w cyklu audycji odniósł się do problemu kary śmierci, zareagował w znamienny sposób – zatytułował swój program: „Zabijanie, zabójstwo i samobójstwo” (*Töten, Mord und Selbstmord*) i w kilku słowach wyjaśnił różnicę między zabijaniem w stanie wojny i zabójstwem w rozumieniu prawa wewnętrznego; nie wspominając o karze śmierci, ale też o próbach, które trzymają w napięciu przerażony świat, by pod grzybami atomowymi właśnie położyć kres stanowi natury między państwami, czyli wskazanemu rozróżnieniu między zabijaniem i mordowaniem, skupił się wyłącznie na stoickim toposie samobójstwa, znamieniu wolności takiego życia, nad którym zapanowało się filozoficznie. Ale czy to jest jeszcze mądrość, jeśli trzeba ją potwierdzać za cenę takiego ograniczenia perspektywy?

Tak jak nie istnieje nowoczesna natura, a tylko nowoczesne przyrodoznawstwo, twierdzi Löwith, tak nie istnieje nowoczesna natura ludzka, a tylko aktualne i przestarzałe antropologie. Wbrew tej tezie należałoby się zastanowić, czy samorozumienie człowieka nie przynależy w sposób *nieodłączny* do tego, czym on z natury jest; czy to, co o sobie sądzi (*von sich hält*), nie określa tego, jak się zachowuje (*sich hält*). Czy natura człowieka nie jest w sposób konieczny zapośredniczona przez drugą naturę, która znajduje wyraz tylko w historycznie wykształconych formach jego pracy, w historycznie nabytych i zaprojektowanych regułach współżycia, wydawania i słuchania poleceń, w historycznie odkrytych, językowo ustalonych, promowanych albo odrzucanych czy zatracanych sposobach doświadczania najrozmaitszych rzeczy i zjawisk, interpretowania ich i rozporządzania nimi – więc także w wyobrażeniach,

które określone społeczeństwa w określonych czasach mają o sobie samych? Znajdujemy się w położeniu, w którym warunki przeżycia trudno ogarnąć i trudno nad nimi zapanować, bo są już nie do pogodzenia z formami życia, które wypróbowane przez tysiąclecia, nabrały pozoru naturalności; w takim położeniu, stojąc wobec alternatyw, które można analizować, mianowicie w obliczu śmiertelnych zagrożeń, gdzie alternatywą jest właśnie zmiana w takich naturalnych formach życia, trzeba uwzględnić historyczne doświadczenia z plastycznością ludzkiej natury, nie należy okrywać ich tabu, hołdując rozmaitym naukom o konstansach. Postawa sceptyczna wymagałaby raczej, byśmy na praktyczną konieczność kontroli głęboko sięgających zmian odpowiedzieli takimi projektami teoretycznymi, które heurystycznie kierują się zasadą szerokiej wariabilności ludzkich potrzeb, zdolności i przypadłości. Tymczasem niczym artykuł wiary brzmi teza: „Nawet różnica między kulturą i barbarzyństwem ujawnia w różnych warunkach tę samą naturę człowieka, który na początku historii był nie mniej człowiekiem, niż będzie nim na końcu”¹¹. Nawet gdyby ważność tego twierdzenia była rozstrzygalna, a jego prawdziwość rozstrzygnięta, pozostawiałoby ono wciąż jeszcze otwartym pytanie: czy nie jest tak, że na tym szczelbu cywilizacji, jaki stanowi społeczeństwo przemysłowo rozwinięte, człowieczeństwo człowieka można zachować tylko pod radykalnie sformułowanymi warunkami, przy czym substancjalne zmiany kategorii regulujących stosunki społeczne może nawet muszą sięgać struktur popędowych i form racjonalności, może muszą objąć konstelację zaspokojenia i wstrzemięźliwości, zabarwienie emocji, rodzaj sublimacji, a także mechanizm wznoszenia się umysłu na wyższy szczebel refleksji – jeśli kiedyś, na domniemanym końcu historii, nasz gatunek miałby być „nie mniej człowiekiem”, niż to było na początku jego cywilizacyjnego rozwoju, a to dzięki temu, że natura ludzka mogła się zmieniać.

IV

Takie argumenty należą jednak do myślenia, które chce służyć potrzebie praktycznej. Co się zaś tyczy *unum necessarium*, istnieje tylko, jak replikuje Löwith, prawda zbawcza – „cóż jeszcze wspólnego z poznaniem ma takie wyznaczenie?”¹² Jeśli poznanie rozumie się tutaj w teoretycznie wymagającym sensie ontologii, nakierowanej na byt jako całość, wątpliwości Löwitha są zasadne. Jakoż nie sposób pojąć, czemu praktycznie zaangażowana świadomość historyczna miałaby zrównywać kwestię tego, co praktycznie konieczne, z ontologicznym pytaniem o świat jako całość. W rzeczy samej można wątpić, „czy dana historyczna potrzeba, jakkolwiek byłaby wielka i paląca, może być istotnym motywem filozoficznego namysłu nad istotą by-

¹¹ *Ibidem*, s. 160.

¹² K. Löwith, *Wissen, Glaube und Skepsis*, s. 17.

cia i prawdy”¹³. Dlatego nie wydaje mi się to całkiem zadowolające, gdy niejaki zafiksowanie na mistrzu Heideggerze wciąż na nowo skłania Löwitha do tego, by wyróżniać autora *Bycia i czasu* jako skrajnego przedstawiciela radykalnie historycznego myślenia: nie można w sposób bardziej zdecydowany niż on porzucić wieczności. Bądź co bądź jednak Heidegger w horyzoncie czasu myśli o *byciu*. Ontologii jako takiej nie porzuca, historię odnosi na powrót do struktur historyczności. To wystawia go na wspomniane upomnienie, ale pokazuje zarazem, w jak małym stopniu to on właśnie dopełnia inkryminowaną historię upadku, jaką ma być uhistorycznienie i pragmatyzacja świadomości. To bowiem wydarzyło się dawno temu, za sprawą owego rewolucyjnego przełomu w myśli dziewiętnastowiecznej, którego konsekwencje Löwith niedawno jeszcze raz z pożądaną jasnością zanalizował w świetnym wprowadzeniu do tekstów młodoheglistów¹⁴.

Na tym progu filozofia, która swój własny niezbywalny interes widzi jeszcze w samej refleksji, całkiem wyrzekła się swej klasycznej pretensji, całkiem wycofała się z ontologii i zwróciła ku krytyce. Löwith jest przenikliwym oponentem: w tych lewicowych heglistach widzi groźniejszych przeciwników niż w Heideggerze, mimo że czuje w nich bardziej pokrewnego ducha:

Zasadnicze i rewolucyjne znaczenie Marksa nie ogranicza się do tego, że postawił Hegla „z głowy na nogi” i obrócił metafizyczny historyzm w historyczny materializm; leży ono raczej w tym, że Marks „zniósł” filozofię *jako taką*, chcąc ją „urzeczywistnić”. Zniesienie to dokonało się wprawdzie w sensie programowym za sprawą Marksa, ale przygotowali je i sekundowali mu L. Feuerbach i M. Stirner, A. Ruge i M. Hess, B. Bauer i S. Kierkegaard. [...] Wprawdzie lewicowi heglisci sami jeszcze nazywają siebie filozofami, ale nie są już miłośnikami mądrości i wglądu, który sam sobie wystarcza. Nie wierzą już w filozoficzną *theoria* jako najwyższą, bo najbardziej wolną ludzką aktywność, i w jej uzasadnienie „potrzebą wyzbycia się potrzeb”. Punktem wyjścia „ostatnich filozofów” jest praktyczna potrzeba, jaką rodzą społeczne i polityczne, w ogóle bieżące stosunki. Nie myślą o tym, co zawsze jest i pozostaje takie samo, lecz o zmiennych wymaganiach czasu. Duch staje się dla nich „duchem czasu”. Jeszcze filozofują, ale przeciwko czystej kontemplacji i w praktycznej służbie historycznego ruchu. „Świat” staje się dla nich „światem ludzkim”, ogarniająca świat „filozoficzna mądrość” (*Weltweisheit*) staje się poznaniem historycznego „ruchu obejmującego cały świat” (*Weltbewegung*), a wobec tego prawdziwość jego poznania ma swój sprawdzian w tym, że jest ono na czasie¹⁵.

¹³ K. Löwith, *Abhandlungen*, s. 176 i n.

¹⁴ K. Löwith, *Die Hegelsche Linke*, Stuttgart 1962, s. 7–38.

¹⁵ *Ibidem*, s. 9 i n.

I dalej:

Przez tę właściwą mu praktyczno-historyczną tendencję jest marksizm radykalnym przeciwnikiem filozofii, a zarazem najsłabszą i dlatego najbardziej pouczającą formą myślenia radykalnie historycznego. Jeśli ten konflikt między marksizmem i filozofią nie zawsze jest odbierany jako konflikt między filozofią i niefilozofią albo jest tak odbierany tylko z nie-filozoficznych, praktyczno-politycznych powodów, to powód tej niejasności leży w tym, że filozofia ze swej strony, porzucając rozróżnienie między praktyką i teorią i przekonanie o pierwszeństwie tej ostatniej, utraciła czyste sumienie co do siebie samej¹⁶.

Upewnijmy się jeszcze raz co do kontekstu, w jakim Löwith krytykuje tę historyzację i pragmatyzację świadomości filozoficznej. Od Arystotelesa do Hegla teoria wyłączyła z kręgu swojego istotnego zainteresowania to, co względne, choćby było ono tym, co najbogatsze w odniesienia; to, co ulotne, choćby było najbardziej aktualne; to, co przygodne, choćby było najbardziej palące. Krytyka młodoheglowska natomiast właśnie dzięki temu daje się wykorzystać praktycznie i powiązać z refleksją przynależną niezbywalnie do historycznego miejsca – właśnie dzięki doświadczeniu absolutnej relewancji tego, co najbardziej relatywne, temporalne i kontyngentne. Löwith krytykuje to doświadczenie jako dogmatyczne założenie. W ten mianowicie sposób, że w planie historii idei wykazuje związek między chrześcijańską wiarą w stworzenie i pojęciem egzystencji, wyostrzonym przez Pascala, obecnym następnie u Kanta, Kierkegaarda, Nietzschego, Heideggera i Sartre'a. Jeśli świata, który z natury jest wiecznie tym, czym jest, nie pojmujemy już jako kosmosu, lecz jako przemijające stworzenie z niczego, to egzystencja wszelkiego bytu staje się pewna tylko na mocy wiary w faktyczne stworzenie faktycznego świata – a w tej mierze, w jakiej wiara ta pada ofiarą sekularyzacji, egzystencja staje się najbardziej ślepy i problematycznym faktem. „Egzystencja” stwierdza nagłą i *zarazem* problematyczny charakter tego, co faktyczne; chodzi jej o niepokonaną relewancję bytu relatywnego, którego nie można już uzasadnić przez usytuowanie w relacji do absolutu, chociaż nadal ma potrzebę uzasadnienia. To stąd filozofia nowożytna czerpie bodziec do refleksji, która ma dostarczyć ugruntowania, a poheglowska krytyka impuls do swego roszczenia, by praktycznie dokonać tego, co nie leży w mocy samej refleksji – obie, argumentuje Löwith, czerpią swój motyw, nieświadomie i dlatego dogmatycznie, z wypartego chrześcijańskiego wątplenia w samoistność natury, z niedowierzania, by można było polegać na świecie, który sam na sobie się nie opiera. Jakkolwiek rzeczy się mają z punktu widzenia historii idei, argument ten może się ostać tylko przy własnych założeniach Löwitha, które jako żywo same są dogmatyczne: po pierwsze, że historia

¹⁶ *Ibidem*, s. 37.

określa i zmienia swój kierunek stosownie do panującego ontologicznego rozumienia świata; po drugie, że biegnie ona wedle wzoru romantycznego, drogą upadku, od prawdziwego początku do coraz ciemniejszego końca; i po trzecie, że oddając się tylko refleksji nad pogreckim rozumieniem świata, można tradycji historycznej jako takiej udowodnić jej niesubstancjalność, a historii jako całości jej mizериę.

Co się zaś tyczy wykazywanego związku chrześcijańskiej wiary w stworzenie z krytycznym samorozumieniem praktycznie ukierunkowanej świadomości historycznej, czy nie mógłby on znaleźć potwierdzenia w tym, że przeciwnie, właśnie sekularyzacja, a to znaczy demitologizacja twierdzeń wiary, ukazuje moment prawdy w miecie? Jeśli świat naturalny, w którym gatunek ludzki zachowuje i wie dzie swoje życie, jest jako całość kontyngentny i w sobie samym, nie bez użycia języka, pielęgnuje swój logos, to historia istotnie jest procesem *realizowania* dzieła stworzenia: na gruncie natury, w świecie naturalnym jest wykraczającym *poza* ów świat kształtowaniem świata ludzkiego siłami samego człowieka. Rozszyfrowany mit stworzenia nie byłby już wtedy nie do pogodzenia z pogańskim naturalizmem. Gatunek ludzki jako składnik natury musiałby być pomyślany tak samo kontyngentnie jak sama natura – a historię trzeba by ujmować jako historię naturalną. Ta jednak traciłaby swój kontyngentny charakter w tej mierze, w jakiej możliwa byłaby samokrytyka postępującej racjonalizacji, pozwalająca jej zejść z drogi bezcelowego wzrostu technicznego rozporządzania urzeczowioną naturą i społeczeństwem, a to za sprawą rozumnej komunikacji między ludźmi tyczącej się praktycznego opanowania własnej historii. Zarysowuję tę utopijną wizję tylko po to, by na tym tle zademonstrować, że wskazanie na „założenia teologiczne” traci swą moc. Sekularyzacja istotnie jest wtedy ciągłym krytycznym przyswajaniem tradycji, z których jedynie można wydobyć logos człowieczeństwa – takiego, jakie należy urzeczywistniać na drodze historycznego zapośredniczenia natury ze światem ludzkim; jedynie z nich możemy czerpać, jeśli mamy się poważnie liczyć z kontyngencją świata jako całości i w rezultacie z koniecznością kreowania logosu przez pracę reprodukcji ludzkiego życia ujmowaną w wymiarze historii powszechnej. Być może do takiego sposobu zachowania życia należy z natury jakiś rodzaj *logos spermatikos* czy też bezmierne roszczenie, że *życie gatunku ludzkiego może być trwale zachowane tylko jako życie prowadzone po ludzku (nurs als ein humanes)*. Jeśli w historii jest jakiś element wiecznotrwały, jest nim wiedza o owym antropologicznym nieumiarkowaniu, o niezbywalnym charakterze elementu luksusowego w człowieku, którego naturą jest cywilizacja. Taka wiedza pochodzi z najbardziej prymitywnych i nagich, z najbardziej wysublimowanych i awanturniczych doświadczeń, z codziennej praktyki i z momentów nadzwyczajnych, i wraz z innymi historycznymi osadami doświadczenia gatunkowego weszła do mitów, wierzeń religijnych i poglądów filozoficznych, do wszelkich postaci ducha obiektywne; wiemy o niej abstrakcyjnie tylko to, że nie może być abstrakcyjna.

Także stąd może się brać siła tradycji historycznej; nie możemy się jej pozbyć nawet wtedy, gdy chodzi akurat o to, żebyśmy dzięki historycznej samorefleksji uwolnili się od irracjonalności czystego obowiązywania tych czy innych tradycji, właśnie od historii jako historii naturalnej. Löwith natomiast, jak na ironię, jest zgodny z młodohegłowską krytyką religii w tym, że epoka pochrześcijańska może po prostu przekreślić chrześcijaństwo: jednym susem przeskoczyć tradycję myślenia w kategoriach historii zbawienia oraz rozumową pretensję jego zsekularyzowanego motywu i przez to znieść (w sensie prostej negacji) hermeneutyczną bazę naszego samorozumienia. Co więcej, Löwithowska krytyka młodoheglistów, wymierzona w tak u nich rozwiniętą świadomość dialektyki historii, sama jawi się jako radykalizacja młodohegłowskiej krytyki religii¹⁷; a jego apologia światopoglądu naturalnego, która ma wymiar kosmologiczny, byłaby już zawarta w antropologii Feuerbacha – gdyby tylko Feuerbach pomyślał filozoficznie.

V

Krytyczna konfrontacja z Löwithem, poza oporami wynikającymi z tego, że obcuje się z górującym umysłem, napotyka pewną specyficzną trudność. Zanim wysunie się argument, odczuwa się niepokój, czy Löwith już go wcześniej nie zanalizował i nie sformułował dużo lepiej. Jego krytycy poruszają się na gruncie przez niego samego przygotowanym. Podam przykład. Trzymanie się klasycznego pojęcia filozofii i kosmologicznego światopoglądu starożytności – zauważa gdzieś – jawi się naszej historycznej świadomości jako niemożliwy powrót do greckiego świata, gdzie istnieli jeszcze niewolnicy i ludzie wolni, ignoranci i filozofowie. Studiując myśl Löwitha, nauczyłem się, że w takim przypadku dobrze jest wziąć do siebie zarzut ignorancji i w sposób nieelegancki na retorycznie postawione pytanie wbrew obyczajowi odpowiedzieć twierdząco. Jak mało kto Löwith poznał zabiegi świadomości historycznej i jej sztuczki – oczywiście tylko po to, żeby je odrzucić; nauczył się nimi posługiwać, ale tak, jak wykorzystuje się zręczność palców nie do tego, żeby grać, lecz żeby ograć przeciwnika. Jeśli jednak tak dokładnie zna pozycje praktycznie wykorzystywanej świadomości historycznej, że trzeba być czujnym, by odpierać metakrytykę za pomocą kontrargumentów od dawna antycypowanych, to tym bardziej zdumiewa stoicki odwrót od świadomości historycznej, równie uparty jak niezapośredniczony powrót do antyku.

Regresja żywi się nieuświadomionymi lękami, nie wynika z krytycznej znajomości negowanego stadium. Dlatego nie wydałoby mi się słuszne stwierdzać tu po prostu jakiś afekt przeciwko nowoczesności i czynić go odpowiedzialnym za reakcję, której nie umie się wyjaśnić inaczej. Co prawda zdecydowane pokrewieństwo z wy-

¹⁷ Charakterystyczna jest tutaj analiza w artykule pt. *Hegels Aufhebung der christlichen Religion*, w: *Festschrift für Gerhard Krüger*, Frankfurt 1962.

boru, łączące naszego autora z Burckhardtem, może wskazywać na czasowo ograniczony horyzont krytyczny, w jakim odrzuca się współczesność, kiedy to „nie ma już filozofów”; być może więc chodzi tylko o pogardę, jaką żywi wykształcony umysł humanistyczny dla dziewiętnastowiecznej utraty miary, o lęk arystokraty ducha przed gwałtami wieku dwudziestego. Ważniejsza wydaje mi się jednak inna wskazówka. Kiedy czytałem mowę inauguracyjną, którą Löwith wygłosił w Heidelberskiej Akademii Nauk¹⁸, a która miała charakter kunsztownej autobiografii uczonego, zafascynowała mnie spokojna logika tej filozoficznej drogi życiowej: jak to się stało, że los emigranta, *zewnątrznie* tak naznaczony politycznymi katastrofami, prowadzący go przez Rzym do Tokio, ze Wschodu na Zachód (i czy trzeba dodawać: ze Stanów Zjednoczonych do Niemiec?), *wewnątrznie* umożliwił zachowanie tożsamości osoby i ciągłości filozofowania; że nadto w takiej łupinie wczesne załóżki zaowocowały rozwiniętą myślą, w ewolucji biegnącej niemal cyklicznie? Nawet jeśli uwzględni się tendencję do samostylizacji, tym bardziej uwodzicielskiej u wybitnego pisarza, ta migotliwa i głęboko sięgająca dysproporcja wymaga jakiegoś mocniejszego motywu, motywu tkwiącego w samej biografii – być może owego prywatystycznego odwrócenia się od świata polityki, które znalazło nieznównany wyraz w tym jednym zdaniu: „Niepokoje monachijskiej Republiki Rad wypędziły mnie do Fryburga, gdzie przeszedłem ściśle szkolenie fenomenologiczne u Husserla”. Klasyczny obrót sprawy.

W tym odwróceniu Löwith nie może dostrzec wyzwań nowych sytuacji i wolno mu na nie jako takie nie zważać. Nie przyjmuje do wiadomości, że zdystansowanie się od naszych *pragmata* w czystej kontemplacji obiektywnie nie jest już tak możliwe, jak było możliwe w czasach Heraklita i jeszcze Arystotelesa, w ówczesnych stosunkach. Od tamtych bezpośrednich działań, w ograniczonym i przejrzystym kręgu spraw i ludzi, namysł łatwo mógł się odrywać, żeby z kolei działanie pozwoliło się określić, jeśli nie przez sam namysł (*durch Besinnung selbst*), to przez nawyk roztropności (*durch Besonnenheit*). Dzisiaj działanie, aż po życie codzienne, zapośredniczone jest przez technikę, która ze swej strony zawiadywana przez naukę, rozwinęła moc praktyczną; działanie utraciło względną nieważkość, jeśli chodzi o skutki, i dlatego również praktycznie domaga się świadomości filozoficznej, zmusza ją do refleksji na temat dziejącej się historii. Z pewnością sto lat myślenia zaangażowanego ukazało nam w sposób odstraszaający dialektykę zaangażowania, ale przez to nie otrzymaliśmy dyspensy od świadomości historycznej.

Löwith ignoruje nauki nakierowane na technikę, jeśli chodzi o ich skutki praktyczne. Zadowala się tym, by założenia filozoficzne towarzyszące teoretycznemu samorozumieniu tych nauk (rozwijanemu w ramach teorii nauki) zaliczyć do szeregu zaślepień, jaki przedstawia sobą pragmatyzacja i historyzacja naturalnego rozumienia świata – ze względów pryncypialnych bowiem nie może uznać, że stosunek mię-

¹⁸ W: Jahresheft der Heidelb. Akad. d. Wiss. 1958/59, s. 23 i n.

dzy nauką i filozofią uległ odwróceniu; że filozofia musi podjąć praktyczne zadania, jakie nasuwają obiektywne skutki unaukowionej techniki, która stała się siłą społeczną, albo przestać o sobie myśleć jako o filozofii.

Jedynym następstwem nowoczesnej nauki, dla którego Löwith wykazuje pewne zainteresowanie, jest ekspansja w kosmos; wydaje mu się ona eksorbitalna nie tylko w dosłownym sensie, bo przez to obraz właściwy światopoglądowi naturalnemu, z Ziemią w centrum, obiektywnie wypada z ram. Ale czy nie jest tak, że w tym stadium tylko manifestuje się zmiana, która niepostrzeżenie wciąż się dokonywała, odkąd w ogóle ludzie utrzymywali się przy życiu przez pracę swoich rąk? Kiedyś Marks – Löwith dobrze zna to miejsce – zgłosił pod adresem Feuerbacha następujący zarzut:

Nie widzi on, że otaczający go świat zmysłowy wcale nie jest mu bezpośrednio dany z wieczności, nie jest wciąż tą samą rzeczą, lecz jest wytworem [...] stanu społecznego, a to w tym sensie, że w każdej epoce historycznej jest rezultatem, wytworem działalności szeregu pokoleń, z których każde stało na ramionach poprzedniego, dalej rozwijało jego przemysł i handel, modyfikowało jego porządek społeczny stosownie do nowych potrzeb.

TLUM. ADAM ROMANIUK

Jerzy Kochan

University of Szczecin

Johann Gottlieb Fichte and Freedom

*...I am so sure about principles of my system that it is
impossible for me – unless I go mad – to doubt them.*

J.G. Fichte

Let's begin from a paradox; in an introduction to J. G. Fichte's *Vocation of Man*, published in 1956, Tadeusz Kroński writes about Fichte's obsession; about "propaganda passionate to an almost embarrassing degree" [Kroński; 1956, p. XXI], which was done by him about his conceptions.

What it is that was done by Fichte what seemed to be "embarrassing propaganda" in the eyes of a philosopher writing still in the times of Stalinism?

In a different epoch and in a different context another author, Justyna Nowotniak, began her monograph dedicated to Fichte's theory from a statement that the thought of the author of a Science of Knowledge is characterized by extremism, which is simultaneously "fascinating and grotesque", and a moment later she proclaims that "whatever is touched by our philosopher, strangely loses a sense of proportion" [Nowotniak, 1995, pp. 5,7].

Within the philosophical tradition, the picture of Fichte as a philosopher of extremes can probably be matched only by Friedrich Nietzsche. Fichte is sometimes regarded as a philosopher who crossed the Rubicon separating Kant from subjective idealism – or separating him from ridiculousness and fiasco. That way, he became an extreme subjective idealist, but a subjective idealist who is more dangerous, more demonic, more irrational than a quiet, contemplative solipsist in some significant way.

The situation becomes paradoxical when we remember that the first great Fichte's work – *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, mistakenly published without the

author's name – was attributed to Immanuel Kant, the most reputable figure, who probably was not refused respect by anybody. So what was written by Fichte later – or maybe even as early as in the aforementioned first work – that made him deserve to be treated so unseriously and patronizingly?

After all, Fichte himself proclaimed also – similarly as the first readers of his philosophical work – that he did not go beyond Kant in his considerations; although maybe it was not always proclaimed by him and not without reservations. In the course of time his initial almost absolute identification with Kant transformed into a belief that it is necessary to interpret Kant “in the spirit of Kant” and not “according to his letter”, and even into proclaiming that Kant's works constitute only an introduction into propedeutics of transcendental philosophy, whose development is “Science of Knowledge”. It caused even Kant's retort, who strongly dissociated himself from Fichte:

Regarding metaphysics according to Fichte's principles, I take part in it to so a slight degree that in one letter I even advised him to cultivate his ability to lecture, which could be used to the benefit of critique of pure reason, rather than to deal with sterile sophistry (*apices*). Fichte, however, kindly rejected my advice, explaining that *he is not going to lose sight of the scholastic moment yet*. Thus, the question whether I recognize the spirit of Fichtean philosophy to be true criticism has been answered by Fichte himself and hence there is no need for me to talk about its merits or lack of merits, because it is not about any evaluated object, but about an evaluating subject – so it will be enough if I disclaim responsibility for any participation in that philosophy. I must also add that misrepresenting me by saying that I only wanted to give *propedeutics* of transcendental philosophy – and not its *system* – is something which is inconceivable for me. Such a thought could never come to my mind, because I myself recognized the definite character of pure philosophy in *Critique of Pure Reason* as the best proof of its veracity. Finally, if the reviewer maintains that *Critique* should not be understood *literally* in reference to that what it literally teaches about sensuality, but that everybody who wants to understand *Critique* must get a proper *viewpoint* (Beck's or Fichte's) first, because Kant's letter, similarly as Aristotle's one, kills the spirit, I explain once again that *Critique* should, of course, be understood according to its letter – and, moreover, from the viewpoint of a reason which is an ordinary one except of being properly educated for such abstract considerations. An Italian proverb says: *Lord – I can defend myself from my enemies, but save me from my friends* [Kant, 1913, pp. 267–269].

It is worth remembering in that place that the words of criticism formulated by Kant were said in the times when Fichte was accused of atheism, what led to his expulsion from Jena. Thus, they meant Kant's public distancing from the creator of the

Science of Knowledge and even they constituted – as it is maintained by Z. Kuderowicz – Kant’s “expression of cowardice” [Kuderowicz, 1963, p. 24]. Special spice is added to the whole affair by a great probability that Kant did not know Fichte’s book: it is said that of all Fichte’s works he read only *Attempt at a Critique of All Revelation* during his lifetime and principles of the Science of Knowledge were known by him “of second hand” [Siemek, 1977; Medicus, 1922; Leon, 1958].

The relation between Kant’s theory and Fichte’s views cannot be reduced to their statements – even if they are extended to include a broadly understood social context. What is needed is “descending to hell” – that is, entering at the beginning the fundamental solution of the Science of Knowledge. I will not do it, however, to make a complete comparison between the philosophical conceptions – that based on *Critiques* and that formulated in more and more improved versions of the Science of Knowledge; it is a research work in itself and it was, to a considerable degree, already done in an excellent book by Marek Siemek *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*. Nevertheless, those fundamental problems cannot be avoided when problems of freedom are being considered.

As it is usually assumed, the starting point for the Science of Knowledge is constituted by its three supreme principles. It seems, however, that a major role in understanding the meaning of the Science of Knowledge is played by Fichte’s earlier assumptions. It would be difficult to explicate all of them here, so we must make a selection of various moments of Fichte’s standpoint and refer only to those of them which are the most significant for the presented line of reasoning.

The most important assumption which must be made by us is the assumption of understanding Kant’s philosophy by Fichte and of continuation of the basic threads of the transcendental philosophy in the Science of Knowledge. It enables to treat the earlier considerations concerning Immanuel Kant’s philosophy as a direct theoretical background of not only Fichte himself but also of the present analysis. Thus, it is not necessary for us to remember here in an extended way that the whole reality is affected by the cause-and-effect relation, that the subject of cognition in *Critique of Pure Reason* is not an individual one but the subject of cognition as such, for which an individual subject is something accidental and phenomenal, that for Kant practical reason is not something separate from pure reason but rather its autonomous – and hence qualitatively different part – characterized by determination which is describable with different categories than natural determination; and hence Kant’s theory by no means can be treated as naturalist, humanist and subject-centric description of cognition and morality.

If Kant’s philosophy and its anti-naturalist breakthrough were described with more modern categories, I would be willing to recognize it as a case of creation of a specific theoretical object, different than the empirical object which is sensually accessible to individual subjects, and with establishment of a separate type of social practice –

that is, theoretical practice – whose field of activity is the theoretical object, which has been created by the theory simultaneously¹. I am of an opinion that if we reveal the reasons of vitality of the whole German classic philosophy – not only of Kant's and Fichte's transcendental philosophy – the reasons which are placed in philosophical matter itself, this is just the moment of “great German idealistic systems” which we will have to recognize as the basic one.

In Fichte's philosophy it is identified with scientific values of the created theory; let us recall in this place that the cult of scientificity is extremely important for the creator of the Science of Knowledge and that he was the first who formulated the slogan about the end of philosophy and creation of scientific philosophy, the slogan which later on was repeated on quite different occasions².

Remembering those conclusions from an analysis of Kant's philosophy is important for understanding the Science of Knowledge.

First of all, the famous Fichtean “I” equalling itself cannot be treated as “every I” or simply as “I-Fichte”. Thus, the first principle of the Science of Knowledge, proclaiming that “I am I” – or that “I = I” – has nothing in common, and cannot have anything in common, with any subjective idealism in the popular sense of the term. The formula “I = I” means establishment of a necessary *a priori* condition for any empirical knowledge of consciousness and any self-knowledge, and hence it is simply groundwork for the category of reality, a declaration of monism and the basic homogeneity of being. That being is man's being in his world, but it is nothing like being of “ink in an inkpot”. Being outside of man – when it is regarded from the perspective of man and his scientific cognition of the world – does not exist, because it, of course, cannot exist. Human cognition does not exist outside of man, hence talking

¹ My reasoning here refers to the conception of the “epistemic” and the “epistemological” level of reflection and of, respectively, the “the science of knowledge” and “epistemology”, which was presented by Marek Siemek [Siemek, 1977, pp. 18–82]. However, my reasoning is to a greater degree than Siemek's based on Louis Althusser's conception of the object of cognition and theoretical practice [Althusser, Balibar, 1975, especially pp. 60–97].

² “That kind of science – writes Fichte – whose possibility is, for the time being, questionable, can be called anyhow. However, if it turns out that the area which, according to all earlier experience, is fit to cultivate sciences is already occupied by relevant sciences and that we can see only one piece of land which is not cultivated yet – namely, that which is for a science of sciences as such; and if the idea of such a science – which, after all, also wants to be or become science, but which cannot reach an agreement with itself regarding the place where it is to be practiced – is found under some name, for example under the name of philosophy, it will not be bad to grant it that found empty place. Whether the word “philosophy” has been understood so far just in that way or differently is irrelevant; then, anyway, such a science, if it already becomes science, rejects finally that name which has been born by it so far because of quite unexaggerated modesty – the name connected with some sophistry, amateurishness, dilettantism. The nation which will invent such a science will certainly deserve calling it a name coming from its language; and then it could be called simply the science or the Science of Knowledge. That what has been called philosophy so far will be the science of science as such” [Fichte, 1996, pp. 23–25].

about the thing-in-itself is not properly justified and it should be abandoned. But it is not all what comes from Fichte's conception.

The basic reason of misinterpretations of Fichte's conception – let us remember that he almost madly kept writing newer and newer versions of his Science of Knowledge, complaining about general misunderstanding of his intentions – is the way of defining monistic character of being by referring to "I". This is the moment of Fichte's conceptions which causes that his interpreters often forget about the generally anti-dualistic orientation of the whole classic German philosophy, about accepting fascination with Spinoza, about the position which – in the course of time – started to be occupied in Fichte's views by culture and about many other issues which are grossly inconsistent with the subjective-idealistic scheme. And yet similar types of terms have been appearing since the history of philosophy since its beginning. Thales proclaimed that water is the arch-principle of the world not because he believed that the world was some kind of a big snowman, but rather because of the fact that universality of water and its occurrence in three physical states, its dynamics, metamorphoses and all other sensually accessible features made water an excellent analogon of the existing reality, an arch-principle not in the sense of the origin but rather of the essence, a model or nature of the world.

The situation is the same in the case of Pantheism; Spinozian *causa sui*, nature being its self-reason, gets its self-dynamics, processuality, thanks to deification. *Deus sive natura* does not mean that God is nature; as a matter of fact, it is an atheistic standpoint, rejecting personal God and animating the world understood as a thing with the light of the divine notion of God. But Spinoza does not do it without paying costs. The disappearance of personal God is elimination of not only God but also of the person. The human being becomes subordinated to the machine of nature; there is no place for specificity of the personal being. This is just the moment in Spinoza's works which is fiercely criticized both by Kant and Fichte.

If we treat such a problematic situation as a possibility of choice only between Spinoza's objectively existing reality and the subjective "I", it will always remain for us a mystery why – in spite of such an absurd standpoint – Fichte's works kept fascinating and why they played such a great role in shaping philosophy of Shelling, Hegel and even Kant himself.

Referring to "I" – which is, moreover, often absolute – in spite of being polemical against Spinoza, is deeply similar to deification of nature in pantheism, because it is restitution of subjectivity, although not of divine but of human character. The Fichtean "I" is the foundation of homogenous being – though not only simple human being anymore but that being as something which is, firstly, dynamic, active; secondly, anthropo-material; thus, the primary unity "I = I" should be treated as close

to Shelling's philosophy of identity, Hegel's march of the spirit through history³ and (where maybe the affinity is the closest)... the category of *praxis* in Karl Marx's works⁴.

The category of "I", serving creation of the perspective of anthropo-material *praxis* is – if implemented in such a way – exceptionally rich and inspiring, but it also has a basic fault: susceptibility to pre-Kantian interpretation. However, if we translate "I" into the language of *praxis*, the definition of ontological homogeneity in Fichte's sense means that there exists only human practice, which is its own starting point and destination point. Fichte writes:

The source of all reality is I and those elements are directly constituted. Thus, the notion of reality is given together with the notion of I. However, the notion of I exists because it self-constitutes itself and it self-constitutes itself because it exists. This is just the reason why self-constitution and existence are one and the same. The notions of self-constitution and activity as such are also one and the same. Thus, all activity is reality [Fichte, 1908–1912, p. 329].

Being interpreted in such a processual way is not impersonal being reducing man to nature, but human activity which is not torn by a contradiction between practical and pure reason anymore and also free from the disturbing and unknowable thing-in-itself, but which saves also those moments as internalized, general forms of thematization of "I's" global practice. So, if somebody even insists on Fichte's solipsism, subjective idealism, he can only be suggested the idea of recognizing Fichte as a cultural solipsist.

We see here perfectly that Fichte could easily feel that he was a real continuator of Kant's ideas and simultaneously an advocate of the thesis on initial character of his solutions. It is also clear that many interpreters of Fichte's work recognize expansion of practical philosophy onto the whole philosophical system to be a characteristic

³ "Fichte is [...] – writes M. Siemek on another occasion – not so much «Kant's epigone» [...] but rather «Hegel's precursor» who has not become mature yet" [Siemek, 1977, pp. 192–193]. In another place the same author writes: "[...] Fichte's «the science of knowledge» is situated on a historical trail of investigations aimed at removal of Kant's dualism of the form and the content of cognition, *a priori* and *a posteriori*..." [Siemek, 1967, p. 49].

⁴ An interpretation of Fichte's standpoint in terms of *praxis* goes beyond the way of interpreting presented by M. Siemek, for whom the Fichtean "I" is only "a necessary structure of all human subjectivity" [Siemek, 1967, pp. 56]; a similar, somehow immanent, interpretation of Fichte is presented by Siemek in the introduction to the *The Science of Knowledge* [Siemek, 1996]. But in another place he proclaims: "Being is objectified act – that is the conclusion from *The Science of Knowledge* [Siemek, 1967, p. 81]. The position which is the closest to mine is taken by M. J. Siemek in the paper *Poznanie jako praktyka* [Siemek, 1998, p. 21]. The problem of a theoretical bond between the Science of Knowledge and Fichte's great successors in the context of his contribution into development of dialectics is discussed by R. Kozłowski in the paper *Spekulatywna dialektyka Fichtego* [Kozłowski, 1975, pp. 51–74].

feature of his philosophy – and others recognize the same allusively, maintaining that in Fichte's philosophy we have to do with domination of the moral perspective. All of that are symptoms of the basic significance of a new *praxis* perspective emerging from his works. Fichte's attitude can seem to be failed, really clumsy and unnecessarily generating subject-centric associations. However, let us look at the fact that the problem of practicalness – understood in that or another way – as a specific philosophical fulcrum in utilitarianism, Marxism, pragmatism, *Lebensphilosophie*, some variations of existentialism or even in the philosophy of dialogue is taken up in various ways which are at least equally far from being perfect. Thus, the proposition included in the Science of Knowledge should be perceived, on the one hand, in the context of later problems with *praxis* and, on the other hand, in juxtaposition with utilitarian propositions; then it starts to look more attractive, reveals its precursory character in its relation to some of them and an unparalleled level of theoretical thinking in relation to others.

However, a monistic and activist perspective generated by the Science of Knowledge does not translate into individual activism as early as on the level of its three basic principles. An interpretation of derivability of “not-I” from “I = I” as creation of the world by the individual subject is madly exotic. Its almost heroic extravagance is masked by a matrix of petty-bourgeois practicability hidden under that type of “explaining” Fichte. Besides it is possible that the discussed matrix has not only petty-bourgeois character but that it is also more generally fixed in universal epistemology of everyday life, similarly as traditional recidivism of anthropomorphization. And yet Fichte's reasoning has strictly limited character on that level – and it is by no means about some individual or doing anything... and especially about creating of the world from nothingness...

The distinction between “I” and “not-I” takes place within “I” itself, it is not creation of “not-I” outside of “I”, it is not its emanation. In other words, the human being in the world – as a practical and dynamical unity, interprets the world in a subject-object form, he assumes contradiction between “I” and “not-I” referred to each other. It is the foundation of all cognition which always takes an object-subject form. The term “the human being in the world” is also a concession to make the reasoning more expository and if we wanted to replace that phrase with something even more adequate, we would have to talk about total social self-defining practice constituting itself in the dimension of theoretical practice as an object-subject act, a cognitive process. Let us pay attention to the fact how much “philosophical energy” is wasted because the sense of that Fichte's finding is unrecognized.

Considerations on the level of the Science of Knowledge – in spite of the fact that there is no place for an individual in them – concern, however, the problem of freedom in a fundamental way. Fichte's conception constitutes here a direct continuation and development of Kant's standpoint; the category of “I” makes it really possible

to extend practicalness into the whole reality, practicalness becomes that way the only reality; thereby the opposition between natural necessity and human freedom disappears⁵, but – taking the idea further – human freedom is not arbitrariness but only specifically human necessity. In Kant’s works it is spontaneous and voluntary subordination to the moral law. In the case of Fichte, the situation is the same, but the place of the torn world, morality hidden behind its necessary “vehicle” and, finally, of the “thing-in-itself” is occupied by *scientia*, science, the Science of Knowledge, which confronts the world in full light and holding the head high.

The specific human form of determination turns out to be some kind of over-determination, which subordinates the object-subject interpretation of cognition generating reified, naturalist understanding of necessity. Thus, the world becomes free from *fatum*, fortune, *Moira*, the whole existence is shined upon by freedom, creation of the individual subject faithful to his vocation. But the act of defining freedom in its individual aspect sends us to the dialectics of the general, to *praxis* and to the individual. Its development places us, however, beyond the Science of Knowledge or – actually – in the field which is defined by it, but where it is absent, because it itself is a Science of Knowledge, knowledge about knowledge, science of sciences. The Science of Knowledge defines “those activities of spirit where it acts because of necessity, but not those where it acts being free” [Fichte, 1996, p. 47].

Thus, the Science of Knowledge is not a domain of freedom – as it is often assumed by those writing about creation of “not-I” by “I” – but of that what is necessary; it is not a proclamation of “I’s” activity but foundation of *praxis*, the space of human freedom understood in the most general way.

Fichte’s philosophy is a philosophy of freedom in the aforementioned sense, but it is also a philosophy of freedom in the sense of creation of an active individual subject faithful to his vocation. The Theory of Freedom maintains Immanuel Kant’s basic solution also in that case and also in that case we have to do with stressing the necessity of authenticity of subordination to moral principles, stature of happiness which is connected with moral conduct. The basic change consists in significant radicalization of Kantian ideas – not only in the sense of acceptance for masses’ political revolt against authorities.

Fichte comes to “direct action”. If we want to become aware of the difference existing in this field, it is good to remember Kant’s statement from the time when he was forbidden writing about religious issues. Then probably the most important

⁵ An acute reader of philosophical works is going to find out after some time that the most sophisticated attempts at defining freedom are very far from the negation of the cause-and-effect relation, *determinatio omnis*, but they lead to placing it in the realm of morality – whatever that word is going to mean in that context. As a matter of fact, all such endeavours are a way of restituting Cartesian dualism, but now in a philosophical field defined by the language of Kant’s philosophy. But does freedom feel better in morality than in the pineal gland?

argument which was put forward by Kant was the argument that he used a difficult language in his works and hence the risk of causing social unrest by that kind of treatises is low. Let us also remember about Kant's standpoint in difficult moments when Fichte was accused of atheism.

The best way to reveal the difference clearly is to refer to maybe the most popular Fichte's work – *The Vocation of Man*⁶. As early as on the first pages of his dissertation he proclaims that:

This book is therefore not intended for philosophers by profession, who will find nothing in it that has not been already set forth in other writings of the same author. It ought to be intelligible to all readers who are able generally to understand a book at all. To those who only wish to repeat, in somewhat varied order, certain phrases which they have already learned by rote, and who mistake this business of the memory for understanding, it will probably be found unintelligible.

It ought to attract and animate the reader, and to elevate him above the world of sense, to a transcendental region, – at least the author is conscious that he has not entered upon his task without such inspiration. Often, indeed, the fire with which we commence an undertaking disappears during the toil of execution; and thus, at the conclusion of a work, we are in danger of doing ourselves injustice upon this point. In short, whether the author has succeeded in attaining his object or not, can only be determined by the effect which the work shall produce on the readers to whom it is addressed, – and in this the author has no voice.

I must, however, remind my reader that the "I" who speaks in this book is not the author himself, but it is his earnest wish that the reader should himself assume this character, and that he should not rest contented with a mere historical apprehension of what is here said, but really and truly, during reading, hold converse with himself, deliberate, draw conclusions, and form resolutions, like his representative in the book, and, by his own labour and reflection, developed out of his own soul, and build up within himself, that mode of thought the mere picture of which is laid before him in the work [Fichte, (10), p.1].

As you can see, the idea of the book is basically different from the abovementioned Kant's isolationistic intentions. Fichte is guided by the idea of direct interference with public awareness, civic awareness understood in the broadest possible way – and not with philosophical awareness. He is interested in ideological – and philosophical – practice. *The Vocation of Man* is a fully aware attempt at direct ideological practice. When we look at various Fichte's declarations, we see that parame-

⁶ Nota bene it is the only Fichte's work which was published in the People's Republic of Poland in the complete form and, moreover, in the times of Stalinism because before 1956. If we look at the list of works published in a series Library of Classic Philosophers, we see that publication of *The Vocation of Man* had been preceded, regarding German philosophers, only by publication of Kant's *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1953).

ters of efficient and necessary activity in order to promote the vocation of man are often *expressis verbis* identical with the definition of ideology we have initially adopted. Fichte assumes that his mission consists in shaping social awareness by appeals for adopting scientifically constructed picture of the world by a particular citizen as his own; and his aim is not, of course, passive acceptance but real and authentic activity for realization of the presented social project⁷.

The starting point for ideological practice understood in such a way must be, however, creation of a humanocentric meaning of the human existence. The next step, after acceptance of Kant's attitude to religion, is in that case Fichte's recognition of a necessity of creation of a fully rational subject which has a way of justifying the human existence being in competition with religious versions of perceiving the world. Similarly as the religious model, it must take into account that happiness and immortality are something what the human being needs in order to make his life meaningful.

In Kant's practical philosophy fixing morality takes place by means of a "vehicle" of religion or with the help of "good will". The "vehicle" of religion and "good will" are not, however, foundations you can fully rely on. The very duality of the foundation of morality is disturbing. Popularity and elitism of morality interpreted in such a way – differentiating subjects of morality, which, after all, was intended to be universal – are also disturbing. Acceptance of such a duality has practical, compromise and historically limited character.

⁷ Fichte's deep fascination with Johann Heinrich Pestalozzi's pedagogical conceptions – and especially with his idea of universal national education of people, a quite new way of education assuming creation of a new social subject – is rightly, although probably not sufficiently, stressed. "How it is possible – asks Pestalozzi determining the basic aim of education – to educate a child, taking into account his destiny as well as changeability of his situation and relations, so that it would be easy for him to do what necessity and duty are going to demand from him in his life and so that it would become his nature" [Pestalozzi, 1972, p. 368]. A climate very similar to the climate of Fichte's statements can be found in all Pestalozzi's works. He writes for example: "A child who is educated in their spirit is prepared for looking for stimulations for moral, intellectual and artistic efforts just using those forces. A comprehensive character of our method caused that a child can be independent in each situation. It does not compare itself to anybody, it compares itself only to itself" [Pestalozzi, 1972, p. 442]; and a bit later: "According to that view, a child through education in freedom must come to understanding of necessity and through education in principles of necessity it must acquire the sense of freedom, and be capable of both" [Pestalozzi, 1972, p. 444]. "Because freedom of our children – writes Pestalozzi in another place – must be restricted in the name of their preparation for fulfillment of their responsibilities, it should be restricted to the end without leaving any hope. That way it will be easier for children to overcome themselves and enjoy fuller freedom, which can be fully given them later eliminating restrictions and compulsion, which was compulsion only at the beginning" [Pestalozzi, 1972, p. 13]. Fichte judged Pestalozzi enthusiastically and it was expressed, among others, in such a statement: "That man made a really great discovery, which is of greater practical significance than he could desire. He wanted only to help people, but his discovery, treated as a whole, uplifts people, abolishes all difference between people and the educated class and, instead of education of people which was intended, it gives national education and helps people and all mankind to emerge from the depth of the hitherto fall" [Fichte, 1921, p. 190].

Moreover, a transcendental connection of morality, in spite of application of the formula *as if*, is strikingly provisional – similarly as in the case of morality freed from religion, fragility of being based solely on good will is visible. Thus, in both cases we do not have to do with “real” groundwork for morality: happiness is momentary, immortality is illusory. Fichte does not accept such a state of affairs and looks for a new road to happiness and infinity, hence immortality, infinity are something necessary for happiness. Fichte writes:

Shall I eat and drink only that I may hunger and thirst and eat and drink again, till the grave which is open beneath my feet shall swallow me up, and I myself become the food of worms? Shall I beget beings like myself, that they too may eat and drink and die, and leave behind them beings like themselves to do the same that I have done? To what purpose this ever-revolving circle, this ceaseless and unvarying round, in which all things appear only to pass away, and pass away only that they may re-appear unaltered;—this monster continually devouring itself that it may again bring itself forth, and bringing itself forth only that it may again devour itself? [Fichte, (10), p. 48]

Finitude understood in such a way cannot be the aim and sense of existence. But what infinity is achievable for the human being freed from the “vehicle” of morality constituted by religion? That – let us use that term – secular infinity in Fichte’s interpretation is connected with a bond between the individual and the humanity, with activity for the good of mankind, with contributing to realization of progress, with uniting individual existence with vocation of man. “It is the vocation of our race to unite itself into one single body – maintains J. G. Fichte – all the parts of which shall be thoroughly known to each other, and all possessed of similar culture.” [Fichte, (10), p. 50].

The way of achieving infinity and consolidating that way a possibility of happiness is blending in to the process of mankind’s improvement, overcoming cataclysms and evil being consequences of “bad freedom” – that is, catastrophes, wars and acts of injustice resulting from misuse of freedom by human beings. The next, second stage of crystallization of Fichte’s appeal is coming from infinity and meaning of life to a gradually specified program of man’s social vocation.

The interpretative tradition of Fichte’s philosophy presents us two roads of such specification in his works. The first appears mainly in *Addresses to the German Nation* and it has nationalist, chauvinistic character. The second – which is expressed in the purest way in *The Closed Commercial State* – is regarded as constituting a Fichtean version of socialism preceding a later political movement.

It seems, however, that such a duality of Fichte’s standpoint is a misunderstanding. I am of an opinion that it is possible to successfully reconstruct Fichte’s standpoint as relatively homogenous and even I am willing to defend a thesis that his statements

are characterized by considerable harmony and consequence. Approval of such a thesis requires, first of all, abolishment of the basic obstacle – that is, accusations concerning Fichte's supposed nationalist inclinations. In this moment we must, of course, abstract from historical forms of reception of Fichtean thought and focus on actual views of the author of *Addresses to the German Nation*.

Yes, it is true that Fichte – delivering lectures in occupied Prussia, in Berlin, which inspire Germans for action – talks about the chosen German nation, criticizes everything what is foreign, mobilizes for activity and revival. But Fichte's interpellations are not connected with calling for some kind of domination of Germans over other nations; it should be also remembered that they were presented when Germany was in an extremely dishonourable situation. And yet that what Fichte persuades for still fully fits the general plan of man's vocation.

It comes from the fact that the distinguished position of Germans is – according to him – a function of a necessity of going out from national humiliation and of a connected favourable circumstance of unity between Germans' emancipatory movement and general man's vocation. Germans are a distinguished nation not because of blood ties, tradition, history; their superiority is connected with existence of German philosophy – namely, Fichte's scientific philosophy; a rational, subjective premise for elevation of Germany over other nations. But even so far-reaching weakening of Fichte's national does not fully convey his standpoint. Let us quote two very clear and revealing statements:

So, let there appear before you at last in complete clearness what we have meant by Germans, as we have so far described them. The true criterion is this: do you believe in something absolutely primary and original in man himself, in freedom, in endless improvement, in the eternal progress of our race, or do you not believe in all this, but rather imagine that you clearly perceive and comprehend that the opposite of all this takes place? All who either are themselves alive and creative and productive of new things, or who, should this not have fallen to their lot, at any rate definitely abandon the things of naught and stand on the watch for the stream of original life to lay hold of them somewhere, or who, should they not even be so far advanced as this, at least have an inkling of freedom and do not hate it or take fright at it, but on the contrary love it—all these are original men; they are, when considered as a people, an original people, *the* people simply, Germans. All who resign themselves to being something secondary and derivative, and who distinctly know and comprehend that they are such, are so in fact, and become ever more so because of this belief of theirs; they are an appendix to the life which bestirred itself of its own accord before them or beside them; they are an echo resounding from the rock, an echo of a voice already silent; they are, considered as a people, outside the original people, and to the latter they are strangers and foreigners.

And a bit later Fichte adds that:

[...] whoever believes in spirituality and in the freedom of this spirituality, and who wills the eternal development of this spirituality by freedom, wherever he may have been born and whatever language he speaks, is of our blood; he is one of us, and will come over to our side. Whoever believes in stagnation, retrogression, and the round dance of which we spoke, or who sets a dead nature at the helm of the world's government, wherever he may have been born and whatever language he speaks, is non-German and a stranger to us; and it is to be wished that he would separate himself from us completely, and the sooner the better [Fichte, (5)]⁸.

“German community”, “German nation” are – in Fichte’s version – a community where there is a place for everybody accepting the vocation of man, regardless their nationality, origin, language and culture, but German-speaking foreigners who do not accept the vocation of man cannot belong to it. It is difficult to regard Fichte’s standpoint as nationalist, although it is indubitably characterized by some elitism or exclusiveness⁹.

I have presented such an extensive quotation from Fichte’s addresses also in order to turn attention to its, as a matter of fact, cosmopolitan character. “National” unity is in that case constituted on the level of ideal and it would be probably more correct to call it not national but ideal or ideological unity. In spite of appearances, the category of the nation in Fichte’s works has a fully mock-up character and it is a notion which synthesizes ideological awareness only for a moment. Moreover, looking at Fichte’s category of the nation can lead us to recognition of something which we can call an intellectual, political community, a “philosophical nation” (because the vocation of man is constructed in the field of reformed philosophy but, probably, still philosophy) – and into the area of cosmopolitanism, so back to the issue constituting the essence of human vocation: that of unification of mankind into “one body”.

That way we come back to *The Closed Commercial State* again. It would seem that the idea of the closed commercial state confirms Fichte’s national – in the usual sense – inclinations. One nation, one state... it does not sound good after the 20th century’s experiences... However, a moment ago it was revealed to us that the notion of the nation in Fichte’s interpretation has a very special sense – an ideal, ideological

⁸ . Schelling wrote that Fichte “wanted to find evil only in inertia of human nature” [Schelling, 1990, p. 95].

⁹ An interpretation assuming Fichte’s “extreme nationalism” and “attitude characterized by nationalism (not to say chauvinism)” is expressed in Bolesław Andrzejewski’s work *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech* [Andrzejewski, 1989, pp. 33, 35]. Of course, it is difficult to agree with it in the light of the above presented reconstruction. It is also characteristic that a similar attitude to Fichte’s philosophy is accompanied by an overall interpretation of his philosophy in the spirit of romantic thought.

one¹⁰. Similarly, the idea of the closed commercial state does not have features of the “closed national state”. The description of the postulated organization of society does not refer in any moment to national, German or any other, content. Fichte’s project is as cosmopolitan as a mathematical operation, as $2 + 2 = 4$. Rational organization of desired society is applicable in each nation.

But in Fichte’s considerations there is one more moment, which is usually paid little attention as a result of a hypnotic influence of the idea of the closed commercial state. I mean what the author of the fascinating social construct can tell us about the future of that state, future of the humankind in the context of realization of the project of the closed commercial state. Fichte’s standpoint, although not very developed, is perfectly clear: the discussed state, rich and happy as a result of introduced reforms, becomes a model for others, the object of desire and envy, and other states – those which, thanks to the power of the closed commercial state cannot realize themselves in a predatory way – must, because of that, take a path of imitation and voluntary similitude to the closed commercial state. Thus, all the states follow the example of the first closed state.

So what is finally got?

The humankind united in the global social project. The closed commercial state is a medium of introducing a social project concerning the whole humankind. A detailed analysis of the closed commercial state makes it possible to reveal specific features of Fichte’s standpoint and verify contradictory opinions regarding its supposedly socialist character. Anyway, so it seems.

The problem is, however, more complicated – first of all because of the fact that nowadays it is difficult to discuss in a responsible way about what socialism is and then measure relations between Fichte’s ideas and some negotiated model. After all

¹⁰ Claus Träger is of an opinion that “It was dangerous to have ideas. Dangerous in double sense. Who had ideas constituted a threat to the state and exposed himself to state persecution. Ideas even simply as ideas constituted an antithesis to traditional faith as well as to rules and laws which were derived from it and were in force in an absolutist state... The fact that then people subordinated the notion of the idea to the notion of the revolution was only its unavoidable consequence. In everyday language a defender of ideas meant a defender of the idea of the bourgeois revolution. And when the system of revolutionary ideas in France turned out to be «ideology» and revealed itself to Germans as its concrete expression, «idealists» from that side of Rhine were usually suspected of favouring revolution. In the eyes of reaction they constituted the only possibility in existing conditions of infiltrating life of the nation and assuming a living form by the spirit of revolutionary changes. An idealistic belief in the power of the written word, which had not been undermined yet, did the rest – and only one more step was needed to sense a Jacobin in every professor of philosophy” [Träger, 1981, pp. 134–135]. Although I am not fully convinced, I feel a temptation for an interpretation which historically understood notions – such as “classic German idealism”, “great German systems of idealistic philosophy” – defining Kant’s, Fichte’s, Schelling’s and Hegel’s philosophy would generally connect with such a revelation of the genesis of the notion of idealism which is found in Träger’s statement.

our object of interest in that book is, as a matter of fact, different. However, it is hard to avoid some important moments of the Fichtean social project.

Contrary to views depreciating utopianism and “subjectivism”¹¹ of Fichte’s social conception, the idea of the close commercial state which he developed is unusually precise and – looking from the perspective of contemporary sociology – you would often say: “professional”.

What in Fichte’s conception is used for spreading principles of reason is not religion – like in the case of Kant – but a real state which gradually introduces principles of the state of reason. And the principles of reason can be constructed when during creation of a desired social system you are guided by reason and respect for laws coming into being “according to the concepts of Right, by presupposing men to be without any of the relations that, resembling rightful relations, had previously existed” [Fichte (9), p. 87]. It does not mean, however, complete “detachment from reality”. Fichte is perfectly aware that real states deviate from the “rational state” as well as of the fact that his advice concerning introduction of the closed commercial state based on the example of closed legal states will probably be used by nobody. And let us notice that “lack of realism”, consisting in referring to “abstract” principles which are interpreted “only in a juridical way”¹², what amounts to “subjectivization of social being”, is an excellent way of connecting the new society with the only real field where French Revolution realized its democratic and fraternal ideas. That only reality is a reality of juridical fiction remote from real functioning of law. What makes Fichte’s standpoint even more interesting is the fact that he avoids connecting postulations of justice with natural equality of human beings and relativizes ideals of new society to that what is human, historical and created by “man himself” – and, specifically, to that what exists in the system of law as its basis: equal and free people. That Fichtean *ab ovo* is not, however, a real historical beginning but a logical beginning determined by the wind blowing from Paris.

While considering a social project such as a project of the close commercial state we usually focus our attention on utopianism vs. realism of such a conception; in Fichte’s case, however, even a very justification of probably minimal influence of his idea on states of that time is interesting. Johann Gottlieb Fichte creates on that occasion an abbreviated conception of colonialism. According to his opinion European states are united in a European commercial community, which – by means of

¹¹ In the past an accusation of subjectivism which was to be manifested by Fichte while conceiving society – and especially property – was formulated by Zbigniew Kuderowicz in a paper *Problematyka wolności w doktrynie społecznej Adama Müllera* [Kuderowicz, 1961].

¹² To provide a counterpoint to such standpoints I will quote only the following opinion by Alain Renaut: “In his 1796 work [Renaut writes about Fichte’s *Grundlage des Naturrecht*...] he makes an effort to safeguard realization of law without going beyond the legal sphere. In this sense it is not baseless to see there the first attempt to build a pure theory of law in modern thought” [Renaut, 1985, p. 109].

violence and commercial exchange – exploit other areas of the world. They are not willing to introduce any changes. Fichte writes:

The reason for this unwillingness, be it thought through clearly or be it not, is that Europe has a great advantage in trade over the remaining parts of the world, whose forces and products {393} it takes for its own use without giving anywhere near a sufficient return payment. Every single European state, however unfavourable its own trade balance stands in relation to the others, still draws some advantage from this common exploitation of the rest of the world, nor will it ever abandon the hope of improving the trade balance in its favour and thus drawing an even greater advantage. With its departure from the greater European commercial society it would have to renounce all this. If we are to remove the reason for this unwillingness, we must show that a relation like that which Europe has to the rest of the world – a relation grounded neither in Right nor in fairness – cannot possibly continue [Fichte, (9), p. 85].

Thus, impossibility of introducing reforms results from an international system of commercial relations, from global relations of exploitation. Injustice is the source of wealth of European states and they will not want to give up their privileged position. It is impossible to prove that those circumstances will ever end – and even if it was possible, the opponents would say that it is not going to happen during our lifetime: “Let us then take advantage of this for as long as it continues, leaving it to the generations that are around when it finally comes to an end to figure out for themselves how they will cope”. I confess, writes Fichte, “I have no answer to this” [Fichte, (9), p. 85–86].

So what is the sense of creation of the conception of the closed commercial state? It is about creating a scientific program of realization of happiness on earth:

Everyone wishes to live as pleasantly as is possible. Since everyone demands this as a human being, and no one is more or less human than anyone else, everyone has an equal right in [making] this demand. In accordance with this equality of their rights, the division must be made in such a way that one and all can live as pleasantly as is possible when so many men as they are exist next to one another in the given sphere of efficacy. Each, in other words, must be able to live about as pleasantly as the other. I say: be able to, and not have to. Should someone live less pleasantly than he is able, the reason for this must lie with him alone and not with anyone else [Fichte, (9), p.93].

Fichte realizes the aim defined in the aforementioned way coming from property relations – and property is understood by him as a right¹³ to conduct some type of monopolized, exclusive activity within the limits of an existing division of social labour (we could say: “economic practice”). Thus, the object of property is not a “thing”, but some type of legally safeguarded activity, where property understood in a traditional way is its special form¹⁴. Then Fichte comes to the social division of labour, which divides society into producers (farmers, fishermen, orchardists, etc.), processors (artisans, industrial workers), commerce (merchants); those types of activity – together with a multitude of their specialized variants – should be, according to Fichte’s opinion, regulated. Translating it into a more modern language we can come to a conclusion that it was about a right to conduct one’s own economic activity and a duty of exchange and cooperation with other segments of the division of labour safeguarded by the rule of law. Thus, it is a declaration of a duty of work and cooperation, but also of a universal access to work and impermissibility of unemployment. That regulation concerns property relations, but Fichte connects it also with division relations; it is, first of all, to serve providing everybody with decent living conditions:

“Let all be sated and dwell securely before someone decorates his dwelling. Let all be comfortably and warmly clothed before anyone dresses himself sumptuously” [Fichte, (9)]¹⁵.

¹³ Law in Fichte’s conceptions seems to perform a basically different function than in Kant’s views. A reversal of a dependency relationship takes place there. Not morality is to determine the legal sphere, but quite the opposite: law, as intersubjectivity, is primary and defines individual subjectiveness with its morality. It leads, among others, also to such an interesting conclusion that there must be a possibility of imposing law on a man deprived on Kantian good will by compulsion. The issue is discussed in an interesting and broader way by A. Renaut in the already quoted paper *Fichte i problem autonomii prawa* as well as on the occasion of discussing Kant’s views in the book *Era jednostki* [Renaut, 2001, pp. 293–337]. Changes of Fichte’s views about the relationship morality-law are discussed by: A. Philonenko [Philonenko, 1966]; L. Ferry [Ferry, 1981]; J. Bouveresse [Bouveresse, 1967].

¹⁴ It is a very modern conception and much better than traditional – but also modern – conceptions reducing property to owning things. Let us remember that property as property of things makes it impossible to distinguish between a slave and a worker – as, respectively, someone deprived of his labour power ownership and someone who owns it. In order to do it a category of labour power ownership is necessary and ownership of one’s own labour power is not ownership of things. The Fichtean interpretation of ownership not only includes labour power ownership, but it even creates a more general category which can perfectly contain all currently distinguished types of property. The Fichtean conception of property is referred by G. Simmel in *The Philosophy of Money* [Simmel, 1997, pp. 277–280]. The subject of property was discussed by me in the book *Klasy społeczne...*, [Kochan, 1990] and *Studia z teorii klas społecznych* [Kochan, 2011], also: S. Kozyr-Kowalski [Kozyr-Kowalski, 1977, 1999].

¹⁵ “The three estates we have presented are the fundamental constituent parts of the nation. Here I am only concerned with the reciprocal relation of these fundamental constituent parts. The members of the government, as well as the estate of teachers and guardians, exist only {406} for the sake of these first three estates, and will not be included in the calculation.” [Fichte, (9), p. 97].

And there are many more appeals for frugality and much more criticism of luxury, and they concern not only decorating homes, but also sumptuous meals, attire, importing rare and luxury goods. It does not mean, however, absolute equality. The division is made, as a matter of fact, according to labour, everybody is a servant of the whole and gets on that basis a just share in the whole's goods, nobody can become especially rich, but also nobody can grow poor¹⁶. "All individuals are guaranteed that their present state of existence will continue into the future, and, through this, the whole is guaranteed its own quiet, steady continuity" [Fichte: (9), p. 107].

But, according to Fichte's opinion, the needs of an office worker – who because of his job, needs clean clothes, peace, silence and special meals – are different than the needs of people who do manual labour in dirt and sweat in open air; thus, differentiation in division relations is justified not only by labour efficiency but also by different features of performed work determining differentiation of living and working conditions.

The need of regulation of division relations leads Fichte to taking up the problem of money and looking for a universal meter for measuring value of various goods and, in spite of the fact that he stops at adopting bread, grain as such a meter because of the fact that they are most needed for human life, it is difficult not to see a close similarity between those considerations and initial analyses in Marx's *Capital*.

Fichte must, however, come back to international relations; there is no possibility of construction of such a state-organized society in existing conditions of international trade, dependency of particular societies on the world economy with its whimsies and unpredictability. In order to become free from such an influence of the global economy Fichte demands closing the state regarding the commercial aspect, in other words: state monopoly on international trade, state monopolization of ownership of the global currency and placing on the internal market a national currency which would be non-convertible into the global currency. That reform not only separates from fortuity of the global market, but also cumulates global currency – which earlier was diffused in the hands of citizens – in the hands of the state and that way it gives the state which decides to make the reform a radically privileged position among other states.

Peace, law, order, cooperation, strong and rich state, lack of poverty, easy management of society, elimination of fortuity from social life and, moreover, replacement of a standing army with something like a levy in mass, a militia (and hence a very cheap state) – all of these is going to cause harmonious and unprecedented development of

¹⁶ Maybe it is not out of place to quote a rhyme cited by Johann Heinrich Pestalozzi, who was respected by Fichte so much:

My cottage is poor

But there lives joy there.

[Pestalozzi, 1972, p. 466].

such a society leading to unparalleled thriving and citizens' happiness¹⁷, and other states, seduced by its example, will willingly follow its footsteps.

There appears the aforementioned global society in sight – the society which is not a closed commercial state anymore, but which preserves all its values and exists globally now. It is not even a state anymore. In many Fichte's texts we can find statement rejecting necessity of a state's existence; thus, the closed commercial state is in this sense also a medium leading to rejection of statehood: "To make government obsolete – this is the aim of all government" [Fichte, 1956, p.53]¹⁸.

Fichte, however, is convinced that a possibility of achievement of the aim is not constitutive for taking up activity for the closed commercial state; it is about an aspiration, about a definitely aimed activity, about subordinating one's own activity to an extensively described social project, it is not about identification with a utopia and possibility of its realization understood in a zero-one way, but about – as we can say using terminology from another work – accession to the German nation.

Fichte's works as a whole are organized vis-à-vis a freedom interpellation. This time a general appeal for participation in the vocation of man takes a form specified to the level of a detailed social program. Scientific arguments define what is scientific, just, good, true, rational, necessary and they simultaneously exclude that what is unscientific, unjust, bad, accidental. It is the moment of appeal, interpellation for participation in a social program formulated with a scientific language – and simultaneously the moment of exclusion of that what is different, external, those who do not answer the interpellation.

Fichte speak about evil many times. According to his opinion, evil is connected with lack of freedom, disusing it, passivity and sloth. Thus, it appears in Fichte's idea always when the interpellation of human vocation is not answered.

Universalistic ideology turns out to be particular. If it was to be really universalistic, it should recognize as binding that what is universal or medium. But the situation is the opposite: that what is universal turns out to be a misunderstanding, the particu-

¹⁷ Citizens' happiness should concern economic activity, work, as well as time out from work. The following Fichte's statement is interesting in that respect: "It is no mere pious wish of humanity, but the absolutely necessary [unerläßlich] demand issuing from its Right and its vocation, that it live on the earth as easily, as freely, with as much command over nature, in as truly human a way, as nature will permit. Man should labor, and yet not as a beast of burden who sinks into sleep under the weight of its load and, having just barely refreshed its exhausted forces, is roused to bear it anew. He should labor without fear, with pleasure and joy, and have time left over to raise his spirit and eye to the heavens, which he has been formed to behold. He should not simply eat together with his beast of burden, but his meals should differ as much from its feed, his dwelling from its stall, as the build of his body differs from its build. This is his right, simply because he is a human being". [Fichte, (9), p. 110].

¹⁸ In another place Fichte writes: "Here humanity separates itself from citizenship to freely ascend to morality" (J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, in: idem, *Werke...*, op.cit., p. 27, quotation after M.J. Siemek [Siemek, 1967, p. 84].

lar is true and rational, although it finally presents itself as the universal (the “infinite” according to Fichte), and that what is different – as finite, past and hostile.

Thus, in the individual dimension freedom is participation in the project of *The Vocation of Man* and enslavement is contestation of that project, failing to answer the interpellation of the Other, which – let us emphasize it once more – is not any Kantian “vehicle” but scientifically constructed ideology.

Thus, freedom does not have universal character, neither is everybody entitled to it. It is for those who answer the appeal and it appears as a value of an ideological bond uniting individuals into a social historical subject. But it is not only that, because – as a matter of fact – when we write about it solely in that way, we reduce its existence to effect occurring in an individual subject, and that is only its subjective and individual way of existing. Freedom which is presented in *The Closed Commercial State* constitutes the core of some social project. However – let us define it even more precisely, avoiding treating freedom as the essence, because after all the essence of the closed commercial state is not freedom, but constructed ideal reality of a new social project – it is much more appropriate to proclaim that freedom itself is some necessity, it is some social space included in the conception of the close commercial state, it is a historically defined type of social practice.

So what is freedom for those who do not answer the appeal, the interpellation of Fichte proclaiming: *Just here, in man's vocation, is freedom!* It is somehow the basic question. Do they not have freedom?

From Fichte's viewpoint, they do not – but only from the viewpoint of Fichte as the creator of some type of freedom practice which aspires for universality and presents itself as universalist.

A fuller answer to that question – a non-ideological one, or in any case a non-Fichtean one – goes beyond Fichte's texts. However, if we assume that his way of understanding, practicing freedom as a medium of interiorization of ideology and of active commitment to practice of freedom included in a definite social project has been accurately reconstructed above, we must recognize that freedom is possible only as a result of that commitment, of answering the interpellation. Of course, those who do not answer Fichte's appeal answer other interpellations, other appeals of other ideologies presenting themselves as true, unique, universal social projects offering real space of social freedom, true individual freedom. Or they answer neither Fichte's appeals nor any others – and hence they are not present in the area of the emerging civil society stopping at those forms of determination of their being which Fichte describes as only natural.

Fichte's philosophy is not an ideology, but the moment of self-constituting of ideology as a new form of social practice which was “caught in the act”. And it was caught in the moment of unique unification of philosophy and ideology, which was splendidly expressed by the philosophy of the creator of the Science of Knowledge,

in all his works but also in his destinies, in his biography. How excellently the presented reconstruction of Fichte's views on freedom goes with his idea – which, after all, was not accepted by relevant authorities – of accompanying the German army as a “secular public speaker” motivating soldiers for sacrifices and courage!

Fichte's philosophy of freedom reveals in the purest form the essence of the notion of “freedom” which was important for the whole later history – also the history of philosophy. It shows the “kitchen” of existence of freedom in one thinker's philosophical practice in the most direct way. That what over the years was to become a complex structure of ideological practices orchestrated for a choir emerging from progressing division of social labour and complicating forms of existence of civil society here appears as individual theoretical effort, a philosopher's interpellation addressed to the human being as such in order to make them aware of their vocation, providing freedom, happiness and immortality. All they need is to answer that interpellation and join realization of the particular social project.

Thus, Fichte as a philosopher of freedom – in comparison with industrial forms of production of freedom of later times (including the present one) – appears to be a bit like an artisan of freedom. A creator for whom that what is professional is sometimes inseparable from that what is amateurish and that what is produced is interwoven with that what is artistic, creative, lived, authentic and one's own.

Probably – from the viewpoint of practitioners of freedom from the times of Stalinism and the times of the multimedia virtual reality - that lack of distance towards freedom, the human being and their vocation may seem especially annoying, affectionate, exaggerated, overstressed, “passionate in an embarrassing way”, “grotesque”, unprofessional.

But it is Johann Gottlieb Fichte who is the philosopher of freedom.

REFERENCES

- B. Andrzejewski, *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, Warsaw–Poznań 1989.
- L. Althusser, E. Balibar, *Czytanie “Kapitału”*, Warsaw 1975.
- J. Bouveresse, *L'achèvement de la révolution copernicienne et le dépassement du formalisme*, “Cahiers pour l'analyse” 1967/6.
- L. Ferry, *Sur la distinction du droit et de l'éthique dans la première philosophie de Fichte*, A.P.D., 1981.
- J.G. Fichte, *Addresses to the German Nation/Seventh Address*, https://en.wikisource.org/wiki/Addresses_to_the_German_Nation/Seventh_Address.
- J.G. Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, in: idem, *Über den Gelehrten*, Berlin 1956.
- J.G. Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, Munich 1921.

- J.G. Fichte, *Teoria wiedzy*, transl. M.J. Siemek, Warsaw 1996.
- J.G. Fichte, *The Closed Commercial State*, <https://pl.scribd.com/document/367606862/Suny-Series-in-Contemporary-Continental-Philosophy-Adler-Anthony-Curtis-Fichte-Johann-Gottlieb-The-Closed-Commercial-State-State-University-of-Ne>.
- J.G. Fichte, *The Vocation of Man*, http://www.sophia-project.org/uploads/1/3/9/5/13955-288/fichte_vocation.pdf.
- J.G. Fichte, *Werke. Auswahl in 6 Bänden*, hrsg. v. F. Medicus, Leipzig 1908–1912, Bd. I.
- I. Kant, *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre* (7 VIII 1799), in: *Briefwechsel von I. Kant*, 3 Bde, hrsg. v. H.E. Fischer, Munich 1913.
- J. Kochan, *Klasy społeczne. Z historii pojęcia*, Warsaw 1990.
- J. Kochan, *Studia z teorii klas społecznych*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warsaw 2011.
- R. Kozłowski, *Spekulatywna dialektyka Fichtego*, in: *Studia z historii filozofii*, ed. by J. Such, Poznań 1975.
- S. Kozyr-Kowalski, *Socjologia, społeczeństwo obywatelskie i państwo*, Poznań 1999.
- S. Kozyr-Kowalski (ed.), *Własność: gospodarka i prawo*, Warsaw 1977.
- T. Kroński, *Johann Gottlieb Fichte*, in: J.G. Fichte, *Powołanie człowieka*, transl. by A. Zieleńczuk and I. Krońska, Warsaw 1956, p. XXI.
- Z. Kuderowicz, *Fichte*, Warsaw 1963.
- Z. Kuderowicz, *Problematyka wolności w doktrynie społecznej Adama Müllera*, “Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” vol. 7, 1961.
- X. Léon, *Fichte et son temps*, vol. I, Paris 1958.
- F. Medicus, *Fichtes Leben*, Leipzig 1922 (2. Aufl.).
- J. Nowotniak, *Samowiedza filozofa. Johanna Gottlieba Fichtego poszukiwanie jedności*, Warsaw 1995.
- J.H. Pestalozzi, *Pisma pedagogiczne*, Wrocław–Warsaw–Cracow–Danzig 1972.
- A. Philonenko, *Théorie et Praxis chez Kant et Fichte*, Vrin 1966.
- A. Renaut, *Era jednostki*, transl. by D. Leszczyński, Wrocław–Warsaw–Cracow 2001.
- A. Renaut, *Fichte i problem autonomii prawa*, “Studia Filozoficzne” 1985/7.
- F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, transl. by B. Baran, Cracow 1990.
- M. J. Siemek *Hegel i filozofia*, Warsaw 1998.
- M. J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warsaw 1977.
- M. J. Siemek, *Spontaniczność i i refleksja, Studium o problematyce wolności w filozofii Fichtego*, “Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, no. 13, 1967.
- M. J. Siemek, *Teoria wiedzy jako system filozofii transcendentalnej*, in: J.G. Fichte, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, b.I, translated M. J. Siemek, Warsaw 1996.
- G. Simmel, *The Philosophy of Money (Filozofia pieniądza)*, transl. by A. Przyłębski, Poznań 1997.
- C. Träger, *Johann Gottlieb Fichte a historia niemiecka*, in: *Z historii rozwoju klasycznej burżuazyjnej filozofii niemieckiej*, Warsaw 1981.

Keywords Fichte, freedom, idealism, materialism, Marx, praxis, ideology, Althusser

ABSTRACT

The article presents a reading of the philosophy of J. G. Fichte as a philosopher of freedom from the perspective of seeing him as a precursor of the philosophy of Hegel and Marx. Fichte and his understanding of freedom are interpreted here from the point of view of Louis Althusser's theory of ideology.

Sebastian Urbaniak

Uniwersytet Szczeciński

e-mail: wernyhorys@gmail.com

Etnogeneza i polityka. O politycznym znaczeniu początków narodu

Słowa kluczowe: archeologia, etnogeneza, nacjonalizm

Chociaż rację ma J. Kolendo, wskazując, że w przypadku badań etnogenetycznych we Francji, Anglii czy Włoszech dostępność źródeł pisanych wpływa nieporównywalnie dodatnio na stan wiedzy o pochodzeniu różnych ludów¹, to jednak nie sposób zgodzić się z nim, że wszędzie tam wyniki tych badań są jednoznaczne i nie budzą społecznych emocji. Związane jest to z tą samą specyfiką badań historycznych, które zawsze współkształtują swój przedmiot badania, czyli przeszłość, w zgodzie z kulturą badacza – wymogami teraźniejszości, ponieważ poznawanie własnej przeszłości jest zawsze częścią kultury tego, który w ową przeszłość spogląda². Z tego powodu przeszłość jako przedmiot badania nigdy nie jest apolityczna, ahistoryczna i obiektywna. Reprodukacja obrazów przeszłości oraz kontrola nad tym mechanizmem stanowi element walki o dominację³. Przeszłość sama w sobie jest niczym więcej jak elementem nowożytnej walki o dominację, cechą konstytutywną nowożytnoeuropejskiej ideologii cywilizacyjnej. Zdaniem Przemysław Urbańczyka idea przeszłości zyskiwała na znaczeniu wraz z postępującym procesem hierarchizowania organizacji

¹ J. Kolendo, *Badania etnogenetyczne a polityka*, w: *Wędrówka i etnogeneza w starożytności i średniowieczu*, red. M. Salamon, J. Strzelczyk, Kraków 2010, s. 523–524.

² B. Gediga, *Zmienność w obrazowaniu przeszłości*, w: *Współczesne oblicza przeszłości*, red. A. Marciniak, D. Minta-Tworzowska, M. Pawleta, Poznań 2011, s. 110.

³ P. Urbańczyk, *Władza i polityka we wczesnym średniowieczu*, Wrocław 2000, s. 11–12.

społecznej, a także centralizacji władzy, przy czym wybitne znaczenie miało wynalezienie pisma⁴. Zadać jednak należy pytanie, czy społeczeństwa przedpaństwowe, czy też kultury zupełnie różne od cywilizacji nowożytnoeuropejskiej z racji zupełnie odmiennej wizji rzeczywistości (trwanie, powtarzalność zamiast rozwoju i zmiany) wykazywały jedynie pewne minimalne zapotrzebowanie na przeszłość, czy też raczej sama ta idea – pełniąca wybitną rolę w rozwoju cywilizacji Zachodu – była im z gruntu obca? Z uwagi na niebezpieczeństwo imputacji kulturowej należałoby uznać, że idea przeszłości ze względu na wszystkie konsekwencje, które za sobą ona niesie, stanowi wyróżnik cywilizacji zachodnioeuropejskiej (oraz jej bezpośrednich antecendentów), obcy innym kulturom.

Przedmiotem kontrowersji etnogenetycznej była między innymi tak zwana kwestia dacka między archeologami węgierskimi i rumuńskimi, związana z batalią o prawa do Siedmiogrodu/Transylwanii (w dyskusji tej brała również udział strona bułgarska)⁵. Interpretując te same antyczne źródła pisane, lecz różnie przydając im znaczenie, badacze z obu krajów realizowali partykularne interesy swych ojczyzn. Niewątpliwie na obszarze Siedmiogrodu/Transylwanii już w pierwszych wiekach naszej ery kształtowała się kultura, której nosiciele, Dakowie, stworzyli potężny ośrodek polityczny będący zagrożeniem dla rzymskiej hegemonii w regionie. Niewątpliwie także konflikt tutejszych ludów barbarzyńskich z Imperium zakończył się ustanowieniem w Dacji prowincji rzymskiej obejmującej Transylwanię, Banat oraz Oltenię. Nie ma jednak zgody wśród rumuńskich i węgierskich uczonych w sprawie ewakuacji z Dacji armii rzymskiej oraz późniejszych losów tutejszej ludności⁶. Uczeni rumuńscy optują za teorią „kontynuacji”, zgodnie z którą w prowincji pozostała duża część zromanizowanych Daków zwanych Wallachami (Protorumuni)⁷. Uczeni węgierscy wysunęli natomiast hipotezę „imigracji”, w myśl której zarówno armia imperium, jak i cała ludność zromanizowana opuściły Transylwanię, w miejsce któ-

⁴ *Ibidem*, s. 15–16.

⁵ H. Mamzer, *Archeologia i dyskurs. Rozważania metaarcheologiczne*, Poznań 2004, s. 134. Zwróćmy uwagę, że „Siedmiogród” jest spolszczoną formą określenia niemieckiego *Siebenburgen* odnoszącego się do „siedmiu miast” tam założonych przez kolonistów niemieckich. Rumuńskie określenie *Transilvania* stanowi zaś zlatynizowaną formę starowęgierskiego określenia *Erdely* oznaczającego „krainę za lasem”. Niewątpliwie ową terminologiczną kontrowersję między rumuńską Transylwanią i węgierskim *Erdely* stanowi podkreślenie wersji o etnicznej przynależności tego obszaru (rumuńska potrzeba zachowania kontaktu z dziedzictwem rzymskim – węgierskie pragnienie udowodnienia zasiedlenia terenu całkowicie opuszczonego). K. Jajecznik, *Fenomen Transylwanii – analiza etnopolityczna*, w: *Państwa naddunajskie a Unia Europejska*, red. D. Popławski, Warszawa 2010, s. 133–153.

⁶ *Ibidem*, s. 135–136.

⁷ Zwolennikiem takiej interpretacji jest m.in. rumuński historyk religii: M. Eliade, *Rumuni. Zarys historii*, Bydgoszcz 1997, s. 26.

rej przybyła później ludność węgierska. Rumuni mieli napłynąć masowo do Siedmiogrodu dopiero w XVIII wieku⁸ (J. Nouzille 1997, s. 57–86).

Znaczenie, jakie rumuńscy badacze przydawali elementowi rzymskiemu w konstrukcji własnego etnosu, miał swoją przyczynę w tym, że aż do XIX wieku pozbawieni byli jakichkolwiek tradycji państwowych. Aż do czasu ustanowienia Królestwa Rumunii zmagać się musieli z napierającymi nań obcymi: Madziarami, Słowianami i Turkami. W tym celu podkreślano dokonania cywilizacyjne Daków, którzy ulegając romanizacji, stali się depozytariuszami cywilizacji zachodniej w Europie Południowo-Wschodniej. Ostatecznie, konstruując własną państwowość, Rumuni odwołali się nawet do nacjonalizmu jakobińskiego: przyjęli alfabet łaciński zamiast cyrylicy, państwu nadano nazwę Romania (choć oficjalnie nazywało się: Zjednoczone Księstwo Mołdawii i Wołoszczyzny, ponieważ sąsiednie mocarstwa nie zaakceptowały innej nazwy), a jego flagę uczyniono podobną do sztandaru francuskiej republiki, zaledwie zmieniając kolor biały na żółty. W końcu idea Wielkiej Rumunii zrealizowana została po I wojnie światowej dzięki zaangażowaniu się Rumunów po stronie ententy i wyparciu Węgrów między innymi z Siedmiogrodu/Transylwanii. Wielu uczonych powątpiewa jednak, czy można o Wielkiej Rumunii mówić w kategoriach „państwa narodowego”, decydując się raczej na termin „państwo zorientowane narodowo”⁹ (R. Brubaker 1998, s. 72–73). Problem Siedmiogrodu/Transylwanii ponownie wybuchł wraz z II wojną światową, w trakcie której zaanektowały go raz jeszcze działające w ramach Osi Węgry. Ostatecznie powrócił do Rumunii w 1946 roku, stając się jednym z głównych problemów syntezy systemu socjalistycznego z państwem narodowym za rządów Nicolae Ceaușescu, który szybko zerwał przyjazne stosunki z ZSRR, zastępując model „współpracy bratnich narodów” nową falą dyskryminacji przedstawicieli pozostałych narodowości, w tym „azjatyckich” Węgrów¹⁰ (K. Jajecznik 2010, 143–152).

Nierzadko problemat etnogenezy wikła się z powodu nieprzebranej liczby fał poświadczonych i niepoświadczonych przez źródła migracji, które dają wszelako historiografii danego ludu możliwość fluktuacji w obrębie etnicznej identyfikacji ludności autochotnicznej. Szczególnym przypadkiem tego rodzaju jest *casus* Bułgarii, której historia obfituje w liczne ludy i nacje – prawdopodobnie autochtonicznych Traków, migrujących Hellenów, Celtów, Rzymian, a później nawiedzających te obszary Gotów, Bułgarów, Słowian i Turków¹¹. W XIX stuleciu identyfikowano Bułgarów jako plemię tureckie, co spotykało się ze sprzeciwem zwolenników niepodległości widzących w tym wsparcie dla nacjonalistycznej potęgi otomańskiej. Koncepcji tej

⁸ J. Nouzille, *Transylwania: obszar kontaktów i konfliktów*, Bydgoszcz 1997, s. 57–86.

⁹ R. Brubaker, *Nacjonalizm inaczej*, Kraków 1998, s. 72–73.

¹⁰ K. Jajecznik, *Fenomen Transylwanii...*, s. 143–152.

¹¹ H. Mamzer, *Archeologia i dyskurs...*, s. 134.

przeciwstawiono dwa stanowiska, wskazując na pochodzenie bądź od Traków, bądź od Słowian. Uczeni okresu międzywojennego podkreślali znaczenie Bułgarów lub Turków. Idącej w sukurs nazistowskim ideologom indoeuropejskiej teorii o pochodzeniu Bułgarów, już po II wojnie światowej, gdy Bułgaria została wliczona w poczet republik socjalistycznych, tutejsi naukowcy przeciwstawili teorię pochodzenia słowiańskiego, włączając się w korowód entuzjastów pansłowiańskiej Europy Wschodniej. Wreszcie za rządów Todora Żiwkova, gdy pogorszeniu uległy stosunki ze Związkiem Radzieckim, podkreślono ponownie wagę elementu trackiego:

Wszystkim odkryciom związanym z Trakami nadawano wyjątkowe wprost znaczenie (przykładem może być tu np. grobowiec z Kazanłyk). Były one specjalnie eksponowane. Eksponowano zagadnienia wpływu Traków na religię grecką. Podkreślano też fakt, iż „rewolucja neolityczna” pojawiła się tu najwcześniej w porównaniu z innymi krajami Europy i zwracano uwagę na trackie pochodzenie Spartakusa¹².

Ze specyficzną sytuacją mamy do czynienia niekiedy, gdy równy akcent kładzie się na wagę dwu elementów etnicznych dla kształtowania się narodowości/państwowości, tak jak w przypadku rumuńskich badań etnogenetycznych za czasów Ceaușescu. Rumuńscy badacze tego okresu eksponowali z jednej strony znaczenie króla Decébala przeciwstawiającego się potęgze Imperium Rzymskiego, z drugiej zaś – gloryfikowali cesarza Trajana, który podbił Dację, umożliwiając jej romanizację. Przeto rumuńscy badacze podnosili dwuskładnikowość etnicznego pochodzenia: dackiego i rzymskiego na raz¹³.

Zdarzają się też sytuacje, gdy jedna i ta sama kultura archeologiczna zyskuje z czasem różną waloryzację, co oznacza, że jej interpretacja ulega zasadniczej zmianie, ponownie – ze względu na zmieniające się warunki społeczno-polityczne. I tak odkryta jeszcze przed II wojną światową przez Wikentija Chwojkę kultura trypolska, będąca w okresie komunistycznym interpretowana jako kultura prasłowiańska, wraz z odzyskaniem przez Ukrainę niepodległości znalazła się w centrum uwagi szerokich kół społecznych, zyskując miano swoiście już tylko „praukraińskiej”. Jak pisze Serhij Segeda:

¹² J. Kolendo, *Badania etnogenetyczne...*, s. 526.

¹³ H. Mamzer, *Archeologia i dyskurs...*, s. 134. Zdarzało się, że taka mozaikowa konstrukcja etniczności miała jawnie polityczny wydźwięk, będąc konstruowaną przez samych polityków. Napoleon III podkreślał wagę romanizacji Galii dokonanej przez Juliusza Cezara, wystawiając równocześnie w Alezji pomnik ostatniego galijskiego wodza – Wercingetoryksa. J. Haywood, *Celtowie. Od epoki brązu do New Age*, Warszawa 2008, s. 265; J. Kolendo, *Badania etnogenetyczne...*, s. 527.

wśród polityków biznesmenów i kolekcjonerów zapanowała moda na kolekcjonowanie trypolskich pamiątek. [...] Podkreślił to znany ukraiński historyk Wiktor Petrow: „Nie ma wątpliwości – pisał – że już w okresie trypolskim Ukraina nabywa pewnych cech charakterystycznych, widocznych również obecnie w etnograficznej kulturze narodu ukraińskiego jako narodu rolniczego. Od czasów trypolskich do obecnych przez 5 tysięcy lat istnieje na Ukrainie rolnictwo, a rolnik hoduje w swoim gospodarstwie woły i robi dla nich uprzęż. W tych samych warunkach klimatycznych i krajobrazowych, na brzegach tych samych rzek i na przestrzeniach tych samych płaskowyżów, na tłustym czarnoziemiu, droga między złotawymi łanami pszenicy podążają woły. Siwy dym unosi się w górę z chat pomazanych gliną i pomalowanych smugami kolorowych barw. Jak i za czasów Trypola, tak i obecnie kobieta obmazuje podłogę gliną, obmalowuje farbami chatę i piec. Przy wejściu do chaty wisi wizerunek drzewa wiecznego w obecnej formie: kwiat w doniczce, motyw wyszywanek nawiązujący do Trypola, kiedy jeszcze malowano go na przęsłach¹⁴.

Co interesujące, ukraiński mit etnogenetyczny upatrujący w ludności kultury trypolskiej przodków siedmiotysiącletniej historii ukraińskiej państwowości podjęty został przede wszystkim przez literatów i amatorów-krajoznawców, podczas gdy uczeni akademicy ograniczyli się do kąśliwych uwag i krótkich polemik, w czym niektórzy upatrują wpływu szowinistycznych kół Federacji Rosyjskiej i jej zwolenników na Ukrainie¹⁵.

Jedną z bezspornie najciekawszych kart dotyczących historii badań etnogenetycznych oraz utwierdzania przezeń źródeł własnej państwowości stanowi tak zwana kontrowersja między normanistami a antynormanistami biorąca za przedmiot kwestię skandynawskiego pochodzenia pierwocin państwa ruskiego. Objawiła się ona już na początku XVIII wieku, gdy badacze niemieccy, zakładając niemoc Słowian w zakresie działań państwowotwórczych, podkreślili rolę Germanów (konkretnie – Szwedów) jako tych, którzy stworzyli państwo ruskie. W obliczu ówczesnej sytuacji geopolitycznej, to jest wojny rosyjsko-szwedzkiej, pogląd ten wywołał oburzenie wśród uczonych rosyjskich, z Michaiłem W. Łomonosowem na czele. Po raz pierwszy więc, zdaniem Waldemara Duczko, podkreślono, że „Rusowie byli Słowianami, a jedynymi ludźmi skandynawskiego pochodzenia byli wojownicy nazywani Waręgami, których z lekceważeniem określano jako zwykłych najemników w służbie drużynniczej u książąt słowiańskich”¹⁶. Tezy badaczy niemieckich znalazły później

¹⁴ S. Segeda, *Wspólne korzenie cywilizacyjne Polski i Ukrainy (historia, etnologia, archeologia)*, Lublin 2007, s. 19.

¹⁵ *Ibidem*, s. 19.

¹⁶ W. Duczko, *Skandynawowie w Europie wschodniej okresu wikingów*, w: *Wędrowka i etnogeneza w starożytności i średniowieczu*, red. M. Salamon, J. Strzelczyk, Kraków 2010, s. 292.

potwierdzenie za sprawą archeologa szwedzkiego Ture J. Arnego, który na podstawie opracowanego materiału archeologicznego całych zespołów skandynawskich zakwestionował pogląd o stosunkowo niewielkiej liczbie przybyszy z Północy. Tezy te zostały przyjęte przez naukę zachodnioeuropejską, jednak w Rosji traktowano je albo z wyraźną niechęcią, albo zdecydowanie odrzucano. Dopiero pod koniec lat osiemdziesiątych następowała wśród uczonych rosyjskich stopniowa akceptacja argumentu „normanistycznego”, chociaż do dzisiaj nie brakuje wypowiedzi uczonych go kwestionujących¹⁷.

Dyskusja na tematy etnogenetyczne, jak wskazano wyżej, stanowi wyraz zapotrzebowania politycznego i jako taka może przejawiać się także tam, gdzie źródła pisane przedstawiają w miarę klarowną wersję pochodzenia danego ludu. W istocie rzeczy – przekaz źródeł pisanych wydaje się być bardzo podatny na polityczne fluktuacje, w szczególności gdy odnosi się do terytoriów będących punktami spornymi na arenie międzynarodowej. Dobrego przykładu daje pogranicze niemiecko-francuskie, czyli kwestia Alzacji i Lotaryngii, która na przełomie XIX i XX wieku z problemu lokalnego, stała się problemem ogólnonarodowym we Francji:

Vocher de Lapogue, powołując się na naukowe imperatywy antropologii społecznej, wykopuje z ziemi na cmentarzach w Herault tysiące czaszek, żeby zmierzyć ich pojemność mózgową i po dziesięciu latach badań terenowych odpowiada Renanowi [...]: Nie wchodzi się do rodziny czy narodu mocą postanowienia. Całe życie człowiek nosi w żyłach krew, z którą przyszedł na świat. Rasa przytłacza jednostkę. Sam człowiek jest niczym. Rasa jest wszystkim¹⁸.

Kwestią zasadniczą staje się ocena antropologiczno-archeologiczna charakteru etnicznego tych ziem sprzed podboju rzymskiego i ich klasyfikacja jako germańskich lub celtyckich.

Szczególnie wiele uwagi poświęcono etnogenezie Germanów i Celtów. W obu przypadkach kolejne pokolenia badaczy zmieniały pogląd na pochodzenie obu ludów wraz z przyjmowaniem/odrzucającym nowych paradygmatów.

Opisując dzieje germanoznawstwa, Jerzy Kmieciński zauważa, że archeologia była szczególnie podatna na wpływ nacjonalizmu oraz jego dalsze krzewienie¹⁹. Dociekania Kmiecińskiego biorą jednak za punkt wyjścia proces zjednoczeniowy Niemiec pod patronatem Prus i od tej politycznej na wskroś perspektywy nie odbiegają.

¹⁷ W. Duczko, *Obecność skandynawska na Pomorzu i słowiańska w Skandynawii we wczesnym średniowieczu*, w: *Salsa Cholbergensis. Kołobrzeg w średniowieczu*, red. L. Leciejewicz, M. Rębkowski, Kołobrzeg 2000, s. 483–484.

¹⁸ A. Finkelkrait, *Porażka myślenia*, tłum. M. Ochab, Warszawa 1992, s. 45.

¹⁹ J. Kmieciński, *Nacjonalizm w germanoznawstwie niemieckim w XIX i XX wieku*, Łódź 1994, s. 21–22.

Wnikliwie i wyczerpująco opisując prace autorów niemieckich na temat etnogenezy Germanów, wyraźnie wskazuje na społeczno-polityczne tło tej żywej na przełomie XIX i XX wieku dyskusji, nie wnikając jednak w jego kulturowe, daleko głębsze niż sam koniec niemieckiego romantyzmu korzenie. Zauważając, że Gustaf Kossinna szedł czasami za przykładem uczonych innych państw, na przykład Francji, określając prahistorię jako „wybitnie narodową naukę”, nadmienia wszak, że to jednak w Niemczech początku XX wieku „takie sformułowania trafiają na szczególnie podatny grunt”²⁰.

Sukces niemieckiego nacjonalizmu zdaniem Kmiecińskiego należy rozpatrywać jako efekt długiego procesu historycznego, którego jeden aspekt stanowi trwale aż do XIX wieku rozbitcie państwowe, a drugi – „dążenia hegemonialne i uniwersalistyczne”²¹. Należy się zastanowić, na ile ta sytuacja braku własnej państwowości stymulowała kompleks niższości Niemców w stosunku do innych narodów²², jednak wydaje się, że wnioski stąd wypływające byłyby zbyt pochopne, a rozumowanie – jednostronne, nieuwzględniające specyfiki niemieckich pojęć „kultury” oraz „narodu”. Tylko takie zaś, bardziej integralne, ale z wyraźnym nastawieniem kulturowym, zbadanie rodowodu unikalnego zjawiska, jakim był niemiecki nacjonalizm, pozwala porzucić fantazyjne wyobrażenie o nim – niemieckim nacjonalizmie – jako wyniku schizofrenicznej walki „kompleksu niższości” z „manią wielkości”²³ (stereotypy)²⁴. Kmieciński pod koniec swego studium pisze o jeszcze jednym „kompleksie niższości:

Fakt, iż Germanie później znaleźli się w orbicie oddziaływań świata antycznego, stał się powodem narastania kompleksów u Niemców. To niewątpliwie zdynamizowało badania germanoznawcze oraz wywołało gorące poparcie dla nurtu indogermańskiego, wywodzenia Indogermanów z Północy, identyfikowania ich z Ariami, dodawania im cech szczególnych, kulturotwórczych, jak i rasowych. Ekspansja ich na dalekie terytoria Europy Południowej, jak i Eurazji pozwalała interpretować powstanie przodujących cywilizacji tego subkontynentu jako wynik oddziaływania aryjskich Indogermanów. Włączenie się do rekonstruowania tak rozumianego procesu historycznego przedstawicieli dyscyplin *par excellence* klasycznych – oznaczało również niewątpliwy sukces germanofilów i jak gdyby kończyło okres dualizmu w pojmowaniu kształtowania się oblicza kulturowego współczesnej Europy²⁵.

²⁰ *Ibidem*, s. 129–130.

²¹ *Ibidem*, s. 22–23.

²² *Ibidem*, s. 26.

²³ Por. uwagi J. Kmiecińskiego o niemieckiej „manii wielkości”, np. *ibidem*, s. 32–33.

²⁴ Por. również uwagi o Paulu de Lagarde i Juliusie Langbehn, twórcach „germańskiej religii”: *ibidem*, s. 95.

²⁵ *Ibidem*, s. 142.

W istocie z rozważań Kmiecińskiego można wysnuć wniosek, że unikalny niemiecki nacjonalizm stanowi wynik chwili: „jest to charakterystyczny rys dla wielu Niemców przełomu XIX i XX w. Zaledwie wywalczyli silne państwo – już chcieliby stawiać dalsze kroki do zdobycia władzy nad światem”²⁶. Wybór takiego punktu widzenia wynika jedynie z ograniczenia analizy do zjawisk natury politycznej i społecznej, które we wzmiankowanym wypadku miały szczególnie dramatyczny i gwałtowny charakter. W ten sposób zapoznaniu ulega zupełnie daleko głębszy proces, który można nazwać kulturowym rozwojem społeczeństwa niemieckiego.

Z tego powodu z dużą dozą ostrożności należy podchodzić do odczytywania procesu zjednoczeniowego Niemiec w II połowie XIX wieku jako „łączenia romantycznych tradycji z rozwijającym się liberalizmem”²⁷, *ergo*: wzięcia w karby niemieckiego romantyzmu przez pruski racjonalizm, przydania pierwszeństwa „typowo niemieckiej” (czy też pruskiej najpierw) zaradności, przedsiębiorczości, zmysłowi praktycyzmu. Podejście takie bierze początek z wywiedzionych *post factum* o Niemcach stereotypów. Kmieciński wyraźnie skupia się na konflikcie politycznym między tak zwanym stronnictwem małoniemieckim symbolizowanym przez pruską dynastię Hohenzollernów a stronnictwem wielkonemieckim symbolizowanym przez austriacką dynastię Habsburgów. Chociaż faktycznie kością niezgody była kwestia, czy zjednoczone Niemcy mają pozostać państwem monoetnicznym, czy wielonarodowym, to dla zrozumienia pełnego kontekstu tego sporu należy wziąć pod uwagę spór o dziedzictwo niemieckiego oświecenia między uniwersalizującym poglądem Immanuela Kanta a relatywizującym Johanna G. Herdera²⁸. Bliższy tezie Andre Gingricha jest Henryk Mamzer w swej krytyce archeologii jako koncepcji historiozoficznej, zauważając, że rodowód Ratzlowkiej metody antropogeografii, a dalej archeologii kulturowo-historycznej stanowi o wiele bardziej dynamiczne zjawisko. Zapleczem teorii niemieckiej archeologii początku XX wieku miałyby być reorientacja zarówno uniwersalistycznej koncepcji Kanta, jak i relatywizującej koncepcji Herdera, których dopiero połączenie wydało twór pod nazwą antropogeografii²⁹. Jeszcze inaczej problem ten ujmuje Jerzy Topolski, wskazując, że pozbawiona obiektywizmu historiografia niemiecka – zarówno szkół mało- oraz wielkonemieckiej, a także neorankistowskiej – kontrastowała „ze wspaniałym rozwojem niemieckiej filozofii oraz lite-

²⁶ *Ibidem*, s. 46.

²⁷ *Ibidem*, s. 26.

²⁸ A. Gingrich, *Kraje niemieckojęzyczne*, w: F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman, *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*, Kraków 2007, s. 73–100.

²⁹ H. Mamzer, *Archeologia i dyskurs...*, s. 176–186.

ratury owych czasów”³⁰, ponieważ okopana na stanowisku quasi-pozytywistycznego historyzmu, głucha była na wpływy klasycznego pozytywizmu.

Wyrazem wzmiankowanego przez Gingricha sporu była kontrowersja indogermańska, która w zależności od indywidualnego nastawienia badaczy nabierała charakteru bądź nacjonalistycznego, bądź kosmopolitycznego. Dokonane w nauce (przede wszystkim lingwistyce) niemieckiej utożsamienie pojęć „Indoeuropejczyków” z „Indogermanami”, a później także „Aryjczykami” otworzyło puszkę Pandory³¹. Nie jest niczym szczególnym w dziejach, że Niemcy (Germania) jawiły się wielu niemieckim intelektualistom jako lud wyjątkowy³². Kością niezgody stało się odczytanie znaczenia oraz dziedzictwa epoki Cesarstwa dla dziejów Niemiec (Germanii), które według jednych było jego cywilizacyjną misją, a dla drugih – godziło we własną tradycję. Postulowana przez przeciwników epoki cesarskiej Rzeszy Niemieckiej „separatystyczna antyrzymskość” wyrażała się przede wszystkim we wrogim stosunku do dziedzictwa grecko-rzymskiego antyku przy równoczesnym uwzniośleniu plemiennych przeszłości³³.

Już Houston Stewart Chamberlain w swym wielce wpływowym dziele z 1899 roku wskazywał, że szczególną zasługą Germanów jest uratowanie dziedzictwa kultury starożytności i jego twórcze przekształcenie w trakcie zawieruchy okresu wędrówek ludów. Historia świata staje się w interpretacji Chamberlaina walką przeciw staremu porządkowi ucieleśnionemu przez Rzym, papieżstwo i chaos zapoczątkowany upadkiem Cesarstwa³⁴. Trwałą zdobyczą prac brytyjskiego autora jest połączenie indogermańskiej ideologii z pangermańskim rasizmem, o czym świadczą przede wszystkim uwagi o niebezpieczeństwie zmieszania się ras³⁵. Rasizm ten szybko zdobył popularność, a wraz z nią postąpiły próby naukowego uzasadnienia odwiecznej „czystości” rasy germańskiej. Czynił to między innymi Otto Ammon, wskazując na geograficzne położenie Germanii, w samym środku wędrujących ludów, jako najmniej narażonej na migracje³⁶.

„Separatystyczna antyrzymskość” ujawniła się między innymi w stosunku Kossinny do koncepcji Karla Mullenhoffa. Mullenhoff uznał za najważniejsze zadanie niemieckiego starożytnictwa badania filologiczne, wychodząc z założenia, że świat

³⁰ J. Topolski, *Teoria wiedzy historycznej*, Poznań 1983, s. 86.

³¹ J. Kmiecinski, *Nacjonalizm...*, s. 50–61.

³² Na przykład uwaga G.W. Leibniza o pierwotności języka germańskiego, nawet przed hebrajskim: por. *ibidem*, s. 47–48; duma J.G. Herdera z przyswajania przez inne ludy zdobyczy niemieckiej kultury, np. prawa, s. 48.

³³ *Ibidem*, s. 29–30.

³⁴ *Ibidem*, s. 90–91.

³⁵ *Ibidem*, s. 92.

³⁶ *Ibidem*, s. 93.

grecko-rzymski w dużym stopniu oddziaływał pod względem cywilizacyjnym na Germanów³⁷. Twórca *siedlungsarchaeologie* zdecydowanie odciął się od twierdzeń mistrza. W swych pismach dowodził samodzielności oraz niezależności plemion germańskich od jakichkolwiek wpływów ze świata śródziemnomorskiego, co więcej – zidentyfikował ze sobą Germanów z Ariami, przeciwstawiając się pogładowi Mullenhoffa o pojawieniu się Germanów dopiero wraz z dokonaniem się procesu przesuwki głuchych spółgłosek³⁸. Prahisteryczne dociekania Kossinny oraz jemu podobnych dowodzących europejskiej kolebki Germanów wciąż jednak nie znosiły krytyki ze strony filologów, również ze względu na pozycję oraz znaczenie przypisywane językoznawstwu w owym czasie³⁹.

Jak zauważa Kmieciniński, klimat zaczął sprzyjać rozwojowi nacjonalistycznych poglądów oraz utrwalaniu nacjonalistycznego triumwiratu rasy, narodu oraz języka. Poglądy oparte nań zaczynają wywierać istotne znaczenie w środowisku naukowym. Jako pierwszy szerszą uwagę opinii uczonych na możliwość wywiedzenia Germanów ze Skandynawii zwrócił uwagę Karl Penka, przez niektórych uważany za prekursora teorii o północnym pochodzeniu Germanów. Mimo że ten niemiecki badacz dysponował kompleksowym materiałem, angażując wyniki badań różnych dziedzin nauki (takich jak antropologia, językoznawstwo, archeologia), to jego teoria skupiła się wyłącznie na dowiedzeniu pierwszorzędnej roli, jaką mieliby odgrywać Germanie wśród ludów Indogermańskich (Ariów), między innymi ekspandując na terytoria wczesnogreckie, gdzie mieliby po sobie pozostawić wizerunek blondwłosych bóstw greckich jako wspomnienie po okresie indogermańskiego panowania na rzeczonych terenach. W krytyce pojmowania Indogermanów jako ludności blondwłosej dolichocefalicznej, jak chcieliby poplecznicy Penki, przodują szczególnie przedstawiciele francuskiego środowiska naukowego, jednak nie brakuje ich w tym czasie również w Niemczech, na przykład Oscar Schrader, zwolennik tezy o azjatyckim rodowodzie Indogermanów⁴⁰.

Najbardziej przemożny wpływ na ostateczne ukształtowanie się teorii o północnym pochodzeniu Germanów miała bez wątpliwości działalność Kossinny, który odmiennie od swych poprzedników, skoncentrowanych na danych lingwistycznych, uwagę skupił na danych archeologicznych, a także pisanych⁴¹. Kmieciniński zasadnie zauważa przy tym, że wnioskowanie niemieckiego prahisteryka pełne jest niekonsekwencji, między innymi gdy dowodzi pobytu Germanów nad Morzem Bałtyckim

³⁷ *Ibidem*, s. 67.

³⁸ *Ibidem*, s. 66–69.

³⁹ *Ibidem*, s. 71.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 78–80.

⁴¹ C. Renfrew, *Archeologia i język: łamigłówka pochodzenia Indoeuropejczyków*, tłum. A. Ługowski, A. Marciniak, E. Wilczyńska, Warszawa 2001, s. 60.

i Północnym na podstawie źródeł archeologicznych, a o ich migracji na południe Europy i do Azji wnosi na podstawie źródeł pisanych⁴². Symptomaticum zaś „apriorycznego przyjęcia określonej koncepcji” określone być powinno nieliczenie się z zupełnie różnym czasem występowania epoki brązu na północy Europy i w basenie wschodniego Morza Śródziemnego przy dowodzeniu indogermańskiej migracji na południe na podstawie podobieństwa form, między innymi toporów dwusiecznych⁴³. Inni prahistorycy niemieccy, między innymi Artur Heder, dowodzili tezy o skandynawskiej prakolebce Ariów (Indogermanów), wnioskując z występującego między starszą i młodszą epoką kamienia w Europie Zachodniej hiatusu i równoległego nieprzerwanego rozwoju kultury w tym samym czasie w Skandynawii. Dopiero nowsze badania wykazały, że koncepcja zachodnioeuropejskiego hiatusu nie jest właściwa⁴⁴.

W pierwszych latach XX wieku koncepcja północnej prakolebki Indogermanów tylko zyskiwała na popularności, utrwalana w kolejnych wydawnictwach naukowych i popularyzujących (pre)historię⁴⁵, a także będąc eksponowana na szpaltach nowo zakładanych czasopism w rodzaju „Politisch-Antropologische Revue” czy „Deutsche Erde”⁴⁶. Poglądy redaktora naczelnego pierwszego z tych periodyków, Louisa Woltmanna, są przykładem uprawiania w owym czasie wybitnie nacjonalistycznej charakterologii. Według niego przypisywane Germanom „najlepsze cechy”, takie jak hart ducha, siła i wytrwałość, musiały ukształtować się wobec wybitnie niekorzystnych warunków środowiskowych, co znów wskazuje na skandynawską prakolebkę⁴⁷. Zaczęto też Germanom przypisywać kolejne wielkie kulturowe wynalazki i cywilizacyjne zdobycze, jak na przykład wynalezienie rolnictwa według Richarda Braungarta, co – nawet w świetle ówczesnej wiedzy, jak zauważa Kmiecński – było tezą z gruntu fałszywą⁴⁸.

Wśród nauki niemieckiej owego czasu znaleźli się także propagatorzy tezy o autochtonizmie Germanów w Europie Środkowej. Pogląd taki sformułował między innymi Kurt Schirmer w 1904 roku, wzmiankując o początkach neolitu jako okresie wyodrębniania się praludu indogermańskiego, oraz Karl Hehn, który wstrzymując się od zajęcia stanowiska w zakresie etnologicznej identyfikacji samych Indogermanów, wskazał na zachodnie wybrzeże Morza Bałtyckiego jako miejsce krystalizacji etosu germańskiego. Hehn decydujące znaczenie przypisywał przy tym kulturze śmietnisk

⁴² J. Kmiecński, *Nacjonalizm...*, s. 87.

⁴³ *Ibidem*, s. 87.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 88.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 103. Por. również zmiany w kolejnych edycjach pracy R. Einhardta *Deutsche Geschichte* – od prakolebki azjatyckiej do północnej. *Ibidem*, s. 123–124.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 104.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 105–107.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 130.

muszlowych (zwanej później kulturą Ertebolle), której mezolityczni nosiciele mieli być pierwszymi Germanami, w czym z pewnością inspirował się teorią Kossinny. Rozpoznanie stanowisk kultury Ertebolle (istniejącej od V do II tys. p.n.e.) umożliwiło przezwyciężenie problemu hiatusu inną drogą niż poprzez prakolebkę skandynawską⁴⁹. Podejście to zyskuje na popularności dzięki opublikowaniu w 1908 roku słynnego *Reallexicon der prahistorischen, klassischen und fruhchristlichen Altertumer* Roberta Forrera oraz tegoż *Urgeschichte der Europaers von der Menschwerdung bis zum Anbruch der Geschichte*, w której podkreślona zostaje zarówno doniosłość roli Germanów w dziejach Europy, jak i nieprzerwane od czasów kultury Ertebolle istnienie w Europie „ludu Północy”⁵⁰.

W 1909 roku zdaniem Kmiecińskiego następuje wyraźne zaostrenie sporu dotyczącego znaczenia dziedzictwa antycznej Grecji i Rzymu

między orientacją nacjonalistyczno-germańską a grecko rzymską. Mówiąc inaczej – między tendencją uznawania znaczenia kultury antycznej, a więc klasycznej Grecji i Rzymu w rozwoju kultury europejskiej, a kierunkiem, który kładł nacisk na rolę czysto germańskich korzeni, najlepszych cech kulturowych i fizycznych u ówczesnych ludów germańskich⁵¹ [utożsamienie hellenizmu z chrześcijaństwem].

Dziedzictwo greckie, a raczej znaczenie (lub jego brak) kultury antycznej dla wychowania młodego Niemca, stało się pod koniec XIX wieku kwestią palącą, która prowokowała nawet młodego cesarza do ostrych wystąpień: „winniśmy wychowywać młodych Niemców, nie zaś młodych Greków czy Rzymian”⁵². Zwolennicy tego stanowiska, skupieni wokół założonego przez Kossinnę *Deutsche Gesellschaft für die Vorgeschichte*, w swym programowym piśmie „*Mannus*” najwięcej miejsca poświęcali pochodzeniu Indogermanów. W dwóch pierwszych rocznikach tego pisma Kossinna wyraża swoje zmodernizowane stanowisko, wykluczając Skandynawię jako pierwotną prakolebkę i identyfikując Indogermanów już z kulturą *Maglemose*, a Germanów samych z kulturą *Ertebolle*. Terminami czysto germańskimi określa więc obszar południowej Skandynawii, Danii i Szlezewiku-Holsztynu⁵³.

Kłęska I wojny światowej załamuje na chwilę nacjonalistyczną tyradę, jednak do rangi symbolu urasta ostatni wykład Oscara Monteliusa wygłoszony w Berlinie 21 września 1921 roku pod tytułem *Die Germanen vor Tacitus*. Szwedzki archeolog

⁴⁹ *Ibidem*, s. 109–111.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 116.

⁵¹ *Ibidem*, s. 117.

⁵² *Ibidem*, s. 144–145.

⁵³ *Ibidem*, s. 119.

w swym przemówieniu aprobuje zasadniczo tezy Kossinny, uznając, że Germanie (typ nordyjski) wykształcili się z rasy Cro-Magnon około 15 000 lat p.n.e.⁵⁴ Dzięki temu wystąpieniu teoria o identyfikacji praojczyzny Indogermanów z kulturą nordyjską zyskuje na sile, szczególnie w dziele *Alteuropa* Carla Schuchardta z 1919 roku, w którym autor opisuje przemożny wpływ na dzieje Europy prądów kulturowych płynących z północnej i zachodniej Europy⁵⁵. Sam Kossinna rozwija swoją teorię i na podstawie odkryć dokonanych w 1886 roku w Dobbberin i w 1876 roku w Ellerbeck uznaje kulturę Ellerbeck-Ertebolle za „Praindogermanów” (*Vorindogermanen*), którzy w tej postaci migrowali w kierunku południowo-wschodnim, być może docierając nawet do Mezopotamii, o czym pisze w pracy *Indogermanen*⁵⁶.

Z pewnością istotne dla zmiany poglądów na temat etnogenezy ludów germańskich po II wojnie światowej miało położenie nacisku na wykorzystanie źródeł pisanych. Jak wskazuje praktyka badawcza, kwestia etniczności subiektywnej stanowi w daleko większym stopniu domenę działań historyka niż archeologa, właśnie ze względu na specyfikę źródła⁵⁷. Tacy badacze jak Reinhard Wenskus i Herwig Wolfram odwrócili uwagę od „obiektywnych” wyznaczników etniczności, którymi dla Kossinny były źródła archeologiczne (pogrupowane w kultury archeologiczne), koncentrując się na przepływie idei, których strażnikami były elity przywódcze. Zdaniem Wolframa wędrują „doniosłe tradycje sakralne, dające się przenosić na duże odległości w formie niewielkiego «jądra tradycji»”⁵⁸. Decydujące znaczenie dla tychże analiz miały etnonimy trwające lub podlegające zmianom. Przybranie tego lub innego etnonimu stanowiło najprostszy sposób identyfikacji z jakąś grupą i nawiązania do jej dziedzictwa. O przełomowości spojrzenia powojennych niemieckich historyków na etnogenezę ludów germańskich stanowi ich odczytanie przekazu Jordanesa o przybyciu plemion gockich ze Skanii. Tradycyjna (pre)historia spod znaku Kossinny odczytywała ten *passus* o kolejnych trzech migracjach różnych, choć wykazujących pewne związki, ludów, tymczasem można go również rozumieć jako przeniesienie w przeszłość dokonujących się później podziałów w ramach bardziej lub mniej zwartej grupy identyfikowanej przez zewnętrznego obserwatora jako spójny etnos⁵⁹. Z tej perspektywy przekaz Jordanesa o skandynawskiej prakolebce należy odczytać jako ideologiczny zabieg o ściśle politycznym znaczeniu, konsolidujący tożsamość

⁵⁴ *Ibidem*, s. 135.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 136.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 137.

⁵⁷ M. Salamon, *Ku nowej tożsamości etnicznej plemiona germańskiego na wchodzie (III–IV w. n.e.)*, w: *Wędrówka i etnogeneza w starożytności i średniowieczu*, red. M. Salamon, J. Strzelczyk, Kraków 2010, s. 160.

⁵⁸ H. Wolfram, *Germanie*, Kraków 1996, s. 17.

⁵⁹ M. Salamon, *Ku nowej tożsamości...*, s. 169.

gocką w jej ekspansji w kierunku Morza Czarnego⁶⁰. Krytyczny stosunek względem historycznej wiarygodności przekazu Jordanesa potwierdzają dane archeologiczne. Już Kmiecinski kwestionował zasadność migracji Gotów z północy, podkreślając ich pomorską proveniencję, argumentując, że wiele elementów typowo gockich na Pomorzu ma dłuższą metrykę niż w samej Skandynawii⁶¹. O nowszych ustaleniach w tej kwestii informuje Urbańczyk, wskazując na datowanie grobli dzierzgońskiej oraz kontynuację użytkowania cmentarzysk wielbarskich od końca II wieku p.n.e.⁶² Powstanie kultury wielbarskiej – identyfikowanej z Gotami – nastąpiło w świetle powyższych ustaleń jako efekt procesu transformacji ludności kultury oksywskiej na zróżnicowanym podłożu kulturowym, to jest na przecięciu stref występowania kultury przeworskiej, zachodniobałtyjskiej oraz zarubinieckiej⁶³.

Okazuje się, że dla zrozumienia fenomenu gockiej tożsamości etnicznej konieczne jest odwołanie się do teorii „wielokrotnej etnogenezy” ludów gockich będącej interpretacją opartą na modelu hermeneutycznym, oznaczającej rekonstruowanie tożsamości gockiej na przestrzeni setek lat według zapotrzebowania chwili i względem zmieniających się warunków. Dokonany przez Jordanesa podział na Ostrogotów i Wizygotów, a także Gepidów niewątpliwie stanowił przeniesienie kategorii współczesnych pisarzowi na przeszłe dzieje ludu gockiego. Zasadnicze znaczenie miał też chaos wywołany najazdem huńskim, wobec którego przetrwały relikty gockich społeczności musiały na nowo skonsolidować swoją grupową tożsamość. Do tradycji gockiej odwoływały się kolejne masy ludności⁶⁴.

Pierwsza konsolidacja gockiej tożsamości nastąpiła najprawdopodobniej pod przewodnictwem Alaryka, który na czele zbuntowanego wobec cesarstwa ludu opuścił Bałkany, migrując na Zachód. Na dzieje konsolidacji kolejnych grup gockich wpływ miało dziedzictwo huńskie oraz stosunki z cesarstwem. Skonfliktowana z cesarstwem grupa skupiona wokół Teodoryka Strabona straciła wpływy w całym środowisku gockim z chwilą śmierci swego przywódcy. Wówczas to konsolidacji ludu gockiego podjęła się grupa skupiona wokół Teodoryka Amala powołującego się na dziedzictwo ostrogockiego rodu Amalów, która czasowo straciła władzę po klęsce nad rzeką Nedao w 454 roku, stojąc po stronie państwa Attyli⁶⁵. Zwycięski pochód armii Teodoryka Amala zwanego Wielkim oraz stworzenie państwa w Italii dopełniły proces „drugiej” etnogenezy ludów gockich. Do „gockiej” tradycji odwoływał się też lud Gepidów, szczególnie po zwycięstwie nad rzeką Nedao, przeciwko antyhuń-

⁶⁰ P. Urbańczyk, *Władza i polityka...*, s. 104.

⁶¹ J. Kmiecinski, *Nacjonalizm...*, s. 155.

⁶² P. Urbańczyk, *Władza i polityka...*, s. 105.

⁶³ *Ibidem*, s. 106–107.

⁶⁴ M. Salamon, *Ku nowej tożsamości...*, s. 157–170.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 166–167.

skiej rebelii, odkąd to rościł sobie prawo do sukcesora państwa Attyli⁶⁶. Dane archeologiczne wskazują, że ekspandujące na południe fale ludności lub elit gockich nie pozostawiały za sobą w rejonie dolnej Wisły pustki osadniczej. Niektórzy badacze wskazują na argumenty za przyjęciem tezy o kontynuacji lokalnych wielbarskich tradycji, na przykład w zakresie kontynuacji użytkowania niektórych cmentarzysk wielbarskich aż do początków V wieku czy na podstawie analiz petrograficznych ceramiki. Dodatkową przesłanką uprawdopodobniającą tezę o przetrwaniu gockiej wysepki nad dolną Wisłą jest przekaz Jordanesa o obecności na tymże obszarze w połowie VI wieku ludu Widiwariów jako „zlepku różnorodnych szczepów”. Powyższe dane skłaniają Urbańczyka do przyjęcia tezy o gockiej proveniencji tak zwanej grupy olsztyńskiej⁶⁷.

Równie zagadkowa oraz problematyczna jest etniczna proveniencja Celtów, na którą w polskiej literaturze archeologicznej zwróciła uwagę między innymi Bożena Werbart, podkreślając, że prosta identyfikacja etniczna zespołów zabytków archeologicznych związanych z zespołami lateńskimi wynika z takiej, a nie innej interpretacji źródeł pisanych, a więc jest działaniem arbitralnym i w gruncie rzeczy akcydentalnym. Zdaniem Werbart „jak każda grupa etniczna i kulturowa, Celtowie są konstrukcją przypadkową, złożoną, odzwierciedlającą w prosty sposób epokę żelaza jako «już-na-zawsze-ahistoryczne romantyczne wyobrażenie»”⁶⁸.

Colin Renfrew w swej znanej książce *Archeologia i język* posłużył się przykładem Celtów dla wykazania związków pochodzenia języka z pochodzeniem ludu (*etnikum*)⁶⁹. Fenomen Celtów obrazuje jednak inne jeszcze trudności wynikające z badań etnogenetycznych. W przeciwieństwie do mitu Germanii, który funkcjonował nieprzerwanie w tej lub innej formie od czasów Świętego Cesarstwa Narodu Niemieckiego, „celtyckość” wyszła z użycia na ponad tysiąc lat, by odżyć dopiero z pełną siłą w dobie romantyzmu. Taki stan rzeczy znalazł nawet odzwierciedlenie w pracach naukowych poświęconych historii Celtów, których autorzy bardziej byli zainteresowani podkreśleniem tego, dlaczego Celtowie zostali podbici i poddali się asymilacji, *ergo*: traktować tę historię jak dwa tysiące lat upadku⁷⁰. Tymczasem historia oporu Celtów zakończonego klęską zjednoczonych plemion galijskich pod wodzą Wercyngetoryksa ukazuje pravidła przetrwania jednych, a zniknięcia w pomroce dziejów innych ludów. Zdaniem Johna Haywooda im bardziej scentralizowane społeczności, tym trudniejszy okazywał się ich podbój, ponieważ „w scentralizowanym

⁶⁶ *Ibidem*, s. 169; P. Urbańczyk, *Władza i polityka...*, s. 112.

⁶⁷ P. Urbańczyk, *Władza i polityka...*, s. 113.

⁶⁸ B. Werbart, *Kultura archeologiczna a tożsamość kulturowa – problemy synchronizacji*, w: *Archeologia w teorii i praktyce*, red. A. Buko, P. Urbańczyk, Warszawa 2000, s. 150.

⁶⁹ C. Renfrew, *Archeologia i język...*

⁷⁰ J. Haywood, *Celtowie...*, s. 18–22.

królestwie, gdzie władza państwowa skupiona jest w rękach niewielkiej grupy, wystarczy, że najeźdźca wyeliminuje tę elitę i zajmie jej miejsce, by opanować całe państwo”⁷¹. Ponadto nawet po klęsce Wercyngetoryksa w społeczeństwach celtyckich/galijskich zbyt słabe było doświadczenie centralizacji władzy w rękach króla i elity, aby móc nakłonić je do współpracy w ramach rzymskiego systemu kolonialnego⁷². W pewnym sensie współcześnie definiowana „celtyckość” stanowi w istocie siłę dla oporu ludności autochtonicznych różnych obszarów Europy w momencie ich zderzenia z dominującą kulturą oficjalną, nieuznaną głównie z powodu jej napływowego oraz uzurpatorskiego w stosunku do autochtonów charakteru. Współczesne, często zabarwione lokalnym nacjonalizmem wyobrażenie Celtów przedstawia ich jako ofiary historycznych ciemniźcicieli: Rzymian, Normanów, Anglików, Francuzów, a wizja ta dość swobodnie miesza różne wątki z długiej historii „celtyckości”, często służąc partykularnym interesom⁷³.

Najpowszechniejsza definicja „celtyckości” odwołuje się do kryterium języka: Celtowie w takim rozumieniu to ludzie posługujący się którymś z języków celtyckich⁷⁴. Można jednak wskazać szereg innych znaczeń „celtyckości”: 1) jako określenie ludów tym mianem przez Greków i Rzymian; 2) jak określenie ludów, które same się w ten sposób określały; 3) jako określenie kompleksu kultur archeologicznych w środkowo-zachodniej Europie charakteryzujących się wspólnymi cechami; 4) jako określenie stylu artystycznego; 5) jako określenie dla pewnego *topoi* w antycznej literaturze – „wojowniczego, niezależnego ducha celtyckiego”; 6) jako określenie dla sztuki irlandzkiej z I tysiąclecia n.e.⁷⁵ W rzeczywistości mnogość znaczeń bierze swój początek w dyskursywnej praktyce dotyczącej etniczności i może być ekstrapolowana na inne poza celtyckim etnosy. W dalszym ciągu swej analizy Renfrew podważa zasadność wyodrębniania starożytnych Celtów, znanych z przekazów starożytnych pisarzy, jako odrębnej jednostki etnicznej we współczesnym rozumieniu tego słowa, inaczej niż na podstawie kryterium językowego. Zdaniem tego badacza określenia *Keltoi/Celtae* oraz *Galatai/Galli* miały „przede wszystkim szerokie znaczenie geograficzne, obejmowały bowiem wszystkich mieszkańców północnej i zachodniej Europy niezależnie od ich pochodzenia”⁷⁶. Z tego powodu archeolog powinien najpierw przyjrzeć się mapie występowania poszczególnych języków, aby rzutować dopiero na nią wyniki prac wykopaliskowych, przy czym nie ma mowy o prostej odpowiedniości pochodzenia języka i kultury materialnej: „Podstawową

⁷¹ *Ibidem*, s. 18.

⁷² *Ibidem*, s. 20–21.

⁷³ *Ibidem*, s. 300–301.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 22.

⁷⁵ C. Renfrew, *Archeologia i język...*, s. 268–269.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 275.

kwestią, która powinna być uwzględniona przy każdej systematycznej analizie zagadnienia, jest konieczność dokładnego rozróżnienia pomiędzy językami celtyckimi, sztuką i archeologią tego okresu, określeniami etnicznymi wprowadzonymi przez geografów greckich i rzymskich a rzeczywistym postrzeganiem własnej etniczności przez te ludy⁷⁷.

Wprawdzie po raz pierwszy określenia „Celtowie” (greckie *Keltoi*, łacińskie *Celtae*) użyli pisarze greccy dla określenia barbarzyńskich społeczności zamieszkujących zaplecze greckiej wyspy Massalia (Marsylia), stosunkowo szybko jednak „Celtami” zaczęto określać wszystkie inne barbarzyńskie ludy zamieszkujące obszar Europy na północ od Alp. Grecy pisarze posługiwali się również terminem *Galaci* traktowanym synonimicznie z „Celtami”⁷⁸. Najprawdopodobniej te trzy terminy są pochodzenia celtyckiego, na co wskazują własne takie nazwy plemienne, jak Gallaeci, Celtici, Celtiberi. Bez wątpienia jednak różne ludy posługujące się językami celtyckimi nie określały swojej tożsamości poprzez ogólny termin „Celtowie”, podkreślając swoją wyjątkowość oraz odrębność. Określenie „Celtów” jako wielkiej grupy ludów stanowi pomysł nowożytnych badaczy, a w stosunku do społeczeństw wczesnośredniowiecznych można je wytłumaczyć tylko na podstawie kryterium językowego. Tego typu stwierdzenie, redukujące celtyckość do sfery zaledwie językowej, burzy celtycki mit starożytnego pochodzenia, co jest nie w smak w szczególności tym, którzy określają się i czują jako „współcześni Celtowie”, to jest potomkowie owych opisywanych jeszcze przez greckich pisarzy starożytnych Galatów⁷⁹. Słusznie zauważa Renfrew, że przekaz Strabona, który informuje o przeniesieniu etnonimu *Keltoi* z plemienia barbarzyńców zamieszkujących Masalę na wszystkie ludy barbarzyńskie zamieszkujące obszar na północ od Alp – stanowi klucz do zrozumienia „celtyckości” takiej, jaką jawiła się starożytnym pisarzom greckim: „«Celtowie» nie jest właściwym terminem etnicznym [...], ale został narzucony na dużą mozaikę plemion barbarzyńskich przez klasycznych geografów, idących w ślady Posejdoniosa”⁸⁰.

Dziś wiemy też, że grecka reakcja na pojawienie się Celtów, których uznano za niecywilizowanych i pozbawionych kultury (od dźwięków, które wydawali, brzmiających w greckich uszach jako „bar-bar”, pochodzi nazwa „barbarzyńców”), była reakcją w wysokim stopniu nieuprawnioną. Celtowie posiadali w owym czasie bowiem już wysoko rozwiniętą kulturę arystokratyczną, o czym przekonują stanowiska reprezentujące tak zwaną kulturę halsztacką, której nazwa pochodzi od cmentarzyska w Alpach Austriackich z epoki żelaza, odkrytego w XIX wieku. Dyskredytacja Celtów dokonana przez greckich pisarzy, z których nawet Hekatajos oraz Herodot,

⁷⁷ *Ibidem*, s. 296.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 266.

⁷⁹ J. Haywood, *Celtowie...*, s. 23–24.

⁸⁰ C. Renfrew, *Archeologia i język...*, s. 280.

najszerzej rozpisujący się o krainach celtyckich, nie pozostawili żadnych informacji na temat ich pochodzenia czy etnogenezy, czyni zasadnym snucie domysłów nad jeszcze dawniejszymi dziejami celtyckiego etnosu⁸¹.

Zachowane do dzisiaj przekazy Strabona, Diodora Sycylijszaka oraz Cezara – które Renfrew analizuje w swej krytyce etnicznej interpretacji znanych ze starożytnych przekazów Celtów – opierały się i powtarzały w dużym stopniu wcześniejszy, zaginiony dzisiaj opis autorstwa Posejdoniosa żyjącego na przełomie II i I wieku p.n.e. Przekazy o decydującym znaczeniu dla badań etnogenetycznych w przypadku Celtów pochodzą więc z czasu od I wieku p.n.e.⁸²

Tak więc milczenie greckich źródeł na temat pochodzenia Celtów, rozpatrywane w perspektywie szerokiego rozprzestrzenienia się języków celtyckich na olbrzymich obszarach Europy, stanowi punkt wyjścia wszelkiej dyskusji na temat (pra)historycznych Celtów. Z archeologicznego punktu widzenia światło na temat pochodzenia i rozprzestrzeniania się etnosu celtyckiego ma rzucić rozprzestrzenianie się kultury materialnej reprezentującej ten etnos, to jest kultur halszackiej oraz lateńskiej⁸³. Na gruncie analizy bazy źródłowej stosunkowo najpowszechniejszym wytłumaczeniem jest koncepcja migracji Celtów z ich prakolebki identyfikowanej z obszarem występowania kultury halszackiej w kierunku zachodnim i północnym. Coraz częściej jednak wykazuje się, że w przypadku docelowych punktów migracji Celtów, między innymi Brytanii, poświadczone archeologicznie przemiany kulturowe lepiej dają się wytłumaczyć za pomocą teorii o wyłącznie endogennym podłożu tychże zmian. Krytycznie należy także odnieść się do teorii o dwóch falach celtyckiej kolonizacji Hiszpanii sformułowanej na początku XX wieku przez Perego Boscha-Gimpera⁸⁴. W sukurs takim tendencjom przychodzą też dane badań genetycznych coraz częściej poświadczające ciągłość genetyczną ludności zamieszkujących obszar Europy od końca epoki lodowcowej aż do wczesnego średniowiecza⁸⁵. Pytaniem, które niechybnie się jednak wyłania, jest to, w jaki z kolei sposób Celtowie pojawiają się na obszarze występowania kultury halszackiej. Haywood skłonny jest raczej odrzucić pogląd, jakoby mieli przybyć na te tereny skądinąd, na rzecz tezy o kontynuacji celtyckiego osadnictwa reprezentującego lokalny wariant kultury pól popielnicowych środkowego okresu brązu, wcześniej nawet od czasu występującej na tym obszarze kultury ceramiki sznurowej, z którą należałoby już identyfikować etnos celtycki⁸⁶.

⁸¹ J. Haywood, *Celtowie...*, s. 24–25.

⁸² C. Renfrew, *Archeologia i język...*, s. 277.

⁸³ *Ibidem*, s. 47.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 294–296.

⁸⁵ J. Haywood, *Celtowie...*, s. 27–28.

⁸⁶ *Ibidem*, s. 25.

Koncepcję migracji Celtów porzucił również Renfrew, który krytycznie ustosunkowuje się do etnicznej identyfikacji kultury halszackiej oraz lateńskiej. Słusznie zauważa, że na podstawie analizy bazy źródłowej archeologia mówi co najwyżej tyle, że występowanie kultury lateńskiej na obszarze wschodniej Francji, strefy północno-alpejskiej w Szwajcarii oraz południowo-zachodnich Niemiec pokrywa się w czasie z występowaniem na tym samym obszarze języków celtyckich, jednak „językami celtyckimi mówiono w tym czasie na rozległych obszarach, ale nie na wszystkich z nich występuje taka sama kultura materialna, jak widoczna w tym właśnie regionie”⁸⁷. Także późniejsze rozprzestrzenianie się stylu lateńskiego nie musi oznaczać migracji szerokich mas ludności, jak to wykazano w przypadku Anglii oraz Hiszpanii, nie jest też zdaniem Renfrew wystarczająco udowodnione, jakoby ludy posługujące się językami celtyckimi zasiedlały kiedykolwiek Europę Wschodnią, między innymi Węgry. W kwestii niemożliwości etnicznej interpretacji kultur archeologicznych Renfrew wyraża się dobitnie: „nie istnieje jednak reguła, która mówi, że wytwórcy lateńskiej kultury materialnej musieli koniecznie mówić językiem celtyckim”⁸⁸.

W nawiązaniu do procesualnych modeli zmiany językowej Renfrew uznaje, że rozprzestrzenienie się języków celtyckich w Europie, podobnie jak innych języków powstałych z języka protoindoeuropejskiego, miało miejsce w wyniku oraz poprzez rozprzestrzenienia się techniki uprawy roli najpierw z Anatolii do południowo-wschodniej Europy około 7000 roku p.n.e., a stamtąd na większą część Europy do roku 4000 p.n.e. Jednocześnie odrzuca pogląd o dominującym znaczeniu centrum językowego, z którego miałyby rozchodzić się fale dookoła, na rzecz obszaru pojętego jako sieć powiązań o różnej intensywności i natężeniu, w którym większe znaczenie ma rola „wtórnych centrów”⁸⁹. Z tego powodu mówi o „kumulowaniu się celtyckości”:

zamiast myśleć o Anglii jako o miejscu, które przyjmuje i gromadzi zdobycze celtyckie, będziemy raczej traktować Anglię i Europę kontynentalną jako obszary startujące na podobnych warunkach, razem rozwijające te kumulująca się celtyckość, która osiągnęła taki kształt, jaki widzimy w czasach Chrystusa⁹⁰.

Wnioskowanie takie zostało poddane krytyce ze strony językoznawców, którzy jednoznacznie stwierdzają, że około 7000 roku p.n.e. język protoindoeuropejski nie

⁸⁷ C. Renfrew, *Archeologia i język...*, s. 299.

⁸⁸ *Ibidem*, s. 301.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 301–310.

⁹⁰ *Ibidem*, s. 306.

był używany, toteż jak wskazuje Haywood, należy mieć na uwadze zarówno kulturę, jak i DNA⁹¹.

Z pewnością na korzyść koncepcji o prahistorycznych migracjach Celtów dowodzą ich poświadczone już przez źródła migracje z czasów historycznych. Najdawniejsza z nich, celtycka wędrówka z Europy Środkowej przez Alpy do Italii, została opisana najpełniej przez Liwiusza datującego ją na czasy panowania Tarkwiniusza Starego, to jest około 600 lat wcześniej⁹².

Punktem przełomowym dla „odrodzenia celtyckości” były filologiczne badania walijskiego uczonego Edwarda Lhuyda, dzięki któremu – zdaniem Haywooda – „dzisiaj miliony ludzi we wszystkich zakątkach globu określają siebie samych jako Celtów”⁹³. Jego głównym dokonaniem było pogodzenie ze sobą funkcjonujących już wcześniej w angielskiej nauce poglądów George’a Buchanana oraz Jacquesa-Yvesa Pezrona. Buchanan twierdził, że Celtowie przybyli z południowej Galii przez Hiszpanię do Irlandii, toteż za potomków Celtów uznawał Irlandczyków i Szkotów, przecząc zaś „celtyckości” Galów, Brytyjczyków oraz Piktów. Dla Pezrona natomiast określenie „Celtowie” stanowiło po prostu inną nazwę Galów. Lhuyd pogodził oba stanowiska, wykazując bliskie związki między językiem gaelickim a opisywanymi przez Buchanana językami gallickimi (walijskim, kornwalijskim oraz bretońskim), przy czym porzucił tę terminologię jako narzucającą skojarzenia z Francją, z którą Anglia w 1707 roku prowadziła wojnę, i określił je zbiorczo jako rodzinę języków celtyckich⁹⁴. Wraz z rozpoznaniem istnienia rodziny języków indoeuropejskich w jej poczet zaliczono również rodzinę języków celtyckich⁹⁵.

Szybko zdano sobie sprawę z możliwości, jakie daje „odkrycie celtyckości” przez Lhuyda, wykorzystano je bowiem jako element tożsamościowego oporu przez ludność nie-angielską, która odczytała powstanie zjednoczonego Królestwa Wielkiej Brytanii w 1707 roku jako akt uzurpacji przez Anglików tożsamości pierwotnej ludności Anglii. Najprędzej opór wykazali Walijszczyki czujący się spadkobiercami autochtonicznych Brytów, co znalazło wyraz w samoidentyfikacji jako „Celtów”, a w ich ślady wkrótce poszli użytkownicy innych języków zaliczonych przez Lhuyda do rodziny języków celtyckich – Irlandczycy, wyżynni Szkoci, mieszkańcy wyspy Man, Kornwalijszczyki oraz Bretończycy⁹⁶. Nacjonaliści powołujący się na „celtyckie” pochodzenie wykorzystywali różnego rodzaju negatywne zjawiska społeczne, jak głód, emigrację zarobkową oraz brak perspektyw społecznych i gospodarczych, dla wyka-

⁹¹ J. Haywood, *Celtowie...*, s. 27–28.

⁹² C. Renfrew, *Archeologia i język...*, s. 300–301.

⁹³ J. Haywood, *Celtowie...*, s. 253.

⁹⁴ *Ibidem*, s. 255–257.

⁹⁵ *Ibidem*, s. 267.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 257–258.

zania, że upadek znaczenia języków celtyckich wynika z dyskryminującej praktyki rządów angielskiego i francuskiego. Twierdzenia te trafiły na szczególnie podatny grunt w Irlandii oraz Bretonii⁹⁷.

W inteligenckich kręgach podjęto mit Celtów jako tajemniczych budowniczych konstrukcji megalitycznych ze Stonehenge na czele. Romantyczna wyobraźnia poetów i literatów odnalazła w Celtach szybko obraz, w którym chciała się przeglądać niby w zwierciadle. Szczególnym zainteresowaniem cieszyły się wszelkie pozostałości i relikty druidycznej kultury, której irracjonalność oraz egzotyka zapładniały umysły badaczy i poszukujących duchowych wrażeń fascynatów. Prywatni właściciele ziemscy wznosili megalityczne budowle na wzór druidycznych świątyń i „reaktywowali” druidyczne rytuały. Poeci i kolekcjonerzy „odnajdywali” zaginione fragmenty druidycznej literatury, z których najbardziej znanym przykładem są *Pieśni Osjana* opublikowane przez Jamesa Macphersona. Jak się szybko okazało – i używając dzisiejszej terminologii – wszystko to były elementy „tradycji wynalezionej”, co nie zmienia faktu, że przynosiła ona wymierne korzyści – fascynowała i inspirowała wielkich romantycznych twórców na czele z Johannem W. Goethem i Williamem Wordsworthem, przyczyniła się również do faktycznego renesansu lokalnych kultur – spisywania tradycji oraz eliminacji analfabetyzmu⁹⁸. Także dzisiaj, pod postacią new-age’owej celtomanii „idea celtycka”, mimo że stanowi zupełnie oderwany od rzeczywistości historycznej i kulturowej miszmasz neodruidyizmu, kultu wicca i harmonijnej wizji wszechświata, inspirowe rzesze młodych ludzi do działań proekologicznych i do życia w zgodzie z naturą⁹⁹.

„Celtyckość” bywała też wykorzystywana w służbie nacjonalizmu, o czym świadczą przykłady Szkocji oraz Irlandii. W przypadku Szkocji, podzielonej na mówiących po gaelicku Szkotów z Wyżyn oraz mówiących po angielsku Szkotów z Nizin, „celtyckość”, z którą najpierw zidentyfikowały się masy Szkotów z Wyżyn, zakopała poprzednie podziały, jednocząc Szkotów przeciwko unifikującej kulturze angielskiej¹⁰⁰. Daleko bardziej dramatyczne wykorzystanie idei „celtyckości” miało miejsce w Irlandii, w której w jaskrawym przeciwieństwie do sytuacji w Szkocji, posłużyła ona jako czynnik utrwalający istniejące już wcześniej podziały. Nietolerancyjny stosunek nacjonalistów irlandzkich z jednej strony uwznioślających gaelicką prehistorię Irlandii, z drugiej – podkreślających dumnie swą katolickość, sprowokował sytuację, w której nieidentyfikujący się z tymi wyobrażonymi wzorcami Irlandczycy, głównie protestanci, porzucali swą „irlandzkość” na rzecz „angielskości”¹⁰¹.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 290–291.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 258–261.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 297–300.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 264–265.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 265–268.

Innym przejawem „fenomenu Celtów” jest ruch panceltycki będący pewnego rodzaju próbą zbudowania ponadnarodowej tożsamości społecznej, podobnie jak to ma miejsce w przypadku innych tego typu ruchów: panslawizmu, panskandynawizmu czy panarabizmu, na podstawie mitycznej wspólnoty przeszłości. Szczegółne znaczenie ruch ten nabrał w Bretonii, której ludność „jako najbardziej odosobniony z ludów mówiących po celtycku i ten, który spotkał się z największą wrogością rządu, odczuwali zrozumiałą potrzebę posiadania sojuszników w walce o zachowanie kultury i tożsamości”¹⁰². Jednak fundamentalne znaczenie przypisywane przez rząd francuski niepodzielnosci republiki unieprawdopodobnia jakąkolwiek możliwość uzyskania przez Bretończyków autonomii. Dyskryminacja, z jaką spotkali się Bretończycy, sprowokowała ich nawet do kolaboracji z niemieckim okupantem w trakcie II wojny światowej, co zostało po wojnie wykorzystane przez rząd francuski jako argument za całkowitą likwidacją ruchu bretońskiego.

Mimo że „celtyckość” definiowana jest głównie na podstawie kryterium językowego, istnieją przypadki, w których samoidentyfikacja współczesnych Celtów opiera się na innych niż język podstawach. Szczególnym tego przypadkiem jest wzrost znaczenia celtyckiej tożsamości w Galicji w południowo-zachodniej Hiszpanii, której ludność nie posługuje się wprawdzie żadnym z języków celtyckich, ale przywiązuje wagę do „celtyckiego” folkloru, tradycji oraz wartości społecznych. Dla mieszkańców Galicji „celtyckość” również stanowi moment oporu przeciwko dominującej hiszpańskiej kulturze, sposób na reanimację własnej kultury zepchniętej na margines społeczny¹⁰³.

Rozpatrując kwestię politycznego uzależnienia badań archeologicznych, zwykle kończy się refleksję w momencie wyznaczonym przez upadek komunizmu, co najwyżej widząc dalszy rozwój polskiej archeologii wyłącznie jako konsekwencję „wymuszonego przewrotu metodologicznego”. Wspomnieć jednak należy, że tak jak okres międzywojenny i pierwsze lata po II wojnie światowej określać wypada okresami wpływów ideologii nacjonalistycznej¹⁰⁴, tak i w rzeczywistości po 1989 roku mamy do czynienia z różnego rodzaju neonacjonalizmami. Tak jak przewidywał Hans Georg-Gadamer – „wybiła godzina Herdera”¹⁰⁵. W 1990 roku w pierwszych demokratycznych wyborach do parlamentu Rumunii wygrywa Front Ocalenia Narodo-

¹⁰² *Ibidem*, s. 269.

¹⁰³ *Ibidem*, s. 295–297.

¹⁰⁴ B. Werbart, *Kultura archeologiczna...*, s. 152.

¹⁰⁵ H.-G. Gadamer, *Dziedzictwo Europy*, tłum. A. Przyłębski, Warszawa 1992, s. 32–33. Szczególnego wyrazu nabrała przede wszystkim w kontekście wojny na Bałkanach, gdy „romantyzm patriarchalno heroiczny” ukazał swą nacjonalistyczną twarz. (J. Rapacka, *Godzina Herdera. O Serbach, Chorwatach i idei jugosłowiańskiej*, Warszawa 2005, s. 173). W tym momencie, jak twierdzi M. Janion, upadły wszelkie nadzieje na odkupienie losów Europy przez Słowiańszczyznę, „podobnie jak święte prawa narodu, realizowane za pomocą wojny, pogardy i nienawiści”.

wego, którego członkowie wywodzili się z narodowo-socjalistycznej partii Ceaușescu i szybko rekonstruuja ustrój państwa na konstytucyjny nacjonalizm. Okoliczność tę zauważyli już w kontekście własnych badań antropologowie kultury, zwłaszcza ci zgrupowani pod sztandarem postmodernizmu, wśród archeologów panuje jednak na ten temat wciąż zmowa milczenia¹⁰⁶. Niewątpliwie duże znaczenie dla rozwoju tych tendencji miał kryzys akademickiej nauki archeologicznej wyrażający ogólną sytuację erozji zaufania do nauki, poczucia rozczarowania odbiorców wynikami jej badań, a także narastającego przeświadczenia o istotnej roli czynników ideologicznych dla utrwalania takich, a nie innych wizji rzeczywistości¹⁰⁷, co z kolei powodowało zmniejszanie się finansowego wsparcia jej rozwoju lub próbę odwrócenia sytuacji stymulacją interpretacji archeologicznych „atrakcyjnych rynkowo”¹⁰⁸.

Badacze o marksistowskich inklinacjach wskazywali z kolei, że główną płaszczyzną, na której należy rozpatrywać współczesne „odrodzenie narodowe”, jest światowy system ekonomiczny. W istocie wraz z uwolnieniem rynku nastąpił upust od dawna żywionych nadziei na rehabilitację własnego narodu, co znalazło wyraz w szeregu publikacji naukowych i popularnonaukowych, często wprowadzanych do dyskusji pod auspicjami akademickości, a realizujących konkretne programy polityczne różnych bardziej lub mniej nacjonalistycznych grup. Do naukowego dyskursu trafiły między innymi teorie o gockiej lub irańskiej genezie etnosu chorwackiego, „protoetruskie” albo etruskie pochodzenie ceramiki Vinca z późnego neolitu czy też alkańskiej genezy różnych archeologicznych kultur Dagestanu¹⁰⁹.

Dodatkową przesłankę, która umożliwiła swobodny rozwój tego typu badań i ich często jednostronne traktowanie (gwoili politycznym potrzebom), stanowiło marginalnie zainteresowanie historią Europy Wschodniej na Zachodzie¹¹⁰. Po latach niewątpliwego braku zainteresowania problematyką interpretacji etnicznej ze strony polskich archeologów (np. próby refleksji raczej nad zagadnieniami gospodarczo-

M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna*, Kraków 2006, s. 31. „Wojna na Bałkanach skompromitowała ostatecznie wszelkie próby rasistowskiej idealizacji Słowiańszczyzny”. *Ibidem*, s. 32.

¹⁰⁶ M. Janion zauważa, że będące elementem syndromu postkolonialnego przebudzenie neonacjonalizmu najbardziej wyraziście rysuje się w krajach postkomunistycznych. *Ibidem*, s. 324. Por. np. relacje Imre Kertésza o odrodzeniu faszystowskiej partii strzałokrzyżowców na Węgrzech: I. Kertész, *Ja, inny. Kronika przemiany*, Warszawa 2004, s. 83–84.

¹⁰⁷ P. Sztompka, *Zaufanie: fundament społeczeństwa*, Kraków 2007, s. 262–267.

¹⁰⁸ P. Pawleta, *Przeszłość we współczesności*, w: *Współczesne oblicza przeszłości*, red. A. Marciniak, D. Minta-Tworzowska, M. Pawleta, Poznań 2011, s. 92.

¹⁰⁹ B. Werbart, *Kultura archeologiczna...*, s. 152.

¹¹⁰ P. Barford, *Wiedzieć niewiadome. Jak możemy uprawiać archeologię rozprzestrzeniania się języków słowiańskich?*, w: *Nie-Słowianie o początkach Słowian*, red. P. Urbańczyk, Warszawa 2006, s. 90.

-społecznymi¹¹¹), przy uwzględnieniu specyfiki badań szkoły krakowskiej, należy uznać, że również w polskiej archeologii tendencje znamionujące tak zwane odrodzenie narodowe (neonacjonalizm) znajdują swój wyraz. W szczególności mowa tu o powrocie problematyki interpretacji etnicznej jako jednego z głównych problemów całej dziedziny, stanowiącego przedmiot kolejnych ogólnopolskich konferencji, a budzącego zarazem niewątpliwe skrajne emocje i polaryzację stanowisk. Z drugiej strony możemy mówić o wzbogaceniu wcześniejszych ujęć poprzez widoczne wpływy koncepcji teorii archeologicznych z kręgu anglo-amerykańskiego. Zważywszy na wagę tych nowych prób konceptualizacji, Lech Czerniak postuluje użycie terminu „interpretacja etniczna” dla ujęć tradycyjnych, zaś „interpretacja etniczująca” dla ujęć czerpiących z dorobku współczesnych nauk o kulturze¹¹².

Rozwój ruchów neonacjonalistycznych oraz powrót problematyki etnogenezy nieprzypadkowo zbiegł się w czasie z szerszymi przemianami geopolitycznymi wywołanymi przez upadek bloku komunistycznego. Ten ostatni oznaczał konieczność ponownego przemyślenia kwestii granic wewnętrznych oraz zewnętrznych Europy, a co za tym idzie – kwestii tak zwanej Europy Środkowej lub Środkowo-Wschodniej. Nie ma i nie było zgody wśród intelektualistów co do nowego statusu państw niegdyśszego bloku wschodu. Z jednej strony Alain Finkelkraut w pracy *Niewdzięczność* wskazywał na długo żywione – bo już od czasu ugody z Adolfem Hitlerem w Monachium w 1938 roku – przez Zachód uczucie pogardy względem wschodniej części Europy jako tej „pozbawionej znaczenia”¹¹³, z drugiej francuski intelektualista Georges Corm nazwał proces powrotu tej części Europy po upadku muru berlińskiego „bałkanizacją”, co miałyby oznaczać wojnę i rozpad¹¹⁴:

upatruje sytuację Bałkanów i Bliskiego Wschodu w jednym ciągu historycznym – po schyłku i upadku wieloetnicznych imperiów: austro-węgierskiego, otomańskiego i carskiego, oraz spotężnieniu walczących o wpływy nowożytnych państw-narodów. [...] Pisze o narcyzmie kulturowym zachodu, który żywi przekonanie o swej naturalnej wyższości nad innymi cywilizacjami. Owocuje to pogardą dla tak zwanego Wschodu i dążnością do stałego udzielania mu lekcji. Powoduje również „manichejską wizję konfliktów” – po jednej stronie znajduje się racjonalizm

¹¹¹ Na przykład: T. Wiślański, *Podstawy gospodarcze plemion neolitycznych w Polsce północno-zachodniej*, Wrocław 1969; S. Tabaczyński, *Neolit środkowoeuropejski. Podstawy gospodarcze*, Wrocław 1970.

¹¹² L. Czerniak, *Systematyka kulturowa a rzeczywistość – przykład kultur neolitycznych na Kujawach*, w: *Kultury archeologiczne a rzeczywistość dziejowa*, red. S. Tabaczyński, Warszawa 2000, s. 76–77.

¹¹³ A. Finkelkraut, *Porażka myślenia*, s. 9–18.

¹¹⁴ M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna*, s. 19.

i demokracja, po drugiej zaś – irracjonalizm, fanatyzm, archaizm, etnocentryzm i trybalizm¹¹⁵.

„Europa Środkowa” jako pewien polityczny neologizm stanowiła próbę wyminięcia pojęcia „Słowiańszczyzny”, niemożliwą próbę bilansu podobieństw i różnic wchodzących w jej skład politycznych tworów. Powstały już w XIX wieku termin *Mitteleuropa* był „z jednej strony próbą zwrócenia uwagi na odmienność tego, co przez lata narosło między Łabą a Dnieprem, a z drugiej – otwiera specyficzny etap dyskursu kolonialnego”¹¹⁶.

Dyskutowany przed dwoma dekadami esej Milana Kundery stawiał tezę, że Europa Środkowa jest ideą wymierzoną przeciwko komunistycznemu reżimowi, za którego sprawą część Europy została od niej oderwana. Badaczka spuścizny pisarskiej Kundery, Maria Bobrownicka, pisze o idei Europy Środkowej jako „antidotum na mit słowiański, który wyrządził wiele szkody narodom słowiańskim i który winien być wreszcie zdemaskowany [...]. Mit ten cechowała wiara w typologiczną jedność kultury słowiańskiej, w jej opozycyjność wobec kultury europejskiej oraz w jej ludowość, przeciwstawianą rycersko-mieszczańskiemu charakterowi tamtej”¹¹⁷. O „ideowości” pojęcia Europy Wschodnie pisał już wcześniej, w 1986 roku, Timothy Garton Ash:

Istnieje Europa Wschodnia: część Europy pod kontrolą militarną Związku Radzieckiego. Nową Europę Środkową trzeba dopiero stworzyć. Nie uda się tego zrobić przez samo tylko powtarzanie – od Kalifornii po Budapeszt – modnego sloganu ani przez kultywowanie nowego mitu. Jeżeli określenie „Europa Środkowa” ma zyskać jakąś rzeczywistą substancję, dyskusja musi się przenieść z planu wypowiedzi deklaracyjnych, sentymentalnych i magicznych na plan trzeźwych

¹¹⁵ *Ibidem*, s. 19–20. Por. opinię J. Topolskiego na temat kwestii Europy Wschodniej: „Nazbyt często traktowana jest ona jako mniej lub bardziej kłopotliwy margines «klasycznych» ośrodków Europy Zachodniej nie związany z nią, a deformujący modele konstruowane w oparciu o zachodzące na jej terenie procesy bądź – pod wpływem płynących inspiracji z klasycznej i neoklasycznej ekonomii politycznej lub z współczesnych teorii wzrostu – jako eksploatowana poprzez handel jej kolonia ekonomiczna. Pierwsza z tych opinii ma swe odległe antecedenсы w wywodzącym się od L. Rankego podziale na narody historyczne i peryferyjne, żyjące poza wielkimi ruchami historii. Druga jest przejawem odwoływania się do tzw. modelu komercyjnego, przypisującego podziałowi pracy, handlowi i rynkom główną rolę w inspirowaniu zmian historycznych w sferze gospodarki, a pośrednio i innych dziedzinach”. J. Topolski, *Prawda i model w historiografii*, Łódź 1982, s. 268–269.

¹¹⁶ E. Kosowska, E. Jaworski, *Europa Środkowa. Przeszłość pewnego złudzenia*, w: *Krainy utracone i pozyskane. Problem w literaturach Europy Środkowej*, red. K. Krasucki, Katowice 2005, s. 68.

¹¹⁷ M. Bobrownicka, *Narkotyki mitu. Szkice o świadomości narodowej i kulturowej Słowian Zachodnich i Południowych*, Kraków 1995, s. 91–100.

i rygorystycznych analiz zarówno prawdziwej tradycji historycznej Europy Środkowej – która jest tyleż tradycją podziałów, co jedności – jak i autentycznych podziałów panujących w Europie Środkowo-Wschodniej, które zawierają tyleż różnic, co podobieństw¹¹⁸.

Z kolei Kazimierz Brakoniecki poddał „mit Europy Środkowej” swoistej demistyfikacji, uznając, że nie ma wśród państw wschodzących w jej skład żadnych cech wspólnych, że stanowią one jedynie przypadkową na planie geograficzno-historycznym mozaikę politycznych tworów¹¹⁹.

Komentatorów niepokoiły jednak przede wszystkim dwie kwestie związane z odradzaniem się państw Europy Środkowej „do Europy”. Z jednej strony udziałem wielu stała się obawa, że idea „Europy Środkowej” jako zamiennik wcześniejszej idei „Słowiańszczyzny” miała być w istocie podporządkowana rosyjskiemu imperializmowi według kryteriów panslawizmu. Z drugiej zaś strony obawiano się raczej wybuchów pojedynczych nacjonalizmów, dla których każdy mit etniczny, mit plemiennej tożsamości staje się łakomym kąskiem¹²⁰.

ETHNOGENESIS AND POLITICS. THE POLITICAL SIGNIFICANCE OF THE BEGINNINGS OF THE NATION

Keywords: archeology, ethnogenesis, nationalism

Summary

It is well known, that the past is used to shape the present. After the World War I, when many nations achieved sovereignty, archaeological studies were directed toward issues of ethnicity. Scholars were searching for roots of nations, but it always engaged political statement about the present. It is impossible to write history without being involved in current debates about politics and economy. My aim is to reconsider some images of the past of European nations with the notion of their political significance. Only by doing so we are able to prevent future difficulties in writing more objective history and – more or less – prevent inappropriate use of history by supporters of so-called „new nationalism”.

¹¹⁸ T.G. Ash, *Pomimo i wbrew. Eseje o Europie Środkowej*, tłum. A. Husarska, Londyn 1995.

¹¹⁹ K. Brakoniecki, *Widmo Europy Środkowej*, „Borussia” 2009, nr 31, s. 37.

¹²⁰ M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna*, s. 22–23.

Michał Pytlik

Uniwersytet Opolski

e-mail: michalpytlik@gmail.com

Marksizm jako łącznik pomiędzy psychologią mainstreamową a psychologią krytyczną

Słowa kluczowe: psychologia krytyczna, psychologia mainstreamowa, psychologia eksperymentalna, marksizm, teoria, statystyka, metodologia, zmiana społeczna

Nie ulega wątpliwości, że psychologia jako jedna z dziedzin badawczych wpisała się w zbiór nauk społecznych. Pomimo odrębnej drogi do uzyskania swej autonomii należy dziś do tego samego zbioru co socjologia, antropologia, nauki polityczne czy historia. Początkowo jako „nauka o duszy” (gr. *psyche* – dusza; *logos* – słowo, myśl, rozumowanie) czerpiąca swe źródła z idealizmu epistemologicznego, ostatecznie psychologia przyjęła metody badawcze, które ugruntowały ją na pozycji poznawczego realizmu. Metodologia, na której dziś bazuje, jest jednoznacznym świadectwem jej transformacji na gruncie gnoseologii, gdyż zakłada, iż wyprowadzane sądy są zgodne z rzeczywistością materialną.

Aspekt metodologiczny współczesnej psychologii jest jednak nie tylko dowodem na jej ukierunkowanie w stronę realizmu, lecz także jednym ze źródeł opisu i potencjalnej oceny skuteczności samej dyscypliny w jej praktycznej odsłonie. Warsztat większości badaczy opiera się dziś bowiem na analizie statystycznej, a teoria psychologiczna powstaje najczęściej na bazie indukcji, to jest poszerzania zbioru danych, które mają układać się w spójną teorię w danym obszarze rzeczywistości. Czasy sporów teoretycznych pomiędzy przedstawicielami behawioryzmu a psychologią poznawczą czy pomiędzy psychoanalitykami a empirystami nie odgrywają dziś wielkiej roli, a stanowią raczej ciekawostkę z obszaru historii myśli. Dysputy teoretyczne zastąpiło podejście empiryczne: odpowiadając na aktualną potrzebę praktyki spo-

łecznej, psychologia bada określone aspekty rzeczywistości zazwyczaj z zamiarem wdrożenia ich w codzienne życie.

Dla psychologów eksperymentalnych (lub mainstreamowych) taka forma badań jest świadectwem naukowego charakteru ich dyscypliny – statusu, do którego psychologia aspirowała przez długi czas. Przyjęte przez nich (często milcząco) założenia rodzą jednak konsekwencje, które dla przedstawicieli teorii krytycznej stanowią podstawę odrzucenia psychologii w jej dominującej formie. Psychologowie krytyczni stoją na stanowisku, że psychologia jako zakorzeniona w praktyce, lecz pozbawiona teorii i nieaspirująca do jej poszerzania na bazie epistemologii, socjologii czy nauk politycznych, a czystej empirii, utrwała instytucjonalnie opresyjne *status quo*. W świetle marksistowskiej teorii społecznej aktualne pozostaje pytanie, czy psychologia krytyczna (pozostająca poza głównym nurtem dyscypliny) i psychologia eksperymentalna (która w tym opracowaniu nazywana jest „mainstreamową”) mogą i czy powinny współistnieć oraz czerpać ze swojego dorobku, czy sprzeczności na gruncie definicyjnym są w tej kwestii jednoznacznie wykluczające. Spór ten stanowi ramy dla hipotezy, zgodnie z którą krytyczny i dominujący nurt psychologii są w stanie stworzyć pole do twórczej współpracy, które nie tylko podwyższy jakość naukową samej dyscypliny, ale uczyni z psychologii naukę prawdziwie emancypacyjną.

* * *

Z punktu widzenia nurtu krytycznego psychologia mainstreamowa definiowana jest przez pryzmat i w kontrze do teorii tradycyjnej. Jak piszą Fox i Prilleltensky:

Przez psychologię mainstreamową rozumiemy psychologię najczęściej nauczaną na uniwersytetach i praktykowaną przez klinicystów, badaczy i doradców. To psychologia przedstawiona jako nauka obiektywnych badaczy i praktyków, którzy odślaniają prawdę o ludzkim zachowaniu i pomagają jednostkom zaadaptować się do wymagań nowoczesnego życia¹.

Zarzuty wobec psychologii mainstreamowej ze strony psychologów krytycznych da się przedstawić w trzech punktach:

- a) fałszywe przekonanie o wolności badań psychologicznych od aksjologii i wartościowania na rzecz obiektywnego opisu świata;
- b) odejście od teoretyzowania i ewaluacji konceptualnej na rzecz rozwoju metodologicznej sofistyki (przede wszystkim statystyki) oraz
- c) niedowartościowanie czynników społecznych i procesów grupowych na rzecz fetyszyzacji jednostki i indywidualizmu.

¹ *Critical Psychology: An Introduction*, red. D. Fox, I. Prilleltensky, Thousand Oaks 1997, s. 4.

Dennis Fox, Isaac Prilleltensky i Stephanie Austin zwracają uwagę na proces wymierania sporów teoretycznych, które zastępowane są przez bezpieczną w ramach polityki akademickiej obojętność². Jak pisze Kenneth J. Gergen, kierunki związane z koncepcjami teoretycznymi stopniowo stają się nieobecne w programach akademickich, zaś historię psychologii zredukowano do „mdłego reportażu przeszłości”, który potrzebny jest jedynie do tego, by nie powtórzyć jej błędów³. Badacze ci podkreślają, że ów zanik koncepcyjno-historycznego charakteru współczesnej psychologii odbywa się paralelnie do wzrostu zainteresowania, a tym samym postępu w ramach metodologii. Ważniejsza od jakości teorii stała się siła dowodu wobec stawianej hipotezy – nawet, idąc tropem autorów, teoretycznie źle umotywowanej. Fox, Prilleltensky i Austin sugerują, że warstwę intelektualną psychologii zastąpiono warstwą techniczną. Za przyczynę tego stanu rzeczy uznają zrośnięcie się z empiryzmem:

Zubożenia umiejętności teoretyzowania w ogromnym stopniu można doszukiwać się w sojuszu psychologii z fundamentalizmem empirystycznym. Kiedy wśród psychologów perwersyjna stała się empirystyczna logika tworzenia i oceniania teorii, problemy i troski adekwatne dla psychologicznego teoretyzowania były coraz bardziej zawężane. Teorię zaczęto tworzyć i oceniać poprzez zastosowanie reguł dowodowych; wszystkie inne dyskusje stały się drugorzędne, jeśli nie zbędne⁴.

Część z tych zarzutów da się poddać bezpośredniej weryfikacji. Na Uniwersytecie Opolskim w semestrze letnim roku akademickiego 2017/2018 kursy teoretyczne bądź interdyscyplinarne stanowiły zdecydowaną mniejszość programu akademickiego. Na osiem grup zajęciowych (pięć roczników, od III roku podział na dwie specjalizacje) można doszukać się zaledwie pięciu kursów, których opis wskazuje na wspomniany charakter: „filozofię”, „psychologię osobowości”, „etykę zawodu psychologa”, „kulturę logiczną” oraz „intercultural communication in theory and practice”⁵. Z kolei silnie obecny jest kurs z metodologii, który nazywa się „metodologia badań psychologicznych i statystyki”. Liczba godzin z metodologii psychologicznej w porównaniu do innych kursów oraz jej bezpośrednie połączenie ze statystyką w ra-

² D. Fox, I. Prilleltensky, S. Austin, *Critical Psychology for Social Justice: Concerns and Dilemmas*, w: *Critical Psychology: An Introduction*, red. D. Fox, I. Prilleltensky, S. Austin, Thousand Oaks 2009.

³ K.J. Gergen, *Emerging Challenges for Theory and Psychology*, „Theory & Psychology” 1991, no. 1, s. 13.

⁴ *Ibidem*, s. 14.

⁵ Jako absolwent Instytutu Psychologii Uniwersytetu Opolskiego mogę potwierdzić, że kurs „psychologia osobowości” dotyczy koncepcji osobowości w ich historycznym ujęciu. Osobowość jako konstrukt teoretyczny ujmowana jest z perspektywy rozmaitych podejść teoretycznych. Kurs ten zdecydowanie wpisywałby się w potrzeby uprawiania psychologii przez psychologów krytycznych.

mach tego samego przedmiotu wpisują się w treść zarzutów stawianych przez psychologów krytycznych. W tym samym okresie w Instytucie Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego na siedem grup zajęciowych (pięć roczników, trzy specjalizacje na IV roku) takich przedmiotów można znaleźć osiem (ogólny zestaw kursów jest jednak większy niż na Uniwersytecie Opolskim): „psychologia poznania”, „historia myśli psychologicznej”, „wprowadzenie do antropologii kulturowej”, „socjologia”, „pedagogika”, „poznanie społeczne”, „płeć w aspekcie społecznym”, „psychologia władzy”⁶. One również stanowią znaczną mniejszość. Do specyficznych przypadków należą dwa kursy: „psychologia polityczna” oraz „psychologia pracy”. Oba wydają się nosić potencjał spełniający potrzeby psychologów krytycznych – wszak pojęcia „polityka” i „praca” należą do kluczowych w świetle teorii krytycznej. W rzeczywistości jednak zarówno podręczniki, jak i kursy uniwersyteckie nie zaspokoiliłyby tych oczekiwań – kwestie pracy oraz polityki badane są empirycznie, indukcyjnie i w duchu obiektywizmu wolnego od aksjologii. Prace Anny Bronowickiej⁷ czy Krystyny Skarżyńskiej⁸ niewątpliwie korzystają z osiągnięć teorii polityki, lecz nie należą do tych, które krytykują panującą kulturę oraz społeczeństwo ani nie aspirują do statusu emancypacyjnych, lecz stanowią część statystyczno-opisowej bazy badawczej. W tym sensie „psychologia polityczna” oraz „psychologia pracy” to raczej typy „psychologii stosowanej”, to jest zbioru empirycznie sprawdzonych hipotez odpowiadających na aktualną praktykę społeczną⁹. Nie podejmują polemiki teoretycznej ani świadomie nie deklarują przynależności do konkretnego nurtu badawczego.

Za wybrany przykład obrazujący zarzuty psychologów krytycznych może posłużyć seria badań Kathleen D. Vohs, Nicole L. Mead i Mirandy R. Goode nad tak zwanym prymowaniem pieniądza¹⁰. Autorki na podstawie swoich badań laboratoryjnych wnioskuje, że człowiek, u którego aktywizowany zostaje schemat poznawczy pieniądza, zaczyna wykazywać tak zwane zachowania samowystarczalne, które przejawiają się jako rzadsze prośby i udzielanie pomocy oraz preferencje do zabawy i pracy

⁶ Należy tu jednak podkreślić intuicyjny charakter powyższego doboru oraz brak precyzji powodowany brakiem znajomości wyżej wymienionych kursów w praktyce. Na ile intuicja może tu być zawodna, pokazują szczególnie dwa kursy: „psychologia polityczna” oraz „psychologia pracy”. Wątek ten rozwinięty jest w zasadniczej części opracowania.

⁷ Zob. np. A. Bronowicka, *Lęk ekonomiczny jako źródło poczucia alienacji społecznej i politycznej studentów*, w: *Psychologiczny wymiar cierpienia. Teoria i badania*, red. A. Kalus, D. Krok, Opole 2007; *eadem*, *Lęk ekonomiczny a autorytaryzm przyszłych polskich elit w okresie 2004–2006*, w: *Jakość życia – od wykluczonych do elity*, red. R. Derbis, Częstochowa 2008.

⁸ K. Skarżyńska, *Człowiek a polityka. Zarys psychologii politycznej*, Warszawa 2011.

⁹ Zob. J. Brzeziński, *Metodologia badań psychologicznych*, Warszawa 2010, s. 51–63.

¹⁰ K.D. Vohs, N.L. Mead, M.R. Goode, *The Psychological Consequences of Money*, „Science” 2006, no. 314 (5802), s. 1154–1156; *idem*, *Merely Activating the Concept of Money Changes Personal and Interpersonal Behavior*, „Current Directions in Psychological Science” 2008, no. 17, s. 208–212.

w samotności. W pierwszym z dziewięciu eksperymentów prymowanie pieniądza odbywało się przez układanie zestawu zdań, z których część dotyczyła pieniędzy (np. *a high-paying salary*), lub przez ekspozycję pieniędzy z popularnej gry planszowej Monopoly¹¹. W grupie kontrolnej układano zdanie niezwiązane z pieniędzmi i nie eksponowano elementów gry Monopoly. Uczestnicy zostali poinformowani, że w każdej chwili mogą poprosić o pomoc osobę prowadzącą eksperyment. Z analizy statystycznej wynika, że osoby, którym aktywizowano schemat poznawczy pieniądza, prosiły o pomoc średnio po upływie 314,06 sekundy, zaś te z grupy kontrolnej potrzebowały na to 186,12 sekundy, co wskazywałoby na preferencję pracy samodzielnej. W drugim eksperymencie z kolei miarę samowystarczalności stanowił czas wykonywania niemożliwego do rozwiązania zadania geometrycznego przed zwróceniem się o pomoc. Osoby, którym prymowano „niedostatek pieniędzy”, zwracały się o pomoc po czasie 876,30 sekundy, zaś uczestnikom z aktywnym schematem poznawczym „bogactwo” zajęło to 1058,48 sekundy. W trzecim eksperymencie uczestnicy zostali sami poproszeni o pomoc. Wówczas mierzono średni czas, jaki zgodnie z ich deklaracją byłoby w stanie przeznaczyć na wsparcie. Okazało się, że uczestnicy, którym prymowano pieniądze, średnio chcieli przeznaczyć na pomoc 25 minut, a osoby bez aktywizacji tego schematu deklarowały na to średnio 42,5 minuty. We wszystkich dziewięciu eksperymentach zastosowano podobną metodologię: potrzeba pomocy, deklaracja pomocy drugiej osobie i preferencja wykonywanej pracy (społeczna lub indywidualna) zostały zmierzone do setnej sekundy.

W świetle psychologii krytycznej badania Vohs, Mead i Goode cechuje brak refleksji etyczno-aksjologicznej, która stanowiłaby podbudowę teoretyczną takich pojęć, jak „pomoc” czy „zachowanie samowystarczalne” – nie wiemy, na podstawie którego systemu etycznego zostały skonstruowane, lecz wprowadzono je intuicyjnie i zrównano do kilkunastu liczb. Autorki nie podjęły się również oceny implikacji aksjologicznych, lecz w całości skupiły na różnicy statystycznej (wyciąganej głównie na podstawie nawet nie minut, lecz sekund) pomiędzy grupą kontrolną a eksperymentalną, która jest jedyną podstawą w wyciąganiu wniosków. Patrząc przez pryzmat przywoływanych zarzutów ze strony Foxa, Prilleltensky’ego i Austin, moc dowodowa postawionej hipotezy okazuje się dalece bardziej istotna od jakości teoretycznej¹². Reprezentanci nurtu krytycznego w psychologii zwracają uwagę na procesualność

¹¹ Gra w Monopoly lub jej ekspozycja stanowią klasyczne przykłady aktywizacji schematu poznawczego pieniądza w eksperymentalnej psychologii ekonomicznej.

¹² Brak wyводу teoretycznego u autorek zauważa W. Baryła. Chociaż badacz ten widzi błędy w badaniach Vohs, Mead i Goode (np. generalizacja wyników na podstawie badań amerykańskich studentów – jeden z najczęściej formułowanych zarzutów wobec mainstreamowych psychologów), to sam nie wychodzi poza schemat, który stoi w sprzeczności z oczekiwaniami psychologii krytycznej: jego praca aspiruje do naukowego, obiektywnego opisu i stawia statystykę ponad jakość wyводу teoretycznego (niewątpliwie jednak obecnego). Zob. W. Baryła, *Pieniądze w umyśle. Jak myślenie o pieniądzu wpływa na motywacje*, Sopot 2013.

opisywanego zjawiska: zanik skupienia na teorii i rozwój sofistyki metodologicznej oraz niewielkie zainteresowanie historią myśli psychologicznej zastąpiły gorące spory teoretyczne, które miały miejsce od XIX do drugiej połowy XX stulecia¹³.

Ryszard Stachowski i Bartłomiej Dobroczyński opisują okoliczności, w jakich rozdziło się laboratorium eksperymentalne Wilhelma Wundta w 1879 roku w Lipsku oraz reakcje na przyjętą przez niego metodę introspekcji. Z Wundtem teoretyczne spory na temat jego asocjacionistycznego podejścia toczyli przedstawiciele szkoły wüzburgskiej, którzy na przykład inaczej rozumieli pojęcie „myślenie”. Spór o naturę badania umysłu pomiędzy Edwardem Titchenerem a Jamesem Baldwinem doprowadził do powstania w psychologii strukturalizmu i funkcjonalizmu. Wundtowską „zasadę syntezy twórczej” podważyli twórcy tak zwanej psychologii postaci, a podstawowej wówczas metodzie badania – introspekcji – całkowicie sprzeciwił się John Watson w swoim „manifestie behawiorystycznym”, dając podwaliny pod jeden z najbardziej wpływowych nurtów w historii psychologii – behawioryzm¹⁴. Z nim to polemikę podjął Burrhus Skinner, który kreśląc obraz stanów psychicznych jako rezultatu działań neurofizjologicznych, stał się jednym z twórców neobehawioryzmu. W międzyczasie nastąpił rozwój psychoanalizy i neopschoanalizy oraz psychologii humanistycznej, a w latach siedemdziesiątych XX wieku neobehawioryzm zaczął być wypierany przez psychologię poznawczą.

Zarzut psychologów krytycznych polega więc na tym, że tego rodzaju spory nie mają już miejsca. Rozwój koncepcji badawczych i szkół teoretycznych opartych na różnicach (lub podobieństwach) wywodzących się z rozmaitych systemów filozoficznych czy antropologicznych zastąpił swoisty „koniec teorii”. Psychologowie mainstreamowi nie zastanawiają się, jaki jest świat, lecz podejmując próbę czystego pomiaru, przyjmują go takim, jaki jest.

* * *

Fox, Prilleltensky i Austin wskazują na negatywne konsekwencje uformowania się psychologii w jej obecnej, mainstreamowej formie:

1. Skupiając się na jednostce zamiast na grupie czy większej społeczności, psychologia mainstreamowa podkreśla znaczenie wartości indywidualistycznych, blokuje dojście do wspólnoty i wzajemności, a także wzmacnia niesprawiedliwe instytucje.

¹³ Zob. R. Stachowski, B. Dobroczyński, *Historia psychologii – od Wundta do czasów najnowszych*, w: *Psychologia akademicka*, t. I, red. J. Strelau, D. Doliński, Gdańsk 2010, s. 73–136.

¹⁴ Choć główne założenia behawioryzmu, tj. nieakceptowanie istnienia świadomości jakiejś takiej (słynna „czarna skrzynka”), zostały podważone przez neobehawiorystów czy psychologię poznawczą, to wpływ tego nurtu na psychologię mainstreamową polega na tym, że behawioryści całkowicie odcięli się od filozofii.

2. Zasadnicze założenia i instytucjonalne związki mainstreamowej psychologii nieproporcjonalnie krzywdzą członków słabych i marginalizowanych grup przez dopuszczanie do nierówności i ucisku.
3. Te nieakceptowalne konsekwencje mają miejsce pomimo odmiennych zamiarów pojedynczych psychologów lub całych ich grup¹⁵.

Jak twierdzą autorzy, kapitalistyczna demokracja to rama funkcjonalna rzeczywistości, do której psychologowie mainstreamowi zbyt łatwo się dostosowali. Efekt jest taki, że choć ich wybór badawczy wskazuje na obiektywny opis i odcina się od ideologii, to jest tak samo ideologiczny jak u psychologów krytycznych: stają oni bowiem po stronie politycznej apatii i wolności rynku zamiast demokracji przedstawicielskiej i sprawiedliwej dystrybucji¹⁶. Gergen upatruje przyczyn tego zjawiska w pojęciu neutralności. Jego zdaniem stworzono przekonanie, jakoby związki w świecie rzeczywistym dało się oddzielić od stanowisk moralnych oraz wartościujących, co uważa za błędne. Neutralność pociąga za sobą pogląd, iż „badacz nie jest rzecznikiem żadnej religii, partii politycznej ani grupy etnicznej itp., lecz wznosi się ponad bezowocne sprzeczki rynku, by zapewnić obiektywne wyjaśnienie stanu rzeczy”¹⁷. Problemy psychologii wysuwane przez nurt krytyczny nie polegają na tym, że psychologia jest nie do pogodzenia z marksizmem *per se*. Psychologia jako jedna z dyscyplin nauk społecznych odwołująca się do realizmu epistemologicznego jest bowiem zakorzeniona w materializmie historycznym¹⁸. Jako przedmiot badań myślenia i zachowań przekłada na swój język związki pomiędzy świadomością a praktyką indywidualną. Badając wzajemny wpływ jednostek i grup, zakłada, że jednostka jest nie tylko odbiciem panujących stosunków społecznych, lecz także aktywnym podmiotem, który te stosunki kształtuje. Psychologia nie funkcjonuje w abstrakcji, ale – w zgodzie z postulatami Marksa – jest również zakorzeniona w praktyce. W sporze pomiędzy psychologią uniwersytecką a psychologami-praktykami jasno określa się Brzeziński:

[Z]ajmuję [...] stanowisko, zgodnie z którym powiązanie psychologii z praktyką społeczną polega na stosowaniu psychologii w różnych dziedzinach życia społecznego, a nie na powoływaniu „psychologii stosowanych” (psychologii wychowawczej, klinicznej, penitencjarnej, pastoralnej itd.) jako pomostów między psychologią teoretyczną i praktyką społeczną¹⁹.

¹⁵ D. Fox, I. Prilleltensky, S. Austin, *Critical Psychology...*, s. 5.

¹⁶ *Ibidem*, s. 6.

¹⁷ K. J. Gergen, *Emerging Challenges...*, s. 15.

¹⁸ Zob. M. Pytlik, *Psychologia społeczna a materializm historyczny*, „Nowa Krytyka” 2016, nr 37, s. 149–172.

¹⁹ J. Brzeziński, *Metodologia...*, s. 52.

Wiedza, którą czerpią psychologowie reprezentujący podobny pogląd, pochodzi więc z praktyki społecznej i doświadczenia w tym sensie, że jej „ustalenia badawcze są stosowane w określonej dziedzinie praktyki społecznej jako odpowiedź na zgłaszane przez nią zapotrzebowania społeczne”²⁰. Indukcyjnie tworzona teoria wykorzystywana jest jako podbudowa praktycznych działań. Problemem z psychologią mainstreamową, który pojawia się w świetle teorii krytycznej, nie powinien być definicyjnie zdeterminowany brakiem emancypacyjnego charakteru (bo takie twierdzenie nie byłoby prawdziwe), lecz brakiem przygotowania teoretycznego samych badaczy. Pozwala on bowiem na istnienie sytuacji, w której owo *zapotrzebowanie praktyczne* przyjmowane jest bezkrytycznie. Funkcjonowanie w praktyce kapitalizmu czy polityki patriarchalnej oznacza, że zapotrzebowania społeczne systematycznie będą miały charakter podtrzymujący i reprodukujący kapitalistyczne i patriarchalne formacje społeczne. Brak umiejętności teoretycznych nie pozwala na uświadomienie sobie funkcji tych oczekiwań i przekroczenie ich, co wskazuje na podtrzymywanie opresyjnego *status quo*.

Psychologia krytyczna oraz jej cele mogą więc zostać zdefiniowane w kontrze do obecnej psychologii mainstreamowej. Tym, co ją wyróżnia, są „motywacje filozoficzne, preferencje metodologiczne, strategia polityczna, preferowana terminologia i podstawowe priorytety”²¹, a jej głównym celem jest „rozpoznanie i ujawnienie treści ideologicznych oraz związanych z nimi praktyk, które odwracają naszą uwagę od źródeł przywilejów i władzy elit”²². Psychologia krytyczna nie przywiązuje się do kwantyfikacji faktów społecznych ani do idei neutralności i obiektywizmu badań naukowych, lecz otwarcie komunikuje potrzebę zmiany społecznej i zintegrowana jest z najślynniejszą, jedenastą tezą o Ludwigu Feuerbachu: „Filozofowie rozmaicie tylko *interpretowali* świat; idzie jednak o to, aby go *zmienić*”. Poza tym kładzie duży nacisk na problematykę teoretyczną i odwraca proporcje zainteresowania pomiędzy jednostką a grupą społeczną na rzecz tej drugiej.

* * *

Wobec tak zarysowanego podziału kluczowa kwestia skupia się wokół pytania, czy psychologia mainstreamowa i psychologia krytyczna pozostaną od siebie oddzielone, czy też istnieje wspólna przestrzeń, w ramach której możliwa byłaby współpraca pomiędzy odrzucającymi się stanowiskami. Pytanie to stanowi ramę, w której znajduje swe potwierdzenie hipoteza, iż taka współpraca nie tylko się nie wyklucza, lecz byłaby ona również twórcza dla obu stron, a ich łącznikiem jest marksizm. Oznacza

²⁰ *Ibidem*, s. 52.

²¹ D. Fox, I. Prilleltensky, S. Austin, *Critical Psychology...*, s. 4.

²² *Ibidem*, s. 10.

to, że jej zaistnienie jest możliwe oraz wskazane zarówno dla psychologii krytycznej, jak i psychologii mainstreamowej.

Zagadnienie to pozostaje nierozdzielne ze sporem wokół ciągłości myśli teoretycznej Karola Marksa, do której nawiązuje w dużym stopniu teoria krytyczna. Kontrowersji z pewnością nie wzbudza konstatacja, iż Marks próbował dokonać rozrachunku ze swoją filozoficzną przeszłością, która ostatecznie doprowadziła go do deklaracyjnego odcięcia się od filozofii²³. Po odkryciu materializmu historycznego ogłosił on zakończenie spekulacji oraz swoisty „koniec filozofii” i początek badań rzeczywistości społecznej. Przyczyną ognistych dyskusji stała się kwestia prawdziwości tej deklaracji – to, czy Marks naprawdę skończył z filozofią i został naukowcem społecznym, czy w jakiejś mierze (a jeśli tak, to w jakiej) pozostał on wciąż filozofem. Na jednym skrajach kontinuum znajduje się koncepcja nowej filozofii Williama McBride’a. Autorowi przyświeca przekonanie, iż należałoby włączyć w nią te praktyki badawcze Marksa, które zwykle przypisuje się w ramy historii, socjologii, ekonomii, nauk politycznych czy nawet psychologii²⁴. Oznacza to zerwanie z poglądem, jakoby filozofia była odrębną dyscypliną z własnymi metodami badawczymi na rzecz otwarcia i rozszerzenia jej o inne wymiary badawcze tradycyjnie przypisywane do zbioru nauk społecznych. W ten sposób wspomniany dylemat znalazłby odpowiedź w uznaniu Marksa za nowatorskiego filozofa, którego twórczość cechuje pełna ciągłość. Z drugiej strony wspomnianego kontinuum stoi Louis Althusser ze słynną koncepcją „cięcia epistemologicznego” w obrębie pism Marksa. Owo „cięcie” czy też „pęknięcie” dotyczy właśnie filozofii i miało nastąpić w okolicach roku 1845, kiedy to Marks dokonuje wzmiankowanego rozrachunku filozoficznego i przechodzi na pozycje naukowe. Althusser proponuje traktować dzieła Marksa jako właściwe od publikacji *Ideologii niemieckiej* w 1845 roku. Według jego interpretacji dorobek Marksa nie miał ciągłego charakteru i należy go podzielić na dwa okresy. Twórczość Marksa z tej perspektywy inaczej od McBride’a i Althussera oceniają Lawrence Jost i John Jost²⁵, którzy upatrują jej ciągłości na innym polu. Ich zdaniem istnieje silna kontynuacja celów Marksa zarówno jako teoretyka nauk społecznych, jak i klasycznego filozofa, które podjął w okresie swych studiów doktoranckich. Nie wystąpiła żadna zmiana ani „pęknięcie” o tyle, o ile dotyczyła ona jedynie środków realizacji niezmiennych dążeń – najpierw były to indywidualne, odizolowane wysiłki krytycznej filozofii, później zaś uświadomiona klasowo działalność empiryczna²⁶. Tym

²³ Więcej zob. w: M. Michalik, *Obrachunki filozoficzne Karola Marksa w „Ideologii Niemieckiej”*, Warszawa 1966.

²⁴ W.L. McBride, *The Philosophy of Marx*, London 1977.

²⁵ L.J. Jost, J.T. Jost, *Why Marx Left Philosophy for Social Science*, „Theory & Psychology” 2007, vol. 17 (2), s. 297–322.

²⁶ *Ibidem*, s. 303.

jednak, co odróżnia Marksa od współczesnej psychologii mainstreamowej, jest to, że porzucając filozofię, nie porzucił on teorii, lecz usiłował dotrzeć do jej bardziej empirycznego wariantu. Z kolei Thomas Bottomore wyraża przekonanie, iż prześledzenie całej twórczości Marksa pozwala dostrzec, jakoby była ona odległa od zagadnień historii filozofii i zmierzała w stronę naukowej teorii społeczeństwa, a ściślej mówiąc – zbioru praw ogólnych i szczegółowych stanowisk empirycznych²⁷. Sam Marks miał dojść do wniosku, że drogą do przekroczenia filozofii było dostosowanie się do podejścia empirycznego, które miało charakteryzować nauki społeczne²⁸. Jost i Jost celem potwierdzenia empirycznego ukierunkowania Marksa przytaczają cytaty z *Ideologii niemieckiej*: „Obserwacja empiryczna w każdym osobnym przypadku musi wyodrębnić empirycznie i bez jakiegokolwiek mistyfikacji i spekulacji związek struktury społecznej i politycznej z produkcją”²⁹.

Tym samym autorzy, bazując na poglądzie, iż w ciągu całej twórczości Marks był – choć z różnym nasileniem – zarówno filozofem, jak i empirystą, widzą potrzebę stworzenia wspólnego pola, w którym znalazłoby się miejsce zarówno dla emancypacyjnego charakteru psychologii krytycznej, jak i empirycznej formy psychologii empirycznej:

O ile z pewnością zgodzilibyśmy się, że psychologowie i inni badacze zachowania sporo skorzystaliby ze szczegółowego przygotowania w takich obszarach jak logika, epistemologia, etyka, analiza pojęciowa, filozofia nauki czy historia idei, filozofowie i inni uczeni podobnie skorzystaliby ze szczegółowego przygotowania w zakresie metody eksperymentalnej, projektu badawczego, statystyki, teorii prawdopodobieństwa, podobnie jak niezależnej wiedzy empirycznej dotyczącej psychologii poznawczej, rozwojowej, osobowości, społecznej i klinicznej³⁰.

Badacze ci wyrażają przekonanie, iż obecny podział prowadzi do niepotrzebnych schizm i sprzeciwiają się używaniu „pewnych tradycji psychologii kontynentalnej jako narzędzia do dyskredytowania naukowego podejścia do psychologii oraz bardziej ogólnie do nauk społecznych i behawioralnych” – uważają je za nieprzekonujące i niekonstruktywne. Niektórzy badacze stwierdzają wprost, iż Marks był psychologiem empirycznym, lecz po prostu bardzo naiwnym ze względu na stadium rozwoju, w jakim znajdowała się wówczas sama psychologia³¹. Wiemy też, że Marks korzystał ze zdobyczy statystyki, choć z tych samych powodów robił to w sposób

²⁷ T.B. Bottomore, *Karl Marx: Sociologist or Marxist?*, w: *Marx: Sociology/Social Change/Capitalism*, red. D. McQuarie, London 1966.

²⁸ L.J. Jost, J.T. Jost, *Why Marx Left Philosophy...*, s. 300.

²⁹ K. Marks, F. Engels, *The German Ideology*, New York 1970/1846 (tłum. własne).

³⁰ L.J. Jost, J.T. Jost, *Why Marx Left Philosophy...*, s. 298.

³¹ W. Reich, *The Mass Psychology of Fascism*, New York 1946.

bardzo ograniczony. Z kolei włączenie psychologii do badań nad marksizmem postulował także filozof Adam Schaff:

[T]o sugestia badawcza, która postuluje włączenie elementu psychologicznego, zwłaszcza psychologii społecznej i ogólnej teorii zachowania, do analiz materializmu historycznego. A da się to zrobić tylko w jeden sposób: przez konsekwentne włączenie do tych analiz problemu jednostki ludzkiej w jej wielorakich powiązaniach ze społeczeństwem³².

W kontekście funkcjonowania psychologii mainstreamowej interesujące jest to, że Wundt, którego powszechnie uznaje się za ojca psychologii jako nauki eksperymentalnej i oderwanej od filozofii, sam twardo sprzeciwiał się temu oderwaniu. Ledwie po założeniu laboratorium w Lipsku w 1879 roku opublikował dwutomowe dzieło pt. *Logika*, w 1886 roku napisał *Etykę*, a trzy lata później *System filozofii*. Choć stał na niematerialistycznym stanowisku dualizmu psychofizycznego, był świadom tego, iż nawet jego nowa psychologia była historycznie zdeterminowana przez filozofię. Jak piszą Stachowski i Dobroczyński: „Do prawdziwej, pełnej wiedzy, jego zdaniem, nie dochodzi się ani na drodze samej obserwacji empirycznej (czy eksperymentalnej), ani tym bardziej na drodze analizy racjonalnej; dlatego psychologia i filozofia potrzebują siebie nawzajem”³³. Autorzy oceniają to stanowisko jako „nie do pogodzenia z rozpowszechnioną opinią, która za jego [Wundta] istotną zasługę dla postępu wiedzy naukowej poczytuje oderwanie psychologii od filozofii”³⁴. Stanowisko Wundta, sformułowane w sprzeciwie do konkurującego postulatu Watsona, jest zbieżne z jedną z sugestii psychologów krytycznych: psychologia potrzebuje rozważań teoretycznych i nie może przyjmować świata „takim, jaki jest”, ani po prostu odpowiadać na zapotrzebowania aktualnej praktyki społecznej, lecz powinna również rozważać charakter obowiązującej formacji społecznej oraz naturę tych zapotrzebowań. Jednocześnie to Wundt w ogromnym stopniu zorientował psychologię na drogę empiryzmu, która stanowi uzupełnienie rozważań teoretycznych. Podobny obraz Marksa kreślą Jost i Jost: „Dzieła Marksa pozostają najlepszym przykładem krytycznej oraz empirycznego wkładu do nauk społecznych”³⁵.

³² A. Schaff, *Marksizm a jednostka ludzka*, Warszawa 1965, s. 60.

³³ R. Stachowski, B. Dobroczyński, *Historia psychologii...*, s. 92.

³⁴ *Ibidem*, s. 93. Symptomatyczne w kontekście krytyki psychologii mainstreamowej jest to, że historyczna pozycja Wundta wynika właśnie z założenia laboratorium i prowadzenia pierwszych badań, zaś jego paralelną metodę badawczą, tj. psychologię antyindywidualistyczną znaną jako *Völkerpsychologie*, traktuje się zgodnie z przytoczonym określeniem Gergena jako „mdły raport z przeszłości”.

³⁵ L.J. Jost, J.T. Jost, *Why Marx Left Philosophy...*, s. 316.

* * *

Na osobną analizę pod tym kątem łączenia psychologii krytycznej z mainstreamową zdecydowanie zasługują losy psychoanalizy oraz takich przedstawicieli teorii krytycznej, jak Erich Fromm czy dotykający psychologii Theodor Adorno³⁶. Innym łącznikiem pomiędzy psychologią krytyczną a mainstreamową mógłby być nurt marksizmu analitycznego, który próbował wprowadzić myśl Marksa na empiryczne tory. Pojemność tego opracowania niestety nie pozwala na szczegółową analizę wspomnianej problematyki. Teza o Marksie jako naukowcu społecznym i empiryście, który jednocześnie przeszedł i wykorzystywał swe gruntowne przygotowanie filozoficzne, otwiera drogę do połączenia psychologii krytycznej (inspirowanej marksizmem) z psychologią mainstreamową. Pozwala zrozumieć, że orientacja empiryczna, ukierunkowana silnie na kwantyfikację, nie musi być wyborem ideologicznym *per se* i nie należy odrzucać jej *a priori* o tyle, o ile jest ona wzbogacona o rozważania teoretyczne i uda się w niej dostrzec oraz ewentualnie zmienić jej wybór ideologiczny. Tak samo nurt krytyczny w psychologii może poczynić użytek z faktów empirycznych, które potencjalnie służyłyby temu samemu celowi – zmianie społecznej. Przykładem takiej twórczej współpracy jest zaadaptowanie na potrzeby teorii krytycznej koncepcji dysonansu poznawczego oraz mechanizmów samousprawiedliwiających. Oparte na badaniach psychologii mainstreamowej oraz wielokrotnie bazujące na analizie statystycznej, zdefiniowane drogą indukcyjną procesy pozwalają lepiej zrozumieć, jak powstaje nadbudowa ideologiczna³⁷. Podobną ilustrację stanowią rozważania nad Marksowską teorią rewolucji – gdyby Marks posiadał współczesne dane na temat procesów uzasadniających niesprawiedliwość oraz racjonalizujących cierpienie, w swoich szacunkach dotyczących prawdopodobieństwa nadchodzącej rewolucji prawdopodobnie byłby bardziej ostrożny, a jego teoria rewolucji zyskałaby na jakości poznawczej³⁸. Biorąc pod uwagę częstotliwość występowania strajków i protestów w czasach twórczości Marksa, być może jego błąd w ocenie dałoby się wyjaśnić działaniem heurystyki dostępności. Psychologia empiryczna jest zatem potrzebna psychologii krytycznej oraz marksizmowi, gdyż aktualizuje ona jego koncepcje teoretyczne, a także spełnia aspiracje samego Marksa do weryfikacji faktów i tworzenia praw. Z kolei psychologia krytyczna pozwala wzbogacić psychologię mainstreamową o teorię, którą ta druga dziś lekceważy, a także reorientować jej empiryczną działalność z podtrzymywania opresyjnych formacji społecznych (przez bezrefleksyjne-

³⁶ Jost i Jost formułują przypuszczenie, że brak solidnej podbudowy psychologicznej marksizmu spowodował, że przedstawiciele szkoły frankfurckiej zwrócili się w stronę psychoanalizy, gdyż był to wówczas dominujący nurt teoretyczny. Zob. *ibidem*, s. 314.

³⁷ Zob. M. Pytlik, *Tworzenie nadbudowy wyzysku ekonomicznego w świetle teorii dysonansu poznawczego*, „Nowa Krytyka” 2015, nr 35, s. 95–114.

³⁸ L.J. Jost, J.T. Jost, *Why Marx Left Philosophy...*, s. 315.

go odpowiadanie na potrzeby aktualnej praktyki społecznej) na zmianę społeczną przekraczającą ucisk i niesprawiedliwość.

MARXISM AS A CONNECTOR BETWEEN MAINSTREAM AND CRITICAL PSYCHOLOGY

Keywords: critical psychology, mainstream psychology, experimental psychology, Marxism, theory, methodology, statistics, social change

Summary

There is a clear distinction between mainstream and critical psychology. While the former introduces itself as being neutral, objective and focused on evidential warrant mainly through statistics – thus as being scientific – the latter accuses this approach of lacking conceptual theorizing, illusion of existing beyond any social values and fetishizing individualism. Despite this basic contradiction, a common space for fruitful cooperation is possible and worth to create. Jost and Jost's (2007) view that there exists Marx works' continuity for both Marx as a classical philosopher and empirical social scientist opens a window of possibilities to connect two contradictory approaches. On one hand, mainstream psychology, even though rooted in social practice, needs more philosophical theorizing from the critical perspective to acquire capacity of rejection the thoughtless research maintaining the oppressive *status quo*. On the other hand, conceptual ideas of critical psychology may polish their scientific quality by being verified or falsified by a great amount of data collected by mainstream psychology. Marxian theories of revolution, false consciousness or ideological superstructure are instances of how the empiristic data can improve their quality or explain their very existence with greater precision.

Stanisław Chankowski

Uniwersytet Warszawski

e-mail: staschankowski@gmail.com

Jak panująca ideologia uniemożliwia przemianę społeczną

Słowa kluczowe: ideologia, kapitalizm, podmiot, oświecenie, interpelacja, cynizm, Karol Marks, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Czesław Miłosz, Louis Althusser, Jacques Lacan, Slavoj Žižek, Peter Sloterdijk, nowoczesność, Odyseusz, rozum instrumentalny, strukturalizm, Karl Mannheim, klasy, praktyka

Wstęp. Ku nowej zagładzie

Bomba atomowa jest Buddą Zachodu, perfekcyjnym, suwerennym mechanizmem bez ograniczeń. [...] Wraz z nią opuszczamy królestwo rozumu praktycznego, gdzie do celu zmierza się za pomocą odpowiednich środków. Bomba już od dawna nie jest środkiem do celu, albowiem jest środkiem niezającym miary, przerastającym każdy możliwy cel. [...] Nie możemy być już bardziej źli, bardziej inteligentni i bardziej defensywni¹.

Zanik myśli i ideowe zubożenie jest dzisiaj zjawiskiem empirycznie ewidentnym, rozciągniętym powszechnie na wszystkie dziedziny życia społecznego. Chodzi o zanik myśli, która kiedyś ożywiała emancypacyjne zrywy przez ludzi i dla ludzi wzniecać, przez ludzi i dla ludzi obmyślane. I choć wielu z krzątających się na globalnym

¹ P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, Wrocław 2008, s. 150.

ryнку w rojowisku sobie podobnych pionków, po całodziennym wypełnianiu zadań przepisanych przez ideologiczne check-listy rozwoju osobowości, zgorzkniałych leżnie we własnym łóżku z nieśmiałą refleksją, „jaki sens jest tego, co dzień w dzień przyszło mi robić?”, to nie zdobędzie się jednak na jej poważne podjęcie, albowiem podobny przeblysłak aktywności krytycznej byłby niezdolnie złowieszczy dla porządku, w którym żyjemy. Czesław Miłosz, który będzie drogowskazem w rozważaniach niniejszego opracowania, komentuje ten stan rzeczy w *Zniewolonym umyśle* w sposób następujący:

Co zostaje, to wielki wstręt do trwania szczegółu, do tej mentalności, dla której każde zjawisko istnieje osobno: jeść, pić, zarabiać, obłapiać, rodzić dzieci. I co dalej? Czy to powinno trwać? Dlaczego ma trwać? Takie pytanie jest niemal równoznaczne z tym, co nazywa się nienawiścią do burżuazji².

Sama krytyczna refleksja jest więc już dla geologów społecznego *status quo* tektonicznym pęknięciem, spod którego mogą trysnąć iskry zwiastujące erupcję lawy gwałtownej przemiany. Taka refleksja sama więc przynależy do walki klasowej, skoro utożsamia nienawiść do burżuazji. Toteż wszelkie działania owych geologów wymierzone będą w jej źródło: w umysł człowieka nowoczesnego, by pokornie zajął się pomnażaniem „światowego dobrobytu”, z którego i tak nie skorzysta, gdyż albo nie pozwoli na to jego wynagrodzenie, a gdyby przypadkiem jednak pozwoliło, uniemożliwi mu to ingerencja sił kapitału w organizację jego pracy, zagospodarowując jego czas. Czasu ni sił mieć więc nie może i mieć ich nie będzie ani na przypatrywanie się, ani użycie tego co wytworzył, ani na myślenie jako takie. Ma on jednak czuć się bezgranicznie wolny i wystarczająco niezależny jako autonomiczny podmiot, by wobec każdego innego, który jest w podobnej sytuacji, czuć chłód rywalizacji i konkurencji, nigdy jednak solidarność. Ta ma pozostać związana z uczuciami, którymi darzyć należy władzę, bowiem tylko tak można indywidualnie zaskarbić sobie jej przychylność i trwać dalej spokojnie w cieniu walącego się gmachu ludzkiego świata.

Jeśli ten gmach runie, będzie to ciekawy powód do ironicznego westchnięcia: społeczeństwa świata wznosiły się raz po raz na wyżyny twórczości, pnać się ku kolejnym szczyblom cywilizacyjnego rozwoju, czego przykłady zadziwiają niekiedy wynalazczością, innym razem, gdy idzie o ekspresję artystyczną, poruszają najtwardsze serca. Ludzkość wznosiła i wznosi sięgające chmur konstrukcje, lata w kosmos lub pisze wiekopomne dzieła literackie. Wszystko to jest dziełem rąk i myśli, dziełem, którego owoce często z perspektywy społecznych celów są nieuzasadnione i skrajnie niesprawiedliwie rozdzielone, lecz równie często zapierające dech w piersiach. I o to miałyby ludzkość skompromitować się i skończyć pod ciężarem własnego rozwoju.

² C. Miłosz, *Zniewolony umysł*, Kraków 2004, s. 20.

Byłoby to co najmniej groteskowe, jeśli zastanowić się nad tym, patrząc z dystansu i bez sympatii dla ludzkiego gatunku, o co ten ciągle bezmyślnie zabiega. Lecz włos się zjeży, jeśli zdamy sobie sprawę, że tę katastrofę już znamy i wiemy, że nie dotyczy ona nigdy wszystkich. Są bowiem wybrańcy, którzy dla swoich wynaleźli już reprodukcyjne serum na śmierć społeczną i fizyczną.

Elity żyjące „na Parnasie”, ciesząc się przywilejami, jakie daje władza nad kapitałem, złożą na ołtarzu nowej zagłady tych, których i tak od wieków potrzebowali tylko dla realizacji własnych interesów, mając się najróżniejszych zrationalizowanych metod wyzysku. Będzie to wygrana tego zestawu genów dumnie zwanego człowiekiem, której antycypacje już napotykałyśmy na każdym kroku. Wizja ta nasuwa Miłoszowi teżę przepełnioną goryczą: „jeżeli cały nasz ludzki rodzaj miał do wyboru albo przegrać, albo tak wygrać, jak wygrał, wygrać nie było warto”³.

Stawką dla tych, którzy mają wygrać, jest taka organizacja świata, przy której każda aktywność myśli jest poddana zunifikowanej formie szeregu ideologicznych praktyk życia społecznego. To dzięki uczestnictwu w nich każda jednostka będzie mogła stać się podmiotem zaangażowanym w podtrzymywanie niesprawiedliwego ładu. Piszą o tym francuscy strukturaliści: Louis Althusser, dokonując swojej interpretacji teorii marksistowskiej, i Jacques Lacan, formalistycznie wykorzystując Freuda. Piszą o tym także, choć w zupełnie inny sposób, za pomocą odmiennych pojęć i kategorii, niemieccy luminarze szkoły frankfurckiej Theodor Adorno i Max Horkheimer, którzy badają korzenie oświecenia i powstanie nowoczesnego podmiotu. Na przecięciu prac tych teoretyków i przy inspiracji eseistyczną narracją Miłosza zamierzam prowadzić moje rozważania o panującej ideologii i jej wpływie na możliwość radykalnej przemiany, która wydaje mi się konieczna, jeśli chcemy nie tylko poprawić jakoś bytu niektórych, ale ocalić od zguby większość i dochować wierności dotychczasowym zdobyczom ducha. Utopią jest dzisiaj wiara w drobne korekty, jakiej wymaga liberalna demokracja, podobnie jak dla Włodzimierza Lenina zgubną mrzonką była chęć ocalenia osiągnięć rewolucji lutowej bez jej rewolucyjnego powtórzenia i przekształcenia. „Jedynym sposobem, by ocalić zdobycze Rewolucji Lutowej (wolność zrzeszania się, prasy i tak dalej), jest przejście do rewolucji socjalistycznej, w przeciwnym razie wygrają carscy reakcyjniści”⁴. Czyż dzisiaj żądanie zbyt mało nie jest zatem po prostu krokiem wstecz i zdradą ludzkości?

³ C. Miłosz, *Góry Parnasu*, Warszawa 2012, s. 81.

⁴ S. Žižek, *Rewolucja u bram. Pisma Lenina z 1917 roku*, Kraków 2007, s. 42.

Kapitalizm w aspektach: strukturalnym, antropologicznym i fenomenologicznym

Marcuse przychodzi i powiada: „Dzieje się tak ponieważ jesteście w niewoli. Tyrania, która was uciska, nie ma ukrytych w jakiś palacach czy zamkach ośrodków dyspozycyjnych, nikt jej nie zaplanował, nie potrzebuje też ona uciekać się do rozkazów i zakazów.

A przecież kontrola, jaką sprawuje nad wami, jest całkowita, bo jesteście całkowicie przekształceni od środka, wasz umysł, wasze emocje, wasze pragnienia nie do was przynależą, są narzucone przez nią, mistrzynię społecznego obrzędu”⁵.

Chciałbym, by punktem wyjścia moich rozważań był kapitalizm rozumiany na sposób marksowski, jako historyczna forma produkcji i jej warunków. Za słuszną przyjmę także metodę i aksjologię teorii-społeczną Karola Marksa głoszącą uzależnienie postępu dziejów ludzkości i zaistniałych form produkcji właśnie, w największym stopniu określających stosunki społeczne, a w konsekwencji ponieważ konstrukcja każdego poszczególnego człowieka jest ich całokształtem, także jednostkę.

Charakter historyczny społeczeństwa jest zatem według Karola Marksa określony przez praktykę wykonywanej w nim pracy wytwórczej, podział i dystrybucję jej produktu czy inaczej – stosunek własności. „Jak osobniki życie swe uzewnętrzniają – takie są – powiada ów filozof – To, czym one są, zbiega się zatem z ich produkcją, zarówno z tym, co wytwarzają, jak i z tym, jak wytwarzają. A więc to, czym osobniki są, zależy od materialistycznych warunków ich produkcji”⁶. I dalej opisuje, jak podział pracy określa stosunki grup ją wykonujących i charakter kolejnych etapów historii:

Podział pracy wewnątrz jakiegoś narodu prowadzi zarazem do oddzielenia się pracy przemysłowej i handlowej od rolniczej, a przez to do oddzielenia się miasta od wsi oraz przeciwstawności ich interesów. [...] Jednocześnie, na skutek podziału pracy wewnątrz tych gałęzi, powstają z kolei rozmaite grupy osobników współdziałających w określonych pracach. Wzajemny stosunek tych poszczególnych grup warunkowany bywa sposobem wykonywania pracy rolniczej, przemysłowej i handlowej (patriarchalizm, niewolnictwo, stany, klasy)⁷.

Kapitalizm, który przyjmuję za podstawową przesłankę mojej pracy, postrzegał Marks jako system pracy wytwórczej, który opiera się na antagonizmie dzielącym klasę robotniczą i kapitalistów: zawężającą się grupę posiadaczy czerpiących zyski

⁵ C. Miłosz, *Widzenia nad Zatoką San Francisco*, Paryż 1980, s. 144.

⁶ K. Marks, *Pisma wybrane*, Warszawa 1979, s. 236.

⁷ *Ibidem*, s. 237.

z pracy najemnej i robotników zmuszonych do sprzedaży swej siły roboczej. Uniwersalnym prawem gospodarki kapitalistycznej jest dążenie do maksymalnego zysku osiąganego przez sprzedaż towarów na wciąż rozrastającym się (tak pod względem rozszerzającego się terytorium, jak i rosnącej stale ilości towarów) rynku. Wartość towarowa produktu składa się z części przeznaczanej na odnowienie kapitału stałego (środków produkcji, surowców), wartości dodanej zagarnianej przez kapitalistę koncentrującego coraz większy kapitał i płacy roboczej malejącej wraz z udziałem robotnika w procesie produkcji, co powodowane jest stałym rozwojem technologicznym środków produkcji. Prowadzi to do pauperyzacji proletariatu i zaostrzenia antagonizmów klasowych.

Ponadto robotnik, pracując przy użyciu niebędących jego własnością środków produkcji, wytwarzając produkty, które do niego nie należą, otrzymuje płacę, która nie pozwala mu na godny byt, toteż praca przez niego wykonywana przestaje być źródłem jego samorealizacji i staje się wyalienowana, narzucona i przymuszona. Dodatkowo przedmioty wytwarzane przezeń, wchodząc na rynek, zyskują wartość wymienną wyrażoną w abstrakcyjnej wartości pieniądza, sprawiając, że stosunki produkcji i w ogóle stosunki społeczne zostają urzeczowione i zapanowują nad światem ludzi, a zwłaszcza nad klasą robotniczą. Dlatego kapitalizm ze swej istoty będzie miał zawsze dwa oblicza: jedno konkretne – bezwzględny wyzyskiwacz a drugie – abstrakcyjnej oraz alienującej miary wartości.

Powyżej nakreśliłem roboczo naturę kapitalizmu jako społecznej bazy, tak jak określiłaby to teoria marksowska. Chciałbym teraz podjąć pytanie o to, jakie konsekwencje taka struktura pracy i system relacji społecznych zogniskowanych wokół historycznych warunków bytu ludzkiego niesie dla tego, co możemy nazwać świadomością lub osobowością kapitalistyczną. I zwrótnie: tak jak z tej struktury wynika konstrukcja osobowości i jej świadomość, tak zajmujące jest pytanie, jakie konsekwencje dla sposobu produkcji ma ideologia czy żywione przez ludzi przekonania. Gdy zechcemy bowiem poznać motywacje współczesnego człowieka, jego wyobrażenia o sobie samym i otaczającym świecie, gdy przedmiotem naszego zainteresowania stanie się natura relacji, które zakorzeniają go w jego środowisku, spostrzeżemy, że podstawową prawdą jest właśnie kapitalizm⁸.

Pytaniem przewodnim niniejszego opracowania jest to, jak kapitalizm jawi się w oczach podporządkowanych mu podmiotów. Starałem się w sposób uproszczony przedstawić obiektywny obraz kapitalizmu, a także przez pojęcie alienacji – jego an-

⁸ Można postawić oczywiście tutaj zarzut o monistyczną tendencję powodującą, że doszukuje się w heterogeniczności świata zjawisk jednej zasady sprawczej, która organizuje całość. Nawet jeżeli występują jeszcze jakieś przejawy życia wyłączone spod kapitalistycznej logiki, to jej ekspansywna natura dąży do włączenia także i tych. Na tym polega u Marksa subsumpcja realna, dzięki której towarem staje się nie tylko siła robocza, ale również wszystkie przejawy społecznego życia jednostki, dla której granicą jest już tylko samo nagie życie.

tropologiczny wymiar. Lecz czym innym jest jego subiektywne doświadczenie, czyli jego wymiar fenomenologiczny, przeżywanie go jako rzeczywistości danej ludzkim podmiotom, oraz sposób przeżywania tej podmiotowości. Marks w *Tezach o Feuerbachu* stawia zarzut panującemu w jego czasach materializmowi, że „przedmiot, rzeczywistość, zmysłowość, ujmował on jedynie w formie obiektu, nie zaś jako ludzką działalność zmysłową, praktykę, nie subiektywnie”⁹. Przekonuje tym samym, że poznanie ludzkie nie jest działalnością teoretyczną, ale zagadnieniem praktycznym i w praktyce zakorzenionym. Jeżeli zaś praktyka ta jest społeczna i historyczna, to również poznanie ma taki charakter. Ta obserwacja jest fundamentalnym odkryciem dla nauk społecznych oraz humanistycznych i pozwala rozpocząć badania nad tym, co nazywamy ideologią, zwaną niekiedy społeczną nadbudową. Píše o niej Marks w przedmowie do *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej*: „wraz ze zmianą podłoża ekonomicznego odbywa się mniej lub bardziej szybko przewrót w całej olbrzymiej nadbudowie”¹⁰.

Bytowe zakorzenienie wiedzy. Karl Mannheim i program socjologii wiedzy

*Ci angielscy psychologowie, którym zawdzięczamy
jedyną dotychczas próbę nakreślenia dziejów powstania moralności
– sami są dla nas niemalą zagadką; muszę wyznać,
że jako ucieleśniona zagadka istotnie przewyższają swe książki
– sami są interesujący!*¹¹

Poczynając od marksowskiego odkrycia, można zacząć od nowa badać społeczną świadomość. Ten problem podejmie w pierwszych dekadach XX wieku Karl Mannheim, który dzięki książce *Ideologia i utopia* stał się pionierem socjologii wiedzy. Twierdzi on, że „ponieważ w nowoczesnych demokracjach idee reprezentują wyrażenie określone grupy, łatwiej uwidocznił się w dyskusji politycznej społeczny i bytowy charakter myślenia”¹². Toteż programem socjologii wiedzy jest badanie bytowych korzeni myślenia. Według Mannheim’a to właśnie powstanie nowoczesnej polityki i jej powiązanie z nauką umożliwiło podjęcie zadania odsłaniania nieświadomych motywacji zbiorowego myślenia i działania. W pole widzenia członków grupy nie dostają się wszystkie aspekty świata, lecz przede wszystkim te, z których dla grupy

⁹ K. Marks, *Pisma wybrane*, s. 224.

¹⁰ *Ibidem*, s. 501.

¹¹ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, Kraków 2011, s. 17.

¹² K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, Warszawa 2008, s. 69.

wynikają jakieś trudności i problemy¹³. Takim podstawowym problemem jest przetrwanie i społeczna reprodukcja warunków bytowych, alokacja produktów i podział pracy prowadzącej do ich wytwarzania. Widać tu wyraźne zadłużenie Mannheima wobec rozpoznań Marksa.

Nim jednak Mannheim przejdzie do tej konkluzji, stara się na kartach swego starannie usystematyzowanego eseju prześledzić historyczne zmiany zachodzące w teorii poznania. Geneza ideologii rozpoczyna się od rozpadu obiektywnego świata dogmatycznie założonego, który da się opisać jednym systemem ontologicznym, momentu, gdy uwaga myślicieli zwróciła się w stronę analizy myślącego i poznającego podmiotu. Każda bowiem wcześniejsza spekulacja teoriopoznawcza – przypomina niemiecki socjolog – oparta była na dychotomii podmiot–przedmiot. Analiza zapośredniczona przez transcendentálny i pozazmysłowy podmiot ustąpiła następnie miejsca metodzie empirycznej i genetycznej badającej psychologiczną strukturę poznawczą tegoż podmiotu. Założenie tkwiące u podstaw tej tendencji było takie, że doświadczenie wewnętrzne dane jest bardziej bezpośrednio niż doświadczenie zewnętrzne. Starano się w ten sposób nieudolnie uniknąć pytań ontologicznych, zastępując je rozpoznaniem kognitywnymi. Nieudolnie dlatego, że poddana badaniom *psyche* wraz ze swoimi przeżyciami jest przecież także elementem rzeczywistości, „wiedza zaś o tych przeżyciach zakłada jakąś teorię rzeczywistości, czyli ontologię”¹⁴. W niedługim czasie przyrodnicza i mechanicystyczna aparatura pojęciowa (posługująca się kategoriami położenia, ruchu, przyczyny, skutku) została przeniesiona na introspekcyjne zabiegi poznawcze, dokonując ich formalizacji. Doświadczenie wewnętrzne poczęto opisywać takimi kategoriami, jak strach, konflikty wewnętrzne, przeżycie izolacji, libido. Fenomeny psychiczne stały się również funkcjonalne wobec całego systemu.

Tej mechanicystycznej metodzie Mannheim zarzuca, że nie wyjaśnia ukrytego pod fenomenami psychicznymi sensu, i przeciwstawia jej metodę psychogenetyczną, której zaleta polega na tym, że stawia pytanie o kontekst zewnętrzny wobec samych przeżyć, w świetle którego należy interpretować poszczególne stany psychiczne.

Jak wynika z wywodu Mannheima, skupianie się na wiedzy i stanach psychicznych jednostki było zaniedbaniem, które musiała korygować socjologia, by przezwyciężyć fikcyjne przekonanie, że o jednostce można mówić w oderwaniu od grupy. „Wiedza – mówi on – jest od samego początku kooperatywnym procesem grupowym”¹⁵. Z tego zarysu historii poznania wyłania się istotny dla nas problem ideologii.

Pojęcie ideologii (choć znane jest już wcześniej) zrodziło się z fundamentalnej podejrzliwości wobec świata zjawisk, do interpretacji których potrzeba solidnej teo-

¹³ *Ibidem*, s. 59.

¹⁴ *Ibidem*, s. 46.

¹⁵ *Ibidem*, s. 50.

rii. W ciągu stulecia poprzedzającego wybuch II wojny światowej mają miejsce trzy próby przekroczenia warstwy postrzeganych faktów i sięgnięcia do ich nieuświadomionej, nadającej im znaczenie struktury. Autorami dwóch pierwszych są Zygmunta Freud i Fryderyk Nietzsche. Trzecią była Marksowa teoria ideologii. Ona właśnie najbardziej będzie mnie zajmować w tym opracowaniu, choć zamierzam też zwrócić uwagę na to, jak teoria ta w dalszych stadiach swojego rozwoju spotkała się z psychoanalizą Freuda. Mannheim pisze, że „w słowie «ideologia» tkwi *implicite* pogląd, że w określonych sytuacjach zbiorowa nieświadomość pewnych grup zaciemnia zarówno im samym, jak i innym rzeczywistość sytuację społeczeństwa i działa przez to stabilizująco”¹⁶. Jeśli zatem ideologię ogólnie zdefiniujemy jako „fałszywą świadomość”, która zniekształca czy wręcz zakrywa realne stosunki społeczne i prawdę o nich, będziemy mogli, przyjmując i korzystając z rozróżnień i systematyzacji obecnych w *Ideologii i utopii*, mieć cały czas w horyzoncie myślenia marksowskie rozpoznania.

Mannheim czyni ważne rozróżnienie na ideologię będącą zafałszowaniem rzeczywistości w służbie czyichś interesów, na przykład klasowych burżuazji, oraz taką, która jest pewnym obowiązującym paradygmatem, noologicznym – jak to określa – systemem rozumienia rzeczywistości.

Ich cechą wspólną jest to, że „próbują one ująć zamierzoną treść (ideę przeciwnika) nie poprzez bezpośrednie rozumiejące zagłębianie się w wypowiedzi [...], lecz na drodze okrężnego rozumienia owego zbiorczego lub indywidualnego podmiotu, który wypowiada te idee i do którego sytuacji bytowej następnie funkcjonalizujemy te idee”¹⁷.

Pierwszy wyróżniony przez Mannheima typ ideologii jest świadomym bądź nieuświadomionym kreowaniem społecznych wyobrażeń o rzeczywistości w celu jej zafałszowania i stworzenia pozorów przemawiających za utrzymaniem *status quo*, obecnego stanu rzeczy, który służy określonym interesom. Typ ten nazywa on *partykularnym*. „Może tu wchodzić w grę cała skala od świadomego kłamstwa do półświadomego, instynktownego maskowania, od oszukiwania innych do oszukiwania samego siebie”¹⁸. Jej krytyka może zatem służyć jako świetne narzędzie dyskredytacji przeciwnika w dyskursie: zarzucić komuś, że celowo skrywa logiką wyводу i argumentacji własne interesy, i udowodnić to oznacza odnieść nad nim miażdżące zwycięstwo. Dzisiaj można tego rodzaju ideologii doszukiwać się na przykład w reklamowych kampaniach i technikach marketingowych.

Drugi typ ideologii nazywa Mannheim *totalnym* lub *radykałnym*. Jest on całościowym postrzeganiem świata właściwym jakiejś epoce lub określonej społeczno-historycznie klasie czy grupie. Stanowi strukturę świadomości właściwą dla danego

¹⁶ *Ibidem*, s. 70.

¹⁷ *Ibidem*, s. 91.

¹⁸ *Ibidem*, s. 90.

kontekstu¹⁹. Jako wytwór określonego społeczeństwa jest totalnym światopoglądem obejmującym zespół obowiązujących kategorii poznawczych. Jest on sposobem odbierania rzeczywistości właściwym danemu momentowi historycznemu.

Te dwa rodzaje rozumienia ideologii mogą się ze sobą splatać i mieszać; te same fakty obecne w świadomości zbiorowej można przypisywać i rozumieć często razem jako elementy ideologii partykularnej i totalnej.

Rozpatrzmy wstępnie przykład ideologii występującej w przemysłowym kapitalizmie w nowoczesnej demokracji. Z jednej strony wydaje się, że ta forma ustroju państwa i organizacji społecznej jest emanacją rozumianej w znaczeniu totalnym ideologii, która odwołując się do idei oświeceniowego humanizmu, przyznaje każdej jednostce cały zakres gwarantowanych wolności osobistych, politycznej podmiotowości i równości. W demokracji takiej obowiązuje pewien paradygmat będący systemem rozumienia rzeczywistości, na którym opiera się ciesząca się rzekomo powszechną akceptacją umowa społeczna. Z drugiej strony sama równość polityczna bez jej społecznego, materialnego czy bytowego dopełnienia odpowiadającego warunkom produkcji będzie tylko martwą literą i pustą formą, co *de facto* podważa powszechną obowiązywalność samej tej formy: kto włada w królestwie produkcji, zasiada po prawicy w prawomocnym niebie parlamentaryzmu. Także aparat pojęciowy nauk, wśród których świetny przykład stanowi ekonomia, posiada w ramach wspomnianego paradygmatu status uniwersalny, choć legitymizuje wcale nie bezstronną ekonomię polityczną. Dlatego właśnie ideologii tej można też przypisać znaczenie partykularne, gdyż swoim etycznym majestatem wspiera i zasłania wyzysk jednych przez drugich. Ideologią o podwójnym znaczeniu miała być też ta niesiona i rozkolportowana przez robotniczą awangardę. Interesem uciskanej klasy robotniczej miało być zrewolucjonizowanie świata, nadanie mu nowej matrycy poznawczej i światopoglądowej. Ta ideologia, podobnie jak burżuazyjna w swoim wczesnym okresie, czerpała uniwersalistyczną siłę ze stojących za nią partykularnych interesów.

Cóż złego w takiej ideologii? Czytaliśmy już przecież: „wraz ze zmianą podłoża ekonomicznego odbywa się mniej lub bardziej szybko przewrót w całej olbrzymiej nadbudowie”²⁰. Wedle rozpowszechnionej interpretacji Marksa, którego teoretyczny korpus chce traktować z najwyższą powagą i uznaniem, forma jest tylko epifenomenem bazy, pianą kauzalną wtórną wobec rwących mocą immanentnej konieczności nurtów produkcji. Owszem, w danym momencie historycznym stanowi ich ramy; zaczną one wszelako trzeszczeć pod naciskiem konsekwentnego rozwoju sił produkcyjnych, zaogniania klasowego antagonizmu i zostaną rozerwane, skoro tylko rozwój bazy upomni się o nowe. Te nowe ramy, nowa forma, miałyby przynieść rzeczywiste upowszechnienie szczęścia, zniesienie wyzysku, równość wszystkich istot ludzkich,

¹⁹ *Ibidem*, s. 91.

²⁰ K. Marks, *Pisma wybrane*, s. 501.

a stanie się to wkrótce – wieścił sławny niemiecki filozof wraz z synem fabrykanta. Był rok 1848. Po ponad stu pięćdziesięciu latach od ogłoszenia kultowego wręcz *Manifestu*, po tragicznych zawirowaniach dziejowych, nastaniu i zmierzchu „Wieku ideologii” niezmiennie dominują bezwstydnie niesprawiedliwe stosunki społeczne. Kapitalizm miał nie zdzierżyć własnej produktywności, a kryzys miał być jego drugą naturą, ale okazał się feniksem, który odradza się ze swoich popiołów. Dlaczego się tak stało?

W moim opracowaniu chciałbym przekonać, że w pewnym sensie odwrotnie, niż sądził Marks, to ideologia kapitalistyczna uniemożliwia dzisiaj przekształcenie materialnej bazy społecznej. Z pola widzenia w niebyt odeszła idea klasowego oporu przeciw kapitalizmowi oraz wyzyskowi; zastąpiona została ona przez zuniwersalizowany i zataczający coraz szersze kręgi wzorzec osobowości kapitalistycznej. Podmiotowi ukształtowanemu według tego wzorca ani w głowie walka o lepszy, szczęśliwszy i sprawiedliwszy świat.

Aby to zrozumieć, należy sięgnąć aż do początków nowoczesności, gdzie kuźnią tej nowej podmiotowości była przemocowa logika przyrody i metoda przetrwania w jej warunkach.

Oświecenie, czyli praktyka kapitalistycznego podmiotu

Mimo że wiedza techniczna rozszerza horyzont myślenia i działania, ewidentnie zanika autonomia jednostkowego podmiotu, jego zdolność stawienia oporu rozrastającemu się aparatowi masowej manipulacji, siła jego fantazji, niezależny osąd. Progresywnemu rozwojowi środków technicznych towarzyszy proces odczłowieczania. Istnieje groźba, że postępowo zniweczy cel, który ma urzeczywistnić – ideę człowieka²¹.

Zasada, z której wyłania się nowoczesna podmiotowość kapitalistyczna, jest narzędziem służącym do pozbycia się strachu i zapanowania nad światem. Jej skuteczne stosowanie jest cenzurką dojrzałości wystawioną człowiekowi przez idee oświecenia, rozumiane jako dążność do uwolnienia tegoż człowieka od mitu i uczynienia go panem dzięki jednoznacznie przyjętej naukowej metodzie²². Aby ocalić człowieka od nieprzewidywalnej w skutkach gry z nieobliczalnym mitem, napróżd trzeba odczarować świat: uczynić go poznawczo przejrzystym i redukowanym do jednolitej, nadrzędnej miary. „Logika formalna była wielką szkołą ujednolicania. Podsunęła oświeceniu schemat obliczalności świata. [...] liczba stała się kanonem oświecenia.

²¹ M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, Warszawa 2007, s. 34.

²² M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka Oświecenia*, Warszawa 2010, s. 15.

Aby intelekt mógł rozkazywać odczarowanej naturze, musi zdobyć o niej wiedzę”²³. Wszystko, co oświecenie spotyka na swojej drodze, segreguje i liczy lub odrzuca, skoro tylko okaże się bezużyteczne. Zamiast krytycznie lub celowego nastawionego intelektu hegemonię w odczarowanym świecie zdobywa rozum racjonalno-instrumentalny. Adorno i Horkheimer, zastanawiając się nad naturą i konsekwencjami oświecenia, przekonują, że wiedza już „nie zmierza do wykształcenia pojęć ni obrazów, nie przyświeca jej chęć poznania, jej celem jest metoda: wykorzystanie cudzej pracy, kapitał”²⁴. Użyteczność techniki będzie jedynym medium między człowiekiem a naturą. „Ludzie chcą od natury nauczyć się jednego: jak jej użyć, by w pełni zapanować nad nią i nad ludźmi”²⁵ – stwierdzają założyciele szkoły krytycznej. – „Ludzie płacą za pomnażanie swojej władzy wyobcowaniem od tego, nad czym władzę sprawują. Oświecenie poczyną sobie wobec rzeczy, jak dyktator wobec ludzi. Dyktator zna ludzi o tyle, o ile może nimi manipulować. Człowiek nauki zna rzeczy o tyle, o ile może je zrobić”²⁶. W oświeceniu samo poznanie jest albo synonimem władzy²⁷, albo nie ma go w ogóle.

Warunkiem koniecznym przyjęcia takiego systemu jest wytworzenie w podmiocie własnej jaźni, która zapanuje nad przygodnymi stanami, następnie zaś nad światem przedmiotów. Pierwotne źródło jaźni, konstruktywnej samowiedzy, występuje już w pogańskich praktykach religijnych, których celem było przekupienie bóstwa ofiarą.

Ofiara ma być zadośćuczynieniem za przelaną krew [...] i spowodować zaniechanie. Zarazem jednak w gościńcu zaznacza się zasada ekwiwalentu: gospodarz otrzymuje realną lub symboliczną równowartość swych świadczeń, gość – prowiant na drogę, który zasadniczo umożliwia mu dotarcie do domu. Jeżeli nawet gospodarz nie przyjmuje bezpośredniej zapłaty, może w każdym razie liczyć na to, że pewnego dnia on sam lub jego krewni będą tak samo podejmowani: jako ofiara złożona bóstwom żywiołów gościniec jest jednocześnie rudymmentarnym zabezpieczeniem przed nimi²⁸.

Następnie autorzy *Dialektyki* przywołują antyczną epopeję Homera – *Odyseję*, aby w jej bohaterze dostrzec i zidentyfikować „prototyp mieszczańskiego indywi-

²³ *Ibidem*, s. 19.

²⁴ *Ibidem*, s. 21.

²⁵ *Ibidem*, s. 16.

²⁶ *Ibidem*, s. 21.

²⁷ *Ibidem*, s. 16.

²⁸ *Ibidem*, s. 57.

duum”²⁹. Ta figura powstaje właśnie „z owej jednolitej samowiedzy”³⁰. Dla Adorna i Horkheimera Odyseusz jest indywiduum, które wyłania się z pierwotnej otchłani, w której rządzi zmienny los i mit. Jednostka nie jest w niej jeszcze spójnym podmiotem, ale zespołem stanów psychologicznych zależnych od przygód, których jest uczestnikiem. Musi dopiero ukształtować swoją jaźń i zdobyć samowiedzę. „Opozycja między trwającym w czasie Ja a odmianami losu znamionuje opozycję między oświeceniem a mitem. [...] podróż z Troi do Itaki to droga jaźni przez mity – jaźni cieleśnie nieskończenie słabej wobec potęgi przyrody i dopiero formułującej swoją samowiedzę”³¹. Samowiedza ta kształtuje się wraz z kolejnymi przygodami bohatera, ale jest również konieczna do ich przetrwania. Warto zaznaczyć, że sama formuła epepei scalającej w jedną opowieść wiele mitycznych wydarzeń oddaje to, że:

Prosta nieprawdziwość mitów – fakt, że morze i ziemia naprawdę nie są zamieszkane przez demony – magiczna złuda i niejasność tradycyjnej religii ludowej stają się w perspektywie dojrzałego podróżnika „błędzeniem” wobec jednoznacznego celu, jakim jest samozachowanie, powrót do ojczyzny i trwałej własności³².

Tułacz Odyseusz, zmagając z się demonami antycznego świata, osiąga samowiedzę, konstytuuje własną jaźń i zapanowuje nad sobą: „jaźń nie stanowi sztywnej opozycji wobec przygody, ale właśnie przez tę opozycję formułuje się i przybiera stały kształt, jest jednością w wielości tego, co jej przeczy”³³. Istnieje tu jednak pewna istotna sprzeczność:

Panowanie człowieka nad sobą – na czym zasadza się jaźń – jest wirtualnie zawsze destrukcją podmiotu, w którego służbie się dokonuje, gdyż opanowana, uciśniona i rozbita przez samozachowanie substancja to przecież nic innego jak życie, jedyny i determinujący układ odniesienia dla zabiegów samozachowawczych, które są jego funkcją, właśnie to, co ma być zachowane³⁴.

Samodzielna jaźń dzięki samodyscyplinie pozwala ująć z życiem przed czyhającymi zagrożeniami i zaznaczyć panowanie nad światem rzeczy. Tak ocalała jednostka jest dla Adorna i Horkheimera prawzorem indywiduum burżuazyjnego. Sama jednak doznaje ona szkody, gdyż musi zrezygnować z własnych konstytuujących ją

²⁹ *Ibidem*, s. 52.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*, s. 55.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*, s. 62.

przeżyć, poddać się autorepresji. Do podobnych wniosków dochodzi Miłosz, rozmyślając nad relacją cnoty i samodyscypliny w warunkach walki z przyrodą i pomiędzy ludźmi, które właśnie za ich sprawą przyjmowały postać najbardziej bezlitosnych. „Represja: w imię zaspokojenia jutro tego, co odczuwam jako moją potrzebę, odmawiać sobie zaspokojenia potrzeby dzisiaj. [...] Czyli zamiast cieszyć się dniem wolnym od pracy, wpadam na pomysł, że ten dzień poświęcę na wykucie narzędzia, które jutro uczyni moją pracę lżejszą”³⁵.

Scalone mity przeżyte przez podmiot stają się powieścią, tak samo poszczególne stany psychologiczne odpowiadające tym mitom, dzięki ofercie zadającej uszczerbek jaźni kształtują ją i zradzają. Ten nowy podmiot, który Adorno i Horkheimer nazwą indywiduum burżuazyjnym, stanie się tworzywem kapitalizmu. Adaptacja innych do tego wzorca wyzwoli niespotykane dotąd w historii siły produkcyjne. Burżuazja nie jest jedyną klasą, która liczyła się w świecie, ale to ona nadała światu nowy bieg, przedstawiając życie społeczne i relacje międzyludzkie na nowe tory. Od tego czasu społeczeństwa pędzą po ekspresowych szynach, których kierunek opisali najlepiej Marks i Engels w doniosłym manifestcie:

Burżuazja nie może istnieć bez nieustannego rewolucjonizowania narzędzi produkcji, a więc stosunków produkcji, a więc całokształtu stosunków społecznych. Natomiast pierwszym warunkiem istnienia wszystkich dawniejszych klas przemysłowych było zachowanie bez zmian starego sposobu produkcji. [...] Potrzeba coraz szerszego zbytu dla jej produktów gna burżuazję po całej kuli ziemskiej. Wszędzie musi się ona zagnieździć, wszędzie zdomowić, wszędzie zadzierzgnąć stosunki³⁶.

Idąc dalej tropem Horkheimera i Adorna, odkrywamy przyszłość i szersze znaczenie ofiary, którą składa bohater *Odysei*, aby ująć cało z życiem i odnaleźć bezpieczną przystań domowych stron. Odyseusz w punkcie wyjścia, w chwili poprzedzającej konfrontację z kapryśnym losem, chwili, która antycypuje już następne wydarzenia i przepowiada walkę ze sobą i światem, w tym momencie jest on na razie bezradny wobec samotności, z jaką przychodzi mu pokonywać przeciwności. Jego los zależy od humoru morza i wiatrów, a każda niespodziewana mitologiczna przygoda, w której ugrzęźnie, dybie na jego oderwane i jednostkowe życie. Lecz każda przygoda daje możliwość przezwyciężenia siebie i zapanowania wyższej jaźni nad światem chaosu. Toteż wszelka wygrana, która pozwoli ocalić życie, przysporzy satysfakcji znanej każdemu zdobywcy, któremu powiodło się podczas łupieżczej wyprawy. Nawet jeśli Odyseusz przekroczyłby próg własnego domostwa z pustymi rękami i choćby nie

³⁵ C. Miłosz, *Widzenia nad Zatoką...*, s. 122.

³⁶ K. Marks, F. Engels, *Manifest Partii Komunistycznej*, w: *Dziela*, t. IV, Warszawa 1962, s. 517–518.

pozostawił w krainach, w których będą miały miejsce jego bohaterskie zmagania, żadnego swojego namiestnika i nawet jeśli formalnie i fizycznie ziemie, po których przyjdzie mu stąpać i przez które będzie uciekać, szukając schronienia, wciąż do niego nie będą należeć i choćby sukcesji króla Itaki nie rozszerzono po tych dziesięciu latach choćby o krok, Odyseusz będzie mógł dumnie powiedzieć: „zdobyte!”. Liczy się bowiem metoda, która w starciu z rzeczywistością odnosi sukces; z niej, kiedy tylko zechce, tułacz będzie mógł skorzystać. Wiedziony rządzą prawdziwych zdobywczy sięgnie wtenczas jak po niezawodną broń, by ujarzmić świat. A zrobi to z pewnością, i to niechybnie.

Odyseusz biznesu: aktualizacja kontekstu

Obojętność wobec jakiejś określonej formy pracy odpowiada formie społeczeństwa, w której indywidua z łatwością przechodzą z jednej pracy do drugiej, a wykonywany przez nie określony rodzaj pracy jest dla nich dziełem przypadku i dlatego jest im obojętny³⁷.

Podobnie dzisiaj nowoczesna jaźń przebiega przez kolejne doświadczenia stażu i praktyk zawodowych, by wspiąć się wreszcie, poznawszy wszystkie mechanizmy gry rynkowej, na szczyt hierarchii społeczno-ekonomicznej. Ekonomicznej, bo dzięki metodzie, w końcu zaprzęgniętej przez instrumentalny rozum, odbiera należny zysk. Społecznej, bo zyska szacunek i uznanie pośród reszty podobnych sobie indywiduów zachwyconych taką „dobrą robotą”, szanujących przede wszystkim „uczciwie” zarobione pieniądze. Tak właśnie objawia się nam ideologia późnego kapitalizmu w swej totalnej postaci i wykreowana przez nią kapitalistyczna osobowość. Klasowe antagonizmy uległy pozornemu rozkładowi, bo oto teraz każdy może zbudować pomnik swej niezależności i dostatku.

Bohater *Odysei* podejmuje działanie, którego celem jest jego własne przetrwanie. Działając samotnie, walcząc o nie, kwantyfikuje i instrumentalizuje całą otaczającą go rzeczywistość, zaogniając jej źródłowy antagonizm. Jeżeli natura rządzi się logiką siły i przeciwieństw, to Odyseusz tę logikę wzmacnia, przeciwstawiając jedne przedmioty drugim, towarzyszy tułaczki rdzennym mieszkańcom odwiedzanych krain. Aby wyjść samemu obronną ręką, narzędzia i instrumenty sukcesu poddaje chłodnej kalkulacji, a zalicza do nich cały świat przyrody i innych ludzi. Natura ze swoim drapieżnym instynktem jest przy nim łagodną owcą: nie zbudowałaby Auschwitz. Każda złożona przez króla Itaki ofiara będzie moralnie uprawomocniona ryzykiem

³⁷ S. Žižek, *Rewolucja u bram...*, s. 393.

niepowodzenia, jakie przyjmuje. Co wie on o świecie? Wie to, że musi przeżyć. Jakie jest jedyne kryterium oceny działań? Skuteczność i optymalizacja strat i korzyści. Jakie działania najlepiej spełniają to kryterium? Oparte na wyzysku ludzi i przyrody.

Autorzy *Dialektyki* rozpoznają w tej narracji założenia, na których opiera się kapitalistyczna gospodarka. Walczący w pojedynkę o przetrwanie Odyseusz to już nie tylko bohater epopei, ale prefiguracja *homo oeconomicus*, który dzisiaj przemierza morza rynków, płynie po powierzchni, samodzielnie sterując swoją galerią kariery. Nabywa kolejnych doświadczeń, dzięki zmaterializowanej już w technologii wiedzy omija głębiny. Jest przy tym osobą w najwyższym stopniu towarzyską, przystosowaną społecznie – posiada liczne umiejętności komunikacji interpersonalnej (kapitał społeczny), umie w każdym zjednać sobie przyjaciela, jeśli będzie tego wymagał zysk doraźny lub taki, który ledwie mieni się w oddali czasu, nawet ten, którego w ogóle jeszcze nie widać, ale można matematycznie ocenić jego prawdopodobieństwo. Sformalizowane relacje, zawiązane dzięki doskonale wyszkolonej podczas licznych kursów i warsztatów zręczności, mają być z założenia nietrwałe, bo dzisiaj Odyseusz, ten *self-made man*, nie powinien się do niczego przywiązywać. Gdy powinie mu się noga, jego okręt nie zejdzie na dno, szybko się wynurzy, holować go bowiem będzie cała flota podobnych do niego wyższych jaźni, którym nie jest na rękę uszczuplenie i tak wąskiego grona ludzi sukcesu. Naukowa metoda dowiodła, że opłaca się być eleganckim i uśmiechniętym, określiła wszystkie kompetencje umożliwiające życie w świecie standardów burżuazyjnych wymalowanych aroganko na Olimpie i proklamowała je ustami całych społeczeństw pragnących puścić się w szalony wyścigu karier. Tym samym odczarowany świat oświecenia sam obrócił się na powrót w zaklęty mit norm transcendentalnych. Owa ideologia utrzymywana jest przez tę właśnie armię podmiotów, która obmyśliła, jak można dzięki przemysłowej zasadzie zachować swoje pozycje, i wyryła skłonność do takiego życia i takie ambicje delikatnymi, acz zmasowanymi stuknięciami w płytę ludzkiej wyobraźni. Na każdym kroku natykamy się na perswazję o przemożnej sile argumentów dotyczącą tego, co naprawdę warto. Efekt jest oszałamiająco oczekiwany, świat obraca się tak, jak założono. „Dialektyka: przewidzieć, że dom się spali, po czym rozlać benzynę koło pieca”³⁸ – ujmuje w metaforze Miłosz. Adekwatna dzisiaj parafraza tej metafory brzmi „dialektyka: powiedzieć, że najwyższym dobrem jest rynkowy sukces, a następnie obliczonymi naukowo środkami wpoić to społeczeństwu do głów”.

Człowiek powołany do życia przez oświecenie samodzielnie ryzykuje i samodzielnie ponosi ofiarę. O warunki własnego przetrwania walczy w pojedynkę. Dlatego swojego zysku nie będzie z nikim dzielił, ewentualnie tylko z tymi, którzy byli lub będą mu bezpośrednio pomocni przy osiągnięciu celu. Do tego w istocie sprowadzają się inni otaczający go ludzie: są rywalami, choć bywają także użyteczni; można ich

³⁸ C. Miłosz, *Zniewolony umysł*, s. 23.

wtedy wliczyć w rachubę. Taka jest podstawowa zasada, na której opiera się nowoczesne społeczeństwo, przekonują Horkheimer i Adorno. Zasada ta jest wyznaczona przez burżuazję, choć obejmuje wszystkie klasy postoświeceniowego świata, który napędza. Jest nią stosunek ustawiający otoczenie podmiotu w roli narzędzi, które można wykorzystać na drodze do jego własnego zysku. Każda uformowana jaźń podporządkowuje sobie innych ludzi i zapanowując nad nimi, zaprzęga ich do osobistych interesów. Społeczeństwo oparte na takiej regule z konieczności wiąże się z władzą, która przenika każdą relację. Relacja panowania i podległości jest najważniejszą z tych, jakie łączą niezależne od siebie jaźnie, o podmiotach „niedojrzałych”, niezdolnych do samodzielnego przetrwania już nie wspominając. Bowiem „logicznym podmiotem oświecenia jest burżuazja w kolejnych swoich wersjach: właściciela niewolników, wolnego przedsiębiorcy, administratora”³⁹.

Analogia między nowoczesnym człowiekiem a jego prawzorem Odyseuszem nie- sie ze sobą pewnego rodzaju materialistyczny fałsz, który zaciera się w horyzoncie ideologii. Dzięki jej wpływowi dzisiejsza podmiotowość jest mimo wszystko potom- kiem homeryckiego bohatera z prawego łóża.

Owo fałszywe zrównanie Odyseusza z współczesnymi herosami kapitalizmu wynika z tego, że postęp cywilizacyjny pozwolił zdystansować się społeczeństwom wobec żywiołów natury. Jeżeli Odyseusz walczył o życie, ocierał się o granice prze- trwania, granicę warunków własnej egzystencji, to dzisiejsze społeczeństwa opły- wają w dobrobyt. Dotyczy to oczywiście „globalnej północy”, państw liberalnej demokracji zdominowanych przez kapitalizm, które bez wątpienia swój rozwój eko- nomiczny zawdzięczają w dużej mierze temu, że w pozostałych regionach świata utrzymują dyktatorskie lub autorytarne ustroje gwarantujące niewolniczą organiza- cję pracy, a przez to minimalizację kosztów produkcji towarów produkowanych na eksport. To tam, w tych innych rejonach świata, każdego dnia odbywa się heroiczna walka o przetrwanie. To tamte społeczeństwa wystawione są na kapryśne żywio- ły natury i łaskę swych panów. Według różnych danych liczba pracujących dzisiaj niewolników waha się między 18 a 36 mln, i nie dotyczy to tak zwanego *bonded labour*, czyli niewolnictwa podyktowanego głodem, nędzą, uwikłaniem w długi i powinności rodzinne, klanowe, plemienne i kastowe. Szacunkowa skala takiego rodzaju niewolnictwa mieści się – szacowania są niepewne z powodów problemów metodologicznych – między 300 mln a 3 mld⁴⁰. W 2009 roku majątki 1% najbogac- szych ludzi na świecie stanowiły 44% całości „bogactwa narodów”, w 2016 roku ten sam 1% dysponował ponad połową całego majątku ludzkości⁴¹. Liczby te nie są przypadkowe: ich współzależność wynika z mechanizmu globalnego kapitalizmu.

³⁹ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka Oświecenia*, s. 87.

⁴⁰ <http://ewangelicki.pl/erpublica/niewolnictwo-ma-sie-dobrze-tomasz-piatek/> (dostęp 5.06.2015).

⁴¹ P. Szumlewicz, *By żyło się lepiej*, w: *idem: Bez Dogmatu*, nr 1 (103), Warszawa 2015, s. 3.

Wiedzieli to już w czwartej dekadzie XX wieku frankfurczycy. „Wzrost wydajności ekonomicznej – pisali – który z jednej strony stwarza warunki dla sprawiedliwszego świata, z drugiej strony użycza aparaturze technicznej i grupom społecznym, które nią rozporządzają, bezmiernej przewagi nad resztą ludzi”⁴².

W krajach rozwiniętych ludzie bez trudu pokonują poprzeczkę samozachowania dzięki zawrotnej produktywności i rozwojowi techniki. Nie zmienia to wszakże nic w panujących tam stosunkach społecznych. Ponieważ nie tylko samo życie, ale i więź społeczna ma swoją cenę, także mieszkańcy bogatych regionów codziennie walczą o swoje społeczne przetrwanie. Choć głodem przymierać raczej nie będą, mogą zostać wykluczeni z instytucji kształtujących zbiorowe bycie. Ale partycypować w tym życiu będą zawsze samotnie, ponieważ kapitalizm jest systemem, który z każdą jednostką chce rozprawić się osobno, każdego – przez swoje ideologie – do walki o przetrwanie wyzywa w pojedynkę. Podmioty zbiorowe są dlań niebezpieczeństwem i przeszkodą. W kapitalizmie zaiste ziszcza się maksyma *divide et impera*.

Strategia Odyseusza pozostaje nadal w mocy, jakby każdego dnia realnym zagrożeniem była groźba utraty życia. Dzieje się tak dlatego, że panuje zniekształcająca ten stan rzeczy ideologia, która sankcjonuje balansowanie na granicy samozachowania. Powoduje ona, że ludzie adaptują się do warunków gry wyzysku, przyjmując na siebie rolę i brzemień Odyseusza. Instynktownie boją się utraty warunków bezpiecznego bytu. Nawet gdy nie czerpią zysków z wartości dodatkowej, lecz są poddani wyzyskowi zdeterminowanemu przez abstrakcyjną akumulację – jeśli kapitalizm nie jest dla nich karmicielką, lecz wampirem – zamiast organizować opór, boją się, że stracą źródło przetrwania i śnią, że są Odyseuszami, którzy wkrótce staną się również prawdziwymi beneficjentami systemu. Ideologicznie wymuszona indywidualna praktyka jako mentalny reżim podtrzymujący niesprawiedliwe stosunki społeczne niezmiennie od XIX wieku usprawiedliwia nieludzki wyzysk.

⁴² M. Horheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka Oświecenia*, s. 12.

Ideologia jako powołanie płynące z centrum

*Idź, bo tylko tak będziesz przyjęty do grona zimnych czaszek
do grona twoich przodków: Gilgamesza Hektora Rolanda
obrońców królestwa bez kresu i miasta popiołów*

Bądź wierny Idź

Bądź wierny idź⁴³.

W punkcie, w którym mówimy o indywidualnej strategii Odyseusza i praktyce przetrwania, spotyka się myśl uosabianej przez Adorna i Horkheimera szkoły frankfurckiej ze strukturalistycznym marksizmem Louisa Althussera.

Jak się to dzieje, że mechanizm codziennego rytmu życia raz nakręcony, działa stale w identycznych powtarzalnych sekwencjach bez zarzutu? Przecież – przynajmniej w państwach liberalnej demokracji, na której (głównie) tutaj się skupiam – nikt (raczej) nikogo do pracy nie prowadzi pod karabinem. Istota rzeczy leży gdzieś w motywacjach codziennych praktyk społecznych jednostek i prowadzi do stanowiącego temat mojego eseju pytania o formę podmiotu kapitalistycznego.

Można starać się odpowiedzieć na to pytanie, będąc ślepo przywiązany do idei bezpośredniej determinacji nadbudowy przez bazę. Wówczas sprawcza rola własnej świadomości jednostki byłaby znikoma, a jedyna odpowiedź na pytanie, dlaczego każdego dnia przedsiębiorstwo zapełnia się stałą załogą, będzie taka, że pracownicy poddani bytowej konieczności pragną jedynie uzyskać płacę zapewniającą przeżycie im samym i ich rodzinom. Jeśli przyjąć taki pogląd, osoba, której płaca przestanie odpowiadać historycznie określonym potrzebom konsumpcyjnym, powinna – będąc racjonalnie kalkulującym podmiotem – znaleźć nowe miejsce zatrudnienia lub jeszcze lepiej: wyrzucić wraz z innymi postawionymi w podobnym położeniu nacisk na właścicielach kapitału. Lecz gdyby była to zasada uniwersalna, kapitalizm byłby dzisiaj w odwrocie, bo we wszystkich niemal fabrykach świata, w większości przedsiębiorstw płonęłyby strajkowe opony, wzniecony pracowniczy opór cieszyłby się szeroką społeczną akceptacją. Tak jednak się nie dzieje. Przeciwnie, zamiast organizować opór, pracownicy przykładowo zdążają do swoich miejsc pracy, jakby byli do niej wręcz powołani przez jakąś absolutną instancję. Akumulacja kapitalistyczna w natarciu święci triumfy.

Punktem wyjścia do badań nad tym fenomenem jest sporządzona przez Althussera rekonstrukcja marksowskiej topiki (przestrzennej metafory) bazy i nadbudowy

⁴³ Z. Herbert, *Pan Cogito*, Wrocław 1997, s. 88.

przedstawiająca piętrową budowlę, której najniższym poziomem jest baza odpowiadająca społecznej infrastrukturze, czyli materialnym stosunkom produkcji. Kolejne piętra obrazują to, co Marks zwie społeczną nadbudową, obejmującą prawo i państwo, oraz różne ideologie moralne, prawne i polityczne. Konstrukcja ta ukazuje, że istotnie, kierunek determinacji jest zwrócony ku górze: ostatnią instancją podtrzymującą wszystkie pozostałe poziomy jest społeczna baza. „Metafora przestrzenna uznaje bazę za wskaźnik skuteczności, znany pod sławnymi terminami: determinuje w ostatniej instancji to, co się dzieje na «piętrach» (nadbudowy) poprzez to, co dzieje się w bazie ekonomicznej”⁴⁴. Należy tu wszakże wyjaśnić, co w marksowskiej teorii oznacza pojawiająca się „względna autonomia” nadbudowy i „zwrotne działanie” nadbudowy na bazę. Właśnie to zagadnienie podejmuje francuski filozof.

W rozsławionej już pracy *Ideologiczne aparaty państwa* Althusser stara się zgłębić przyczynę obserwowanego faktu, że każdy członek formacji społeczeństwa kapitalistycznego „jutro – każdego jutra danego przez boga – stawia się u bram przedsiębiorstwa”⁴⁵. Jest to pytanie dotyczące kwestii reprodukcji warunków produkcji.

Należy tu wyróżnić dwie osobne sprawy. Pierwsza to reprodukcja materialnych warunków produkcji: „każdego roku trzeba przewidzieć, czym zastąpić to, co się wyczerpuje lub zużywa w procesie produkcji: surowce, środki trwałe (budynki), narzędzia produkcji (maszyny), itd.”⁴⁶. Tę sprawę należy badać na poziomie globalnym, ponieważ każdy poszczególny zakład uzależniony jest od produkcji innego zakładu:

MX..., kapitalista, produkujący w swojej przędzalni wełniane tkaniny, musi „reprodukować” surowce, maszyny itp. Ale nie on je produkuje dla swojej produkcji, lecz inni kapitaliści: wielki australijski hodowca owiec MY, wielki producent maszyn MZ... itd., którzy – aby wytwarzać produkty warunkujące reprodukcję warunków produkcji MX – sami muszą produkować warunki własnej produkcji, i tak w nieskończoność⁴⁷.

Drugi aspekt, czyli reprodukcja siły roboczej, jest bardziej złożony. Składa się nań „współczynnik materialny”, czyli narzucone przez walkę (przeciw obniżaniu płacy i zwiększaniu czasu pracy⁴⁸) klasy proletariackiej historyczne minimum pracy. Ponadto siła robocza musi być kompetentna i zdolna do wypełniania zadań przypisanych poszczególnym grupom w ramach społecznego podziału pracy, innymi słowy, musi reprodukować się jako siła robocza właśnie, a nie tylko biologiczne i empi-

⁴⁴ L. Althusser, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, Warszawa 2006, s. 6.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 4.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 3.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

ryczne jednostki. Toteż siła robocza powinna być zawczasu, jeszcze przed wykorzystaniem jej w procesie produkcyjnym, wyszkolona i wykwalifikowana. Winna ona charakteryzować się określonym typem osobowości. Ten właśnie typ osobowości w moim opracowaniu poddaję analizie. We współczesnej formacji społecznej „reprodukcja kwalifikowanej siły roboczej [...] nie zachodzi już «w ogniu pracy», lecz w coraz większym stopniu poza produkcją: przez kapitalistyczny system szkolnictwa oraz inne instancje i instytucje”⁴⁹. Przeto już u samego początku kapitalistyczna edukacja konserwuje klasowy charakter społeczeństwa i uczy reguł społeczno-technicznego podziału ustanowionego przez podziały klasowe. Wpaja w ten sposób techniki i umiejętności, które następnie będą użyteczne na poszczególnych szczeblach produkcji. „Jeden rodzaj wykształcenia dla robotników, drugi dla techników, trzeci dla inżynierów, ostatni wreszcie dla kadr wyższych. Przyszłych kapitalistów uczy się, jak dobrze komenderować i «dobrze mówić» do robotników”⁵⁰. Althusser stara się tym samym pokazać, jak reprodukcja warunków produkcji wymaga nie tylko wyrobienia odpowiednich kwalifikacji, ale także reprodukcji podporządkowania ideologii robotników i posługiwania się nią przez przedstawicieli burżuazji.

To rozpoznanie niezwykle dobrze koresponduje z rolą wiedzy w „oświeceniowych” społeczeństwach, jaką opisywali Adorno z Horkheimerem. Kapitalistyczny system szkolnictwa jest pewnym przypadkiem praktycznego zastosowania naukowej kalkulacji, zgodnie z którą upowszechnienie wiedzy ma służyć nie jej samej, lecz celom pragmatycznym. „Nie chodzi bowiem o owo spełnienie, jakie człowiekowi daje prawda, ale o *operatio*, o skuteczną metodę; «prawdziwym celem i funkcją nauki» są [...] «działanie, praca i odkrywanie nieznanych przedtem szczegółów, po to, by uzyskać lepsze wyposażenie i pomoc w życiu»”⁵¹.

Szkoła obok kościołów, rodziny, prawa, kultury, mediów informacyjnych, struktur politycznych należy do tego, co Althusser określa jako *ideologiczne aparaty państwa*, w odróżnieniu od *represyjnych aparatów państwa*. Te ostatnie, takie jak rząd, policja, sądy, więzienia, wojsko, są publiczne, a ich cechą jest to, że działają na fundamencie przemocy. *Ideologiczne aparaty państwa*, choć różnorodne i przypisane do sfery prywatnej, zawsze są zunifikowane i działają w interesie klasy panującej. Oczywiście, słuszną jest nasuwająca się tutaj wątpliwość: „Wszystkie Aparaty Państwowe funkcjonują w oparciu jednocześnie o represję i o ideologię, z tą tylko różnicą, że (represyjny) Aparat Państwowy funkcjonuje przeważnie w oparciu o represję, natomiast Ideologiczne Aparaty Państwowe w oparciu o ideologię”⁵². Na przykład prawo podporządkowuje obywateli w sposób ideologiczny, ale na swój użytek sięga rów-

⁴⁹ *Ibidem*, s. 5.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka Oświecenia*, s. 17.

⁵² L. Althusser, *Ideologie i aparaty...*, s. 12.

nież niekiedy po instrumentarium fizycznej siły i „poprzez represje (od najbardziej brutalnej siły fizycznej po zwykłe nakazy i zakazy administracyjne, jawną i ukrytą cenzurę itp.) zapewnia polityczne warunki działania Ideologicznych Aparatów Państwowych”⁵³.

Althusser, wbrew powszechnemu przekonaniu, stawia tezę, że po rewolucji burżuazyjnej rolę dominującego *aparatu ideologicznego*, którą wcześniej pełnił Kościół, przejęła właśnie szkoła, a nie aparat polityczny.

Na czym polega ideologiczność aparatu i wpisana weń ideologia? Francuski marksista stara się przekroczyć tradycyjną marksowską teorię ideologii, znaną między innymi z *Ideologii niemieckiej*, gdzie jej rozumienie odpowiada rozumieniu snu przed odkryciami Freuda. Tak jak sen był „resztką dnia” przypadkową, chaotyczną i zniekształconą, podobnie ideologia była dla Marksa po prostu zdeformowanym i urojonym przedstawianiem sobie własnych warunków bytowych. Z czego wynikać miało owo zdeformowanie? Przedmarksowskie oświecenie mówiło, że stoją za nim „proboszczowie i despci”, którzy sączyli prostemu ludowi „piękne kłamstwa”, by uczynić go posłusznym. Marks i Ludwig Feuerbach zaproponowali inną odpowiedź. Twierdzą oni zgodnie, że ideologia wynika z materialnej alienacji, z tego, że człowiek w warunkach produkcji jest obcy samemu sobie i innym ludziom. Z nich to wynika wyalienowane człowieka, a przez to urojone przedstawienie sobie warunków swego rzeczywistego istnienia. Idzie za tym pewna myśl dotycząca ahistorycznego charakteru ideologii. Historia ideologii jest poza nią, w jedynej rzeczywistości materialnych stosunków produkcji. Oznacza to, że ideologia jest zawsze przypadkowo i dowolnie „skleconym” przedstawieniem jedynej pozytywnej rzeczywistości, czyli „realności konkretnej historii konkretnych, materialnych jednostek wytwarzających materialnie swoją egzystencję”⁵⁴.

Z podobnym pojęciem ideologii Althusser chce zerwać i zamiast przyjąć, że nie ma ona historii w znaczeniu pozytywistyczno-historycznym (jak uważał Marks, mówiąc, że historia jest poza nią), powiada, że nie ma ona historii dlatego, że jest ponadhistoryczna. Należy to rozumieć w ten sposób, że podobnie jak sen u Freuda, ideologię należy badać jako pewną niezmienną w czasie symboliczną strukturę znaczeń.

Kolejnym elementem odróżniającym myśl francuskiego filozofa od innych pokrewnych mu myślicieli jest zerwanie przezeń z rozumieniem ideologii jako pewnej koncepcji świata, którą bada się podobnie do mitów społeczeństw pierwotnych, przez odkrywanie w nich elementów urojonych i aluzyjnych wobec rzeczywistości. Ideologia dla Althussera nie jest samym odbiciem i transpozycją realnych warunków egzystencji w jakimś transcendentálním horyzoncie. Korekta Althussera polega więc na tym, że ideologia jest przedstawieniem urojonego stosunku jednostek do tych re-

⁵³ *Ibidem*, s. 13.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 17.

alnych warunków bytowych. Przyczyną deformacji jest więc nie alienacja czy kłamstwo i cynizm kapłanów, lecz sam ten stosunek i jego urojeniowy charakter.

Dalej, by zrekonstruować tę teorię, należy powiedzieć, że ideologia zawsze istnieje w aparacie ideologicznym: jego praktyce i praktykach, istnieje przeto materialnie. Nie chodzi tu o podmiot, który w swoim wnętrzu rozważa i wierzy wyrażone w ideologii idee, ale o podmiot, który uczestniczy i działa zgodnie z założonymi przez te idee praktykami. Termin *idee*, który odsyła do subiektywnych przekonań, możemy na tym etapie zastąpić takimi pojęciami, jak *praktyki*, *rytuał*, *aparatus ideologiczny*. Podmiot działa więc o tyle, o ile jest wprowadzany w ruch przez system: „ideologia istniejąca w materialnym aparacie ideologicznym narzuca materialne praktyki regulowane przez materialne rytuały, które to praktyki istnieją w materialnych aktach podmiotu działającego z całą świadomością według swego przekonania”⁵⁵.

Wывód ten podsumowują dwie tezy: jedna, że praktyka istnieje tylko dzięki i w ideologii, i druga, że istnieje ona tylko dzięki podmiotom i dla podmiotów.

Pisałem wcześniej, że brak oporu klasowego przeciw wyzyskowi i posłuszenie się robotników codziennie w fabryce przywodzi na myśl przypuszczenie o powołaniu ich przez jakąś nadrzędną instancję. Tym powołaniem jest ideologiczna interpelacja jednostek jako podmiotów. Kategoria podmiotu musi występować jako największa oczywistość, bo samą istotą ideologii jest to, że narzuca oczywistości. Althusser, żeby zilustrować działanie tej oczywistości, przywołuje przykład, gdy pukający do drzwi przyjaciel na moje pytanie: „kto tam?” odpowiada: „to ja”. Drzwi zostają otworzone, a po drugiej stronie progu istotnie stoi ów przyjaciel, którego spodziewałem się ujrzeć. Założona oczywistość zostaje w ten sposób potwierdzona.

Drugą ilustracją jest uliczna sytuacja, kiedy na wezwanie policjanta: „Hej, ty tam” jednostka, o którą chodziło, odwraca się. Całe zajście odbywa się bezbłędnie: za każdym razem odwraca się ten właśnie osobnik, który został wezwany. I choć pozornie nic się nie zmienia, potwierdza się w nim odwieczna zasada ideologii. Pamiętamy przecież, że Althusser szuka jej ponadhistorycznej struktury: „ideologia zawsze i wciąż interpeluje jednostki, aby stały się podmiotami, co wymaga uściślenia, że jednostki zawsze były interpelowane przez ideologię do zostania podmiotami, co z koniecznością prowadzi nas do ostatniej propozycji: jednostki zawsze już są podmiotami”⁵⁶.

Niezmiernie ważną obserwacją jest, że to, co dzieje się poza ideologią, w rzeczywistości dzieje się w niej. Ideologia bowiem nigdy nie przyzna się sama do siebie.

W rozważaniach Althussera następuje w tym miejscu kolejny przykład, który ma posłużyć do dalszych badań nad uniwersalną strukturą ideologii. Tym przykładem jest ideologia religijna. Zgodnie z założeniem sposób, w jaki zwraca się do jednostek,

⁵⁵ *Ibidem*, s. 21.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 24.

by je interpelować jako podmioty, nie sprowadza się tylko do mowy pism i kazań; działa ona przez praktyki i rytuały, ceremonie i sakramenty. Religia chrześcijańska zwraca się do każdej jednostki, by przekształcić ją w podmiot i nadać tożsamość osobową:

oto, kim jesteś – jesteś Piotrem! [...] zostałeś stworzony przez Boga na całą wieczność, jakkolwiek urodziłeś się w 1920 roku po Chrystusie! Takie jest właśnie twoje miejsce w świecie! To właśnie powinieneś robić! Dzięki temu, przestrzegając „prawa miłości”, będziesz zbawiony, ty Piotrze, i staniesz się częścią Ciała chwały Chrystusa!⁵⁷

Jeżeli ta procedura interpelacji obecna w praktykach i ceremoniach chrztu, komunii czy spowiedzi skutecznie oddziałuje na jednostki, które rozpoznają w tej konstrukcji własne miejsce, oznacza to według Althussera, że warunkiem istnienia tak licznych podmiotów jest istnienie jakiegoś centralnie usytuowanego Absolutnego Innego Podmiotu, który w tym przypadku jest Bogiem. Interpeluje on – jak Mojżesza w Starym Testamencie – swoich interlokutorów, stworzonych na jego obraz i podobieństwo, by byli jego lustrzanym odbiciem. „Bóg potrzebuje ludzi, podmiot potrzebuje podmiotów, tak samo jak ludzie potrzebują Boga, podmioty potrzebują Podmiotu. Lepiej: Bóg potrzebuje ludzi, wielki Podmiot potrzebuje podmiotów, aż do potwornego odwrócenia w nich swego obrazu”⁵⁸.

Dalej, ponieważ Bóg posyła swojego Syna, będącego zarazem zwykłym podmiotem i Wielkim Podmiotem, następuje redublowanie Wielkiego Podmiotu na podmioty i samego Wielkiego Podmiotu na podmiot – Wielki Podmiot, które wymaga wyjaśnienia i interpretacji. Otóż – powiada Althusser – struktura każdej interpelacji jest ześrodkowaną strukturą odzwierciedlającą. Wielki Podmiot:

interpeluje wokół siebie niezliczone jednostki [...] dając im – w Podmiocie, gdzie każdy podmiot może kontemplować swój własny wizerunek (obecny i przyszły) – gwarancję, że jest to dobre dla nich i dobre dla Niego, [...] i że [...] „Bóg rozpoznaje swoich”, to znaczy tych, którzy rozpoznają Boga i będą w nim rozpoznani, i ci właśnie będą zbawieni⁵⁹.

Cały ten mechanizm, jak widać, powoduje, że podmioty „maszerują całkiem same”⁶⁰ w ramach praktyk założonych przez ideologie w *Ideologicznych aparatach państwa* podległe Wielkiemu Podmiotowi w konkretnych jego figurach: dyktatora,

⁵⁷ *Ibidem*, s. 25.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 26.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 27.

Boga, właściciela lub menedżera fabryki albo korporacji. Odsłonięta zostaje tu także językowa dwuznaczność podmiotu, który jest zarazem subiektywnością, wewnętrznym centrum inicjatywnym, jak i subiektem, czyli poddanym, bytem ujarzmionym, podporządkowanym „wyższemu autorytetowi, a zatem pozbawiony wolności, z wyjątkiem wolnego zaakceptowania swej podległości”⁶¹.

Podsumowując teorię Althussera, przypomnijmy sobie w tym miejscu, że warunkiem oświecenia było powstanie nowoczesnego podmiotu, jaźni, która miała podjąć wyzwanie walki o przeżycie. Czyż Odyseusz nie jest właśnie jednostką interpelowaną przez Innego? Czyż dzisiejsi Odyseuszowie nie są w ten sam sposób interpelowani do samodzielnego wspinania się po szczeblach kariery? Człowiek w okresie swojej dojrzałości, który miał być – jak chciał tego Immanuel Kant – podmiotem oświecenia uwolnionym spod władzy autorytetu, popadł znów w niewolę i usidłony został przez kapitalistyczną ideologię, także zmaterializowaną i przejawiającą się w konkretnych praktykach walki o staż, inwestowania w siebie dla wzmocnienia rynkowej pozycji, gry o awans.

W latach, gdy Althusser pisał *Ideologiczne aparaty państwa*, w szczątkowej formie występowała jeszcze alternatywna kultura i dumna tożsamość robotnicza. To przed nią i przed jej klasową walką ideologiczne aparaty państwowe musiały się bronić, chcąc zachować dominującą pozycję. W *Post Scriptum* do swojego tekstu francuski marksista pisze:

W istocie Państwo i jego Aparaty posiadają znaczenie tylko z punktu widzenia walki klasowej, jako aparat walki klas, zapewniający ucisk klasowy i zabezpieczających warunki wyzysku i reprodukcji. Ale walka klas bez klas antagonistycznych nie istnieje. Kto mówi o walce klasowej klasy panującej, mówi jednocześnie o oporze, rewolucji i walce klasowej klasy podporządkowanej⁶².

Miał szczęście, że dane mu było widzieć jeszcze ten klasowy opór, prawie nieznamy naszym czasom. Jakoż dzisiaj dopiero Wielki Inny interpeluje każdego ze zdwojoną siłą: „Ty jesteś samodzielnym Odyseuszem na oceanie globalnej gospodarki! Inwestuj w siebie, pnij się, by na szczycie akumulacji kapitału pić ze mną kielich przymierza i czerpać wszelkie korzyści, jakie daje władza i bogactwo, gdy inni będą pracować za ciebie. Oto składam ci obietnicę: jako menedżer, biznesmen, właściciel kapitału sam staniesz się dla nich Wielkim Innym! To wszystko będzie dobre. Dla mnie i dla ciebie!”.

Nastał czas, gdy wszelkie alternatywne tożsamości czy nawet ideologicznie interpelowane podmiotowości zastąpione zostały uniwersalną osobowością burżuazyjno-

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*, s. 28.

-biznesową. Podmiotowością, dzięki której wszyscy „maszerują sami”, w każdym miejscu na świecie niezawodnie reprodukując warunki produkcji. Ale ponieważ cały ten kręcący się moloch oparty jest tylko na urojonym przedstawieniu stosunku jednostek do ich warunków bytowych, brakuje mu umocowania w realnym bycie. Konstrukcja molocha bazuje więc tylko na zasadzie dośrodkowej siły interpelującej skupione wokół Innego jednostki, nie zaś na materialnej konieczności, jakiej poddany był na przykład Odyseusz, walcząc o własne przeżycie. Ta bowiem zakłada antagonizm i stawiającą opór rzeczywistość.

W pewnym miejscu Althusser porównuje rolę praktyk ideologicznych do pascalskiej praktyki wiary: wierzysz czy nie – zachowuj się jakbyś wierzył: padnij na kolana i poruszaj wargami. Prymarną kwestią w tym przykładzie, a także w *Ideologicznych aparatach państwa* – co starałem się pokazać – jest sama praktyka, nie wiara i idee, które są w głowie. Dlatego zasadne wydaje się pytanie, czy ktokolwiek w kapitalistyczną praktykę naprawdę wierzy. A może nikt w nią nie wierzy, ale wszyscy „tak robią”, bo... „robią tak” wszyscy?

Wierzmy interpasywnie, czyli wiara, że wierzy Inny

*dlatego też jesteśmy w swych poczynaniach
zarazem bardziej niezależni i bardziej pasywni
niż ludzie minionych epok.
Konformizm stał się obecnie normą⁶³.*

Wyjaśnienia opisanego powyżej stanu rzeczy dostarcza nam strukturalna psychoanaliza Jacquesa Lacana. Już zresztą Althusser w przytaczanych fragmentach wskazywał na pokrewieństwo i analogię między odkryciem Freuda a własnym sposobem badania ideologii. Z całą pewnością można powiedzieć, że lingwistyczna aktualizacja nauki niemieckiego terapeuty, jakiej dokonał Lacan, pozwala jeszcze lepiej łączyć obu tych francuskich myślicieli. Jako homologiczne i paralelne cechy ich teorii można podać język, który w przypadku psychoanalizy strukturyzuje nieświadomość, zaś w przypadku marksistowskiej analizy – ideologię.

Wprawdzie początkowo przedmiot badań i rozpoznania autora znanych *Seminarów* dotyczyły intersubiektywnych relacji (nawiązując do heglowskiej dialektyki uznania) natury fenomenologicznej, z czasem jednak ewoluowały one w stronę analizy anonimowych mechanizmów strukturalnych regulujących działania i interakcje podmiotów. Aby zrozumieć, jakich wskazówek i odpowiedzi dotyczących proble-

⁶³ P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, s. 18.

mu ideologii udziela nam Lacan, postaram się najpierw zarysować zrąb jego teorii. Jednak przeskoki między częściami moich rozważań: sprawozdawczą i problemową, w której zastosuję psychoanalityczne narzędzia do moich własnych prób opisania osobowości kapitalistycznej, będą nieledwie widoczne. Na marginesie dodam, że korzystać będę ze specyficznie autorskiej lektury Lacana słoweńskiego filozofa Słavoja Žižka.

Teoria rzeczywistości ludzkiej Lacana zakłada trzy oddziałujące na siebie wzajemnie porządki: symboliczny, wyobrażeniowy i realny⁶⁴. Interakcje między społecznymi aktorami są regulowane w ostatecznej instancji przez porządek symboliczny. Jest on „niepisaną konstytucją społeczeństwa”⁶⁵. To dzięki niemu potrafimy się ze sobą komunikować i to on podsuwa nam gotowy do użycia język wraz z jego zasadami: tymi, których jesteśmy świadomi, i tymi, które znamy, nie wiedząc o tym. „Kiedy mówimy (albo słuchamy), nigdy nie jest tak, że wchodzimy w interakcje tylko z innymi ludźmi; nasza czynność mówienia jest ugruntowana w tym, że akceptujemy złożoną sieć reguł oraz innego rodzaju założeń”⁶⁶.

Na poziomie symbolicznym pierwszoplanową rolę gra Wielki Inny (intuicja nieodparcie i jak najbardziej słusznie odsyła nas w tym miejscu do Wielkiego Podmiotu u Althussera), który zapośrednicza każdą interakcję między jednostkami. Służy on jako punkt odniesienia, do którego się porównujemy, i może występować pod postacią Boga albo jakiejś „wielkiej sprawy” nadającej sens naszemu życiu. Działa on jak metaforyczne lustro, w którym możemy się przeglądać z nadzieją, że jesteśmy przez Innego widziani. Dla moich rozważań istotny jest fakt, że Wielkiemu Innemu brakuje substancji, że działa on tylko dlatego, że podmioty same działają tak, jak gdyby on istniał. Realność jego istnieniu i siłę jego działania w rzeczywistości społecznej nadaje tylko to, że „jest wierzony”. Po raz kolejny możemy tutaj zauważyć adekwatność pascalskiej maksymy: „upadnij, módl się, jakbyś wierzył, a wiara przyjdzie sama”.

Wielki Inny ma także inną ważną dla moich rozważań funkcję: potrafi przeżywać w naszym imieniu. To zjawisko, nazwane przez Lacana interpasywnością, można zrozumieć na przykładzie ukrytego śmiechu zza sceny obecnego w różnego rodzaju komediowych serialach telewizyjnych. Oglądając podobny program, nie musimy śmiać się sami, gdy bohaterowie zrobią lub powiedzą coś śmiesznego, bowiem śmiech odpowiadający na tę sytuację został uwzględniony w warstwie dźwiękowej komedii, a my oddając się innym czynnościom, możemy czuć się w pełni odprężeni. Podobnie działa dzisiaj ideologia. Nie musimy w nią wierzyć, ważne, że ona wierzy za nas, my zaś dzięki temu będziemy codziennie oddawać się ideologicznym praktykom.

⁶⁴ S. Žižek, *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa 2010, s. 24.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 25.

Mamy tu do czynienia z psychoanalitycznym przeniesieniem wiary na kogoś innego, na „podmiot założonej wiary”: „aby wiara działała, podmiot, który wierzy, wcale nie musi istnieć, naprawdę: wystarczy tylko, że założymy jego istnienie, uwierzymy w to, że istnieje albo pod postacią mitologicznej figury założyciela, albo pod postacią bezosobowego i niekreślonego podmiotu – «Mówią, że...», «Mówi się, że...»”⁶⁷ – pisze Žižek, przekonując zarazem, że dzisiaj rola praktyk może służyć także pozbyciu się wiary: „działaj jakbyś wierzył, a pozbędziesz się swojej wiary”⁶⁸.

Można tłumaczyć to także na przykładzie marksowskiego fetyszyzmu towarowego. Marks twierdził, że przypisujemy towarom metafizyczną siłę, traktując je jak przedmioty o nadnaturalnych własnościach, podczas, gdy są one jedynie produktem zwyczajnych procesów produkcji zachodzących między ludźmi. Dzisiaj można chyba przyjąć, że wszyscy wiemy o tej zbiorowej iluzji, lecz – jak stwierdza Žižek – problemem jest to, czy ta iluzja wie o sobie samej, że nie jest niczym więcej.

Czy najbardziej podstawową cechą marksowskiego pojęcia fetyszyzmu towarowego nie jest to, że „rzeczy wierzą zamiast nas”? Warto bowiem bezustannie powtarzać, że w marksowskim pojęciu fetyszyzmu inwersja fetyszystyczna dokonuje się nie w tym, co ludzie myślą, że robią, lecz w samej ich działalności społecznej: typowy podmiot burżuazyjny jest we własnej świadomości utylitarnym nominalistą – w swej działalności społecznej, w wymianie na rynku, postępuje tak, jak gdyby towary nie były zwykłymi przedmiotami, lecz przedmiotami wyposażonymi w szczególne moce, jak gdyby były pełne „teologicznych kaprysów”. Innymi słowy, ludzie są całkowicie świadomi, jak się rzeczy mają, doskonale wiedzą, że towar-pieniądz jest jedynie urzeczowioną formą przejawiania się stosunków społecznych [...]; paradoks polega na tym, że w swej społecznej działalności postępują tak, jak gdyby, tego nie wiedzieli i byli posłuszni fetyszystycznemu złudzeniu⁶⁹.

Praktyki, które strukturyzują nasze życie, poddają je we władanie umacniającej strukturę wyzysku ideologicznej realności. Dlaczego się im jednak oddajemy, skoro brakuje nam wiary w nie? Żeby to zrozumieć, Žižek opisuje wszystkim znaną sytuację, kiedy grupa bliskich sobie osób wie o jakiejś nieprzyzwoitej drobnostce i każdy członek tej grupy wie również, że wiedzą o niej inni. Przyznanie się jednak do niej wywołałoby powszechne zażenowanie. Czy nie tak rzecz ma się z ujawnieniem absurdałnej i okrutnej natury kapitalizmu: publiczne powiedzenie tego zostałoby poczytane za „opiniotwórcze *faux pas*”? Rzeczywistość kapitalistycznego wyzysku jest jak król Andersena naga, lecz nikt nie odważy się tego głośno powiedzieć. Zamiast

⁶⁷ *Ibidem*, s. 49.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 50.

⁶⁹ S. Žižek, *Przekleństwo Fantazji*, Wrocław 2001, s. 163.

tego gorączkowo oddajemy się praktykom, które będąc określone przez ideologię, tylko umacniają taką rzeczywistość. Žižek zauważa, że oddawanie się podobnej „pseudoaktywności” ma na celu niedopuszczenie, by coś wydarzyło się naprawdę:

Nawet w dzisiejszej polityce większym zagrożeniem jest nie tyle pasywność, ile właśnie pseudoaktywność, wola bycia aktywnym i partycypacji. Ludzie przez cały czas interweniują, starają się „coś zrobić”, a nauczyciele akademicki biorą udział w bezsensownych debatach. Tymczasem o wiele trudniej jest się wycofać i w tym nie uczestniczyć. Będący u władzy często nawet wolą krytyczną partycypację od ciszy – byle tylko włączyć nas do dialogu i upewnić się, że nasza złowieszczą pasywność została złamana⁷⁰.

Przypomina to maksymę z *Geparda* Giuseppe T. di Lampedusy: czasami trzeba zmienić wszystko, by nic nie uległo zmianie. Pseudoaktywność i wola ciągłej zmiany, która nie wykracza poza wyznaczone ramy i reguły gry, tylko tę grę umacnia. Być może ruchem, którego dzisiaj nam trzeba, jest odmowa wykonywania posunięć na szachownicy i próba wyskoczenia poza nią.

Podobnie do Žižka, który pisze o charakterystycznej dla współczesności postawie cynicznej obojętnej na to, że ideologia bezczelnie wyklada swoje karty na stół, ujawniając sekret swojego działania⁷¹, ów problem powszechnej świadomości istnienia ideologii rozpoznaje w swojej *Krytyce cynicznego rozumu* niemiecki filozof Peter Sloterdijk. Pisze on, że odeszły w niepamięć czasy, gdy logika oświecenia miała obnażać i obalać fałszywą świadomość, skłaniając uświadomione już jednostki do słusznego postępowania. Twierdzi, że klasyczna krytyka ideologii skończyła się, bowiem dzisiaj wszyscy są jej świadomi. Krytyka ideologii – powiada Sloterdijk – „stała się bardziej naiwna niż świadomość, którą pragnęła zdemaskować; ze swą układną racjonalnością nie nadążała za przemianami nowoczesnego myślenia, które wiodły ku wielu odmianom nowoczesnego myślenia, które wiodły ku wielu odmianom wyrafinowanego realizmu”⁷².

Inaczej niż Horkheimer czy Adorno, polemizujący z oświeceniem, które pozbawione rozumu celowego, w bezrefleksyjnej apoteozie rozumu instrumentalnego doprowadza w swej konsekwencji do fabrykacji śmierci – Holokaustu, Sloterdijk twierdzi, że refleksyjności bynajmniej nam nie brakuje. Mamy jej aż w nadmiarze, a do wzajemnego rozszyfrowywania ideologii dochodzi na każdym kroku. „Cynicy nie są bowiem głupcami i na wskroś przejrzeni nicość, do której wszystko zmierza. Ich aparat jest wystarczająco elastyczny, by wmontować węń jako czynnik przeżycia

⁷⁰ S. Žižek, *Lacan...*, s. 45.

⁷¹ *Ibidem*, s. 154.

⁷² P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, Wrocław 2008, s. 19.

ustawiczne wątplenie we własne postępowanie”⁷³. Stawką, o którą idzie w przyjmowaniu postawy cynicznej, jest zdolność efektywnego wykonywania pracy mimo przenikliwej świadomości bezsensu działającego systemu. Niemiecki filozof nazywa to „świadomością kolaborującą”. Każdy, kto ma coś do stracenia, świadomie chowa się z tym, co wie, w prywatnym zaciszu, bądź świadomie swoją wiedzę tłumi dodatkową konsumpcją i rozrywką oferowaną przez przemysł kulturalny.

Produkcja kulturalna na masową skalę, która z jednej strony jest tworzona, by zaspokoić potrzeby ludzi, z drugiej zaś podporządkowuje te potrzeby jednemu systemowi, poddaje je ogólności i kształtuje na swoją miarę. Wprowadza jednolite kryteria. Pozorna różnorodność przemysłu nie wynika z rzeczy samej, a tylko służy klasyfikacji konsumentów. „Budżetowe wyróżniki przemysłu kulturalnego nie mają zgoła nic wspólnego z merytorycznymi, z sensem produktu”⁷⁴. Kant od podmiotu wymaga posługiwania jeszcze autonomicznych kryteriów intelektu, we współczesnym świecie kryteria te dyktuje przemysł. Obejmowanie kreowanej rzeczywistości jednym schematem jest pierwszym zadaniem przemysłu wobec konsumentów.

Jeżeli planowanie mechanizmu przez tych, którzy dostarczają danych, czyli przez przemysł kulturalny, narzucane jest temuż przemysłowi siłą bezwładu społeczeństwa, irracjonalnego mimo całej racjonalizacji, to jednak gdy owa fatalna tendencja przechodzi przez agentury interesu, zmienia się w przebiegły zamysł samego interesu⁷⁵.

Logiką działania przemysłu jest przemożna sugestia. Reklama, jak wiemy, nie tylko informuje o możliwości, ale przemycą sugestię o konieczności, mianowicie, że jej treść jest bezwzględną prawdą, a reklamowany przedmiot niezbędny do osiągnięcia zadowolenia. Skutecznym narzędziem przemysłu kulturalnego jest rozrywka. Dzięki niej przemysł dysponuje konsumentami: „przez immanentnie zawartą w zasadzie rozrywki wrogość w stosunku do wszystkiego, co jest czymś więcej niż rozrywką”⁷⁶. Sama rozrywka

to przedłużenie pracy w późnym kapitalizmie. Poszukuje jej ten, kto chce się wymknąć zmechanizowanemu procesowi pracy, aby na nowo móc mu sprostać. Zarazem jednak mechanizacja ma taką władzę nad człowiekiem korzystającym z wolnego czasu i jego szczęściem, że określa dogłębnie wytwarzanie artykułów

⁷³ *Ibidem*, s. 21.

⁷⁴ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka Oświecenia*, s. 126.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 127.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 138.

rozrywkowych, że człowiek ten może zetknąć się jedynie z wtórnymi obrazami samego procesu pracy⁷⁷.

Im większa siła masowej kultury, tym mocniej odciska swoje piętno na potrzebach konsumentów i tym bardziej zbiorczo może te potrzeby traktować, obejmować coraz ściślejszymi ramami i kierować nimi. Rozrywka służy interesom przemysłu, ponieważ dobra zabawa jest zgodą na zastaną rzeczywistość. „Rozrywka jest możliwa, tylko gdy oddziela się szczelnie od całości społecznego procesu, oślepia [...] dobrze się bawić znaczy zawsze: nie musieć o tym myśleć, zapomnieć o cierpieniu, nawet jeżeli jest pokazywane”⁷⁸. Dobra zabawa jest zatem ucieczką nie tyle od złej rzeczywistości, ale od oporu, który jest jeszcze możliwy. Rozrywka, służąc panowaniu produkcji, serwuje łatwą i przyjemną papkę, zwalnia z myślenia i wyucza posłuszeństwa.

Można powiedzieć więc, że myślenie cyniczne, uchylając się od myślenia w kategoriach rzeczywistego oporu, oddaje się ochoczo oślepiającej kulturze, a „swą wiedzę, niezdolną już do kąśliwych ataków, chowa głęboko do wnętrza niczym jakąś skazę”⁷⁹.

By zilustrować ten mechanizm historycznym przykładem, najlepiej przywołać literacką analizę Miłosza, który w *Zniewolonym umyśle* opisuje rodzaj paktu, jaki w stalinizmie władza zawarła z elitą intelektualną, literatami i szeroko pojętą warstwą kulturotwórczą. Miłosz przytacza w swej książce opis zjazdów przedstawicieli ludzi kultury, w których sam uczestniczył. Podczas takich konwentów omawiano i proklamowano teorię socjalistycznego realizmu. Choć nastawienie słuchaczy do wygłaszających referaty prelegentów nie było przychylne, nie wywoływało to gremialnego sprzeciwu.

Wszyscy uważali socjalistyczny realizm za urzędowo narzucaną teorię, prowadzącą do opłakanych wyników, jak dowodził tego przykład sztuki rosyjskiej. Próby wywołania dyskusji nie udawały się. Sala milczała. Zwykle znajdował się jeden odważny, który przypuszczał atak pełen hamowanego sarkazmu, przy milczącym, ale wyraźnym poparciu całej sali. Odpowiedź referentów miazdżyła atakującego znacznie lepiej przeprowadzoną argumentacją⁸⁰.

W dyskusji o dialektyce, która najpewniej sprowadziłaby się do Georga W.F. Hegla, nikt nie byłby w stanie dotrzymać pola dobrze przygotowanym prelegentom po-

⁷⁷ *Ibidem*, s. 139.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 140.

⁷⁹ P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, Wrocław 2008, s. 24.

⁸⁰ C. Miłosz, *Zniewolony umysł*, s. 22.

pierającym swoim *savoir pouvoir* wielkiego dyktatora, który sam cieszył się estymą najznamienitszego z mędrców i teoretyków. Nie znaczy to wszakże, że obecni słuchacze czuli się przekonani. Tę schizofrenię widział Miłosz, pisząc o *Ketmanie* – występującym w kulturze muzułmańskiego wschodu zjawisku podporządkowania się dominującym formom kulturowym, religijnym czy naukowym: „posiadacz prawdy nie powinien wystawiać swojej osoby, swego majątku i swego poważania na zaślepienie, szaleństwo, złośliwość tych, których Bogu spodobało się wprowadzić w błąd i utrzymywać w błędzie”. Należy więc milczeć o swoich przekonaniach, jeżeli to możliwe⁸¹. Jednostka miała przed sobą wybór: oszukiwać, albo zginąć⁸². Ta sama alternatywa legła u podstaw społeczeństw postoświeceniowych. Obraz takiego świata napawa przygnębieniem tym bardziej, że siły w nim panujące zdają się mieć status metafizycznie niepodważalnych, takich, których nie sposób zwyciężyć i którym można się tylko podporządkować. Autentyczna więź zostaje zastąpiona przez konwencjonalny i oczywiście racjonalny schemat odpowiadający modelowi prezentowanemu przez przemysł kulturalny. „Najbardziej intymne reakcje ludzi są w stosunku do samych ludzi tak urzeczowione, że idea czegoś charakterystycznego istnieje już tylko w postaci skrajnie abstrakcyjnej: *personality* nie oznacza już nic prócz olśniewających zębów i wolności od spoconych pach oraz emocji”⁸³.

Głównym celem dzisiejszej ideologii, którą kapitalistyczne podmioty świadomie i z wygody wybierają, poddając się jej praktycznym zasadom, jest utrzymywanie iluzji, że w osobie biznesowego Odyseusza, określonej przez pożądany zespół cech self-made mana, mamy do czynienia z jedynym i uniwersalnym wzorcem osobowości. Za pomocą tak zideologizowanego języka, o którym Adorno i Horkheimer piszą, że „nawet najuczciwszy reformator, który w zeszmaconym języku zaleca innowacje, umacnia tylko tę potęgę istniejącego stanu rzeczy, którą chciałby złamać”⁸⁴, nie sposób wyrazić żadnego antagonizmu społecznego poza takim, który swojego wroga eksportuje poza społeczną całość. Kiedy język w ten sposób łączy wielkoprzemysłowca z robotnikiem, tuszując materialistyczną dystynkcję między nimi, spodziewać się możemy najgorszego. Prawda jest taka, że być może jesteśmy na prostej drodze ku temu.

Jacek Kuroń powszechnie znany jako jeden z architektów budowania kapitalizmu w Polsce, cieszący się dużą popularnością i sympatią wśród liberalnych środowisk, pisał przed ponad 20 laty:

⁸¹ *Ibidem*, s. 20.

⁸² M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka Oświecenia*, s. 69.

⁸³ *Ibidem*, s. 168.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 12.

Dziadek opowiadał o strajku powszechnym 1905 roku: – Zawyły syreny i zmarł Sosnowiec. I ja to widziałem, czułem ten zamierający Sosnowiec. Pamiętam pochody pierwszomajowe we Lwowie [...] słyszałem jak wyły syreny. Mam w oczach tłum, który idzie i śpiewa. [...] Stoją patrole kozackie, a oni idą i śpiewają: „Krew naszą długo leją katy”. Dla mnie to jest sacrum. Kiedy wyły syreny na strajkach „Solidarności”, dostawałem dreszczy. [...] Czuję się uczestnikiem rewolucji 1905 roku⁸⁵.

Dziś środowiska dysydenckie z tamtych lat zdają się o tym nie pamiętać lub wolą z rozmysłem teksty Kuronia przemilczeć. Gdyby tej ikonie KOR-u i „Solidarności” wymusnęło się podobne wyznanie w dzisiejszej telewizji, choć od wspomnianych strajków „Solidarności” nie minęło nawet pół wieku, chyba w najlepszym razie wszyscy zbyliby je milczącym politowaniem z szacunku dla weterana, który jak się to często zdarza, żyje jeszcze w rzeczywistości przyćmionej blaskiem światła swojej legendy. W najgorszym przypadku zostałyby bezceremonialnie uciszony i uznany za terrorystę. A wszystko to w warunkach dzikiego wyzysku i rynkowej ofensywy w każdej dziedzinie życia, kiedy język oporu klasowego, język walki o pracę, która nie alienuje i pozwala na godny byt, zdaje się być aktualny jak nigdy przedtem.

Dzisiaj jak nigdy dotąd potrzebujemy rozpowszechnionej marksowskiej analizy społecznej, a także być może języka z wczesnych pism autora *Kapitału*, którym każdy żyjący z własnej pracy będzie mógł wyrazić własną kondycję i zyskać narzędzia do opowiedzenia sobie własnego życia, zamiast usilnie starać się zrozumieć, czym jest jako bezosobowy kapitał ludzki.

Niepodzielne panowanie ideologii kapitalistycznych, ich silna hegemonia ma swoje mocne podstawy w samej strukturze pracy, która separuje wytwórczość od myślenia. Na tym polega alienujący charakter pracy, która przecież powinna być efektem kolektywnej myśli. Kapitalizm, pragnąc zręcznie zabezpieczyć swoją egzystencję, boi się dopuścić klasy uciskane do procesów wymyślania idei i przebijania w różnorodności języków. Mamy obecnie do czynienia z postępującą nieustannie prywatyzacją myślenia jednostek uciskanych, które mogą oddać się wolnej refleksji już tylko we własnych domach, jeżeli jeszcze mają na to siły po całym dniu ciężkiej harówki. Narzucony system jednolitego myślenia wiąże się z poważnym kryzysem polityki, która podlega szyfrowi nic-nie-mówiących zwrotów oraz pozornych i symbolicznych, a nie materialistycznych konfliktów. Polityka sprowadzona do zabiegów reklamowych, sterowana prawidłami marketingu i podporządkowana technologii, przestaje opisywać rzeczywistość i ścierać się z nią, próbując odpowiedzieć na problemy przez nią stawiane; w zamian proponuje koniec historii, życie w świecie kon-

⁸⁵ J. Kuroń, *Wiara i wina*, w: *idem, Autobiografia*, Warszawa 2009, s. 10.

sumpcji i etyki drobnych egoizmów, które według niej przyczynią się do globalnego postępu ludzkości prowadzonego po torze wytyczonym przez rynek.

Ku nowej świadomości katastroficznej – podsumowanie

*to, co inaczej można by pewnie nazwać również nihilizmem,
utrata wiary w możliwość przyszłej europejskiej cywilizacji.
Tak, że chociaż byliśmy szczeniakami, fakt powstania Polski
był mniejszej wagi niż ogólna katastrofa epoki,
wielka niewiadoma, która była przed nami,
przy czym, ponieważ byliśmy młodzi, zuchwali,
była ona niesłychanie dla nas o b i e c u j ą c a*
[rozstrzelanie – S.C.]⁸⁶.

Na co dzień możemy obserwować różnorodne dyskursy wyznaczone przez kapitalistyczną ideologię. Słyszeć możemy o kapitalistycznym wyzysku jako konieczności produkcyjnej. Kapitałiści będą nas tu przekonywać, wykorzystując zarazem w sekrecie instytucje państwa dla własnych interesów, że na każdym kroku napotykają stwarzane przez to samo państwo regulacje i utrudnienia w ich przedsiębiorczych i innowacyjnych inicjatywach. Użalać się będą we wszystkich środkach społecznego przekazu, jak szkoda im ich pracowników, którym nie mogą podnieść płacy, bo gospodarka oparta na konkurencji wymusza nieskończoną akumulację. Na początku XX wieku Georges Sorel, nawołując do proletariackiego strajku generalnego, obnażał obłudę takiej argumentacji. Pisał:

Dopóki pracownicy znosili bez sprzeciwu wymagania pracodawców, sądzili, że wola ich panów była całkowicie zdominowana przez konieczność ekonomiczną. Po strajku dostrzegają jednak, że owa konieczność nie jest wcale tak nieuchronna i że jeśli na wolę pana wywrze się silny, oddolny nacisk, wola ta znajdzie sposób na to, by uwolnić się od rzekomych przeszkód ekonomicznych⁸⁷.

Inni kapłani kapitalizmu przekonywać będą, że niepohamowana produktywność jest niezbędna do przetrwania samej cywilizacji. Jest to rozpoznanie ideologiczne, celowo zniekształcające prawdziwe warunki materialne. Pomysł, że moglibyśmy żyć skromniej, ale w systemie o ludzkich i sprawiedliwych stosunkach produkcji, nie postanie w ich głowach. Jeszcze inni ideologowie będą chcieli widzieć źródło kapi-

⁸⁶ A. Wat, *Mój wiek*, Warszawa 1990, s. 26.

⁸⁷ G. Sorel, *Rozważania o przemocy*, Warszawa 2014, s. 66.

talizmu w samej naturze ludzkiej, która dąży do optymalizacji korzyści i wierna jest naturalnemu prawu osiągania zysku dla niego samego. Ignorują jednak to, że ludzka natura jest przecież jedynie historycznym wynikiem stosunków społecznych, organizacji pracy, instytucji, praktyk kulturowych.

Ideologiczne dyskursy są rozmaite i pewnie z różnymi przyjdzie nam się jeszcze spotkać. Wszystkie są dyskursem bezalternatywności, który zastrzega sobie prawo do monopolu. Jest to ich jedyna siła, bo nie zaskarbiają sobie ludzkiej życzliwości ni wiary. Starałem się to ukazać, badając nowoczesną osobowość wzorującą się na postaci Odyseusza, której powszechność przyczyniła się do zrodzenia kapitalizmu i która w tym kapitalizmie się wiecznie odtwarza. Następnie próbowałem przekonać, przywołując prace Althussera, że dzisiaj do takiej podmiotowości i wynikających z niej praktyk interpelowane są przez ideologiczne aparaty państwa wszystkie bez wyjątku jednostki. Ponieważ Žižek i Lacan pomysł interpelacji podmiotów również wykorzystują, posłużyłem się ich teoriami, by zrozumieć, jak ideologia, czyli ideologiczny Wielki Inny, istnieje na mocy interpasywnej wiary, czczego aktu jej wyznania, jakie złożyli między innymi polscy literaci, płacąc stalinizmowi trybut w postaci zaangażowania w zamian za możliwość prywatnej rozkoszy tworzenia.

Człowiek o dobrym smaku nie może traktować zbyt poważnie rezultatów oficjalnego nacisku w dziedzinie kulturalnej, jakkolwiek oklaskuje wiersze, pisze pochlebne recenzje z wystaw malarskich i udaje, że plany ponurej, ciężkiej architektury nowych budynków bardzo trafiają mu do przekonania. Zmienia się całkowicie w czterech ścianach swego domu⁸⁸.

Opis ten jest jak najbardziej aktualny i dzisiaj. Podstawowy problem polega na tym, że w czterech ścianach własnego domu nie powstanie mobilizujący projekt emancypacyjny. To właśnie próbowałem powiedzieć, zwracając uwagę na zjawisko prywatyzowania myślenia będące skutkiem stałego dokręcania śruby wyzysku, który znakomicie wykorzystuje sytuację sztucznego i także ideologicznego podziału na to, co prywatne, i to, co publiczne, na co wskazywał też Althusser, powołując się na włoskiego filozofa Antonio Gramsciego. Skoro zaś warunki konieczne do kolektywnej myśli systematycznie usuwane są przez same warunki produkcji, wydłużający się do granic możliwości czas oderwanej od idei pracy, trudno wyobrazić sobie, by strategia oporu mogła zostać wynaleziona lub przyswojona przez samą klasę uciskaną. Tym bardziej że dokonało się w ostatnich dziesięcioleciach rozbitcie jej wspólnoty i jedności. Toteż jedyną nadzieją, jaka może wydać się ocalająca, jest szybkie uzyskanie powszechnej świadomości nadciągającego końca. Końca, który może przekroczyć, jak przed kilkudziesięciami laty, najśmielsze katastroficzne prorocтва. Być może

⁸⁸ C. Miłosz, *Zniewolony umysł*, s. 59.

jedyna nadzieja tkwi w deterministycznej sentencji: im gorzej, tym lepiej. Póki co zachowujemy się tak, „jak Chaplin w *Gorączce złota*, który krzątając się po swojej chacie, nie podejrzewa, że wisi ona na skraju przepaści”⁸⁹. Może więc potrzeba nam nowego katastrofizmu, świadomości nowej nadciągającej zagłady, którą sobie szykujemy, by tuż przed osiągnięciem dna, od którego nie będzie powrotu, wyrwać się i wyrwać z prywatnej celi cynizmu, złączyć siły myśli i pracy rąk do stworzenia świata równych sobie.

HOW PREVAILING IDEOLOGY PREVENTS SOCIAL CHANGE

Keywords: ideology, capitalism, subject, Enlightenment, interpellation, Karl Marx, Teodor Adorno, Max Horkheimer, Louis Althusser, Jacques Lacan, Slavoj Žižek, instrumental reason, class, practice

Abstract

The work tries to analyze how ideology, understood in agreement with the marxist tradition, inhibits any structural social change. The first part of the work is devoted to a description of the capitalist reality in which the well known ideology has been created. In the next chapter, aiming at systematization of the notion of ideology, the Karl Mannheim's theory of ideology is presented. The main goal of the remaining part of the work is to show how the rise of the modern universal capitalist subject has erased from the view the class resistance against impersonal forces of the global market. To better present this, in the following chapters invoked are the works of the Frankfurt school of Theodore Adorno and Max Horkheimer, of the french structuralists Luis Althusser and Jacques Lacane as well as works of Slavoj Zizek and Peter Sloeterdijk, which concentrate on the modern cynic attitude. For the historic example of this phenomenon taken is the described by Czesław Miłosz reality of the stalinist regime, in which the conformist attitude does not significantly differ from the known attitude widespread in the capitalist reality. Pointing out this similarity is the main idea of the present work.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 31.

Kamil Lipiński

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

e-mail: lipinski_kamil@yahoo.com

**Alternatywne obrazy
w kontekście wydarzeń majowych 1968 roku we Francji
na przykładzie twórczości
Jean-Luca Godarda i Chrisa Markera**

Słowa kluczowe: kino alternatywne, kolektywne, kolaż, film pracowniczy

Niniejsze opracowanie stanowi próbę analizy najbardziej reprezentatywnych alternatywnych wizji rozwoju kinematografii francuskiej okresu przemian majowych 1968 roku. Obierając perspektywę estetyczną, pragniemy nakreślić zmiany, jakie towarzyszyły krystalizacji kina zaangażowanego społecznie i kolektywów filmowych inicjujących późniejszy ich rozwój w drugiej połowie lat sześćdziesiątych. Przyczyn tych transformacji należy szukać we wcześniejszej, krytycznej postawie wobec współzależności między treścią a formą przedstawienia. Innymi słowy, będzie mnie interesował szczególnie przypadek relacji, jaka może zachodzić między postawą kontestacyjną i zakładaną przez nią kreacją obrazów alternatywnych wyrastających z pogranicza sztuk. W przyjętej perspektywie dzieło będzie pojmowane jako „produkt danego środowiska; obraz-przedmiot niosący znaczenia nie tylko kinematograficzne. Nadaje mu bowiem wartość to, czemu daje świadectwo. Analiza w tym duchu nie musi zatem opierać się na całości dzieła. Można badać fragmenty, odszukiwać «serie», łączyć pasujące elementy. Krytyka nie ogranicza się już do filmu, lecz traktuje go jako

całość ze światem, który go otacza i z którym pozostaje w koniecznej komunikacji”¹. Celem niniejszej analizy będzie zatem rekonstrukcja związków obrazów z rzeczywistością społeczną, ponieważ „ich wykrycie, niezależnie od tego, czy pozostają w zgodzie czy w sprzeczności wobec ideologii, zawsze pomaga odnaleźć to, co ukryte pod powierzchnią, odczytać sensy niewidoczne poprzez to, co widoczne”². Zarysowując główne założenia leżące u podstaw realizacji „ruchomych obrazów”, przywołuję zaangażowane konteksty twórczości Jean-Luca Godarda i Chrisa Markera, dwóch inicjatorów modernizacji kina w ramach ich związków z innymi środkami ekspresji.

Sygnalizowaną dynamikę rozwoju twórczości rozpatrzę w kontekście przemian lat sześćdziesiątych, kiedy to zaczęła się rozwijać modernistyczna formacja nazywana przez Davida Normana Rodowicka „politycznym modernizmem”, ujmowana w kategoriach kontrpropozycji wobec „wernakularnego modernizmu” kina klasycznego, opowiadając się za wprowadzeniem w życie kina „modernistyczno-materialistycznego”. Charakterystyczną cechą tej niejednorodnej formacji szeregu filmowców odznaczała się próba kreacji obrazów wyrażających się samozwrotnością i progresywnością formy filmowej, „która wiele zawdzięcza odrodzeniu się czy spóźnionej recepcji lewicującej awangardy lat 20. i 30. zwłaszcza Bertolda Brechta”³. Przyjęta perspektywa pozwala nakreślić, w jaki sposób przeobrażenia ściśle wiążą się ze specyfiką ich społeczno-politycznych uwikłań opartą na próbie remapowania dynamiki życia ideowego społeczeństwa francuskiego. Wprowadzając w specyfikę do tego okresu, Fredric Jameson powiedział bowiem, iż „film polityczny lat. 60. i 70. wciąż potwierdzał tę możliwość (jak to czynił modernizm w ogóle, w bardziej skomplikowany sposób) [...] że odkrycie lub wynalezienie radykalnie nowej formy było tym samym, co odkrycie lub wynalazek radykalnie nowych stosunków społecznych i nowych sposobów życia w świecie”⁴.

Skupmy naszą uwagę na początku na wybranych wątkach charakteryzujących rozwój estetyki filmowej. W sukurs nam przyjdzie stylistyka twórczości obrazowej Godarda będącego w drugiej połowie lat sześćdziesiątych jednym z pionierów francuskiej Nowej Fali. W połowie lat sześćdziesiątych zmienia on dotychczasową politykę autorską związaną z miesięcznikiem poświęconym krytyce filmowej „Ca-

¹ M. Ferro, *Film. Kontr-analiza społeczeństwa?*, w: *Film i historia. Antologia*, red. I. Kurz, Warszawa 2008, s. 73–74.

² *Ibidem*, s. 74.

³ Zob. M. Bratu Hansen, *Masowe wytwarzanie doświadczenia zmysłowego. Klasyczne kino hollywoodzkie jako modernizm wernakularny*, w: *Rekonfiguracje modernizmu. Nowoczesność i kultura popularna*, red. T. Majewski, Warszawa 2009, s. 250.

⁴ F. Jameson, *Notes of Globalization as a Philosophical Issue*, w: *The Cultures of Globalization*, Durnham–London 1998, s. 62.

hiersdu Cinéma”⁵, kierując się w stronę „kontra-kina”. Jednym z ważniejszych postulatów realizacji tych idei była próba wprowadzenia „efektu obcości” (*Verfremdungseffekt*) głoszonego przez Bertolda Brechta, początkowo w *Szalonym Piotrusiu* (1965). W tym świetle można było przedstawić dzieła w ten sposób, by widz cały czas miał świadomość, że ogląda przedstawienie, a nie fragment świata realnego. Na tej podstawie konstruuje on wówczas zręby swojej wykładni kina, argumentując za Brechtem postulat „separacji obrazu i dźwięku”⁶. W tej perspektywie dźwięk nie stanowi widocznie realistycznego tła opowiadanych historii, jak wolałby Eric Rohmer, lecz dla Godarda oznacza on wytwarzanie wewnętrznego napięcia w dialektycznym obrazie, aby dookreślić specyfikę semantyki sceny. Chcąc przeciwstawić się iluzji kinowej i założeniu o nieobecności widza, Godard stosował celowe zwroty figur w stronę widza. Widzimy, w jaki sposób „figury Godarda zwracają się wprost do kamery, do fikcji wdzierają się element dokumentalny [...] wszystko, co zazwyczaj jest schowane i zamaskowane w procesie tworzenia filmu”⁷. Ta formuła brechtowskiego dystansu, będąca swoistą kontynuacją modernizmu, miała na celu „obnażenie konwencji kinowych”⁸ i krytykę kinowego iluzjonizmu. Zobaczywszy *Szalonego Piotrusia* Louis Aragon stwierdził bowiem w 1965 roku, iż w odróżnieniu od Siergieja Eisensteina i Michelangelo Antonioniego utożsamianych z kinem, Godard tworzy sztukę. Porównuje go do przedstawiciela sztuki nowoczesnej w malarstwie – Eugène’a Delacroix. Określa jego twórczość mianem języka (*langage*), jaki odznacza się zwiększoną ilością kolaży zarówno wizualnych, jak i słownych. W tym ujęciu sztuka Godarda „nie jest niczym innym jak życiem”⁹. Odzwierciedleniem tych słów jest wizja przeformułowania imperializmu amerykańskiego, jakiej Godard podjął się w filmie *Made in U.S.A.* z 1966 roku. Fabuła tego filmu rozgrywa się w prowincjonalnym mieście Atlantic-City, do którego trafia Paula Nelson, aby rozwikłać przyczyny śmierci swojego kochanka nakreślone na tle wielokolorowego amerykańskiego wzornictwa. Godard korzysta ze strategii dedramatyzacji opartej na zatrzymaniu akcji na jednym elemencie, czego wyrazem jest nagranie głosu Georgesa Politzera na taśmie magnetofonowej, użyczonego przez samego Godarda, zmierzające do wypatrzenia estetyki przejrzystości. Zestawia w nim w duchu dialektyki estetykę reklamową figur marek amerykańskich widzianych na tle europejskich obrazów malarskich Pablo Picassa

⁵ Posługuję się tutaj terminem zaczerpniętym od André Bazina. Zob. A. Bazin, *Polityka autorska*, w: *Film i rzeczywistość*, tłum. B. Michalek, Warszawa 1963.

⁶ K. Klejsa, *Filmowe oblicze kontestacji*, Warszawa 2008, s. 362.

⁷ *Ibidem*, s. 180.

⁸ S. Lash, *Dyskurs czy figura? Postmodernizm jako system oznaczania (regime of signification)*, tłum. P. Wawrzyszko, w: *Odkrywanie modernizmu*, red. R. Nycz, Kraków 2004, s. 497.

⁹ L. Aragon, *Qu'est-ce que l'art, Jean-Luc Godard ?*, „Les Lettres françaises” 1965, n° 1096, s. 8.

Jacqueline aux fleurs i *Portrait de Sylvestre au fauteuil verte* (1954)¹⁰. Stąd też trafnie Grzegorz Królikiewicz określał go mianem „cytatologa”¹¹ z uwagi na predylekcję do cytowania śladów kultury. Ową scenę można odbierać jako wyraz „nadwyżki znaczenia” odzwierciedlający zjawisko konsumpcji i fetyszyzmu towarowego będącego synonimem „nowego kapitalizmu” obfitości¹². O tym też mogą świadczyć słowa Scotta Lasha, iż

kino Godarda jest modernistyczne lub dyskursywne. W nim pojawia się bardziej wieloznaczne i otwarte umiejscowienie podmiotu. Ma to miejsce przez problematyzację reprezentacji filmowej. [...] dyskursywne w tym samym sensie (i egzemplifikuje kulturowe różnicowanie), gdyż w kinie modernistycznym pierwszeństwo zostaje oddane temu właśnie, odrębnemu poziomowi kulturowemu i dyskursywnemu¹³.

Lustrem tych problemów jest scena, w ramach której widzimy figurę głównej bohaterki spoglądającej w stronę widzów, kiedy to bierze do ręki nożyczki i ruchem horyzontalnym, idącym z prawej do lewej strony przez centrum kadru, przecina niejako fikcję filmową, dekonstruując iluzję kina w brechtowskim stylu. Figura nożyczek konotuje nie tylko cięcie epistemologiczne w dialektycznym rozumieniu tego słowa, lecz także odnosi do praktyki kolażu samej w sobie. Film ten imituje zarówno amerykański *design*, jak i życie we francuskim stylu *en vogue* w zgodzie z tezą Martina Heideggera, iż „amerykanizm” jest czymś europejskim¹⁴. W tym ujęciu widzimy, iż rozwój jego zainteresowań modernistyczną krytyką dotyczył w takim samym stopniu problemów imperializmu amerykańskiego, co kapitalizmu. Jego znamiennej artykulacją są zaś długie ujęcia figury korka samochodów ukazujące degrengoladę społeczną i estetykę odwróconego porządku w filmie *Weekend* (1967), określaną przez Stefana Morawskiego „najdrapieżniejszą manifestacją jego postawy antymieszkańskiej”¹⁵. W tym obrazie obserwujemy, jak Mireille i Jean, wyruszając w podróż, napotykają na drodze rozbite samochody i ostatecznie ulegają także wypadkowi. W finałowej scenie tego filmu jego rychły kres sugeruje upadek instytucji kina i przewiduje jego odejście od komercyjnego przemysłu filmowego.

¹⁰ A. Della Vacche, *Jean-Luc Godard's Pierrot le Fou – Cinema as Collage against Painting*, w: *idem, Cinema and Painting: How Art Is Used in Film*, Austin 1996, s. 130.

¹¹ G. Królikiewicz, *Godard – sejsmograf*, Kraków–Warszawa 2010, s. 185.

¹² D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1998, s. 114.

¹³ S. Lash, *Dyskurs czy figura...*, s. 497.

¹⁴ M. Heidegger, *Czas światobrazu*, w: *idem, Drogi lasu*, tłum. K. Wolicki, Warszawa 1997, s. 95.

¹⁵ S. Morawski, *Na tropach godardyzmu*, „Kino” 1971, nr 2, s. 59.

Pierwszym zasadniczym krokiem wkroczenia na alternatywne drogi produkcji był fakt, iż w 1966 roku Chris Marker i Alain Resnais postanowili zrealizować film nowelowy poświęcony inwazji Stanów Zjednoczonych na Wietnam¹⁶, do realizacji którego zaprosili Agnes Varde, Jacquesa Demy, Godarda, Williama Kleina, Claude'a Leloucha i Jorisa Ivensa. W rezultacie założyli oni w Belgii kolektyw S.L.O.N. (*Société pour lancement des œuvres nouvelles*) przemianowany pod wpływem dominującej cenzury we Francji na ISKRA (*Images Son Kinéscope et Réalisations Audiovisuelles*) pod koniec 1973 roku. Zmieniając nazwę, złożyli oni hołd gazecie wydawanej przez Włodzimierza Lenina pod tym samym tytułem. Opowiadając się wobec cenzury działającej we francuskich kanałach rozpowszechniania, produkcja i dystrybucja filmów łączyły się w sieci kooperatyw. Powstał w efekcie projekt filmowy złożony z jedenastu segmentów różnego autorstwa, poprzedzony napisami deklarującymi solidarność z ludźmi z Wietnamu. Zwróćmy uwagę, iż segment filmu pt. *Kino-Oko* przedstawia opór wobec wydarzeń militarnych opartych na kronikach filmowych realizowanych przez Dzigę Wiertowa w latach 1920–1924. Godard w tej noweli przeciwstawia się ingerencji wojsk Stanów Zjednoczonych od 1963 roku w wojnę w Wietnamie (1957–1975). Zwłaszcza wyróżnia on w tym filmie filozoficzne, moralne i praktyczne wyzwania związane z realizacją filmu, wskazując na konieczność walki na dwóch frontach. Zauważmy, iż nadaje on szczególną wartość samym słowom. Godard przedstawia współczesne mu wydarzenia przez naprzemienne zestawienie ze sobą materiałów ze stanu wojennego w Wietnamie wraz z fragmentami swojego wcześniejszego filmu *Chinka*. Film ten, będący transpozycją tych wydarzeń, odzwierciedla autoteliczne sceny demistyfikujące proces produkcji filmowej. Obserwujemy reżysera przy kamerze filmowej przy akompaniamencie głosu zza kadru, korzystając z techniki zaadaptowanej od filmu dokumentalnego przez radzieckiego reżysera Wiertowa¹⁷. Godard w szczególny sposób posługuje się montażem, fragmentacją opartą na „dyslokacji ciała, głosu i poezji”¹⁸. Porównawszy kamerę do działającego wojennego, Godard demonstrował, w jaki sposób „technika kinematograficzna może służyć jako narzędzie ideologiczne opresji i alienacji”¹⁹. Jako kronikarz aktualności Godard podkreślał swoją świadomość niemożliwości pełnego doświadczenia wojny. Francuski reżyser generalizuje doświadczenie wojny w Wietnamie, wskazując, iż stanowi ono metaforę wojny ideologicznej, o której należy pamiętać w każdym filmie i czynić, kreować w naszym życiu na co dzień. Chcąc zarysować, w jaki sposób można sprostać temu zadaniu, korzysta z kilku ujęć ze strajku w Rhodiacéta nakręco-

¹⁶ P. Tolle, *Effacing the Effaced. Chris Marker's Collectivist Period*, „Film International” 2013, vol. 11, no. 1, s. 16.

¹⁷ Zob. C. MacCabe, *Godard: Images, Sounds, Politics*, Bloomington 1980.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ A. De Baecque, *Godard*, Paris 2010, s. 363.

nych przez Bruno Muela, wprowadzając je w końcowej części *Daleko od Wietnamu*. Porównuje on zdarzenia wojenne na Wschodzie do strajku robotników we Francji. Nieustannie afiszując pracę filmowca z kamerą, zwracał on uwagę na równoległość między jego własnym uwięzieniem w kulturze komercyjnej a walką strajkujących o wyswobodzenie z niedoli ekonomicznej. W jego ujęciu solidarność wspierania poszkodowanych w wojnie w Wietnamie należy rozpocząć również we Francji przez wspieranie robotników w Rhodiacéta i w Saint-Nazaire. Owe słowa i obrazy można odczytywać jako moment, w którym „Wietnam staje się metaforą wojny przeciwko nierówności”²⁰. Ta deklaracja rozpoczęcia wojny na dwóch frontach w twórczości Godarda jest o tyle znacząca, iż po raz pierwszy w tym filmie korzysta z sygnatury w formie inicjałów „JLG”, czym rozpoczyna etap polityki kina w jego twórczości, zrywając z komercyjną estetyką kina i podporządkowaniem ekonomicznym. W tym segmencie przeciwstawiał się wobec imperializmu amerykańskiemu w wymiarze międzynarodowym, a na poziomie lokalnym we Francji – monopolizacji produkcji i dystrybucji przez wielkie wytwórnie komercyjne.

Działania kolektywu S.L.O.N. skierowane wobec dominujących form wytwórczości są najbardziej widoczne w filmie *À bientôt, j'espère* (1967–1968) zrealizowanym przez Chrisa Markera wraz z Mario Mareto na temat wznowienia strajku w Rhodiacéta pod koniec 1967 roku. Obraz ten powstał w wyniku braku reakcji na pięciomiesięczny strajk rozpoczęty tego samego roku w marcu. Przedstawiał on roszczenia finansowe i materialne pracowników, snując przy tym refleksję na temat generalnego stanu kultury. W trakcie realizacji tego filmu korzystano głównie z taśm 16 milimetrów i laboratoriów faworyzujących szerokie rozpowszechnianie projekcji w miejscach studenckich i stowarzyszeniach. Ten organ kolektywny posiadał wspólne fundusze na realizację obrazów filmowych, stawiając sobie za cel upublicznienie walk robotniczych i studenckich. Należy zaznaczyć, iż ta niezależna produkcja filmowa wyróżniała się dążeniem do autonomii sztuki. Nawiązując do marksistowskich idei, jej twórcy chcieli uwydatnić zwłaszcza to, w jaki sposób metody sfinansowania produkcji i dystrybucji filmów wpływają na metody organizowania obrazów i dźwięków w struktury filmowe zmierzające do tego, aby uwolnić się od ekonomicznych podstaw²¹. Projekt ten odzwierciedlał życie robotników podczas codziennych czynności do tej pory niepokazywanych przez telewizję. Niemniej podczas prapremiery w fabryce film spotkał się z krytyką robotników. Innym zdarzeniem, które zmierzało do tego, aby uświadomić, w jaki sposób dokumentacja filmowa może stanowić narzędzie ekspresji, świadomości, informacji robotników, była francuska premiera filmu *Loin de Vietnam* 18 października 1967 roku zorganizowana w głównym kasynie w Besançon. Wówczas też Marker i Marreto podjęli decyzję o założeniu Gru-

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*, s. 152.

py Medvedkin z Besançon, której nazwa pochodziła od filmu *Le Bonheur* (1934) Aleksandra Medvedkina poświęconego problemom adaptacji do systemu produkcji Rosji sowieckiej. Od początku 1967 roku zaoferowali staże robotnikom celem utworzenia pod koniec roku 1967 robotniczej grupy filmowców w ramach CCPO. Grupa ta stawiała sobie za zadanie umożliwienie robotnikom nagrywanie swoich działań, podczas gdy filmowcy powinni dostarczać jedynie koniecznego technicznego oprzyrządowania. Zorganizowali oni debatę 27 kwietnia 1968 roku w Sali świąt w Palenteles-Orchamps, która została udokumentowana w postaci reakcji robotników widzianej w filmie dokumentalnym pod tytułem *La Charnière* (1968) zrealizowanym przez Antoine'a Bonfantii, opatrzonym w tekst pisany i głos lektora Pola Cèbe. Ten obraz dokumentalny odzwierciedla zwłaszcza różnorodne reakcje i napięcia wewnątrz CCPO poświęcone roli intelektualistów, brakowi możliwości wiernego odzwierciedlenia problemów tej dziedziny wiedzy, miejsca kobiet i możliwych rozwiązań²². Film ten traktuje w końcowej scenie o nowych warunkach pracy i zaangażowaniu politycznym, proponując nowe spojrzenie na robotników od wewnątrz. Dzięki specjalnemu oprzyrządowaniu użyzonemu przez Markera i Maretto robotnicy, pod szyldem założonej Grupy Medvedkin, mogli nagrywać i prowadzić wywiady celem wydobywania głębszych zadań filmu i autotelicznej perspektywy zwróconej na problemy robotnicze, o których opowiadają oni sami.

Równolegle Godard w duchu myśli marksowskiej wkroczył na drogę „kina materialistycznego”. Za pomocą demontażu proces produkcji przez artystyczną radykalizację formy, pytał on o podwójne znaczenie podanej w wątpliwość ikonografii. Godard rozwijał w kolejnych swoich filmach analizę ekonomicznych przesłanek fundujących proces funkcjonowania przemysłu filmowego, kierując się w stronę rekontekstualizacji formy, określanej również mianem drugiej awangardy²³. Awangardowa tradycja sięgająca do Eisensteina i Wiertowa, do wpływów Brechta, powracająca w dziełach Godarda, przełamywała sztywny podział między faktem a fikcją, ustanawiając fundamenty dla eksperymentowania z narracją. Relevantnym wyrazem tej tendencji do dekompozycji i rekompozycji form jest film zatytułowany *Wiedza radosna* (*Le Gai Savoir*, 1968) luźnie inspirowany powieścią *Emil* (1762) autorstwa Jean-Jacquesa Rousseau, w którym Godard odszedł od modelu dokumentalnego i dyskursu linearnego na rzecz pozycji krytycznej form eksperymentalnych wobec założeń edukacyjnych telewizji. Śladem Rousseau Godard przekonywał, że umysł dziecka stanowi niezapisaną tablicę, tak zwaną *tabula rasa*, a centralnym problemem edukacji jest zapewnienie otwartego rozumienia dźwięków i obrazów przez ich separację. Choć film ten był zamówiony przez telewizję francuską, został on jednak wy-

²² J.-M. Baconnier, G. Loup, *La télévision mise au net : les missions de la télévision publique : "Informer"*, „Points de mire/ Sur le petit écran” # 3, 2011.

²³ P. Wollen, *The Two-Avant-Gardes*, <http://www.medienkunstnetz.de/source-text/100/> (20.12. 2010).

produkowany przez ORTF w ramach zdjęć kręconych między grudniem 1967 roku a styczniem 1968 roku. Finalnie został on zmontowany przed czerwcem, choć nigdy nie był dystrybuowany przez ORTF. O tym zdecydowała komisja cenzorska niepozwalająca na wyjście filmu w kinach, a także narzucająca dodatkowe cięcia montażowe. W tej sytuacji Godard podjął kroki, aby odebrać prawa do filmu od ORTF, odzyskując dźwięk słyszany jako przerywnik celem wyciszenia niesłyszalnych słów i podkreślenia miejsc podlegających cenzurze. Pomimo to niecenzurowany tekst filmu został opublikowany w trakcie wydarzeń maja 1968 roku przez Związek Pisarzy, w skład którego wchodził obok Godarda Simone de Beauvoir, Maurice Blanchot, Michel Butor, Marguerite Duras tudzież Jean-Paul Sartre w trakcie wydarzeń maja 1968 roku²⁴. W tym filmie, Patricia i Emile dyskutują w studiu telewizyjnym ORTF na temat rewolucji, wojny ideologicznej, polityki i destruktywnej funkcji języka. Owej debacie towarzyszą zdjęcia uwikłane politycznie, pochodzące z komiksów i tabloidowych gazet. Można zauważyć, że, w *Wiedzy radosnej* autor *Szalonego Piotrusia* „rozwija film *Chinka*, kontynuuje użycie «tableau noir» (czarnej planszy), gdzie pismo Godarda jest wszechobecne – komentuje grafikę, rysunki, geometrię, obrazy, często fotografie, czasami rysunki, lub też kolaże, ogólnie zaczerpnięte z magazynów, reportaży, reklam”²⁵. Sięgając po obrazy pochodzące z kina dokumentalnego (filmu publicystycznego, reportażu, wywiadu) i technik filmu historyczno-materialistycznego, w tym zaś „montażu intelektualnego” wywodzącego się od Eisensteina, Godard przedstawiał kontrapunktowe relacje między obrazem a dźwiękiem i retoryczne międzytytuły znamionujące wszystkie filmy Wiertowa²⁶. Obraz ten różni się od konwencjonalnego kina różni się ten film próbą „zawieszenia znaczenia”, przedstawiania otwartej struktury obrazu bez z góry utrwalonych znaczeń.

Należy też zauważyć, że stosowanie konwencji teatralnej i wprost deklamowanych słów odzwierciedlało przestrzeń diegetyczną jawiącą się nie tyleż semantycznie, co historycznie, wprowadzając w arkan palimpsestowego tekstu filmowego. Otwarte rozumienie przestrzeni obrazu

wymaga szczególnego zaangażowania twórczego od odbiorcy, często nieustannej rekonstrukcji proponowanego mu materiału, odzwierciedla ogólne ciążenie naszej kultury ku tym procesom, w których zamiast jednoznacznego i koniecznego następstwa zdarzeń powstaje jak gdyby pole prawdopodobieństw „niejednoznacz-

²⁴ D. Faroult, *Le Livre Le Gai savoir, la censure défiée* w: M. Witt, N. Brenez, *Jean-Luc Godard. Documents*, Paris 2006, s. 109–111.

²⁵ A. De Baecque, *Godard*, s. 410.

²⁶ D. Bordwell, *Narration in the Fiction Film*, Winsconsin 1985, s. 333.

ność sytuacyjna”, co z kolei stanowi bodziec do zajmowania przez nas wciąż nowych postaw operacyjnych i interpretacyjnych²⁷.

W rezultacie owa otwartość interpretacji wywołana jest przede wszystkim przez wykorzystanie specyficznych dla niego kolaży. Mianowicie Godard nakłada hasło „wiedza” (*Savoir*) na zdjęcie książki *O grammatologii* (*De La Grammatologie*) Jacquesa Derridy. Sugerowane zestawienia pozwalają wskazać na brikolazowy charakter sygnalizowania przez niego określonych znaczeń. W scenach ukazanych na czarnym tle lub przedstawiających czarne tło wyłącznie mamy do czynienia nie tyle z widocznym użyciem montażu i fragmentacją, ile z dyslokacją głosu. Ponadto Godard częstokroć sięgał po samoświadomą strategię twórczą, korzystając z dialektyki koloru czerwonego (tezy) i czarnego (antytezy) konotującej starcie przeciwieństw dialektycznych.

Tymczasem szerzące się strajki w przestrzeni publicznej, zarówno w fabrykach, jak i na uniwersytetach, odbiły się szerokim echem w gronie warstwy inteligencji chcącej dać upust arbitralnym decyzjom. Do ważniejszych wyrazów niezadowolenia społecznego wieszczącego wydarzenia majowe należy zaliczyć demonstrację zorganizowaną w lutym przed Palais de Chaillot przez Godarda i François Truffaut. Opowiadali się oni za zachowaniem sprawowanej funkcji, zwolnionego przez Ministra Kultury André Malraux, dyrektora *Cinémathèque Française* Henri Langlois, na którego naukach wykształcili się janczarzy Nowej Fali, w której wzięli udział Catherine Deneuve, Jean-Paul Belmondo, Simone Signoret, Alain Resnais. Godard, przekonując o niesłuszności podjętych decyzji, przygotował film w formie przemówienia wygłaszanego w telewizji. W ramach akcji zorganizowanej przez Komitet Obrony Cinémathèque założony celem przywrócenia „père Langlois” na stanowisko, obrażenia odnieśli Godard, Truffaut i Bertrand Tavernier. Ostatecznie pod wpływem presji opinii publicznej Malraux odwołał swoje rozporządzenie i 21 kwietnia Langlois ponownie zasiadł na czele Musée du Cinéma w Paryżu.

Trzy tygodnie później, po rozpoczęciu na Sorbonie strajku przez studentów i strajku generalnego w całej Francji, 13 maja 1968 roku wstrzymano Festiwal w Cannes na jedną dobę. Wówczas, jak pisał Badiou: „Maj 68 pochylił się nad poważnymi kryzysami, opozycjami i kontrowersjami dotyczącymi bloku socjalistycznego. [...] To był początek zmiany, transformacji tego, co oznaczały państwa socjalistyczne”²⁸. Następnego dnia studenci z Cannes i Nicei zgromadzili się na Palais de Festival. Wydarzenia z roku 1968 wyróżniały się bowiem:

²⁷ U. Eco, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, tłum. L. Eustachiewicz, Warszawa 2008, s. 88.

²⁸ A. Badiou, *Penser le surgissement de l'événement*, w: *Cinéma*, Paris 2010, s. 184.

delokalizacją i przemieszczeniem. Od tej pory kwestie polityki dla intelektualistów, nawet zaangażowanych, przedstawiano w ich własnej przestrzeni [...] Maj 68 zaproponował delokalizację lub podróż, tj. rozdysponowanie interwencji politycznej w innych miejscach, innych referentów, innych rozmówców w odniesieniu do robotników, marszy, ludzi itp.²⁹

Stąd też 17 maja w Paryskiej Szkole Techniki Filmowej tysiące ludzi postanowiły okazać solidarność ze strajkującymi, domagając się również przerwania Festiwalu w Cannes. Dlatego zapewne w solidarności ze strajkującymi Godard i Truffaut 18 maja najpierw w Paryżu, a następnie dzień później w Cannes przerwali tamtejszy Festiwal Filmowy, ogłaszając w małej sali Jeana Cocteau na znak solidarności z robotnikami i studentami w ramach strajku rozpoczęcie États-Généraux du Cinéma. W geście poparcia dla tych idei Milos Forman wycofał z konkursu *Pali się, moja panno*, podobnie zaś postąpił Lelouch z dwoma swoimi filmami. Pomimo rozpoczęcia projekcji również pokaz *Mrożonego Pepermintu* Carlosa Saury został zatrzymany, a film wycofany z konkursu. Ostatecznie zaś dyrektor Festiwalu Robert Favre Le Bret ogłosił konferencję prasową, informując o tym, że jury w składzie z Romanem Polańskim i Monicą Vitii, Louisem Mallem, Terencem Youngiem nie będzie już pełniło swych funkcji, a w konsekwencji – konkurs odwołano³⁰.

Dodajmy, iż rozwojem niezależnych działań kinematograficznych kierował organ kolektywny grupy S.L.O.N., którego zadaniem było dysponowanie wspólnymi funduszami obrazów i określenie specyfiki walk robotniczych i studenckich. Wyrażając swoje zaangażowanie i obecność w wydarzeniach maja 1968 roku, Godard podążył śladem Markera w filmie *Most* (*La Jetée*, 1962), realizując trzy-, czterominutowe krótkometrażowe wideo *Kino-ulotek* (*Cinétracts*, 1968). Traktowały one na temat kontestacji francuskiej burżuazji i subwersji plastycznej, których zasadniczym celem było dążenie do odzwierciedlenia przemian ideowo-społecznych wydarzeń z maja 1968 roku. Pomysłodawcą *Kino-ulotek* był Marker. Za pomocą Menetoskopu Godard mógł w prosty i tani sposób, ponieważ szpula kosztowała 50 franków, realizować krótkie metraże z myślą tworzenia kina politycznego dla sekcji lub komitetu akcji. W wyniku redukcji środków każdy z realizatorów wykonywał uprzednio zdjęcia, a następnie montował je w ciągu jednego dnia, korzystając głównie z taśm 16 milimetrów w różnorodnych atelier. Autorzy tych filmów, do których należy zaliczyć również Jean-Pierre'a Gorina, Alaina Resnais, Philippe'a Garrela, Jackie Raynal, Gérarda Frommangera, Mireille Abramovici, Alaina Beaujour, Jean-Denisa Bonana, Jacquesa Loiseleux i innych, sięgali po obrazy zaczerpnięte z wydarzeń majowych.

²⁹ A. Badiou, *Penser...*, s. 172.

³⁰ Bliższe informacje na ten temat można odnaleźć w: P. Cowie, *Revolution! The Explosion of World Cinema in the 60's.*, London 2004, s. 197–207.

Chcąc ominąć konwencjonalną drogę dystrybucji we Francji, grupa S.L.O.N. zrzucała się ich komercyjnego rozpowszechniania, wyświetlając swoje „ruchome obrazy” w fabrycznych klubach filmowych i nieoficjalnych lewicowych kolektywach, miejscach studenckich i stowarzyszeniach w trakcie Stanów Generalnych. Godard, korzystając z techniki wideo zainicjowanej uprzednio przy realizacji filmu *Chinka* (1967), personalizował obrazy za pośrednictwem elementów zapożyczonych i podanych stosownej autorskiej korekcie.

Pomimo różnic politycznych między Guy Debordem a Godardem i niechęcią tego pierwszych do pioniera Nowej Fali należy podkreślić ewidentne zbieżności formalne między *Kino-ulotkami* a estetyką sytuacjonistów wynikające ze sposobu ich realizacji³¹. Jednym z aspektów wyróżniających ową „guirellę maja 68 w pozycji miejskiej” była realizacja ich formie prostych, niskobudżetowych, łatwo rozprowadzalnych filmów jako „niemych asambleży, pisanych odręcznie”³² stosowana celem odwrócenia znaczeń przez „sytuacjonistyczną” grę werbalną na sloganach. Choć żaden z autorów nie sygnował *Kino-ulotek*, te wykonane przez Godarda można odróżnić od innych przez użycie śródtytułów wykonanych jego pismem, odręcznie pisanych bezpośrednio na taśmie filmowej w formie pisma subwersywnego. W swoim wyrazistym *auteur'stough* Godard przechodził w tych pracach od cytowania, przez anagramatyczną grę słów i liter, do zaznaczania intensywnego zaangażowania między obrazem a tekstem, uruchamiając tym samym efekt narracyjnej progresji. Ponadto ową sytuacjonistyczną grę werbalną na sloganach układano na wzór serii figur matematycznych. W ramach tych krótkich metraży Godard komplementarnie korelował montaż „wertikalny” i kolaż „horyzontalny”³³. W pracach tych zastępował tradycyjną reżyserię (*mise en scène*) przez palimpsestową pracę *mise en page* (umieszczanie na stronie)³⁴, zestawiając „naturalne” sekwencje sfilmowane w naturalny sposób wraz z uprzednio przygotowanymi i zmiksowanymi obrazami. Wśród materiałów ikonograficznych przechwyconych (*détournés*) i wklejanych na ekranie należy wymienić fotografie, reklamy, magazyny, oficjalne publikacje pochodzące z „życia codziennego, z ulicy”, niemniej „sklejone w sposób bardzo złożony, ale logiczny”. Dzięki temu ruchomy obraz redukowano wyłącznie do fotogramów, budując procesję zestawionych ze sobą ciągłych zdjęć³⁵. Ze zbioru czterdziestu jeden

³¹ Podkreśla ten aspekt szczególnie E. Maffre-Lastens, *Propaganda. Les Ciné-Tracts de Jean-Luc Godard*, w: C. Lebrat, N. Brenez, *Jeune, dure et pure. Une histoire du cinéma d'avant-garde et expérimental en France*, Paris 2001, s. 336.

³² *Ibidem*, s. 335.

³³ *Ibidem*.

³⁴ F. Jameson, *Czytanie bez interpretacji: postmodernizm i tekst video*, tłum. E. Stawowczyk, w: *Widzieć, myśleć, być*, red. A. Gwóźdź, Kraków 2001, s. 321.

³⁵ R.W. Kluszczyński, *Film – video – multimedia. Sztuka ruchomego obrazu w epoce elektronicznej*, Warszawa 1999, s. 144.

obrazów wideo przygotowywanych w ciągu jednego dnia Godardowi przypisuje się wykonanie utworów o numerze 1, 4, 7, 9, 16, 23, 40. Zostały one wykonane w atelier wypożyczonym od Marina Karmitza na rue Jacob przy pomocy Armanda Marco, Jackie Raynal i Jean-Pierre'a Gorina. *Kino-ulotki* wykonane przez Markera odznaczają się punktami widzenia i ruchami kamery. Zaś krótkie metraże autorstwa Godarda opierają się na kolażach i skojarzeniach idei złożonych z różnorodnych dokumentów, okładek, książek, cytatów, obrazów z filmów fabularnych³⁶. Tym, co charakteryzowało jego warsztat, była metodyczna fragmentaryczność obejmująca dwie skrajności oparte na zasadzie, iż jeden fragment „musi być kompletnie odseparowany od otaczającego świata i kompletny w sobie”³⁷. W tym świetle może wydawać się, iż sceny w momencie zatrzymania ulegają fragmentacji i stają się obrazem „chwili” (instant)³⁸.

Warto zwłaszcza zwrócić uwagę na *Kino-ulotkę* z numerem jeden zatytułowaną *Histoire du mouvement étudiant et mise en garde ou Qu'est-ce qu'il fait?*. Otwiera ją zdjęcie żandarma kierującego lufę pistoletu w publiczność, po czym następuje napis „Co on czyni? (*Qu'est-ce qu'il fait?*). Następuje po nim obraz, w którym widnieje napis „C.R.S.”, a później obserwujemy wizerunek osoby protestującej, która rzuca kamień. Następnie wyłania się odpowiedź: „Strzela do nich”. W dalszej kolejności Godard opowiada o powstaniu buntu, pisząc literami na obrazach: „Oni zbuntowali się”, „Zorganizujemy się”, „Tak dłużej nie może trwać”, aż wreszcie kończy dużym planem „C.R.S.”, w hełmie, z zaniepokojonym wyrazem twarzy, w okularach, sygnalizując jedność i opiekę nad przemęczonymi studentami w napisie „Śpijcie, czuwamy nad wami”. Na tych zdjęciach obserwujemy hasła pisane w formie graffiti na murach miasta i barykadach przez aktywistów porównujących Charles'a de Gaulle'a do fašysty. Niekiedy może wydawać się, iż odszyfrowanie tych antyrządowych haseł i obrazów wymagało wiedzy kontekstowej. O tym świadczyć może *Kino-ulotka* sygnowana numerem dwadzieścia trzy, nawiązująca przez swoją formę ikoniczną do klasycznych cytatów z dzieł malarstwa, takich jak *Wolność wiodąca lud na Barykady* autorstwa Eugène'a Delacroix (1830), w celu wyrażenia ducha rewolucji w tradycji malarskiej.

Godnym uwagi przykładem intermedialnych związków jest dopełniający tę serię obraz *Film-Tract no 1968* (1968) wykonany 23 maja 1968 roku jako efekt współpracy Godarda z malarzem Gérardem Frommangerem. W odróżnieniu od pozostałych obrazów film ten nie był oznaczony przez numer, lecz przez rok, w którym został wykonany. Obraz ten przedstawia animację utrzymaną w malarskiej konwencji, ukazującą intensywny czerwony kolor, który stopniowo przysłania trykolorową flagę

³⁶ J.-M. Baconnier, G. Loup, *La télévision mise au net...*

³⁷ D. Chateau, *Godard, le fragment*, w: G. Delavaud, J.-P. Esquanazi, M.-F. Grange, *Godard et le métier artiste*, actes du colloque de Cerissy, Paris 2001, s. 17.

³⁸ *Ibidem*.

Francji, rozlewając się po płaszczyźnie. Autorzy korzystali przy realizacji tego filmu z ciągniętego powoli kawałka sznurka. Ten akt pokrycia czerwinią można odczytywać jako symbol przejścia władzy przez czerwoną flagę pracowniczą zwiastującą nadejście nieuchronnej rewolucji.

Niestety okres wyświetlania *Kino-ulotek* na spotkaniach klubów filmowych i wieczach nie trwał zbyt długo, ponieważ władze krótko po premierze zakazały ich projekcji w jakichkolwiek miejscach publicznych.

Jedną z ważniejszych prób odzwierciedlenia postulatów majowych był niewątpliwie pierwszy film wykonany przez robotników z Grupy Medvedkin, wysoko oceniony przez krytyków, *Klasa walk* (1968), przy którego realizacji pomagali Ivens, Marker i Godard. Pionier Nowej Fali udostępnił 7 czerwca na dwa dni swoją kamerę, aby „zainicjować zdjęcia”³⁹. Film ten, ukończony w 1969 roku, wprowadzał za kulisy zaangażowanych akcji Suzanne Zedet. Obserwujemy jak Suzanne Zedet, będąca pracownikiem fabryki zegarków Yema, przewycięża opór męża, by zostać przedstawicielem CGT (fr. *Confédération Générale du Travail* – Powszechna Konfederacja Pracy). Kamera przedstawia ją podczas jej pierwszego wystąpienia w maju 1968 roku przed drzwiami fabryki, a następnie śledzimy zarówno dobre chwile, jak i trudności związane z jej aktywistycznym zaangażowaniem. Choć Suzanne odzyskała pracę po strajku i otrzymała rekompensatę od pracodawców w ramach wynagrodzenia, to ten fakt nie zaprzestał jej walki o obronę warunków życia i pracy klasy robotniczej. Dodajmy, iż film ten nie tylko akcentował zaangażowanie społeczne widziane na tle codziennych problemów, lecz również próbował ukazać osobę Suzanne w szerszym kontekście jej zainteresowań. Kamera bowiem rejestruje ją przed wiszącą na ścianie reprodukcją obrazu Pabla Picassa⁴⁰. Obraz ten nie tyle stanowi reportaż na temat jednej z fabryk, co można go określić jako polemiczną rozprawę na temat zasadniczego sensu dokumentowania z punktu widzenia robotnika. Krytyczna dokumentacja podążająca drogą rozwoju strajku rejestrowała oblicze Suzanne jako uosobienie partykularnego studium przypadku. Ujmowano ją z wielu różnych punktów widzenia, zarysowując jej perypetie i przygotowania do strajku na tle szerokiego spektrum problemów robotniczych. Perspektywa introspekcyjna śledząca poczynania strajkujących w ich codziennym życiu stara się wyrazić, iż „nie ma polityki innej niż z wyjątkiem minimalnego udziału robotniczego i ludowego”⁴¹.

³⁹ A. De Baecque, *Godard*, s. 421.

⁴⁰ J.-M. Baconnier, G. Loup, *La télévision mise au net...*

⁴¹ A. Badiou, *Penser...*, s. 182.

Podsumowanie

Powyższe uwagi o pracy autorów francuskich nie wyczerpują, rzecz jasna, całego jej bogactwa materiałowego i interpretacyjnego. Sądzę jednak, iż pozwalają zagłębić się na podstawie wyróżnionych dzieł w to, jak alternatywne spojrzenie na kino rozwijało się do wydarzeń majowych 1968 roku. Z punktu widzenia omawianego zaangażowania można dokładniej określić sformułowane wcześniej zadanie stawiane kolektywom w kontekście wydarzeń poprzedzających i kształtujących nadejście zamieszek społecznych. W tym świetle obserwujemy, jak kino walczące za pośrednictwem ruchomych obrazów odzwierciedla słowa głoszone w imię interpelacji rewolucyjnych idei. Można te obrazy rozumieć jako próbę wyrażenia swojej dezaprobaty dla braku odpowiedzi ze strony władz na głos strajkujących. Wśród dwóch zasadniczych tendencji można wskazać z jednej strony na kielkowanie filmu robotniczego celem wnikięcia w rzeczywistość robotników i poznania realnych problemów od wewnątrz, z drugiej zaś na realizację eksperymentów formalnych, wykorzystujących tradycję ikonograficzną przechwyconą z ulic i z tradycji malarskiej, aby odzwierciedlić rewolucyjne przesłanki wydarzeń majowych i ogólny *Zeitgeist* epoki. Choć Godard i Marker podążali odrębnymi ścieżkami rozwoju swojej kariery, niekiedy ze sobą współpracowali. Niemniej niewątpliwie ich stylistyka i stosowane przez nich rozwiązania formalne pozostawały odmienne. Obaj autorzy, opowiadając się wobec narastających problemów społecznych, nie bali się rościć swych praw do wolności słowa i wyłączenia reprezentacji z rąk komercyjnego systemu mającego posłużyć do anulowania alternatyw i cenzury. Obrazy realizowane przez te kolektywy wprowadziły kino niezależne na nowe drogi wypowiedzi filmowej, dążąc do zerwania z ustalonymi manierami stylistycznymi celem opracowania innowacyjnych dróg w redystrybucji obrazów i przeformułowania ich.

ALTERNATIVE IMAGES IN THE CONTEXT OF THE MAY 1968 EVENTS IN FRANCE BASED ON THE WORK OF JEAN-LUC GODARD AND CHRIS MARKER

Keywords: alternative cinema, collective, collage, labour film

Summary

The article investigates two revolutionary approaches to the production of images circa revolutionary May 1968 in France. This study thus builds both on the theoretical and historical insights and highlights the contribution of photograms to trigger para-cinematic narration. By

appropriating iconography of the grévistes and radical experimentalism Jean-Luc Godard and Chris Marker raised socio-political concerns of French society with in collective projects such as SLON. In line with the foundation of the Group Medvedekine, there has been provided the necessary audiovisual equipment to factory workers to reflect the in-depth look on their own working conditions. This initial period founding artistic collectives had an enormous impact on the development of alternative images of the grévistes and the workers provoking riots and discussions.

Dawid Kopa

Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie
e-mail: kdavid@o2.pl

Ostatnia odsłona rzeczywistości Jana K.

Słowa kluczowe: filozofia, estetyka, socjologia kultury, literaturoznawstwo, sztuka

Finis opus coronat. Ostatnia książka Jana Kurowickiego¹ zatytułowana *Estetyczne przysłony rzeczywistości*² stanowi rozwinięcie, doprecyzowanie i podsumowanie zagadnień z kręgu tematycznego, jaki przewija się w twórczości tego filozofa, eseisty, poety i dramaturga już od blisko 40 lat³. Nowe spojrzenie na estetykę zaproponowane przez Kurowickiego uznaje za równouprawnione metody poszukiwań poznawczych czerpanych z dorobku filozofii, socjologii kultury, literaturoznawstwa i historii sztuki. Każda z tych dyscyplin stanowi źródło empirycznych egzemplifikacji dla przyjmowanych założeń teoretycznych.

Na początku autor przenosi nas w świat „zerowości estetycznej”. To ukute przez Kurowickiego pojęcie opisuje dominujący komponent form literatury i sztuki obecny

¹ Jan Kurowicki nie żyje od 11 października 2017 r. Jego grób znajduje się w Jeleniej Górze, www.ezit.ue.wroc.pl (30.03.2018).

² Wprawdzie na okładce książki znajdujemy tytuł *Estetyczne przysłony rzeczywistości*, jednak z tytułu zamieszonego na s. 1 oraz 3, a także z treści dzieła możemy wnioskować, że autor chciał książkę nadać tytuł: *Estetyczne przysłony rzeczywistości*. J. Kurowicki, *Estetyczne przysłony rzeczywistości (Eseje z nowej estetyki społecznej)*, Warszawa 2016, s. 1, 3.

³ J. Kurowicki, *Miraże świadomości estetycznej. Miejsce kategorii estetycznych w materializmie historycznym*, Warszawa 1982; *idem*, *Piękno i poznanie. Studium kategorii estetyki jako filozofii historii kultury*, Opole 1992; *idem*, *Kultura jako źródło piękna*, Warszawa 1997; *idem*, *Fotografia jako zjawisko estetyczne*, Toruń 1999; *idem*, *Piękno jako wyraz dystansu: wykład estetyki z perspektywy filozofii kultury*, Warszawa 2000; *idem*, *Zerowość estetyczna*, Warszawa 2008; *idem*, *Estetyczność środowiska naturalnego*, Warszawa 2010.

w naszej codzienności. Przybliżenia definicji zerowości estetycznej autor dokonał w następujących słowach:

Dłatego powiada się, że w każdej praktyce artystycznej istnieje granica, której artyście przekraczać nie wolno. Powyżej niej znajdują się dzieła o jakościach estetycznie pozytywnych; poniżej – negatywnych. Ale czym jest sama ta granica? Bezwymiarową linią, oddzielającą jedno od drugich? Czy też przestrzenią dla dzieł ani pozytywnych jakościowo, ani negatywnych, tylko estetycznie żadnych, zerowych?⁴

Jak zauważa Kurowicki, od czasów przełomu poznawczego, który miał miejsce w nowożytności, rzeczy przestały mieć wymiar szczególnych widzialnych elementów zakorzenionych w świecie duchowym. Empiryczne spojrzenie na przyrodę postawiło je jako element porządku dnia codziennego, czyli niejako niezauważalne tło naszego życia. W obrazach Rembrandta dostrzegamy rzeczy, które chcą przekroczyć ten porządek zwykłości i codzienności.

Ale sprawa *amor intellectualis* ma głębsze podłoże. Co bowiem pozwalało wspomnianemu przezeń Rembrandtowi zwykle rzeczy opromieniać aureolą, jak innym artystom tylko postacię świętych? Co w ogóle kryje się za działaniami nowożytnych i współczesnych artystów, którzy wydobywają rzeczy ze skorupy zwykłości, by mogła zaistnieć, choćby w przytłumionej postaci, owa doktryna miłości?

Sądzę, że kontemplacja o zmienionej po średniowieczu postaci.

Wtedy bowiem, kiedy średniowiecze kwitło, była ona poznawczym sposobem, aby w aktach skupienia się na rzeczach, zjawiskach i przedstawieniach wyobraźni dostąpić obecności *sacrum*. Nasączone nią przecież zdawały się najzwyklejsze nawet przedmioty i imaginacje. Nic bez niego czy obok nie mogło trwać⁵.

W dalszej części książki Kurowicki zaprezentował nam przyczyny, dla których „ozdoba zdobi”. Prześledził dawne korzenie współczesnego wyglądu ozdób. Zaobserwował relacje między zdobiącym a zdobionym. Ukazał społeczną rolę prezentacji nadmiaru, jakim jest ozdoba. Dostrzegł zmianę, jaka zaszła w jej wyglądzie i funkcjach. Była ona wynikiem zastępowania ozdób roślinnych i zwierzęcych (jakie w przemijających obecnie kulturach towarzyszyły ceremoniom religijnym i innym rytom przejścia) przez przedmioty, których znaczenie odnosi się do ich związku z treściami sączonymi przez współczesną cywilizację kanałami kina, radia, telewizji, internetu itp.⁶

⁴ J. Kurowicki, *Estetyczne przysłony...*, s. 15.

⁵ *Ibidem*, s. 37–38.

⁶ *Ibidem*, s. 58–74.

Do fikcji stanowiących jeden z elementów oliwiających mechanizm współczesnego społeczeństwa autor zalicza wyobrażenie ogrodu jako raju – emanacji dziewiczości natury. Kurowicki demaskuje współczesną naturę jako twór kulturowy⁷. Henryk Jurkowski, który nie traktuje ludzkiego obrazu natury wyłącznie jako tworu kulturowego, podziela jednak częściowo punkt widzenia Kurowickiego, co jest dowodem pewnej jego nieodpartości.

Treść ikonosfery, z przyczyn oczywistych, była determinowana przez naturalne otoczenie człowieka, ale działały tu również inne czynniki, które dokonywały jej transformacji zgodnie z istniejącą sytuacją religijną i polityczną, typową dla danej ludzkiej społeczności. Ikonosfera wytworzona przez człowieka miała ogromny wpływ na wyobraźnię i w szerszym sensie na kulturę każdego wstępującego pokolenia. Początkowo był to wpływ równie silny, co wpływ rzeczywistości percypowanej bezpośrednio, z czasem zaś, wraz z rosnącą rolą ludzkiej kultury, niepomniernie silniejszy, wręcz dominujący⁸.

Elementem kultury jest też każdy opis powstały w wyniku obserwacji natury. Stare relacje są źródłem przedzałożeń i toposów wykorzystywanych do tworzenia nowych. Z biegiem czasu wpływ bagażu kulturowego na kolejne powstające opisy jest stale rosnący. Zdaniem Kurowickiego obecnie nie istnieje już żadna relacja o naturze niewyrastająca z warstw kultury⁹. Podobny sposób myślenia, lecz tylko jako jedną z dwóch prezentowanych koncepcji, przedstawiła Maria Gołaszewska. Otóż jej zdaniem człowiek sprowadza percypowane twory natury do tego, co jest mu już znane z życia codziennego lub sztuki. Najpierw odbierana przyroda ulega strukturyzacji w formy geometryczne i dopiero tak ukształtowany kulturowo obraz staje się źródłem przeżyć estetycznych¹⁰. Jej opinia na ten temat nie pojawiła się jednak od razu w gotowym kształcie. We wcześniejszym okresie prezentowała pogląd, że „można mniemać, że człowiek najpierw dostrzegał piękno w naturze, zanim je zaczął tworzyć w sztuce, choć doznania jego w tym zakresie były zapewne odmienne od tych, które występują dziś”¹¹.

W swojej pracy Kurowicki śledzi rozwój społecznej roli ogrodu na przestrzeni wieków. Zaczyna od najwcześniejszych ogrodów stanowiących oazę natury uprządkowanej, będącej miejscem wypoczynku dla klas nieobarczonych obowiązkiem pracy fizycznej. Przechodzi do ogrodów będących materializacją romantycznego

⁷ *Ibidem*, s. 76–81.

⁸ H. Jurkowski, *Przemiany ikonosfery. Wizualny kontekst sztuki teatru*, Wrocław 2009, s. 10.

⁹ J. Kurowicki, *Estetyczne przysłony...*, s. 76.

¹⁰ M. Gołaszewska, *Estetyka pięciu zmysłów*, Warszawa 1997, s. 23.

¹¹ M. Gołaszewska, *Zarys estetyki. Problematyka, metody, teorie*, Warszawa 1986, s. 86.

marzenia o człowieku nieokiełznanym w swoich popędach, kontemplującym równie „nieokiełznaną” naturę ogrodu angielskiego. Dochodzi do współczesnych uporządkowanych przydomowych ogródków i miniaturowych ogródków działkowych, w których wszystko jest efektem pracy właściciela, a nie natury. Te współczesne miniógródki są wbrew świadomości ich użytkowników jedynie miejscem regeneracji sił służących wytwarzaniu towarów i usług¹². Cały wywód autora stanowi żywe zaprzeczenie punktu widzenia Josepha Margolisa:

Powiedzieć, że dzieła sztuki są intencjonalne, to powiedzieć jedynie, w rozumieniu kantowskim, że wykazują wewnętrzną celowość; są utworzone z pociągnięć pędzla, kroków wyrażen i tym podobnie. Nie znaczy to, że dzieła sztuki są o czymś w ogóle, chociaż powieści i wiersze są intencjonalne również i w tym znaczeniu. Lecz architektura, muzyka, wystrój ogrodów i dywany nie są zwykle o czymś, nie odnoszą się one do niczego ani niczego nie oznaczają¹³.

Przywołałem ten fragment, aby podkreślić wartość i świeżość wywodów Kurowickiego. Zwrócić uwagę na fakt, iż bynajmniej nie cieszą się one powszechną akceptacją, nie tylko w odniesieniu do ogrodów. Dzieje się tak, ponieważ ekonomicznych przyczyn historycznego kształtowania się estetyki najwygodniej jest nie zauważać.

Piękno jest obecne w kulturze współczesnej, głównie jako punkt odniesienia dla szczególnie intensywnie eksploatowanej wartości estetycznej brzydoty. Nie jest dzisiaj w sztuce profesjonalnej dominujące to rozumienie piękna, którym posługiwali się starożytni Grecy. Władysław Tatarkiewicz starał się przybliżyć spojrzenie przeciwnego Greka na piękno w taki oto sposób:

Oznaczał bowiem wszystko to, co się podoba, pociąga, budzi uznanie. Zakres jego był więc szerszy. Oznaczał wprawdzie i to, co się podoba oczom i uszom, co się podoba ze względu na swój kształt czy budowę, ale oznaczał także wiele innych rzeczy, które podobają się na inny sposób i dla innych względów; obejmował widoki i dźwięki, ale także cechy charakteru, w których dzisiejszy człowiek widzi wartość innego rodzaju i jeśli je nazywa „pięknymi”, to ze świadomością, że wyrazu używa przenośnie. Świadectwem, jak Grecy pojmowali piękno, jest znane orzeczenie wyroczni delijskiej [*sic!*], że „najpiękniejszym jest to, co najsprawiedliwsze”. Z tego tak szerokiego i ogólnikowego pojęcia piękna, jakiego potocznie

¹² J. Kurowicki, *Estetyczne przysłony...*, s. 81–103.

¹³ J. Margolis, *Dzieła sztuki jako byty ucieleśnione fizycznie i wyłonione kulturowo*, w: *Estetyka w świecie. Wybór tekstów*, t. II, red. M. Gołaszewska, tłum. W. Chojna, Kraków 1986, s. 210.

używali Grecy, wytworzyło się, ale dopiero z czasem, powoli i z trudem, węższe, bardziej określone pojęcie piękna estetycznego¹⁴.

O ile jednak piękno istnieje współcześnie przede wszystkim jako konieczna antynomia brzydoty, o tyle wartość estetyczna brudu jest celowo pomijana. Lukę tę wypełnia Kurowicki, dostrzegając za przysłonami brzydoty i coraz rzadziej eksponowanego piękna ogromną rolę, jaką odgrywa brud jako element konieczny dla ustalonego przez cywilizację ludzką kulturowego krajobrazu i kształtowanej przez działalność człowieka natury.

Samo środowisko naturalne traktuje się współcześnie bezwiednie... jako domenę czasu wolnego, przesyconą pozostałościami po *sacrum*. I takie właśnie jego wyobrażenie funkcjonuje w świadomości powszechnej. To, co je brudzi i zanieczyszcza, to nie rezultaty indywidualnego czy grupowego niechłujstwa. To – głównie – obecność w nim pozostałości produkcyjnych i poprodukcyjnych lub „zakłócanie” środowiska przez urządzenia techniczne i technologiczne.

Chociaż – jak słusznie zauważa T. Adorno – przekonanie o estetycznym przeciwieństwie techniki i środowiska naturalnego jest błędne. Tam bowiem, gdzie pozostaje ono nie tknięte przez człowieka, może przypominać, jak powiada, nagromadzenie odpadów przemysłowych. Ma to, jego zdaniem, miejsce np. na alpejskich morenach, czy wśród zwałów skalnych. Technika – według autora „Teorii estetycznej” – raczej wspomaga przyrodę i pomaga jej, by mogła ona „stać się tym, czym by może chciała być”.

Dodajmy jednak: gdyby mogła chcieć. Mogłaby wszak tylko wtedy, gdyby stanowiła podmiot, nie zaś coś, co przemawia do nas tylko naszym głosem, narzuconego jej przez określone stosunki społeczne i kulturę¹⁵.

Ten fragment pojawił się już książce *Zerowość estetyczna*¹⁶, lecz od tego czasu autor wprowadził zmiany do poprzedniej wersji tekstu. Po słowach „traktuje się współcześnie” nie następowało: „bezwiednie – jak to pokazałem w poprzednim eseju –”. Zaś w swoich następnych myślach autor stwierdzał: „jako domenę czasu wolnego, przesyconego pozostałościami po *sacrum*”, tymczasem w roku 2016 ten fragment ukazał się w brzmieniu: „jako domenę czasu wolnego, przesyconą pozostałościami po *sacrum*”. Zmianie uległa też treść ostatniego zdania w analizowanym fragmencie. Brzmiało ono: „Dodajmy: gdyby mogła chcieć. Mogłaby jednak tylko wtedy, gdyby

¹⁴ W. Tatarkiewicz, *Historia Estetyki*, t. I: *Estetyka starożytna*, Warszawa 1985, s. 37.

¹⁵ J. Kurowicki, *Estetyczne przysłony...*, s. 110.

¹⁶ J. Kurowicki, *Zerowość estetyczna*, Warszawa 2008, s. 156.

stanowiła podmiot, nie zaś coś, co przemawia do nas tylko naszym głosem, narzucanego jej przez określone stosunki społeczne i kulturę ładu”¹⁷.

Myślę, że wprowadzane przez Kurowickiego do tego fragmentu zmiany służyły przede wszystkim wzmocnieniu sugestywności przekazu. Niemniej trzeba zauważyć, że niekiedy odbyło się to z pewną szkodą dla jednoznaczności i klarowności wyводу. Są to jednak drobne potknięcia autora, który, co nie jest przecież obecnie regułą, nie miał żadnych problemów z przybliżaniem czytelnikowi skomplikowanych zagadnień teoretycznych. Zastępował często mętne metafory wymownymi przykładami.

Autor *Estetycznych przysłon rzeczywistości* odsłania przed nami (w pewnym stopniu) sposób funkcjonowania oryginału w kulturze jako jakości estetycznej. Dostrzega historyczną zmienność, która doprowadziła do ukształtowania się tego pojęcia. Oryginalność odbioru wszelkich kulturowo ukształtowanych form determinują według Kurowickiego ich powidoki aksjologiczne, czyli nakładanie się na odbiór przedmiotów (w tym ludzi jako przedmiotów percepcji) ich znanych w kulturze korelatów. Oryginalność zaczęła stanowić o pozytywnym wartościowaniu kulturowo wytworzonych „oryginałów” dopiero w nowożytności, albowiem:

W porządku sztuki natomiast oryginał staje się wartością dopiero wtedy, gdy jego obecność stanowi warunek akceptacji obiektu, jako przedmiotu estetycznej kontemplacji i handlowej manipulacji. Wtedy zaś liczy się autentyzm materiału, z jakiego został on wykonany, wierność reprezentowanemu stylowi i gwarancja, że jest dziełem konkretnego twórcy itp., itd.

Warunek ten jednak ma charakter historyczny, a nie uniwersalny. Mógł on zaistnieć wówczas, gdy – po pierwsze – tradycyjne *ars* ulega po średniowieczu rozszczepieniu na sztuki piękne i rzemiosło. Kiedy więc w kształtowaniu form wizualnych przestały obowiązywać normy wytwarzania wedle wzorów i naśladowania, określonych przez tradycyjne zasady; artysta zaś – jak już powiedziano – zaczął stopniowo wyswobadzać się z bezpośredniej zależności od mecenasów i funkcjonować na rynku sztuki. Po drugie – co miało znaczenie podstawowe – kiedy rynkowa cena wytworów wziętych artystów czyniła ich kopiowanie działalnością intratną i coraz mniej skomplikowaną, dzięki rozwojowi technik reprodukcji. Ale też – po trzecie – gdy równolegle z tym wyodrębnia się i nabiera znaczenia ludzka indywidualność; konkretne, prywatne ja, które – jako twórca – oferuje odbiorcy obecność siebie w tworze artystycznym, przysłaniając jego rynkowy charakter¹⁸.

Zbliżonym zagadnieniom poświęcił fragment swojej *Estetyki filozoficznej* Mirosław Żelazny. Jego konkluzje jednak (jak sądzę nieprzypadkowo) nie dotyczą istoty problemu, lecz jedynie omawiają jego przejawy. Fakt, że walor oryginalności nie ma charakteru ponadczasowego, umknął jego uwadze. To odbiór dzieła sztuki konstytu-

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ J. Kurowicki, *Estetyczne przysłony...*, s. 137.

tuuje jego wartość w świadomości odbiorcy. Dominującym elementem postrzegania dzieła sztuki jest jego funkcjonowanie w kulturze, a nie cechy przedmiotu same w sobie. Żelazny napisał:

Przykłady popierające tezę, że badanie materialnej substancji dzieła sztuki związane jest ze schodzeniem do coraz niższych rzędów wielkości jej istnienia, można oczywiście przytaczać w nieskończoność: rzeźby Michała Anioła to nie tylko wspaniałe bryły w trójwymiarowej przestrzeni, to również materia odpowiednio dobranego kamienia. Niezwykły efekt akustyczny uzyskiwany w Epidauros, gdzie dźwięk monety upuszczonej na scenie wyraźnie słyszy turysta znajdujący się w ostatnim rzędzie amfiteatru, również podobno jest efektem użycia odpowiednio dobranych rodzajów marmuru. Podobno, bo tajemnicy tej akustyki nikt właściwie do dziś nie rozwiązał. Dzieła sztuki pozostawione nam przez dawnych geniuszy za pięknym opakowaniem wartości estetycznych kryją jeszcze wiele tajemnic. Zbliżamy się do nich, tylko obcując z oryginałem. Tylko on może być strażnikiem prawdy, skumulowanej w jakiejś małej lub wielkiej historii¹⁹.

Kolejnym zagadnieniem ogniskującym uwagę Kurowickiego jest estetyczność pamiętki. Rzuca on snop światła na pamiętkę jako element kształtowania tożsamości własnego ja jednostki – pozostającego w kontrze do reszty społeczeństwa²⁰. Nie pomija też w swoim zainteresowaniu pamiętki jako materialnego wyrazu pamięci zbiorowości²¹. Do jej konstytutywnych cech w obydwóch tych przypadkach zalicza fakt, że sama nie posiada znaczenia jako przedmiot (często będący przedmiotem masowego handlu i estetycznie mierny), lecz swoją wartość czerpie ze związanych z nią osobistych skojarzeń jednostki. Rzecz trwa jako pamiętka, dopóki istnieją te skojarzenia. Jest zatem kolejnym przedmiotem materialnym, który oddziałuje na pozostającego z nim w kontakcie człowieka za pomocą powidoku aksjologicznego.

Nie umknęła uwadze Jana Kurowickiego waga zabytku jako świeckiej świętości żywiącej się zyskami branży turystycznej i kulturalnej, żerującej na otaczającej go w świadomości społecznej aurze szlachetnej (tylko dlatego, że niedzisiejszej) niezwykłości:

W kulturze współczesnej, w której resztki żywej świętości religijnej coraz szybciej zamierają, obiekty postrzegane jako zabytki, a jednocześnie będące przedmiotami kultu religijnego, mają status dwuznaczny. Należą bowiem zarazem do sfery

¹⁹ M. Żelazny, *Estetyka Filozoficzna*, Toruń 2009, s. 299. Żelazny reprezentuje odmienne od Kurowickiego spojrzenie na poruszaną tematykę. Znalezienie w *Estetyce filozoficznej* myśli tego autora pozbawionej argumentów z arsenału teleologii witalistycznej nie było łatwe i zakończyło się porażką.

²⁰ J. Kurowicki, *Estetyczne przysłony...*, s. 138–142.

²¹ *Ibidem*, s. 142–146.

religijnej i świętości świeckiej, wspólnotowej, co u wyznawców kultu wywołać może wewnętrzny dysonans. Chociaż przechodzi się najczęściej na tym do porządku: splata się nabożność zwiedzającego turysty z jego nabożnością religijną. Sprzeczność wtedy znika, a przeżycie estetyczne dopełnia religijne.

Jeżeli nie – to zdarzają się sytuacje, jak ta, którą opisała jedna z gazet codziennych: ponieważ w jednej z wsi zielonogórskich wewnątrz zabytkowego kościoła, ozdobione freskami, wydawało się proboszczowi brudne – po prostu kazał je zamalować, bo brud to przecież „rzecz nie na miejscu”. Ostało się tedy „czyste” miejsce dla kultu. Świecka świętość przegrała. Oburzył się wprawdzie na to dziennikarz i konserwator zabytków, ale ksiądz postawił na swoim. Takie zdarzenia należą jednak do zanikających. Nie dlatego, że świecka świętość, czyli zabytek, zwyczaj. Z tej przyczyny, że zabytki stwarzają liczne możliwości dobrych interesów²².

Ten sam fragment znalazł się już w książce *Kultura jako źródło piękna. Wprowadzenie*. Niemal dwie dekady, jakie dzielą powtórne ukazanie się tego tekstu, zaowocowały jednak drobnymi, choć charakterystycznymi zmianami świadczącymi o doskonaleniu przez autora z biegiem lat formy wypowiedzi i krystalizowaniu się jego obserwacji w coraz klarowniejszej postaci:

W kulturze współczesnej, w której resztki owej żywej świętości coraz szybciej obumierają, obiekty postrzegane jako zabytki, a jednocześnie będące przedmiotami kultu religijnego, mają status dwuznaczny. Należą bowiem zarazem do sfery *sacrum* i świętości świeckiej, co u wyznawców kultu wywołać może wewnętrzny dysonans. Chociaż najczęściej przechodzi się nad tym do porządku, splatając nabożność zwiedzającego turysty z jego nabożnością religijną. Sprzeczność wtedy znika, a przeżycie estetyczne dopełnia religijne. Oba zaś stanowią składniki przeżycia obrządku i przedmiotu zwiedzania. Jeżeli nie – to zdarzają się sytuacje także jak ta, którą opisała jedna z gazet codziennych: ponieważ ozdobione freskami wewnątrz zabytkowego kościoła w jednej z wsi zielonogórskich wydawało się wiernym brudne – po prostu zamalowano ściany.

Brud – jak wcześniej pisałem – to rzecz nie na miejscu. Ostało się tedy „czyste” miejsce dla kultu. Świecka świętość przegrała. Oburzył się wprawdzie na to dziennikarz i konserwator zabytków, ale proboszcz postawił na swoim. Takie zdarzenia należą jednak do zanikających. Nie dlatego, że świecka świętość, czyli zabytek, zwyczaj, lecz z tej przyczyny, że zabytki stwarzają liczne możliwości dobrych interesów²³.

Współcześnie zabytki są nowym rodzajem produktu, który choć nigdy sam się nie sprzedaje, to jednak jest motorem napędowym licznych usług towarzyszących

²² *Ibidem*, s. 167–168.

²³ J. Kurowicki, *Kultura jako źródło piękna. Wprowadzenie*, Warszawa 1997, s. 125–126.

zwiedzaniu. Turyście wydaje się, że jest mu dane przenieść się do lepszego dawnego świata (tylko dlatego lepszego, że dawnego), którego zabytek jest przeżytkiem. W istocie człowiek współczesny jest wystawiony na kontemplację produktu kulturowego przygotowanego przez specjalistów z różnych dziedzin. Zwiedzający bowiem może odbierać zabytek jedynie w perspektywie powidoku aksjologicznego.

Wśród przysłon rzeczywistości Kurowicki nie zapomina o fotografii, a w szczególności zjawisku dostrzegania fotogeniczności fotografowanych przedmiotów. Siła oddziaływania fotografii polega do pewnego stopnia na naszym złudnym przekonaniu o dokładnym odzwierciedleniu na zdjęciach obrazu rzeczywistości. Charakterystyczne jest jednak, że kiedy rzeczywistość przedstawiona na zdjęciu nie jest zgodna z naszymi kulturowo ukształtowanymi wyobrażeniami o niej, to przedstawiającą ją zdjęcia uznajemy za nefotogeniczne. Z uwagi na fakt, że nawet najbardziej banalny obiekt może być na kolejnych zdjęciach odbierany przez widza w różny sposób, sztuka fotografii jest w niewielkim stopniu zagrożona zjawiskiem powszednienia i banalizacji wskutek powtarzania będących przedmiotem przedstawiania obiektów²⁴. Widzimy, że fenomen nacechowanego afektem odbioru fotografii jest wciąż żywy. Zupełnie inaczej widział tę kwestię Jean Baudrillard:

Ten sam problem dotyczy fotografii, jeśli zamierzamy nadać jej postać multimedialną i wyposażać we wszystkie możliwe środki służące do montażu, do komponowania kolaży, do obróbki cyfrowej i syntetycznej. To jej otwarcie w nieskończoność, owa deregulacja jest w gruncie rzeczy równoznaczna ze śmiercią fotografii, wyniesionej do poziomu performensu²⁵.

Jednak to nie rzeczywista funkcja fotografii jest ważna, lecz jej społeczny odbiór. To społeczeństwo poprzez zachodzące w nim procesy jest ostatecznym podmiotem kształtującym postrzeganie sztuki, a przez nie i samą sztukę. W tym konkretnym wypadku fotografię.

Kurowicki oświetla także funkcjonowanie piękna związanego. Jest to ten rodzaj piękna, który zdarza się niejako przy okazji. Cechuje on często wyroby użytkowe, którym nie przypisujemy statusu dzieł sztuki. Interesujące jest dostrzeżenie piękna związanego w formach kampanii reklamowych wykorzystujących fotografię.

Jeszcze inaczej realizuje piękno związane fotografia reklamowa. Przyjrzyjmy się tedy różnym jej postaciom, czyniąc punktem wyjścia teorię i praktykę Oliviero Toscaniego, bo są one reprezentatywny [*sic!*] dla tematu.

Oto pokazuje w swej książce – „Reklama – uśmiechnięte ścierwo”, że gdy fotografie występują w obrębie reklamy – mają jedną cechę wspólną: są towarami, bo

²⁴ J. Kurowicki, *Estetyczne przysłony...*, s. 172–183.

²⁵ J. Baudrillard, *Pakt jasności. O inteligencji zła*, Warszawa 2005, s. 92.

stoją za nimi określone formy przemysłu kulturowego, zajmujące się ich produkcją i reprodukcją. Zarazem – są twarzami czy opakowaniami wartości użytkowych rzeczy, obecnych w formie towarowej na rynku. Sprzedaje się więc je, aby coś innego mogło być sprzedawane. Jeżeli tak, to – od strony estetycznej – winny być rozpatrywane właśnie jako przejawy piękna związanego. Wyraża się ono – w tym przypadku – w napięciu, jakie w odniesieniach międzyludzkich stwarza praktyka ekonomiczna. Praktyka ta, mówiąc w uproszczeniu, sytuuje między konsumentem a wytwórcą określone przedmioty (w tym przypadku – fotografie), które ich łączą ze sobą i zarazem oddzielają, jak robak na haczyku łączy i oddziela wędkarza od łowionej ryby²⁶.

Maria Gołaszewska wspomina, że odbiorca sztuki rzadko ma świadomość jej zależności od kontekstu społeczno-ekonomicznego jej powstawania i to powiązanie nie wywiera wpływu na jej odbiór²⁷. Trzeba tu powiedzieć, iż nawet jeżeli taka sytuacja w określonej, a nawet znacznej liczbie przypadków jest możliwa, to jednak nie można jej uznać za regułę powszechnie obowiązującą.

Jak zauważa Kurowicki, pewnym zaskoczeniem może być fakt, że do korzystających bez ograniczeń z możliwości tworzenia piękna wolnego należą grafomani oraz fotografowie amatorzy. Tworzą dla poklasku, którego najczęściej nigdy nie uzyskają, oraz będąc nieświadomi, iż współczesna praktyka artystyczna skazuje ich dokonania na usytuowanie w obrębie kiczu. Pozostają oni na ogół jednak twórcami szczęśliwymi. W samym akcie twórczym rozgrywa się u nich swoiste wywyższenie *ego* we własnych oczach. Strzepują z siebie kurz codzienności, zyskując status „artysty”, nie wiedząc lub woląc nie wiedzieć, że na ogół kopiują jedynie stare maski z rupieciarni kultury, nawet jeżeli czasem powstają z tego interesujące kolarze²⁸.

Kurowicki dokonuje przed czytelnikiem demistyfikacji samodzielnej roli sztuki w życiu społecznym. Wykorzystuje do tego celu zagadnienie funkcjonowania reprodukcji jej dzieł oraz albumów i opracowań. Zwraca uwagę na zjawisko zależności cen uznanych dzieł sztuki od stopnia rozpowszechnienia ich reprodukcji w kulturze popularnej. Nie umyka jego zainteresowaniu także rola sztuki jako nośnika promocji środków masowego przekazu. Odgrywa ona rolę nobilitującą dane medium w świadomości odbiorcy. Źródłem tej nobilitacji nie jest jednak wartość sztuki samej w sobie, lecz zbiór dotyczących jej, a obecnych w powszechnej świadomości stereotypów na temat poszczególnych zjawisk artystycznych. Lakonicznie konkretna wypowiedź autora ujmuje dosadnie relacje na linii sztuka–ekonomia:

²⁶ J. Kurowicki, *Estetyczne przysłony...*, s. 196.

²⁷ M. Gołaszewska, *Świadomość piękna. Problematyka genezy, funkcji, struktury i wartości w estetyce*, Warszawa 1970, s. 176–177.

²⁸ J. Kurowicki, *Estetyczne przysłony...*, s. 201–207.

Parafrazując Simmla z jego „Filozofii pieniądza”, można rzec, że w obszarze interesów pieniężnych, w których znajduje się dzisiaj sztuka, wszystkie jej wytwory są równowarte. Nie dlatego, że – jak mówił ten ekonomista i filozof – każdy z nich ma tę samą cenę, lecz że nic jej nie ma. Coś wart jest tylko pieniądz.

Takie jednak czysto racjonalno-ekonomiczne podejście do tematu „ekonomia i sztuka” zawiera w sobie coś niewątpliwie okrutnego. Choć sadystyczna rozkosz, płynąca z drastycznego i bezceremonialnego odnoszenia się do humanistycznej głębi sztuki, nie była bynajmniej motywem przedstawionego tu eseju. Ta bowiem drastyczność i sadyzm zjawiają się niejako samopas²⁹.

Ta sama myśl została już wcześniej wyrażona przez Kurowickiego z mniejszą precyzją. Odzwierciedla to ewolucję stylu autora dokonującą się w czasie trwania jego długiego życia.

Po czwarte wreszcie – ceną tą jest podporządkowanie się sztuki tym kryteriom kultury wysokiej, które ustanawia (i – odpowiednio do swych potrzeb – zmienia) przemysł kulturowy. Powoduje to, iż granice między sztuką i nie sztuką stają się płynne. Parafrazując więc Simmla z jego *Filozofii pieniądza*, można rzec, że w obszarze interesów pieniężnych, wszystkie wytwory artystyczne są równowarte. Nie dlatego, że – jak mówił ten ekonomista i filozof – każdy z nich ma tę samą cenę, lecz że nic jej nie ma. Coś wart jest tylko pieniądz.

Takie jednak czysto racjonalne podejście do tematu „ekonomia i sztuka” zawiera w sobie coś niewątpliwie okrutnego. Ale sadystyczna rozkosz, płynąca z drastycznego i bezceremonialnego odnoszenia się do humanistycznej głębi sztuki, nie była bynajmniej motywem przedstawionego tu eseju! Chciałem ukazać tylko obraz stosunków i zależności między nią a praktyką produkcyjną i rynkiem, zgodnie z jego logiką, niezależnie od jakichkolwiek względów, nastrojów i subtelności³⁰.

Kurowicki dostrzega, że tworzenie dzieł sztuki przez artystów amatorów oparte jest na imitacji. Sięgają oni do tych prądów w kulturze, które nie tętnią już żywym nurtem w otaczającej nas współczesności. Właśnie dzięki temu, że zastygły w swoim ostatecznym kształcie, stanowią atrakcyjną pożywkę dla tych twórców, którzy podchodzą bez koniecznego dla artystów profesjonalnych dystansu do materii twórczej i bez świadomości tkwiących w niej sprzeczności³¹.

Autor krytycznie odnosi się do możliwości swobodnego realizowania wolności twórczej w obecnej rzeczywistości społeczno-politycznej. Wraz ze zmianą ustroju nastąpiła też zmiana rodzaju barier stojących na drodze do swobodnej ekspresji artystycznej. Jak wspomina w ostatnim słowie – odnosząc się do sytuacji w Polsce:

²⁹ *Ibidem*, s. 224–225.

³⁰ J. Kurowicki, *Zerowość estetyczna*, Warszawa 2008, s. 99.

³¹ J. Kurowicki, *Estetyczne przysłony...*, s. 226, 235.

Powinno więc być to idealne miejsce dla artystycznych geniuszy w rozumieniu „Krytyki władzy sądenie [*sic!*]”, czyli dla artystów, którzy tworzą bez żadnych ograniczeń i reguł, lecz analiza ich dzieł ukazuje jednak określone reguły: ich własne. Tymczasem łatwiej napotkać owe pomniki, przedrzeźniające się wzajem swą miernością, niż choć jednego takiego geniusza. A jeśli ten czy ów twórca próbuje nim być, uchodzi za dziwadło lub kończy jako skandalista. Tak lub inaczej spada na margines oficjalnego życia kulturalnego. Bez prestiżu i możliwości zarobku. Coś więc z tą wolnością jest nie tak. Mimo bowiem braku cenzury praktyki artystyczne tkwią w swoistych zaciśniętych wędzidlach. Ta ziemia wszakże łatwo to znosi, jakby była stworzona do ich wytwarzania. Papież zaś z pomników wciąż jej błogosławi. I być może będzie tak, aż do dnia Sądu Ostatecznego. Boć łatwiej u nas wolność głosić, niż stworzyć dla niej rzeczywiste warunki obecności³².

Pochylając się nad ostatnim dziełem Kurowickiego, podsumowującym znaczną część jego dorobku twórczego, nie możemy powstrzymać się, aby z żalem nie zauważyć, że nie będziemy już mieć przyjemności płynącej z lektury nowych tekstów. Ożywcza myśl, jaką zrodziło jego doświadczenie, nie będzie już przeganiać z naszych głów mgły oczywistości. *Dum vivit littera vivit et actio comissa litterae* głosiły arengi niektórych średniowiecznych dokumentów. Niechaj ta nasza podróż przez ostatnią książkę Kurowickiego będzie żywym przedłużeniem oddziaływania zawartych w niej idei i zachętą do ich twórczego rozwinięcia przez kolejne pokolenia badaczy.

THE LATEST REVELATION OF JAN K.'S REALITY

Keywords: philosophy, esthetic, sociology of culture, literary studies, art

Summary

The article attempts to critically analyse the recent book by Jan Kurowicki *Estetyczne przysłony rzeczywistości (Eseje z nowej estetyki społecznej)* [*Aesthetic Apertures of Reality (Essays on the New Social Aesthetics)*]. The author researches our everyday reality, seeking what is aesthetically marked. The author unveils the form and reception of aesthetic values which are socially determined. His book is a particularly important contribution to the ongoing discussion on the role of culture in the contemporary society.

³² *Ibidem*, s. 247.

Grzegorz Wyczyński

Uniwersytet Wrocławski

e-mail: g.wyczynski@gmail.com

Trudna droga do wolności. Recenzja polemiczna książki Bogusława Jasińskiego *Po drugiej stronie życia*

Po drugiej stronie życia. Szkice i notatki z zakresu teologii więzienia autorstwa Bogusława Jasińskiego nie stanowi typowej pozycji z zakresu literatury filozoficznej, jest to bowiem książka napisana (niewątpliwie świadomie) w sposób wymykający się łatwym kategoryzacjom. Nie mamy w jej przypadku do czynienia ze strukturą typowej rozprawy akademickiej: teza badawcza, stan badań, proces argumentacyjny, wnioski oraz podsumowanie. Niemniej Jasiński przedstawia swoim czytelnikom wyraźnie nakreśloną koncepcję wolności wyrastającą z określonych inspiracji oraz polemik filozoficznych. W poniższym tekście postaram się zwięźle przedstawić stanowisko autora, wpisać je w szerszy kontekst teoretyczny oraz wejść w polemikę z niektórymi jego tezami. Na samym początku dokonam bardzo ogólnego streszczenia treści książki – wydobędę z niej to, co uważam za kluczowe dla jej zrozumienia – aby w dalszych fragmentach tekstu pochylić się nad jej wybranymi fragmentami.

Główna myśl omawianej książki (prowokacyjna – zarówno w sensie intelektualnym, jak i politycznym – gdyż oparta na odwróceniu zdroworozsądkowych schematów) przedstawia się następująco: ludzie w swoim codziennym życiu funkcjonują na bazie szeregu zinternalizowanych automatyzmów społecznych subtelnie determinujących ich działania, reakcje, percepcje oraz dokonywane wybory. Wspomniane automatyzmy prowadzą do wytworzenia się osobowości – wiązki ról społecznych odtwarzanych na podstawie narzuconych reguł – która zaciemnia sferę indywidualności określającą, kim dany człowiek naprawdę jest. I chociaż większość z nas żywi miłą iluzję sprawowania pełnej kontroli nad własnym życiem, stan faktyczny przedstawia się zgoła odmiennie: „Mówimy to, co możemy powiedzieć, widzimy to, co da się zobaczyć, słyszymy to, co tylko słyszalne, wreszcie myślimy to, co da

się pomyśleć. I konsekwentnie jesteśmy tak tylko wolni, jak życie wolności użycza w swych granicach”¹. Krótko mówiąc – socjalizacja nie tylko narzuca człowiekowi określone sposoby postępowania, ale także uczy przeżywania ich jako zakorzenionych w odśrodkowych procesach i wolnych wyborach. Dlatego też, jak przekonuje autor omawianej książki, autentyczna wolność może rodzić się dopiero wtedy, gdy znajdziemy się na samym marginesie życia społecznego, czego skrajny przejaw stanowi uwięzienie. Tutaj właśnie dokonuje się odwrócenie zdroworozsądkowych schematów myślowych (mających za zadanie podtrzymywać wspomnianą powyżej iluzję) – chociaż w opinii przeważającej większości umieszczenie w zakładzie zamkniętym odziera człowieka z jego wolności i godności, w rzeczywistości pozwala ono spojrzeć z dystansu na życie, z którego zostaliśmy wyłączeni: „aby zdefiniować element danego zbioru, należy do tego celu użyć elementów spoza tego zbioru”². A to stanowić może pierwszy krok ku autentycznemu wyzwoleniu.

Dla pełniejszego zrozumienia powyżej naszkicowanego stanowiska należy zrekonstruować jedno z kluczowych dla niego rozróżnień pojęciowych: „życie/istnienie”. Pierwsza ze wspomnianych kategorii desygnuje społecznie skonstruowany i historycznie przygodny porządek uwewnętrzniany przez jednostki w toku socjalizacji. Składają się na niego określone role społeczne wraz z regułami rządzącymi ich odgrywaniem; różnego rodzaju schematy i wzorce; język, który poprzez swój porządek leksykalny oraz gramatyczny kształtuje nasze postrzeganie rzeczywistości. Życie jest więc rodzajem programu niepostrzeżenie wdrukowywanego w nasze ciała i umysły, aby od środka zarządzać ich codziennym funkcjonowaniem. Zupełnie inaczej sytuacja przedstawia się z istnieniem stanowiącym obiektywną relację zawiązującą się pomiędzy człowiekiem a światem. Gdy bowiem strącamy z siebie kolejne warstwy życia, docieramy do rzeczywistości takiej, jaką jest ona sama w sobie, oraz do uniwersalnych, wspólnych wszystkim ludziom jako istotom gatunkowym dyspozycji. Chodzi tutaj o wszystkie te potrzeby, relacje oraz hierarchie wartości, które wypływają z samego faktu bycia zanurzonym w świat. O fundamentalny wymiar egzystencji poprzedzający wszelkie formy kulturowe i społeczne, a jednocześnie stanowiący konieczny fundament, na którym te ostatnie mogą się rozwijać. Życie w swoich totalitarnych zapędach sprawia, że tracimy kontakt z tym pierwotnym wymiarem bycia w świecie i rzucamy się w ślepą pogoń za sztucznie ustanowionymi celami. Dopiero staniecie po drugiej stronie życia otwiera pole dla procesu wyzwiania się spod tyranii narzuconych form.

Proponowana przez Jasińskiego diagnoza kondycji jednostki we współczesnych społeczeństwach nie stanowi propozycji nowej i w pełni oryginalnej. Podobne wąt-

¹ B. Jasiński, *Po drugiej stronie życia. Notatki i szkice z zakresu teologii więzienia*, Warszawa 2017, s. 11.

² *Ibidem*, s. 321.

ki oraz stwierdzenia znajdziemy u wielu ważnych teoretyków społecznych ubiegłego wieku. Wystarczy wspomnieć tutaj prace Herberta Marcuse³ lub Guya Deborda⁴ wskazujących na mechanizmy ideologiczne głęboko wtopione w dynamikę społeczeństw konsumpcyjnych i służące ich zawołowanej legitymizacji jako najlepszych z możliwych światów. Innym istotnym tropem będą tutaj rozważania Michela Foucaulta na temat zmieniającej się natury władzy, która współcześnie przestaje być czymś łatwo dostrzegalnym i lokalizowalnym (jak w przypadku dawnego dyskursu karni), ale przybiera formę złożonej sieci mechanizmów, instancji oraz strategii umożliwiających milczące kontrolowanie i dyscyplinowanie populacji⁵ – wypisywanie porządku władzy na ciałach jednostek przysposabianych w ten sposób do sprawnego funkcjonowania w danym porządku społecznym. W tle wszystkich powyżej wskazanych koncepcji – w sposób mniej lub bardziej wyraźny – leży pochodząca od Antonio Gramsciego⁶ wizja państwa poszerzonego, wykraczającego swoją dynamiką strukturalną poza dualizm polityczne/społeczne oraz publiczne/prywatne. Taka rozproszona forma władzy, stwarzająca złudzenie własnej nieobecności, tym lepiej przenika do wnętrza człowieka i modeluje jego subiektywność, co przekłada się następnie na stosunek, jaki zajmuje on względem swojego toczenia. Powstaje w ten sposób to, co Jasiński określa mianem osobowości, zaś inni autorzy nazywali ideologią obdarzoną materialną egzystencją⁷, habitusem⁸ lub zdrowym rozsądkiem⁹.

Jak wspominałem już na wstępie, omawiana książka pozostaje silnie zanurzona w licznych kontekstach i dyskusjach teoretycznych, nawet jeżeli nie zawsze zostało to wyraźnie podkreślone przez jej autora. Uważna lektura pozwala jednak nieraz natknąć się na fragmenty prowokujące skojarzenia z poglądami innych myślicieli. Weźmy chociażby rozdział poświęcony cierpieniu jako doświadczeniu pozwalającemu wykroczyć poza porządek życia skonstruowany w taki sposób, aby możliwie najpełniej wykluczać trudne i nieprzyjemne doznania – widać tutaj pewne inspiracje

³ H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1991.

⁴ G. Debord, *Spółczesność spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, tłum. M. Kwaterko, Warszawa 2006.

⁵ M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa 2009, s. 203.

⁶ A. Gramsci, *Nowoczesny księżę*, w: *idem, Pisma wybrane*, t. I, tłum. B. Sieroszewska, Warszawa 1961, s. 488–685.

⁷ L. Althusser, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, tłum. B. Ponikowski, J. Gajda, Warszawa 1983.

⁸ P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tłum. A. Sawisz, Warszawa 2001.

⁹ J. Kurowicki, *Wyprowa w krainę oczywistości*, Wrocław 1978.

fenomenologicznymi analizami bólu¹⁰ i złego samopoczucia¹¹ pochodzącymi od Emmanuela Levinasa. Tradycja fenomenologiczna stanowi dla Jasińskiego niewątpliwie centralny punkt odniesienia, jednak (o czym więcej w dalszej części wywodu) traktuje on ją w sposób swoisty. Przede wszystkim pozostając w zgodzie z marksowską tezą o warunkowaniu świadomości przez byt społeczny, wskazuje on na ekstrasensoryczne warunki możliwości stosowania metody fenomenologicznej – to właśnie uwięzienie odcinające człowieka od codziennej krzątaniny oraz jej obiektów pozwala na wzięcie w nawias naturalnego nastawienia.

Wszystkie powyższe odniesienia nie zostały podane w sposób charakterystyczny dla ścisłego wywodu akademickiego, a więc wraz z całą aparaturą cytatów, przypisów, bibliografii. Jest to zabieg jak najbardziej świadomy – recenzowany tekst oparty bowiem został na koncepcji mieszania języków i ciągle przemieszczania się pomiędzy różnymi modalnościami pisania. *Po drugiej stronie życia* to bardzo sprawnie i z wyczuciem przygotowany koktajl łączący w sobie dziennik intymny, fragmenty narracji quasi-powieściowej, słowne impresje i w końcu respektujące akademickie rygory rekonstrukcje oraz krytyki poglądów innych autorów (np. Immanuela Kanta, Johanna G. Fichtego, Edmunda Husserla). Chociaż pomysł taki może wydawać się w pierwszym odczuciu wątpliwy (snuta myśl może łatwo zagubić i roztopić w grze żonglowania gatunkami), Jasińskiemu udało się zrealizować ją w sposób literacko sprawny. Jego książkę czyta się dobrze, główna myśl pozostaje przez cały czas jasna, zaś kolejne rozdziały umiejętnie pogłębiają ją oraz uszczegóławiają poprzez egemplifikacje na kolejnych przykładach.

Za powyżej scharakteryzowaną formą literacką przemawia przynajmniej jeden istotny powód – dzięki jej zastosowaniu prezentowana koncepcja nie nabiera charakteru ogólnej teorii wyzwolenia przez uwięzienie, ale ciąży ku biegunowi zapisu indywidualnego doświadczenia. Dzięki daleko posuniętemu odcięciu człowieka od życia więzienie może otwierać drogę ku istnieniu, nie ma jednak żadnej absolutnej gwarancji, że stanie się tak we wszystkich przypadkach. Nie każdy więzień wykorzysta w taki sposób sytuację swojej izolacji: „Doświadczenie to z kolei otwiera od razu na oścież drzwi ku światłu samego istnienia. Kto chce, ten przechodzi przez ten próg. Ja jestem w swojej celi tylko przewodnikiem, którzy przeprowadza do nowej ziemi”¹².

Ostatni cytat wskazuje na inną istotną właściwość recenzowanej książki, powiązaną zresztą z powyższą – nie mamy w jej przypadku do czynienia z „suchą” prezentacją konkluzji wypływających z dokonanych przemyśleń lub badań. *Po drugiej stronie życia* jest tekstem drogowym (lub może nawet orężem), z kart którego

¹⁰ E. Levinas, *Transcendencja i zło*, w: *idem, O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2008, s. 215–235.

¹¹ E. Levinas, *O uciekaniu*, tłum. A. Czarnecka, Warszawa 2007.

¹² B. Jasiński, *Po drugiej stronie życia...*, s. 291.

uderza w czytelnika wezwanie do zmiany swojego życia. Zapis indywidualnego doświadczenia ma pomóc w odwróceniu zdroworozsądkowego wyobrażenia o świecie i dzięki temu zmieniać stosunek, w jakim jednostka pozostaje do ładu tego świata. I chociaż obcujemy tutaj z wywodem budowanym ze słów o społecznie ustalonych znaczeniach, jego konkluzje oraz metody wydają się wykraczać poza język. Nie tylko w tym sensie, że z perspektywy doświadczenia istnienia określone pojęcia ujawniają swoje nowe lub stłumione sensy, ale także w zakresie poszukiwania innych niż czysto lingwistyczne sposobów komunikowania wniosków wypływających z pracy myślenia. Czasami bowiem bardziej skuteczne okazuje się dawanie przykładu całym swoim byciem – podejmowanymi działaniami lub też ich brakiem – niż konstruowanie wypowiedzi zgodnych z takim bądź innym wzorcem gatunkowym: „Od dzisiaj postanowiłem więc nic już nie jeść i nie pić, bo bardzo ciekaw jestem, co oni na to? Może ktokolwiek z nich w końcu się obudzi i porozmawia ze mną chociaż przez jedną krótką chwilę”¹³.

Książka Jasińskiego została pomyślana oraz napisana w sposób, który ma budzić niepokój. Niepokój wypływający z faktu, że życie, które nauczyliśmy się przeżywać jako obszar realizowania się wolności, stanowi w istocie sferę zniewolenia. Posiadane samochody, karty kredytowe, mieszkania, konta na portalach społecznościowych, osiągnięte awanse w pracy oraz zdobywane tytuły i odznaczenia stanowią czynniki przyszpilające nas do określonej pozycji w strukturze społecznej oraz powiązanych z nią ról. Jednak wspomniany niepokój nie spełnia funkcji jedynie negatywnej. Ma on rodzić zawstydylenie prawdziwym obliczem własnej sytuacji, ale również stanowić trampolinę służącą odbiciu się od niej. Gdy bowiem rozpadają się mury życia, poza ich granicami otwiera się żyzny obszar istnienia. Dzięki zanurzeniu się w nim możemy zacząć urządzać się w świecie w sposób bardziej zgodny z naszą indywidualnością: „Oto bowiem następuje maksymalna redukcja form życia aż do oderwania się od tegoż życia, czym jest de facto zamknięcie w celi. I dlatego moja uwaga ześrodkowuje się niemal całkowicie na moim wnętrzu, bo wszak tylko ono pozostało”¹⁴. W tle tak zarysowanego poglądu majaczy duch uwag młodego Marksa na temat związków między wstydem a rewolucją: „Wstyd jest rodzajem gniewu zwróconego przeciwko sobie samemu. I gdyby cały naród naprawdę się wstydził, byłby jak lew, który pręży się do skoku”¹⁵.

Niewątpliwie sympatyzuję ze sprawą, której obrony podejmuje się w swojej książce Jasiński. Jest to, najkrócej mówiąc, sprawa wolności. Pozostaje ona szalenie istotna w obecnej epoce permissywizmu, gdzie mechanizmy represjonowania oraz dyscyplinowania coraz bardziej skrywają się pod powierzchnią mnogości dóbr, usług

¹³ *Ibidem*, s. 332.

¹⁴ *Ibidem*, s. 67.

¹⁵ K. Marks, *Listy z „Deutsch-Französische Jahrbücher”*, w: MED, t. I, Warszawa 1976, s. 408.

i opcji, pomiędzy którymi każdy z nas może rzekomo swobodnie wybierać. Dlatego o wolności warto pisać, i to właśnie w sposób tak przewrotny, operujący paradoksami (uwięzienie to w istocie początek wyzwolenia) oraz przystępny (bez przyciężkiej akademickiej alchemii językowej), jak ma to miejsce w *Po drugiej stronie życia*. Nie zmienia to jednak faktu, że czuję się zmuszony odnieść polemicznie do pewnych tez w powyższej książce sformułowanych. Moje wątpliwości przedstawię poniżej w kolejnych punktach.

1. Tym, co bardzo mocno uderzyło mnie w wywodzie Jasińskiego, była swoista idealizacja więzienia (osobnym pytaniem jest, na ile sam autor traktuje tę instytucję w sposób metaforyczny i symboliczny?). A mówiąc dokładniej – zbyt abstrakcyjne potraktowanie tematu, jeżeli spojrzeć na niego z socjologicznego punktu widzenia. Wówczas więzienia zaczęły jawić się jako społeczny mikrokosmos odznaczający się własną strukturą, hierarchią, systemem ról i ścisłych reguł, a także pozostający w łączności z szeregiem innych instytucji (Foucault mówił tutaj o kontinuum karceralnym). Co więcej, kształtowanie się porządku więziennego przebiega w dwóch kierunkach: odgórnym, narzucanym przez władzę, oraz oddolnym, pochodzącym od samych więźniów, którzy w obrębie dostępnych im możliwości ustanawiają swoją własną hierarchię oraz wyrażające ją kody. Mówiąc najprościej – system penitencjarny wcale nie znajduje się po drugiej stronie życia, ale stanowi jedną z jego form (być może uproszczoną i zredukowaną, ale jednak).

Co więcej, autor wydaje się przeceniać więzienie w zakresie możliwości izolowania osadzonych w nich jednostek. Więzień bowiem nigdy nie jest idealnie odcięty od tego, co dzieje się poza murami miejsca swojej odsiadki. Zawsze są jakieś możliwości kontaktu, czy to oficjalne, czy też załatwiane metodami nielegalnymi (łapówki, przemyt informacji). W związku z tym osadzony podlega nawet podwójnemu warunkowaniu przez życie – po pierwsze, wciąż podlegała wpływom świata zewnętrznego (które nosie w sobie w postaci habitusu i które przenika przez kraty jego celi), po drugie, ulega uwikłaniu w porządek życia więziennego, gdzie przychodzi mu grać określone role. Nigdy nie jest się bowiem po prostu więźniem (tak samo, jak nie jest się po prostu artystą lub po prostu studentem) – taka abstrakcja możliwa jest tylko w myśli lub na papierze, gdyż w rzeczywistości każdy osadzony posiada określoną społeczną historię życia, ta zaś warunkuje jego wyjściową pozycję w hierarchii więziennych społeczności.

Należy jednak podkreślić, że autor nie pozostaje całkowicie nieświadomy powyższych trudności. Widać to wyraźnie w pewnych fragmentach jego wywodu: „Dlatego nawet ta cela nie jest dość szczelna, by odizolować mnie od tych głosów? Staram się ze wszystkich sił nie dopuścić do starcia z nimi, do jakiegokolwiek konfrontacji twarzą w twarz wprost, bo wiem, że jestem całkowicie odsłonięty i oczyszczony, dlatego będą mnie one szarpać i ranić. [...] Tylko jakieś pojedyncze słowo lub pojęcie od czasu do czasu jak zbłąkany ptak zagnieżdża się w moim umyśle i otorbia

się natrętą pracą myśli i fantazji. Tak właśnie pracuje we mnie jeszcze ta resztkę, ten strzęp życia, którego przecież już nie ma”¹⁶. Dlatego też, o czym pisałem już wcześniej, uwięzienie nie pociąga za sobą w sposób automatyczny wyzwolenia, ale jedynie stwarza grunt, na którym może ono wyrastać. Czy tak się jednak stanie, zależy będzie w dużej mierze od postawy samego skazańca. Zakład karny staje się więc polem walki pomiędzy potencją nagiego istnienia a normatywnymi siłami społecznymi, które mają nie dopuszczać do jego ujawnienia się. Strażnicy, psycholodzy, członkowie komisji opiniujących wnioski o zwolnienia warunkowe – wszystkie te instancje wiedzy-władzy podejmują starania, aby osadzony nie utracił kontaktu z tymczasowo odebrany mu życiem. Dlatego więzień, jeżeli pragnie autentycznie się wyzwolić, musi dążyć aż na samo dno swojego zesłania, gdzie odgłosy świata zewnętrznego prawie w ogóle już nie docierają. Jest to stopniowy proces, w którym odmowa podporządkowania się więziennym regułom czyni z człowiek wykluczonego pośród wykluczonych: „najpierw wrzucając mnie z życia do więzienia, a potem nawet odgradzając od innych uwięzionych w tej oto izolatce”¹⁷.

Niesprawiedliwością byłoby więc powiedzieć, że obraz więzienia, jaki daje nam Jasiński, grzeszy całkowitą naiwnością. Wręcz przeciwnie – w jego książce znajdziemy fragmenty, które mogą stanowić odpowiedź na wątpliwości naszkicowane w tym punkcie. Jednak mimo wszystko odnoszę wrażenie, że autor w zbyt małym stopniu wintegrowuje w swój wywód perspektywę socjologiczną. Ta ostatnia jest zaś niezwykle ważna, jeżeli uwięzienie nie ma stać się po prostu nazbyt oderwaną od rzeczywistości metaforą.

2. Z wątpliwością powyższą wiąże się inna, równie istotna – na ile więzienne odarcie z form życia jest w stanie wyzwolić nas spod wpływu dyspozycji oraz nawyków nabytych poprzez socjalizację? Czy sam fakt wykluczenia ze społeczeństwa (o ile zamknięcie w zakładzie karnym faktycznie nim jest) może sprawić, że przestaną funkcjonować jego zsubiektywizowane naleciałości i pozostałości?

Zdaniem autora sytuacja uwięzienia sprawia, że nasze dotychczasowe nawyki odcięte zostają od swoich zwyczajowych przedmiotów oraz form realizacji. Trafiają tym samym niejako w próżnię i dzięki temu mogą stać się przedmiotem oglądu i namysłu. Epistemologiczne rozróżnienie na podmiot i przedmiot ulega zatarciu, gdyż podmiot sam dla siebie staje się przedmiotem: „Ale przecież jej [świadomości – przyp. G.W.] praca nie dotyczy tylko faktów i zdarzeń z przeszłości, ale także relacji i nastawień, które wykształciłem w życiu. Ale i jedno i drugie stają się tu bezprzedmiotowe, bo nic im już nie odpowiada. Dlatego też one same stać się mogą w sposób wyraźny przedmiotem mojego oglądu i refleksji. Widzę więc coś, czego wcześniej nie wi-

¹⁶ B. Jasiński, *Po drugiej stronie życia...*, s. 95.

¹⁷ *Ibidem*, s. 210.

działem do końca”¹⁸. Ten proces poznawczego kierowania się ku sobie sprawia, że człowiek dostrzega społecznie wykształcone formy, które dotychczas rządziły jego stosunkiem od rzeczywistości.

Na tym jednak nie koniec – jeżeli bowiem wyzwalać się z życia otwiera nam drogę ku istnieniu, ten ostatni element staje się nowym probierzem służącym ocenie naszego toczenia oraz zajmowanego w nim miejsca. Dochodzimy tutaj do sedna pojęcia realizmu transcendentalnego, którym autor określa zajmowane przez siebie stanowisko. Wyraża ono sprzeciw wobec tradycji filozoficznych wywodzących rzeczywistość ze świadomości podmiotu. Źródeł takiego myślenia należy szukać niewątpliwie w projekcie kartezjańskim, gdzie filozofujące *cogito* po podaniu w wątpliwość istnienia świata zewnętrznego zagłębia się w siebie, aby następnie na powrót wyłonić z własnego myślenia (posługując się w tym celu rzekomo przyrodzoną umysłowi ludzkiemu kategorią Boga jako bytu najdoskonalszego) realne istnienie tegoż świata¹⁹. Prowadzi to ku kolejnym projektom epistemologicznym, w myśl których aby rzetelnie cokolwiek poznać, należy najpierw poznać samo poznanie. Mówiąc inaczej – jak to jest możliwe, że ludzki umysł potrafi adekwatnie ująć obiekty względem niego transcendentne? Kant i Fichte, a następnie Husserl zaproponowali rozwiązanie opierające się na zdublowaniu świadomości, która przygląda się samej sobie oraz własnym stosunkom kognitywnym. W punkcie wyjścia należy więc zanegować nie tylko już zdobytą wiedzę o świecie, ale również i dalsze jego poznawanie, a w kolejnym kroku skierować się ku operacjom samej świadomości, gdyż stwierdzenie istnienia tych ostatnich leży poza wszelką wątpliwością: „Pewien początek oferuje tutaj Kartezjańskie rozważanie sceptyczne: byt *cogito*, [byt] przeżycia podczas przeżywania i w prostej skierowanej nań refleksji, jest niepowątpiewalny; bezpośrednie oglądowe uchwycenie i posiadanie *cogitatio* są już pewnym poznaniem, *cogitationes* są pierwszymi danymi absolutnymi”²⁰. Takie postępowanie nie sprowadza nas jednak na niwę czysto opisowej psychologii – dalsze stosowanie metody fenomenologicznej wraz z właściwą jej redukcją oraz wyszczególnieniem różnych form immanencji i transcendencji pozwala podmiotowi na przejście od własnych operacji poznawczych do istoty otaczających go przedmiotów. Rodzi to jednak pewne ryzyko – świadomość, która zbyt mocno zanurza się w siebie, aby we własnym wnętrzu szukać gwarancji poznawalności i istnienia świata, osiągnąć może w końcu moment, po przekroczeniu którego nie będzie już możliwe autentyczne dosięganie rzeczywistości. Wszechwładny w swoim poczuciu rozum narzuci jej porządek wyprowadzony ze swoich własnych operacji: „Kartezjusz jest pierwszym w pełni nowoczesnym człowiekiem. Odnajduje on konieczność całkowitego ugruntowania życia w hory-

¹⁸ Tamże, s. 51.

¹⁹ Kartezjusz, *Medytacje o filozofii pierwszej*, tłum. J. Hartmann, Kraków 2006.

²⁰ E. Husserl, *Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2008, s. 12.

zontalnym układzie odniesień, którego prawodawcą ma być rozum ludzki. Logika życia znalazła swe uzasadnienie w logice rozumu. Życie zaś samo stało się emanacją rozumu i zarazem jego samopotwierdzeniem się”²¹.

Realizm transcendentálny podchodzi do sprawy inaczej – zamiast dublować w świadomości relację podmiotowo-przedmiotową, dąży do jej zniesienia. Odrzucając kolejne pokłady życia (w tym także zaszczerpione nam kategorie myślenia), zanurzamy się w porządek istnienia i właśnie z jego poziomu oceniamy otaczającą nas rzeczywistość. Chodzi o to, aby być w świecie, zaangażować się w jego bieg, a nie traktować go jedynie jako leżący na dystans przedmiot, z którym możemy coś robić. Dzięki temu zobaczyć możemy sztuczność form, w jakich dotychczas przejawiały się nasze potrzeby, uczucia, aspiracje oraz relacje z innymi ludźmi, a następnie przystąpić do ich zmieniania. Drogowskazem w tym procesie ma być nasz wolny od kulturowych zapośredniczeń kontakt z aktualnie dostępnym światem:

Rodzi się jednak w to miejsce zupełnie inne znaczenie posiadania czegokolwiek, a mianowicie potrzeba posiadania rzeczy niezbędnych do przetrwania, mówiąc precyzyjniej: tych, które wprost wynikają z samego faktu istnienia. I tak zupełnie na nowo odkrywam potrzebę [...] posiadania minimalnej choćby ilości jedzenia i picia, w miarę ciepłego, ale niekonieczne ładnego, ubrania. Te podstawowe i jednostkowe potrzeby są całkowicie wyprane z jakichkolwiek relacji wobec innych, ponieważ służą tylko i wyłącznie mnie samemu²².

Tutaj pojawia się jednak problem – czy tak radykalne odrzucenie społecznie wdrokowanych kategorii faktycznie jest osiągalne? Czy nawet najszczerza chęć dokonania takiej właśnie redukcji fenomenologicznej (innej niż husserlowska) jest w ogóle możliwe? Dla większości uwięzionych ich nowe środowisko społeczne (jak pisałem już wcześniej – będące kolejną formą życia) stanowi obszar praktyczny, gdzie trzeba się odnaleźć, aby przetrwać. Należy nawiązać sojusze, zorientować się w hierarchii, wdrożyć w nowy rytm życia. Więzień zostaje od pierwszych momentów swojej odsiadki wciągnięty w świat, którego jeszcze nie rozumie (abstrahując na moment od przypadku recydywistów powracających do miejsc odbywania wcześniejszych wyroków), a który musi opanować, aby utrzymać się na jego powierzchni.

Poza tym – rzecz równie istotna – nawet jeżeli więzienie może dawać impulsy do fenomenologicznej pracy na materii życia, nie każda osadzona w nim osoba zareaguje na nie w identyczny sposób. Sam autor ma tego faktu świadomość, gdyż pisze: „Jednym słowem, czy przejście przez stan takiego właśnie cierpienia odменя moje życie? Zmienia nastawienie wobec niego? I czy jest to tylko kwestia szczególnej

²¹ B. Jasiński, *Po drugiej stronie życia...*, s. 327.

²² *Ibidem*, s. 169.

wrażliwości każdego z nas?”²³. Skąd jednak biorą się takie różnice w wrażliwości? Dlaczego dla jednych osób więzienie staje się tylko kolejnym obszarem życiowej krzątaniny, dla innych zaś okazją do krytycznej refleksji nad sztucznością i arbitralnością społecznie wytworzonych form? I w tym właśnie momencie ponownie pojawia się u Jasińskiego niedostatek perspektywy socjologicznej. Nie ulega bowiem wątpliwości, że refleksyjny stosunek do świata, przedkładający nad zaangażowanie praktyczne aktywność poznawczą, jest społecznym wytworem i ujawnia się przede wszystkim u ludzi o określonym pochodzeniu oraz zawodowej przynależności. Mówiąc krótko (a jest to pogląd mimochodem wyrażony już w *Metafizyce* Arystotelesa²⁴), spekulatywny stosunek do świata wymaga wyłonienia się odpowiedniego uniwersum społecznego, które umożliwia go, podtrzymuje i promuje:

Myśliciele pozostawiają poza refleksją (doksą) założenia własnego myślenia, czyli społeczne warunki umożliwiające scholastyczny punkt widzenia oraz nieświadome dyspozycje generujące nieświadome tezy, nabyte na drodze doświadczenia szkolnego lub scholastycznego, które często stanowi kontynuację pierwotnego doświadczenia (mieszczańskiego) dystansu do świata i do konieczności życiowych²⁵.

Można mi jednak w tym momencie zarzucić pewną niekonsekwencję, gdyż wcześniej wyraźnie wskazywałem, że *Po drugiej stronie życia* nie stanowi zwykłej akademickiej rozprawy, ale wołanie o odmianę życia – tekst drogowskaz i tekst oręż. Przedstawiona w nim koncepcja wykracza więc poza perspektywę scholastyczną charakteryzującą się stawianiem z pełną powagą pytań, których przeciętna osoba raczej sobie nie stawia (np. przeciętny widz kinowy nie poddaje oglądanych przez siebie filmów takim analizom, jakich dokonują akademicy filmoznawcy), oraz postawą kontemplacyjną (świat jako obiekt obserwacji i interpretacji, nie zaś obszar działań). Niemniej już sama zdolność opisu rzeczywistości za pomocą określonego zespołu kategorii (życie/istnienie, ontyczne/ontologiczne, realizm/idealizm) wskazuje na uprzedni trening filozoficzny, a więc na zinternalizowane kategorie i zdolności, jakie podmiot wnosi w sytuację uwięzienia. I nawet jeżeli realizm transcendentálny jest nas w stanie doprowadzić do swoistej sytuacji performatywnego filozofowania bez słów, faza ta poprzedzona jest pogłębioną pracą myślową. Antyintelektualne

²³ *Ibidem*, s. 189–190.

²⁴ „Dopiero gdy wszystkie tego rodzaju wynalazki zostały dokonane, odkryto teraz te umiejętności, które nie miały na celu przyjemności ani nie służyły koniecznościom życiowym, i to przede wszystkim w tych krajach, w których ludzie mieli dużo wolnego czasu. Dlatego też nauki matematyczne rozwinęły się najpierw w Egipcie; tam bowiem kasta kapłańska rozporządzała wolnym czasem”. Arystoteles, *Metafizyka*, 981b.

²⁵ P. Bourdieu, *Rozum praktyczny. O teorii działania*, tłum. J. Stryczyk, Kraków 2009, s. 163.

konkluzje²⁶ wypływają z wysiłku intelektualnego wyraźnie zakorzenionego w filozoficznej tradycji. Tymczasem znajomość tej ostatniej oraz umiejętność sprawnego poruszania się po jej obszarze nie stanowią uniwersalnej zdolności gatunkowej, ale konsekwencje odbytego treningu edukacyjnego.

Jeżeli więc już sama idea nagiego istnienia jest uwikłana w kontekst dyspozycji filozoficznych, zapytać należy, czy czysty ogląd rzeczywistości pozostaje w ogóle osiągalny? Czy możemy zrzucić z siebie kolejne formy życia, aby stanąć ze światem twarzą w twarz?

3. Kolejna wątpliwość prowadzi nas ku kwestii sytuującej rozważania Jasińskiego w obrębie sporów o genezę podmiotowości. Czy podmiot od samych swoich podstaw stanowi wytwór kultury, czy też przysługują mu pewne naturalne, a więc poprzedzające proces akulturacji dyspozycje? Kategoria natury nie musi w omawianym kontekście odsyłać jedynie do świata przyrody i może oznaczać również dyspozycje oraz zdolności wszczepione w byt ludzki przez boskiego stwórcę. Oznacza ona, ogólnie rzecz ujmując, że podmiot już od samego początku swojego istnienia jest jakiś.

Weźmy na przykład kartezjańską koncepcję metody – została ona oparta na przekonaniu, że *cogito* wyposażone jest istotowo w zdolności umożliwiające poznanie. Stanowią one zasiane w umyśle nasiona prawdy, które kultura może następnie rozwijać i doskonalić lub też zaciemniać i tłumić. Dotychczasowe dzieje filozofii, pozbawione podbudowy w postaci rzetelnej refleksji metodologicznej, przyniosły ze sobą cały szereg błędnych poglądów rozpowszechnianych następnie przez wiedzę książkową oraz edukację. Nie oznacza to jednak, że ludzkość znalazła się tym samym w sytuacji bez wyjścia – *cogito* jest bowiem w stanie kwestionować wszystko, co można w sposób racjonalny podważyć, aby następnie identyfikować i doskonalić immanentną sobie władzę poznawania prawdy:

Otóż [...] metoda wyjaśniania należycie, jak należy posługiwać się intuicją ducha [...] wszelką wiedzę osiągnąć można jedynie przy pomocy intuicji ducha lub dedukcji. Wszelako i metoda nie może iść tak daleko, by uczyć, jak należy dokonywać owych właśnie operacji, ponieważ są one najprostsze i pierwsze ze wszystkich, i to do tego stopnia, że gdyby nasz umysł nie mógł już przedtem posługiwać się nimi, w takim razie nie pojąłby żadnych przepisów owej metody²⁷.

²⁶ „Trzeba wyzwolić się spod tyranii nazywania i wyrażania wszystkiego i za wszelką cenę. [...] Czy nie wystarczą realne fakty i rzeczywiste doświadczenie, a nie urojone i pozorne formy, których za wszelką cenę każe nam używać życie? [...] Tak właśnie przechodzę na drugą stronę, że daję bardziej wiarę słońcu, deszczowi i wiatrowi, niż ich pojęciowym określeniom, które usłużnie podsuwa mi życie”. B. Jasiński, *Po drugiej stronie życia...*, s. 221–222.

²⁷ R. Descartes, *Reguły kierowania umysłem*, w: *idem, Reguły kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*, tłum. L. Chmaj, Kęty 2002, s. 23–24.

Kultura (reprezentowana w tym przypadku przez metodę) pracuje więc na materiale wcześniejszym niż ona sama i zmuszona jest respektować jego prawa.

Koncepcje prekułturowej kondycji podmiotu nie muszą rzecz jasna przyjmować postaci dualistycznych antropologii (ciało i dusza jako odmienne substancje), jak ma to miejsce u Kartezjusza. Mogą również wyrastać na gruncie monizmu materialistycznego lub biologizycznego. I tak u Juliana Offray de La Mettriego zdolności istoty ludzkiej odróżniające ją od niższych zwierząt ugruntowane są przede wszystkim w budowie jej mózgu. To wielkość oraz struktura tego organu fundują zarówno gatunkową naturę człowieka, jak i tłumaczą różnice pomiędzy konkretnymi ludźmi. Na tym jednak sprawa się nie kończy, gdyż biologia wytycza fundament dla rozwoju ludzkiej kultury. Ta ostatnia nie stwarza podmiotu, ale tylko podejmuje oraz kształtuje tkwiące w nim potencjalności. Może nimi manipulować, niepodobna jednak twierdzić, że powołuje je do istnienia: „Jeśli ustrój człowieka uznamy za pierwszą zaletę i za źródło wszystkich innych zalet, to na drugim miejscu winniśmy postawić wykształcenie. Najlepiej nawet zbudowany mózg byłby bez niego całkowicie stracony”²⁸. Tymczasem u de Sade’a, kreślącego jednak zgoła odmienną wizję natury, ludzkie skłonności oraz dyspozycje także stanowią siły prekułturowe wprzęgnięte w proces kosmiczny oraz służące jego przebiegowi – na przykład mordercze oraz destruktywne popędy służą Naturze, ponieważ niszcząc skostniałe formy, pozwalają jej na odradzanie się oraz ruch. Dlatego też jednostki skłonne do przemocy oraz perversji nie mogą być obarczane winą za swoje czyny, gdyż po prostu działają na bazie przyrodzonych sobie skłonności. Wyjaśnienie tych ostatnich nie wymaga odwołania się do żadnych kategorii teologicznych, gdyż ich źródłem jest wszechwładna Natura, w swoim działaniu ślepa na ludzkie kategorie moralne i odznaczająca się silną odpornością na modyfikujące wpływy kultury:

Wychowanie to daremny trud, nie zmienia niczego – ten, kto ma być zbrodniarzem, z pewnością nim zostanie, bez względu na to, jak dobre będzie wychowanie, które otrzyma. Drogę cnoty obierze niewątpliwie ten, kto z usposobienia skłania się ku dobru, nawet gdyby miało go brakować jego nauczycielom. Obaj postępują zgodnie z wrodzonymi skłonnościami i impulsami²⁹.

W tej libertyńskiej wizji świata, wyrażonej na kartach powieści ustami mnicha Clementa, kultura przez swoją zbytnią delikatność oraz promocję cnoty może jedynie zaburzać porządek oraz bieg Natury (jest to istotna różnica pomiędzy poglądami La Mettriego i Sade’a).

²⁸ J.O. de la Mettrie, *Człowiek-maszyna*, tłum. S. Rudiański, Warszawa 1984, s. 42.

²⁹ D.A.F. de Sade, *Justyna czyli nieszczęścia cnoty*, tłum. M. Bratuń, Łódź 1987, s. 123.

Na przeciwnym biegunie teoretycznym sytuować się będą stanowiska ujmujące podmiot jako twór od samych swoich podstaw kulturowych. W optyce takiej Natura – tak bądź inaczej rozumiana – pozostaje dla człowieka na zawsze nieuchwytna, gdyż może on ją poznawać i opisywać jedynie przy użyciu właściwych sobie kategorii, bardzo często uwikłanych w dane stosunki władzy. Natura stanowi więc symboliczny wytwór kultury stwarzany przez tę ostatnią dla swoich własnych celów. Prowadzi to do porzucenia poglądu o istnieniu „czystej” podmiotowości (czy to ustanowionej przez Boga, czy też wytworzonej w procesie ewolucji biologicznej) będącej źródłem uniwersalnych ludzkich dyspozycji modyfikowanych jedynie na różne sposoby przez poszczególne społeczeństwa i epoki. Zastępuje ją wizją podmiotu kształtowanego przez historyczne praktyki dyskursywne:

Ujęcie, w którym istniejący już podmiot zostaje dookreślony i usytuowany, wydawało się niezbędne do takiego usytuowania sprawczości, aby nie była ona całkowicie zdeterminowana przez kulturę i dyskurs. Jednakże rozumowanie to błędnie zakłada, że a) zdolność działania można wyprowadzić, jedynie odwołując się do przeddyskursywnego „ja”, nawet jeśli owo „ja” pojawia się zawsze w splocie dyskursów, oraz że b) być ustanowionym przez dyskurs oznacza być przez dyskurs zdeterminowanym, przy czym zdeterminowanie stoi na przeszkodzie zdolności działania³⁰.

Podmiot zaczyna więc istnieć i działać dopiero na skutek wejścia w kulturowy porządek języka, ten ostatni tymczasem nie stanowi tworu w pełni spójnego wewnętrznie, a więc pozostaje otwarty przesunięcia i resygnifikacje.

Ten właśnie pogląd wydaje się doskonale współbrzmieć z pewnymi fragmentami, jakie znaleźć możemy na kartach *Po drugiej stronie życia*. Weźmy chociażby obecną tam koncepcję umysłu – stanowi on efekt uwewnętrznienia elementów określonej kultury, a także narzędzie służące jej reprodukcji: „W każdym razie to umysł rozstrzyga nie tylko o tym, co i jak postrzegam, ale także o tym, co w ogóle jest i jak jest. Zasilany jest bowiem z jednej strony życiem, z drugiej zaś niewątpliwie je tworzy poprzez samą swoją pracę i jej wytwory”³¹. Albo też pojęcie osobowości jako wiązki ról społecznych. Błędem byłoby jednak myśleć, że Jasiński przyjmuje w swoich rozważaniach taką koncepcję podmiotu, jaką odnajdujemy w pracach Judith Butler (czy też w koncepcji cyborgów Donny Haraway³²). W pewnym sensie można powiedzieć, że jego książka pisana jest w opozycji do takich właśnie ujęć. Oczywiście jej autor

³⁰ J. Butler, *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości*, tłum. K. Krasuska, Warszawa 2008, s. 256.

³¹ B. Jasiński, *Po drugiej stronie życia...*, s. 55.

³² D. Haraway, *Manifest cyborgów: nauka, technologia i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych*, tłum. S. Królak, E. Majewska, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 1, s. 49–87.

przyjmuje realność warunkowania kulturowego, jednocześnie wskazuje jednak na możliwość wyrwania się spod jego wpływu. Każdy przygodny porządek socjo-kulturowy narzuca ludziom określone sposoby funkcjonowania oraz przeżywania świata, te zaś zastępują ich indywidualną sprawczość działającymi poza kontrolą świadomości narzuconymi automatyzmami. Drogę wyjścia z tej sytuacji otwiera doświadczenie porządku istnienia poprzedzającego każdorazowy porządek kulturowy.

Pojawia się jednak w tym momencie pewien problem. Oczywiście tezy radykalnych kulturalistów posunięte są nierzadko zbyt daleko. Aby bowiem możliwe było społeczne i kulturowe kształtowanie podmiotów, należy przyjąć, że tym ostatnim przysługują już pewne zdolności i dyspozycje. Bez takiego założenia ciężko będzie wyjaśnić procesy wchodzenia w język, interpelacji lub blokowania ciała. Aby mogły one przebiegać, konieczne jest posiadanie zdolności odbierania bodźców słuchowych, ukształtowany w określony sposób aparat mowy, określona postawa ciała czy pewne instynkty percepcyjne³³. Socjalizacja opiera się więc na fundamencie, którego sama sobie nie stwarza. Fundamentu tego nie należy całkowicie rugować z pojęcia podmiotowości. Poza tym zbyt daleko posunięta redukcja człowieka do kultury oraz struktur społecznych wydaje się dyskusyjna również z punktu widzenia etyczno-politycznego. Zapoznavanie prostego faktu, że wszyscy posiadamy charakteryzujące się gatunkową ciągłością ciała będące źródłem zarówno wspólnych nam wszystkim potencjalności, jak i podstawowych potrzeb, prowadzi nierzadko do nierealistycznych rozwiązań społecznych i politycznych pociągających za sobą realne cierpienie i niezadowolenie:

Nie jest wskazane, by kultura próbowała tłumić potrzeby, jakie stwarza w nas to, co młody Marks określał jako „byt gatunkowy” [...]. Potrzeby naturalne – te, które wynikają z konstrukcji naszego ciała i są niezależne od różnorodnych form kulturowych, jakie może ono przybierać – stanowią kryteria dobrobytu politycznego w tym sensie, że działające im na przekór porządki społeczne zasługują na czynny opór³⁴.

Współczesny opór przed kategorią natury bierze się po części stąd, że nierzadko wykorzystywana ona była do celów legitymizowania różnych form dominacji (rasowej, płciowej, gatunkowej). Nie oznacza to jednak, że każde sięgnięcie po nią musi rodzić automatycznie tego rodzaju konsekwencje. Wydaje się, że takiej pułapki udało się uniknąć Jasińskiemu – w jego ujęciu tym, co kulturę poprzedza i funduje, nie jest żelazna klatka biologicznych dyspozycji (jak u rozpasanych libertynów de Sade’a), ale doświadczenie nagiego istnienia. Jak pisałem już wcześniej, chodzi

³³ W.V. Quine, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, tłum. B. Skarga, Warszawa 1986, s. 30–31, 55–58.

³⁴ T. Eagleton, *Po co nam kultura?*, tłum. A. Górny, Warszawa 2012, s. 142–243.

tutaj o sytuację odrzucenia społecznie skonstruowanej osobowości w celu stanięcia twarzą w twarz z rzeczywistością, aby z tej „nagiej” relacji wydobywać następnie wartości, znaczenia słów i autentyczne hierarchie potrzeb. Pozwala to na osiągnięcie swoistego stopnia zero egzystencji oferującego inny punkt widzenia na życie społeczne, z prądem którego dotychczas się płynęło. Istnienie pozostaje pierwotne względem dowolnego porządku życia – każdy z nas musi najpierw po prostu być, aby następnie móc zacząć w konkretny sposób egzystować. Osiągnięcie takiego stopnia zero nie jest więc popadnięciem w niewolniczą zależność od świata przyrody dostarczającego nam środków do zaspokajania podstawowych potrzeb. Przeciwnie – stwarza ono szansę na życie pełniejsze, gdyż wolne od wszystkich sztucznych potrzeb i pozornych celów, do pogoni za którymi zaprzęga nas życie. Tutaj właśnie zaczyna rodzić się autentyczna podmiotowość: „Przestałem się jednak bać i to był pierwszy rys mojego upodmiotowienia. [...] Oto ta strategia powstrzymywania życia, która wszak polega ostatecznie na powrocie do samego siebie – takim, jakim jestem autentycznie”³⁵.

Obecnie rodzi się jednak pytanie, czy w mocy człowieka leży wzniesienie się na poziom nagiego istnienia. Osobiście uważam, że jest to zadanie bardzo trudne, aby nie rzec, że wręcz niewykonalne. Należy zdecydowanie podkreślić, że nazbyt absolutyzujące mówienie o istnieniu stwarza ryzyko popadnięcia w ahistoryzm. Nie ma bowiem czegoś takiego jak stosunek człowieka do świata w ogóle – zmianom podlega nie tylko rzeczywistość ludzkiego życia (wraz z procesem rozwoju społeczno-ekonomicznego przekształceń ulega także przyroda), ale również sami funkcjonujący w niej ludzie. Wystarczy przypomnieć tutaj świetne uwagi Karola Marksa o historyczności aparatu zmysłowego oraz jego związkach z percepcją muzyki przedstawione na kartach *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych*. W związku z tym nagię istnienie musi być zawsze zrelatywizowane do danej epoki dziejowej oraz kultury. Natura pozostaje więc zawsze uwikłana – fizycznie i symbolicznie – w kulturę, zaś splotu tego nie sposób w pełni rozmontować, tak aby obydwaj jego człony stanęły przed nami w doskonale czystej postaci.

Ponownie można jednak rzec, że znajdziemy u Jasińskiego fragmenty wydające się zaświadczać, że doskonale zdaje on sobie sprawę z powyższych trudności, nie przepracowuje ich jednak w sposób należyty. Mówiący w pierwszej osobie liczby pojedynczej narrator recenzowanej książki już na długo przed uwięzieniem zaczyna kwestionować porządek życia i widzieć w nim przegrodę izolującą od rzeczywistości. Podejmuje próby forsowania narzuconych granic, aby stopniowo zrzucać z siebie warstwy kolejnych ról społecznych i tym sposobem stopniowo zbliżać się ku temu, co po prostu jest. Prowadzi to do ukazania się przestrzeni rzeczy obiektywnie niezbędnych, których posiadanie nie zostało narzucone przez uwikłanie w porządek

³⁵ B. Jasiński, *Po drugiej stronie życia...*, s. 334.

dziejów: „Jednocześnie odkrywałem wielkie znaczenie zawsze sprawnego samochodu, wygodnych butów i ciepłego swetra. To były naprawdę proste fakty nie do przecenienia”³⁶. Potrzeba ochrony ciała przed warunkami atmosferycznymi, tak samo jak potrzeba pokarmów, stanowią niewątpliwie transhistoryczne elementy *conditio humana*, jednak nie można tego powiedzieć o swetrze i butach (nie wspominając już o samochodzie). Sposób, w jaki ludzie zaspokajają swoje podstawowe potrzeby, zmienia się nieustannie w wymiarze geograficznym oraz historycznym. Dlatego też członkowie różnych kultur lub grup społecznych, jeżeli w ogóle uda się im wyswobodzić od uwewnętrznionych form społecznych, ujrzą różne oblicza istnienia. To ostatnie nie jest bowiem żadnym absolutem. Elastyczność natury ludzkiej oraz jej podatność na warunkowanie sprawiają, że jednoznaczne wytyczenie wyraźnej granicy pomiędzy tym, co naturalne a wytworzone w procesie dziejowym, pozostaje zadaniem niezwykle trudnym. Również dzieciństwo, do którego Jasiński przykłada w swoim wywodzie sporą wagę, nie daje nam zadowalającego klucza do przeprowadzenia takiego podziału – ponieważ dziecko nie przeszło jeszcze w pełni procesu socjalizacji, w swoich zachowaniach przejawia spontaniczność i anarchiczność, te ostatnie nie oferują jednak wglądu w istotę istnienia. Dzieje się tak dlatego, że ciężko jest wyraźnie wskazać jeden moment, w którym zaczyna się proces wintegrowywania w dany porządek życia:

Najprostsza metoda polegałaby na odizolowaniu noworodka i obserwowaniu jego reakcji na różne bodźce w czasie pierwszych godzin lub dni po narodzinach. Można by założyć, że uzyskane w takich warunkach reakcje mają źródło psychologiczne i biologiczne i nie wynikają z późniejszych syntez kulturowych. [...] zawsze powstają wątpliwości, czy badanej reakcji brak z przyczyn kulturowych, czy też jeszcze się nie rozwinęły mechanizmy fizjologiczne odpowiedzialne za jej pojawienie się³⁷.

4. Pozostaje do omówienia jedna jeszcze wątpliwość, jaka nasuwać się może w związku z omawianą koncepcją – czy wizja wolności wypływającej z zanurzenia się w porządek istnienia nie odznacza się nazbyt ascetycznym charakterem? Może się bowiem okazać, że na przeciwnym biegunie życia nacechowanego nadmiarem rzeczy zbędnych odnajdziemy egzystencję zbyt ubogą i zredukowaną do cyklicznego zaspokajania podstawowych potrzeb. W zbyt silnym przyłgnięciu do nagiego istnienia czai się ryzyko cofnięcia zegara historii i rezygnacji ze wszystkich jej zdobyczy – zarówno tych pozytywnych, ułatwiających oraz umilających nasze bycie w świecie, jak i tych bardziej mrocznych i problematycznych. Jeżeli z perspektywy doświadcze-

³⁶ *Ibidem*, s. 99.

³⁷ C. Levi-Strauss, *Elementarne struktury pokrewieństwa*, tłum. M. Falski, Warszawa 2011, s. 34.

nia istnienia okazuje się, że aby przetrwać, wcale nie potrzebujemy odzienia ładnego (o tym zaś, czemu takie miano przysługuje, zawsze decydują aktualnie panujące kanony mody), ryzykujemy, że ostatecznie osiągniemy wolność do noszenia łachmanów. Zarysowuje się tutaj paląca konieczność odnalezienia równowagi pomiędzy istnieniem a światem form, gdyż jej brak może paradoksalnie sprawić, że emancypacja przerodzi się w swoistą formę alienacji: „Dla człowieka wygłodzonego nie istnieje ludzka postać pokarmu, lecz tylko abstrakcyjny byt pokarmu; z równym powodzeniem mógłby on mieć postać jak najbardziej prymitywną i nie sposób powiedzieć, czym takie zaspokojenie głodu różni się od *zwierzęcego* zaspokojenia głodu”³⁸.

Znowu muszę jednak pokreślić, że sam autor recenzowanej książki wskazuje na konieczność znalezienia powyżej wspomnianej równowagi. Doświadczenie istnienia nie musi bowiem ostatecznie prowadzić ku całkowitemu wycofaniu się z życia. Gdyby tak właśnie było, wolność musiałaby być przeżywana w osamotnieniu lub też w obrębie małych wspólnot, których wszystkim członkom udało się już skutecznie wyswobodzić od społecznych automatyzmów. Stanięcie twarzą w twarz z rzeczywistością dostarcza nam raczej nowej perspektywy patrzenia na życie – dopóki jesteśmy w nim zanurzeni i gramy nasze role społeczne, trudno o zajęcie postawy dystansu pozwalającej przyjrzeć się temu, co właściwie dzieje się z nami sami oraz innymi ludźmi. Taka zewnętrzna perspektywa może następnie posłużyć do tego, aby na nowo zacząć układać swoje stosunki ze społeczeństwem oraz negocjować granice pomiędzy sferami indywidualności oraz osobowości. Uświadomienie sobie sztuczności form, w jakich realizuje się nasze codzienne życie, nie stanowi więc ostatecznego punktu dojścia i spoczynku, ale raczej otwiera horyzont walki z zaborczymi siłami normalności: „Dlaczego mam zejść ze swojego krzyża i wmieszać się w tłum? A potem znaleźć sobie kobietę i żyć z nią długo i szczęśliwie. Dlaczego kładzicie przede mną taką alternatywę jako odbezpieczony rewolwer? Dlaczego w ogóle musi być to słynne albo–albo?”³⁹.

Cieńko jednak zaprzeczyc, że oparcie procesu wolności na doświadczeniu istnienia niesie w sobie ryzyko izolacjonizmu oraz abstynencji politycznej. Prowadzić może do szukania szczęścia i indywidualnego spełnienia na krańcach świata oraz rezygnacji z dobrze pojętej marksistowskiej dyrektywy politycznej, aby zmieniać istniejącą rzeczywistość przy użyciu czerpanych z niej środków. Dlatego bardziej przekonujące wydają mi się takie wizje emancypacji i upodmiotowienia, które zakładają działania wykorzystujące pęknięcia oraz sprzeczności immanentne danej rzeczywistości społecznej. Nie muszą one od razu przyjmować formy rewolucji proletariackiej (pytanie, a stawiali je sobie już sami marksiści, na ile jest ona dzisiaj możliwa?), możliwe są również skromniejsze projekty, jak na przykład wtopione w tkankę

³⁸ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, w: MED, t. I, Warszawa 1976, s. 584.

³⁹ B. Jasiński, *Po drugiej stronie życia...*, s. 379.

codzienności popkulturowe praktyki semiotycznego oporu⁴⁰ lub wykorzystywanie zdobyczy nauk społecznych do lepszego rozumienia własnych relacji z światem oraz mechanizmów rządzących jego funkcjonowaniem. Pozwala to odwrócić trajektorię wiedzy-władzy, czyniąc ze zrozumienia rzeczywistości narzędzie jej poprawy, nie zaś utwierdzania istniejących form dominacji. Odwrócenie takie przyjmować może formy zarówno mikro-, jak i makropolityczne i ogólnie cechować je będzie dążenie do możliwie największej racjonalizacji działań w świetle danych warunków społecznych. Nie musi ono rezygnować z poetyckich porywów i śmiałych celów, jednak te ostatnie przełamane być muszą przez trzeźwą, czasami nawet nużącą pracę analityczną.

Być może do bycia dobrym socjologiem potrzebne jest łączenie w sobie dyspozycji związanych z młodością, takich jak pewna siła dokonywania przełomów, siła buntu, siła społecznej „niewinności”, z cechami powszechnie przypisywanymi starości, takimi jak realizm, zdolność spojrzenia w oczy chropowatej i odstręczającej prawdzie świata społecznego. [...] Politycznym zadaniem nauk społecznych jest jednoczesna walka z nieodpowiedzialnym woluntaryzmem oraz fatalistycznym scjentyzmem. Jest to także praca nad określeniem utopii racjonalnej, aby wiedza o prawdopodobnym pozwoliła dokonać tego, co możliwe⁴¹.

Socjologia może więc pomóc jednostkom w procesie indywidualnego upodmiotowienia (zrozumienie działania *habitusu* oraz poddanie jego automatyzmów częściowej kontroli⁴²), jak i różnego rodzaju grupom w skutecznym i racjonalnym planowaniu, orkiestrowaniu i realizowaniu wspólnych przedsięwzięć.

Oczywiście dróg do wolności może być wiele i moją intencją nie było negowanie tego faktu. Jeżeli więc potraktujemy *Po drugiej stronie życia* jako zapis indywidualnego doświadczenia oraz wskazanie na pewne potencjalności tkwiące w uwięzieniu, książka ta stanowić będzie źródło prowokujących i stymulujących intelektualnie myśli. Pomimo wspomnianego powyżej ryzyka izolacjonizmu oraz abstynencji politycznej wywody Jasińskiego konsekwentnie wskazują na fakt niezwykle istotny – społeczeństwo przez swoje konwencje i formy przymusza jednostki życia w sposób odgórnie narzucony, a więc do wyrzeczenia się siebie. Dotyczy to – w mniejszym lub większym stopniu – chyba każdej ludzkiej zbiorowości, również subkultur lub środowisk kontestacyjnych wytwarzających własne normy oraz ponadindywidualne standardy. Dlatego też zawsze należy zachować czujność i raz na jakiś czas cofnąć się o parę kroków, aby móc spojrzeć z dystansu na własne otoczenie, gdyż bez

⁴⁰ J. Fiske, *Zrozumieć kulturę popularną*, tłum. K. Sawicka, Kraków 2010.

⁴¹ P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant, *Zaproszenie...*, s. 192–193.

⁴² *Ibidem*, s. 125.

tego łatwo o zatracenie się w grze form. Recenzowana książka niewątpliwie pomaga w czujności takiej zachowaniu.

Konkludując – pomimo wszystkich wyszczególnionych powyżej punktów niezgody uważam książkę Jasińskiego za pozycję ciekawą i godną lektury. Mamy tutaj bowiem do czynienia z dobrze napisaną i frapującą literaturą, która mierzy się ze sprawami fundamentalnymi (co znajduje swój wyraz w przenikającej wywód religijnej metaforyce). To praca niepokojąca radykalnością swoich tez, a przez to skłaniająca do myślenia. Dzięki wyłamaniu się z „suchych” rygorów akademickiej wypowiedzi potrafi poruszać czytelnika zarówno intelektualnie, jak i emocjonalnie, tymczasem cyrkularna dynamika wywodu (przepracowywanie i uszczegóławianie głównie myśli w kolejnych rozdziałach) pozwala na głębsze i bardziej zniuansowane wniknięcie w jej treść. Sprawia to, co podkreślałem kilkakrotnie powyżej, że książka nieraz dostarcza częściowych odpowiedzi na wątpliwości, które rodzą się w toku jej lektury, oraz pokazuje, że sam jej autor być może przeczuwał problematyczność niektórych swoich tez.

Noty o autorach

Stanisław Chankowski – student w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego.

Jürgen Habermas (ur. 18 czerwca 1929 r. w Düsseldorfie) – niemiecki filozof, socjolog i publicysta polityczny. Współcześnie najbardziej znany przedstawiciel teorii krytycznej. Jeden ze światowych gigantów współczesnej humanistyki.

Jerzy Kochan (ur. 1952 r.) – profesor Uniwersytetu Szczecińskiego, kierownik Zakładu Filozofii Kultury, absolwent historii i filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego. Redaktor naczelny czasopisma filozoficznego „Nowa Krytyka”. Prezes Stowarzyszenia Marksistów Polskich. Autor wielu publikacji z zakresu filozofii, socjologii, antropologii kulturowej, wśród nich książek: *Wolność i interpelacja* (2004), *Życie codzienne w matriksie* (2007), *Studia z teorii klas społecznych* (2011), *Socjalizm* (2013), *De non existentia dei czyli o nieistnieniu boga* (2014).

Dawid Kopa – doktor nauk humanistycznych w zakresie historii, specjalność historia średniowiecza. W polu jego zainteresowań badawczych znajduje się średniowieczna historia księstwa świdnicko-jaworskiego, historia społeczna, gospodarcza i polityczna Dolnego Śląska oraz literatura staropolska i historia idei.

Michał Pytlik – doktorant Instytutu Politologii Uniwersytetu Opolskiego w zakresie nauk o polityce, absolwent psychologii w Instytucie Psychologii Uniwersytetu Opolskiego ze specjalnością społeczną. Gorący orędownik interdyscyplinarności. W swych zainteresowaniach naukowych oscyluje przede wszystkim wokół marksizmu i psychologii społecznej. Prywatnie miłośnik Włoch, transportu kolejowego i *Z archiwum X*.

Sebastian Urbaniak – absolwent Uniwersytetu Szczecińskiego (mediacja międzykulturowa, archeologia, prawo) oraz student Zachodniopomorskiego Uniwersytetu Technologicznego (biotechnologia przemysłowa). Pełnoetatowy mąż i ojciec. Żywo zainteresowany niektórymi wątkami teorii postkolonialnej i możliwościami, jakie otwiera ona dla spełnienia Benjaminowskiej przepowiedni.

Halina Walentowicz – doktor habilitowany profesor Uniwersytetu Warszawskiego, kierownik Zakładu Filozofii Społecznej. Jej specjalnością jest myśl społeczna XIX i XX wieku. Opublikowała między innymi: *Przyszłość w prognozach Marksa i Engelsa* (1993), *Tęsknota za lepszym. Historiozofia Maxa Horkheimera* (2004). Ostatnie jej publikacje – teksty własne oraz przekłady – dotyczą zagadnień dialektyki oświecenia oraz racjonalności instrumentalnej.