

## GRANICE FENOMENOLOGII

Agata Zielinski, *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre*. Presses Universitaires de France, Paris 2002, 317 stron

*To ciało jest siłą bycia*  
Artaud<sup>1</sup>

Książka *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas* autorstwa Agaty Zielinski, profesor filozofii z Uniwersytetu z Grenoble, rozpoczyna się od porównania fenomenologa do podróżującej dziewczynki, która, wbrew zapewnieniom rodziców, że nie jest to możliwe, chce zobaczyć od zewnątrz i w ruchu pociąg, w którym sama się znajduje. Jej zdaniem fenomenolog jest właśnie tym, który ignoruje prędkość i niebezpieczeństwo, na zakręcie wychyla się przez okno i ogląda pociąg na tle pięknego krajobrazu. „Znajduje się wewnątrz i na zewnątrz. Wie, że sam jest źródłem spojrzenia. Rozważa zagadkę świata w ruchu”<sup>2</sup>. Autorka wydaje się interpretować łacińską maksymę cytowaną przez Husserla *Tua res agitur*, przekształcając jej znaczenie zgodnie z intencjami francuskich fenomenologów. Poznając, nie możemy bowiem lekceważyć faktu, że rodzimy się zawsze w świecie, co oznacza, że nie możemy abstrahować od tego, że jesteśmy i jak jesteśmy.

W swojej książce Agata Zielinski porównuje koncepcje Merleau-Ponty'ego i Levinasa, uwzględniając przemiany, jakim podlegała ich filozofia w późnych pracach, takich, jak *Widzialne i niewidzialne* (Merleau-Ponty) czy *Inaczej niż być lub ponad istotą* (Levinas). Już podtytuł pracy: *Ciało, świat, inny*, pozwala odgadnąć intencje autorki. Zielinski rozpoczyna od zagadnienia cielesności, dostrzegając ważność tej kategorii u obu filozofów, odsłania równocześnie znaczenie związanego z nią pojęcia świata. Pytanie o relację między podmiotem a innym ukazuje się obu autorom w postaci relacji, jaka zachodzi w ich wspólnym świecie i która przyjmuje – jak pisze autorka – formę odpowiedzialności w stosunku do świata

<sup>1</sup> Cyt. za: Ch. Jaquet *Le corps*, Paris 2001, s. 187.

<sup>2</sup> A. Zielinski *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre*, Paris 2002, s. 7.

i w stosunku do innego. Merleau-Ponty i Levinas uznają za problematyczne w fenomenologii Husserla te same punkty: solipsystyczny idealizm i pytanie o innego zawarte w piątej *Medytacji*. Krytyka solipsyzmu nie sprowadza się jednak u obu filozofów jedynie do krytyki świadomości absolutnej i jej zamknięcia na świat, ale ukazuje, że bycie-w-świecie innego, konsekwencje jego obecności, jego „wtargnięcie”, odsłaniają świat, który nie jest tylko moim światem i który właśnie dzięki innemu okazuje się otwarty. Jak zauważa Zielinski, to cielesność pozwala Merleau-Ponty’emu i Levinasowi przekroczyć granice idealizmu i ustanowić rzeczy jako transcendentne. Ciało rozumiane jest tutaj jako intencjonalność i skierowane ku światu. Do takiego wniosku prowadzi obu autorów wykazanie nierozdzielności podmiotowości i świata. Rozpatrując poszczególne wątki koncepcji obu filozofów, autorka próbuje wskazać, dlaczego obaj filozofowie twierdzą, że na gruncie ich filozofii zarzut solipsyzmu jest nieuprawniony. Właśnie problem solipsyzmu i próba jego rozwiązania na gruncie koncepcji Merleau-Ponty’ego i Levinasa wydaje się dla Zielinski zagadnieniem kluczowym.

Zielinski podkreśla, że obaj filozofowie przedstawiają własne rozwiązanie nurtującego Husserla problemu solipsyzmu i kierują fenomenologię w stronę kategorii uznanych przez siebie za najistotniejsze i najwartościowsze. Levinas przekształca fenomenologię, zmierzając ku radykalnej transcendencji w sposób, który można uznać za metafizyczny, tj. przez podkreślenie prymatu i wyjątkowego znaczenia Innego. Merleau-Ponty, z kolei, zajmuje się opisywaniem wszelkich aspektów ciała własnego w świecie aż do tych związanych z ekspresją i estetyką. Obaj filozofowie zmierzają do zaprezentowania alternatywy w stosunku do transcendentalizmu Husserla, który, być może niesłusznie, jak zauważa autorka, obaj uważają za idealistyczny.

Merleau-Ponty i Levinas przenoszą więc fenomenologię na grunt francuski, stając się jej propagatorami i przyczyniając się zarazem do nadania jej specyfiki. Ponieważ zaczynają budować swoje koncepcje opierając się na pojęciu świata, dlatego autorka stawia sobie za zadanie zbadać, w czym Merleau-Ponty i Levinas są jeszcze fenomenologami, a kiedy poza fenomenologię wykraczają. Innymi słowy Zielinski zastanawia, w jaki sposób dochodzą do jej granic, w stronę których popycha ich właśnie, niezwykle dla nich istotne, pytanie o świat. Obaj dostrzegają, że Husserl otwiera filozofię na wymiar zjawiskowy, gdzie świat nie jest dany jako całość w żadnym możliwym doświadczeniu. Husserlowi nie chodzi jednak o przekształcenie świata w przedstawienie, koncentruje się on na świadomości transcendentalnej, która intencjonalnie kieruje się w stronę świata. Mamy tu do czynienia z transcendencją w immanencji, która stanowi źródło niejednoznaczności całej Husserlowskiej fenomenologii, co komentatorzy i uczniowie autora *Medytacji Kartezjańskich* zauważają i skrupulatnie wykorzystują<sup>3</sup>. Oryginalność *Lecture...* polega na tym, że autorka stawia współczesnym filozofom francuskim istotne pytania dotyczące granic i sensu fenomenologii, które do tej pory stawia-

<sup>3</sup> Ibidem, s. 9.

no wyłącznie Husserlowi. Ta zmiana perspektywy pozwala rozpatrywać ciało, świat i innego jako ściśle ze sobą powiązane i zarazem kluczowe kategorie filozoficzne.

W filozofii Merleau-Ponty'ego i Levinasa nie sam świat okazuje się problematyczny, ale relacja podmiotu i świata, a więc również podmiotu i innego. Zielinski dostrzega, jak sugestywnie pisze Krzysztof Okopień, że „podczas gdy obecność rzeczy domaga się uwagi skupiającej je w sensowne układy, to obecność drugiego rozbija homogeniczność tak powstałych układów i dopiero jako taka może rozumiejącą uwagę absorbować. Obecność drugiego jest bowiem zachowaniem, a więc wyłaniającą się, ale zarazem zamykającą się w sobie rzeczywistością, do wnętrza której nie można swobodnie wkroczyć z kaprysami własnej kombinatoryki”<sup>4</sup>. To pojawienie się innego pozostaje dla nas zagadką i to ono stanowi problem, z którym zmuszeni są zmierzyć się filozofowie. Dlatego autorka próbuje pokazać, w jaki sposób inny burzy porządek świata, zmieniając nasze spojrzenie na otaczającą nas rzeczywistość. Chociaż inny zajmuje mniej miejsca w filozofii Merleau-Ponty'ego niż Levinasa, niemniej jednak jest nieodzowny zarówno w rozważaniach Merleau-Ponty'ego poświęconych percepcji, jak i fenomenologii świata i jego cielesności (*chair*). Zarówno Merleau-Ponty, jak i Levinas kierują więc fenomenologię ku niezwykle istotnym rozważaniom dotyczącym naszego doświadczenia inności, istotnym, ponieważ, jak zauważa Sartre, pojawienie się drugiego człowieka w polu mojego widzenia wywołuje „krwotok wewnętrzny” tego pola, zadziwia<sup>5</sup>.

Merleau-Ponty i Levinas przekształcają Husserlowskie rozumienie transcencji w immanencji, definiując transcencję począwszy od cielesnego podmiotu. Dla Merleau-Ponty'ego być w świecie to zamieszkiwać ten świat i permanentnie przekształcać go poprzez pracę i ekspresję. Z pewnością cielesność, co podkreśla Zielinski, nie ma w koncepcjach tych filozofów tego samego statusu. U Merleau-Ponty'ego transcencja możliwa jest dzięki ciału, dla Levinasa, pomimo niego. Nie da się jednak zaprzeczyć, że w obu koncepcjach świadomość odkrywa, że jest wcielona. U Merleau-Ponty'ego dokonuje się to dzięki percepcji zmysłowej, poprzez dotyk, natomiast u Levinasa przez fakt, że podmiot źródłowo naznaczony jest pewnym brakiem. Ma potrzeby i pragnienia, odkrywa własną cielesność w doświadczeniu cierpienia i wrażliwości. Levinasowski podmiot jest być może z tego względu bardziej wcielony niż Heideggerowski, jak zauważa autorka. Troski materialne (*soucis materiel*), z którymi zmagają się podmiot w życiu codziennym, okazują się alternatywą w stosunku do troski opisywanej przez Heideggera. Troska Levinasa nie jest bowiem formą bycia-ku-śmierci, nie odnosi się do *Dasein*, ale do wcielonego podmiotu, dla którego materialność nie redukuje się do sumy

---

<sup>4</sup> K. Okopień *Podmiot jako podrzutek, O fenomenologii odbioru idei filozoficznych*, Warszawa 1997, s. 214.

<sup>5</sup> M. Kowalska *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*, Warszawa 1997, s. 98.

przedmiotów użytecznych. Podmiot Levinasa pojawia się zawsze usytuowany, związany z jakąś materialnością, ale po to, aby ją przekroczyć. Troska opisywana przez Levinasa nie kieruje podmiotowości ku śmierci, ale ku zbawieniu (*salut*)<sup>6</sup>. Ostatecznie, ciało stanowi w filozofii Levinasa znak samotności indywiduum – absolutne „tutaj”, które należy przekroczyć. Nie ma jednak ciała bez innego i nie ma immanencji ciała bez transcendencji. Levinas zmierza do wykazania nie tyle, że nie istnieje podmiot bez ciała, ale ciało bez innego. Z jednej strony opisuje więc transcendencję, która wiąże się z doświadczeniem cielesności, ale z drugiej, ukazuje jej niewystarczalność. Podmiot staje się odpowiedzialny tylko w bezpośrednim spotkaniu z innym, w którym odpowiedzialność za innego, za jego ciało, staje się nadrzędna wobec moich własnych interesów i mojej własnej cielesności. Kiedy mogę służyć moim ciałem innemu, pozostaje ono ważnym czynnikiem mojej podmiotowości. W każdym innym przypadku znika ono, aby zrobić miejsce dla ciała innego<sup>7</sup>. To właśnie w *Inaczej niż być lub ponad istotą* mamy do czynienia ze zmianą perspektywy, ponieważ ciało jest tam konstytuowane przede wszystkim dla – innego. To inny, a nie świadomość, daje mi moją cielesność. To także inny chroni moją cielesność przed przekształceniem jej w wymiar transcendentalny. Dla obu filozofów podmiot jest jednak istotowo cielesny, nawet jeśli u Levinasa nie można zredukować go wyłącznie do cielesnego zakorzenienia w świecie. W koncepcji Levinasa wcielenie jest również powrotem sobości (*ipseité*), jest czymś uprzednim w stosunku do świadomości i konstytucją przed wszelką konstytucją<sup>8</sup>. Nie można jednak mieszać transcendencji innego człowieka z transcendencją idei Nieskończoności, Boga, które nie mogą być przecież wcielone. Ukazują się one wyłącznie poprzez ślad dostępny, dzięki wcielonej obecności innego.

W koncepcji Merleau-Ponty'ego na gruncie cielesności pojawia się również obcość, która nie jest niczym innym niż ciało, ale zarazem pozostaje dla ciała czymś niepokojącym i niezbadanym. Ciało jest bowiem jednocześnie widzialne i widzące. Nigdy nie możemy zobaczyć się do końca, nigdy też nie zobaczymy siebie tak, jak widzą nas inni i jak my sami widzimy otaczające nas byty. Widzący i widzialny nie pokrywają się ze sobą. Ponadto podmiot nigdy nie może dotykać się tak, jak siebie widzi. Doświadczenie niewidzialności mojego ciała dla mnie jest częścią historii, która buduje moje źródłowe doświadczenie ze światem. Inny staje się w ten sposób niezbędny dla Ja, ponieważ tylko on może zobaczyć mnie widzącego. Jest więc swoistego rodzaju gwarantem obecności wszystkich moich nieobecności w doświadczeniu samego siebie. Według Zielinski jest to być może sposób, w jaki Merleau-Ponty ujmuje zagadnienie transcendencji w immanencji<sup>9</sup>.

W cielesności istnieje więc pewien *hiatus*. Zarazem jednak cielesność, rozumiana jako *la chair* (ponieważ Merleau-Ponty podąża tropem Husserlowskiego

<sup>6</sup> A. Zielinski, op. cit., s. 69.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 101.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 110.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 84.

podziału na *Körper* i *Leib*), to właśnie możliwość komunikacji, to jedność pomiędzy widzialnym i niewidzialnym. Nie istnieje *la chair* bez świata i odwrotnie. Merleau-Ponty podkreśla wspólnotę mojej cielesności (*chair*) i cielesności świata, ponieważ jest ona z jednej strony, czymś co widzę i uprzedmiotawiam, ale z drugiej, ma swoją niewidzialną stronę, która nie pozwala mi na tym uprzedmiotowieniu się zatrzymać. Merleau-Ponty poszukuje doświadczenia pierwotnego, czyli wzajemnej doznaniowości, spotkania mojego ciała ze światem. Narodziny człowieka pociągają również za sobą pojawienie się pewnej kreatywności, możliwej dzięki niedokończeniu percepcji, niedokończeniu świata i jego ciągłemu otwarciu<sup>10</sup>.

W filozofii Merleau-Ponty'ego relacja między podmiotem a innym jest zawsze w pełni odwracalna, symetryczna, natomiast w koncepcji Levinasa nie jest to możliwe. Merleau-Ponty twierdzi bowiem, że to ja nadaję innemu twarz i odwrotnie, ponieważ „człowiek jest lustrem dla człowieka”. Lustro jest przedłużeniem źródłowym ciała, którym jestem, ciała splecionego ze sobą i innymi rzeczami. Dla Levinasa takie podejście jest nieuprawnione, ponieważ inny jest ostatecznie niewcielalny, podczas gdy dla Merleau-Ponty'ego przynależy do tego samego świata, stanowiąc, jak Ja, część jego *la chair*.

Zielinski twierdzi, że to właśnie tajemnica świata jest przedmiotem zainteresowania całej tradycji fenomenologicznej. Poznając i komentując Husserla, fenomenologia francuska kieruje swoją uwagę na świat, zapytując o możliwości kontynuowania fenomenologii, nie ugruntowując jej na ego transcendentalnym. Według autorki, kategoria świata stanowi punkt, w którym tworzą się rozbieżności wśród spadkobierców Husserla, rozbieżności dotyczące właśnie pytania o świat, które stanowi także źródło różnic między Husserlem a Heideggerem.

Świat daje mi moje ciało, ponieważ mam świadomość mojej cielesności dzięki relacji ze światem. Z drugiej strony, ciało daje mi świat. Mamy tu do czynienia z podwójnym ruchem i nierozdzielnymi biegunami, które stanowią specyfikę cielesności (*chair*). Szczególnie u Levinasa cielesne doświadczenie potrzeby i pokarmów odsłania mi jednocześnie moje ciało i świat. Istnieje więc w filozofii Levinasa doświadczenie, pokrywające się z tym, które Merleau-Ponty określa mianem *la chair*, pomimo że Levinas nie posługuje się tym terminem, zмирzając raczej do jego krytyki. Ciało innego należy do sfery zjawiskowej jako ciało żyjące, które używa świata i rozkoszuje się nim. Jednak nawet jeśli ciało innego jest „zjawiskowe”, nie daje się ono całkowicie zredukować do przedmiotowości i przekracza wymiar zjawiskowy przez ontologię cielesności (*chair*) w koncepcji Merleau-Ponty'ego i dzięki doznaniowości (*sensibilité*) w koncepcji Levinasa.

Zielinski zauważa, że wielu kontynuatorów i spadkobierców Husserla zajęło się pytaniem o miejsce świata w filozofii transcendentalnej. Wydaje się, że fenomenologia zmierza ku swoim własnym granicom i, jeśli jest tak istotnie, autorka chciałaby zbadać jej możliwość otwarcia na swoje własne marginesy, do których prowadzi, według niej, właśnie kategoria świata, uwzględniona przez Husserla

<sup>10</sup> Ibidem, s. 129.

dopiero w koncepcji *Lebenswelt*. Chodzi o próbę odpowiedzi na pytanie, w czym Merleau-Ponty i Levinas są jeszcze fenomenologami i w jaki sposób koncentrują się na pojęciu świata, uznając go za problem fenomenologii, kierujący ich w stronę cielesności i innego. Jednak, aby ciało było naprawdę ciałem, a inny innym, należy zrezygnować z transcendentalizmu świadomości i rozważyć powyższe kategorie począwszy właśnie od pojęcia świata. Pojawia się w ten sposób nowe rozumienie intencjonalności, która sytuuje ciało, a nie czyste Ja, w samym centrum rzeczywistości. Chodzi o ukazanie, w jaki sposób paradoksalnie wyłania się podmiot ukonstituowany przez świat, który zarazem konstytuuje. Dla Merleau-Ponty'ego transcendencja istnieje tylko w ramach świata, dla Levinasa transcendencja jest dokładnie tym, co nie może się ukazać w jego granicach, tym, co nie daje się zredukować do przedstawienia w ramach rzeczywistości, nie-fenomenalnością fenomenu, innością radykalnie się od świata odcinającą. W konsekwencji, świata w perspektywie obu tych koncepcji, nie można pomyśleć bez innego, a podmiot okazuje się istotowo cielesny, nawet jeśli u Levinasa nie można zredukować go wyłącznie do cielesnego zakorzenienia w świecie.

Zielinski, koncentrując się na kategorii świata, dostrzega, że w koncepcji Levinasa świat wydaje się poddawać ograniczeniu przez podmiot i wyczerpywaniu przez rozkoszowanie się nim. Dlatego właśnie stanowi domenę Toż-Samego, miejsce, które nie wystarcza do odkrycia radykalnej inności Twarzy. W tej koncepcji podmiot nie konstytuuje się wyłącznie w swoim byciu-w-świecie, ale zyskuje pełną rangę w „ponad” świata, poszukując wymiaru „inaczej niż być”. To nie w świecie doświadczam innego, ale w abstrakcji Twarzy. W koncepcji Merleau-Ponty'ego przeciwnie, podmiot, świat i inny związani są cielesnością (*chair*). Świat niesie ze sobą swoje niewidzialne, tajemnicze strony, stając się bardziej enigmatyczny i przyjazny zarazem. Jest niewyczerpywalny, jest zawsze „tutaj”, ale też za każdym razem okazuje się czymś więcej niż to, co postrzegam w danej chwili. Podobnie inny, chociaż rozpoznawalny jako byt w tym samym świecie, nie pozwala uchwycić się i zamknąć w jednym akcie (*donation*). Metafizyczny wymiar filozofii Levinasa rozszerza z kolei znaczenie innego przez odniesienie do Nieskończności, do boskości, co wymaga zubożenia pojęcia świata i wykazania jego niewystarczalności.

U obu autorów wyłonienie się podmiotowości umożliwiłoby jednakże doświadczenie świata. To również świat, co wielokrotnie podkreśla autorka, czyni możliwym doświadczenie innego, ale na sposób negatywny: „Odnajduję innego »wbrew sobie« (*malgre moi*), ponieważ świat zostaje »nawiedzony« przez innego – możemy powiedzieć, posługując się sformułowaniem, które wydaje się punktem widzenia obu filozofów”<sup>11</sup>. Pojawienie się innego w moim świecie nie jest czymś neutralnym. Wraz z innym świat nie jest już „Taki Sam” (*Même*), ale staje się radykalnie „Inny”<sup>12</sup>. Jeśli priorytet przyznamy cielesności, relacja z innym ja-

<sup>11</sup> Ibidem, s. 171.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 170.

ko relacja jednej cielesności (*chair*) z drugą, pozostawia na podmiocie znak czy znamię, ponieważ Inny konstytuuje mnie również od wewnątrz czy, jak mówi Levinas, dotyka mnie (*m'affecte*).

Dla obu filozofów donacja świata odwraca kryteria Husserlowskiej konstytucji. Prymatu nie przyznaje się tu immanencji, nawet dynamicznej i intencjonalnej. W koncepcji Merleau-Ponty'ego wielkim zwrotem okazuje się właśnie przekształcenie intencjonalności w percepcję i związanie jej z cielesnością. To właśnie percepcja sprawia, że pojawia się świat. Jednak dopiero w ostatnim swoim dziele, jak pisze, cytowany przez Zielinski, R. Barbaras, Merleau-Ponty przekracza granice idealizmu. Zdaniem Barbarasa, w *Fenomenologii percepcji* Merleau-Ponty nie zdołał jeszcze wykazać, w jaki sposób transcendencja innego różni się od transcendencji świata<sup>13</sup>. Dla Levinasa z kolei to, co się ukazuje, przekracza sferę zjawiskową. Poszukujemy Twarzy, a nie Bycia, dlatego właśnie Levinas krytykuje percepcję wzrokową, przyznając bezwzględny prymat słuchowi, który podkreśla postulowaną asymetryczność relacji podmiotu z innym.

Zielinski w interesujący sposób interpretuje również zagadnienie wcielenia w koncepcjach obu filozofów. W filozofii Levinasa model teologii chrześcijańskiej nie może służyć do zrozumienia tego, co pojmuje on przez wcielenie. Wcielenie nie ukazuje bowiem prawdziwej transcendencji. Przeciwnie niż u Merleau-Ponty'ego cielesność (*chair*) nie jest miejscem ani środkiem dostępu do transcendencji. Inkarnacja jest obecnością i pasywnością, ponieważ pasywność jest właśnie faktem wcielenia, gdzie Toż-Samy determinuje to, co inne, sam będąc przez nie determinowany. Wcielenie stanowi w ten sposób samą możliwość bycia otwartym na innego. Podmiot nie jest więc jedynie ukonstytuowany przez świat, związany z nim pokarmami i żywiołami, ale jest przede wszystkim dla innego. Inny staje się gwarantem i warunkiem charakteru etycznego świata, pojawienia się wartości nieegoistycznych, a w konsekwencji samej podmiotowości. U Merleau-Ponty'ego natomiast to świat jest gwarantem podmiotowości i innego. Dla Levinasa świat jest tylko warunkiem możliwości doświadczenia zewnętrżności, ale tej, która jest związana z Toż-Samym, a więc relatywnej i niewystarczającej.

W filozofii Merleau-Ponty'ego percepcja jest pierwszym sposobem, w jaki podmiot angażuje się w świat, który ten podmiot zarazem poprzedza. Jednak sposób ten przekształca się w *Widzialnym i niewidzialnym*. Merleau-Ponty zmierza w ten sposób od ruchu kierującego się od świata jako fenomenu do pytania o Bycie tego świata. Rozróżnienie między fenomenem a bytem nie jest jednak u Merleau-Ponty'ego jasne. Chodzi mu, jak zauważa Zielinski, o pomyślenie Bycia w jego przejawianiu się, o pomyślenie tego, co jest dane. Jest w tym bliski, a zarazem daleki Levinasowi, ponieważ obaj szukają narzędzi pozwalających pomyśleć nowy sposób pojawiania się rzeczy. Jednakże w swojej późnej filozofii Merleau-Ponty wydaje się uznawać za przedmiot to, z czym Levinas chciałby radykalnie zerwać: Bycie. Levinas koncentruje się na inności Twarzy, nie na Byciu.

<sup>13</sup> Cyt. za: ibidem, s. 189.

Obu filozofom chodzi jednak o pozostawienie temu, co się przejawia jego transcendencji<sup>14</sup>.

*Lecture de Merleau-Ponty et Levinas* jest analizą teksów obu filozofów, wartością nie tylko ze względu na to, że porównuje dwóch myślicieli tworzących w tym samym czasie i inspirujących się podobnymi zagadnieniami, w których koncepcjach można znaleźć zarówno podobieństwa, jak i różnice, ale także ze względu na wybrany przez autorkę kierunek rozważań. Zagadnienie intersubiektywności jest nierozwiązywalnym problemem filozoficznym i autorka doskonale pokazuje, jak, korzystając z doświadczeń hermeneutyki, zarówno Merleau-Ponty, jak i Levinas, próbują wykazać możliwość i znaczenie relacji podmiotu z innym na tle nierozzerwalnie związanego z nimi świata. Pokazuje, że propozycje obu filozofów należą do tych, których nie można zlekceważyć.

W książce Zielinski znajdujemy wiele odniesień do Husserla, ale poza jednym z podrozdziałów poglądy twórcy fenomenologii nie zostały zaprezentowane, co nie zmienia nieustannie przez autorkę podkreślanego zakorzenienia filozofii Merleau-Ponty'ego i Levinasa w tekstach autora *Medytacji Kartezjańskich*. Ciało, świat i inny są kategoriami niezaprzeczalnie ważnymi, jednak rzadko pojawiają się publikacje próbujące przybliżyć nam te pojęcia w sposób tak interesujący zarówno stylistycznie, jak i merytorycznie. Jest to książka przeznaczona z jednej strony dla osób, które znają koncepcje obu filozofów, ponieważ autorka pozwala sobie na ciekawe interpretacje poszczególnych kategorii filozoficznych, wiążąc na przykład Husserlowską redukcję w koncepcji Merleau-Ponty'ego z metaforą snu i przebudzenia, a w filozofii Levinasa – z bezsennością i pragnieniem. Z drugiej jednak strony, jest to również książka dla czytelników znających obu myślicieli pobieżnie, choć nie w ogóle, ponieważ pisanie zarówno o Merleau-Pontym, jak i Levinasie, jest zawsze swoistego rodzaju interpretacją, co powoduje, że koncepcje przedstawiane w *Lecture...* naznaczone są pewnym nieuniknionym subiektywizmem, nie negującym jednakże znamion solidnej i profesjonalnej lektury, dążącej do obiektywności. Dla czytelników zainteresowanych współczesną fenomenologią francuską książka Agaty Zielinski stanowi rzadką i niezwykle wartościową pozycję, ukazującą, w jaki sposób Merleau-Ponty i Levinas otwierają podmiotowości drogę powrotu do świata i wyprowadzają bądź próbują wyprowadzić ją z solipsyzmu, w którym zamyka ją postawa transcendentalna.

Monika Murawska

<sup>14</sup> Ibidem, s. 118.



## JEANA-LUCA NANCY'EGO FILOZOFIA CIAŁA

Jean-Luc Nancy, *Corpus*. Przełożyła Małgorzata Kwietniewska. Wydawnictwo Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, 111 stron

*Ciało słowem się stało...*

Już od początku *Corpus* każe czytelnikowi pytać o coś, co w przypadku „zwykłych” tekstów filozoficznych jest raczej dobrze określonym i niewymagającym kwestionowania założeniem wyjściowym – jaki mianowicie jest stosunek tekstu do jego „przedmiotu”?

Otóż, rzuca się w oczy, że jeśli „przedmiotem”, o którym traktuje dzieło Nancy'ego, jest ciało, to stosunki między tekstem a ciałem – będące przecież jednym z przewodnich tematów tekstu – wykraczają w tym przypadku daleko poza granice zwyczajności, a może nawet rozsądku, konstytuując się w toku całego wywodu jako osobliwy metafizyczny proces zmiennego wzajemnego odniesienia; proces, w trakcie którego sens odniesienia ciała do tekstu i tekstu do ciała oscyluje między tożsamością a niewspółmiernością, między stawianiem się jednego drugiemu, a bezruchem wzajemnej izolacji czy nonsensem braku kontaktu.

Oscylacja ta ma wiele przyczyn i różnorakie określenia (od czysto spekulatywnych po empiryczne), ale być może jej najważniejszym źródłem jest specyficzna sytuacja onto-teologiczna, jaką Nancy przyjmuje za fundamentalną dla naszych czasów (warto zapamiętać, że Nancy pragnie być filozofem aktualności) – sytuacja, którą z jednej strony określa wydarzenie śmierci Boga (zdaniem filozofa godnej najwyższego ubolewania, ale „faktycznej”), z drugiej zaś, jeśli można się tak wyrazić, śmierć samej owej Bożej śmierci, czy też inaczej rzecz ujmując, dezaktualizacja i kompromitacja wszelkich pozytywnych postulatów, które ze śmiercią Boga można było łączyć; ich martwota, która jednak nie daje szansy na jakikolwiek powrót (zmartwychwstanie), a okazuje się koniec końców agonią ciała.

I tak, z jednej strony, śmierć Boga, będąca dla Nancy'ego cezurą dziejową nie mniej doniosłą niż dla Nietzschego (i choćby w tym sensie wciąż aktualną i nie dającą się cofnąć), a z drugiej, martwota ontologiczna, jaka jest jej konsekwencją, będąca już nie tylko brakiem tego, co transcendentne, ale i (auto)destrukcją

wszelkiej immanencji, deformacją wszystkich form życia, zmiażdżeniem i rozproszaniem wszystkich ciał (czyli śmierć śmierci Boga, która nie wskrzesza Go, a jedynie obnaża nihilistyczną moc braku, która eksploduje po tym, jak Go uśmiercono) – te właśnie dwa momenty decydują o najgłębszym ruchu sensów i znaczeń w dyskursie Jeana-Luca Nancy'ego.

Jest to zatem filozofia, którą nazwałbym „postchrześcijańską”. Właśnie napięcie pomiędzy biegunami „nieżywej teologii” i „fenomenologii tego, co żywe” (a co zarazem umierające, rozkładające się, porażone i skażone nicością – taki jest tu ogólny obraz współczesności), daje efekt tej niezwyklej i doprowadzającej do zawrotu głowy oscylacji, która w *Corpusie* zachodzi między ciałem stającym się słowem (i słowem stającym się ciałem) oraz absolutnym milczeniem, przepaścią, która oddziela od siebie oniemiałe słowo i niewidzialne w swej bezkształtności ciało – czyli ich niestawianiem się sobą, które jest czymś więcej niż tylko różnicą. Tożsamość sięgająca nieodróżnialności zмага się tu więc z różnicą sięgającą obłądu, a czytelnik, świadek tej walki, miota się między mrokiem tajemnic wiary (których echa są u Nancy'ego – wielokrotnie przywołującego eucharystyczną formułę „oto bowiem ciało moje” – stale obecne), a ciemnością ciała jako czegoś, co „nie jest”.

Już ten wstępny opis pokazuje, przed jakimi trudnościami stanie każdy, kto sięgnie po *Corpus*. Tekst ten bowiem staje się ciałem: powtarza sens ciała jako swój sens; jego nonsens czyni własnym nonsensem; zlewa się z jego nagą nieprzejrzystością, jednoczy się z nim w swego rodzaju „komunii”. *Corpus* nie tylko ma mówić o ciele, ale i nim być.

Czy jednak znaczy to, że treść eseju Nancy'ego oferuje nam poznanie bogatsze i bardziej bezpośrednie niż „normalny” tekst filozoficzny? Skoro tekst staje się swoim przedmiotem, skoro przekracza wszelką różnicę między sobą samym a tym, co tradycyjnie i zdroworozsądkowo pozostaje jego absolutnym zewnętrzem, czy nie powinien okazać się dla odbiorcy doświadczeniem wykraczającym daleko poza czyste przeżycie intelektualne, czymś z istoty ekstatycznym?... Faktycznie, nie można pozbyć się wrażenia, że zawrotny dyskurs Nancy'ego prowadzi nas do ekstazy. Ale jak droga ku niej jest u niego „pracą negatywności”, tak końcowy efekt – czystą aporią. Dlatego po lekturze *Corpusu* wiemy mniej niż przed jej przeczytaniem; wiemy, że nic nie wiemy. Nasuwa się tutaj skojarzenie z aporetycznymi dialogami platońskimi. Otóż, bardzo mało jest w *Corpusie* tez, wobec których nie postawiono by tez przeciwstawnych; bardzo mało takich określeń ciała, których nie negowałyby określenia z nimi sprzeczne – ciało jest więc i otwarte, i zamknięte; i bliskie, i dalekie; i pełne, i puste; i psychiczne, i bezduszne – ciało, wreszcie, i jest, i nie jest... I jeśli ktokolwiek zabierając się do tej lektury chce wiedzieć więcej o tym, czym jest ciało, może się u jej kresu poczuć zawiedziony. Niczego nie dowiemy się o ciele z *Corpusu*; co więcej, to, co uważamy w trybie zdrowego rozsądku za jasne i wyraźne, stanie się dla nas ciemne i mętne. Albowiem ciemne i mętne – choć tak jasne i wyraźne – jest samo ciało.

Efekt wszechogarniającej aporii jest tym bardziej nieunikniony, że najogólniejszą przesłanką „metodologiczną”, jest u Nancy’ego esencjonalizm: pytanie o to, czym jest ciało; nigdy zaś o to, jak działa, jakie ma funkcje, do czego, czemu, komu służy, z jakimi zewnętrznymi funkcjami/siłami/przepływami się wiąże, jakie są jego instynkty, jego życie popędowe, a wraz z nim – jego wytwory, itd. Metoda esencjonalna kontrastuje jednak z antyesencjonalną ontologią ciała („Ciało nie jest ani substancją, ani fenomenem, ani cielesnością, ani znaczeniem”) – to tutaj właśnie, w łonie tego wewnętrznego „rozsunięcia”, działać zaczyna maszyna do produkcji paradoksów i antynomii, z których utkany jest *Corpus*. A jeśli mowa o maszynie, to może także dlatego, że od pewnego momentu możemy mieć w toku lektury Nancy’ego wrażenie pewnej machinalności czy monotonii w stawianiu kolejnych sprzecznych z sobą tez.

To prawda, że ta „dialektyka negatywna” nie jest jedyną zasadą ruchu dyskursu w *Corpusie*. Oprócz „pracy negatywności” do gry – gry służącej rozchwianiu i oscylacji wszelkiej treści – wkraczają także: migotanie znaczenia pojęć i zmienność różnic między nimi. Mało jest w *Corpusie* pojęć określonych w sposób definitywny i wyraźny; większość z nich raczej poszukuje swego znaczenia, niż je posiada – to pojęcia wędrowne, nie zaś ustalone. Co więcej – zmienne są różnice między pojęciami: przeciwstawność może się stać podobieństwem, odwrotność – równością. A wreszcie, co najważniejsze, najgłębszemu, by nie rzec nieograniczonemu, zróżnicowaniu ulega sens tej różnicy, która dla dyskursu Nancy’ego jest czymś źródłowym i fundamentalnym: różnicy pomiędzy ciałem (tym, co cielesne) a sensem (tym, co niecielesne), różnicy, która w toku wywodu nabiera coraz większej złożoności, „rozplenia się” – a zarazem ulega zatarciu, by upaść w nie-zróżnicowaną otchłań... – tak że oba momenty (ciało i sens), które zrazu zdawałyby się ontologicznie niewspółmierne, niestyczne, okazują się w końcu w swojej wzajemnej relacji homogeniczne, a przecież także, każde dla samego siebie i dla swego innego, wieloznaczne.

Wobec tak bezmiernej komplikacji i głębokiej niejednoznaczności tekstu Nancy’ego nie wolno wszakże nie zauważyć, że przeplata się w jego ramach kilka wyraźnie odrębnych wątków czy perspektyw poznawczych: ciało staje się na przemian przedmiotem ontologii, fenomenologii, semiologii i psychologii, a także pretekstem dla refleksji historycznych i „profetycznych”.

W istocie ontologia ciała to ontologia w ogóle, powiada Nancy. Skoro jednak byt ciała, już na poziomie najbardziej bezpośredniej analizy, okazuje się czymś pozbawionym podstawy i niejednoznacznym – czy nie jest tak, że również byt jako taki uchyla się przed wszelkimi próbami ugruntowania, istnieje chwiejnie, niepewnie, ustanawia swoje trwanie na ruchomych piaskach?... Oto ciało: najbardziej własne i najbardziej obce; bezpośrednio dane i unicestwiająca wszelką pewność w swojej nieokreśloności; umiejscowione, a zarazem upadające pod własnym ciężarem ku ziemi, upadające też w siebie (implozja i czarna dziura...); nieprzenikliwe, a przecież przemieszane z tym, co wobec niego zewnętrzne – tak można by pokrótce opisać paradoksy ontologii ciała, które są paradoksami bytu

w ogóle. Podobnie na poziomie fenomenologicznym, który w dyskursie Nancy'ego konstytuują pojęcia jasności i świtu, dotyku i a(e)r(e)alności (w pojęciu tym grają „powietrzność”, realność i jej brak), obrazu i tajemnicy. Fenomen ciała (które, jak dowiadujemy się przecież gdzie indziej, fenomenem nie jest) okazuje się czymś tyleż konstytutywnym dla spojrzenia, co i rozbijającym je... Wreszcie psychologia – w tym wątku problemem centralnym jest zagadnienie stosunku pomiędzy ciałem a Ja oraz ciałem-Ja i ciałem-innego.

Wszystkie te zagadnienia (możemy je tutaj tylko zasygnalizować) rozwija Nancy w sposób tyleż interesujący, co i wyczerpujący – choć nie trzeba już chyba dodawać, że wyczerpanie jakiegokolwiek tematu okazuje się przeciwieństwem jego zamknięcia. Jest raczej tak, że każdy temat, każdy problem, jaki może wynikać z pytania, czym jest ciało, otwiera nas na nieprzebraną głębię powikłań, w której żadna konkluzja nie jest uprawniona. Możemy więc odnieść wrażenie, że esencjonalizm *Corpusu* prowadzi wręcz do jakiegoś nieuniknionego sceptycyzmu. Nie sposób jednak przeoczyć, że sceptycyzm ten nie dotyczy jednego istotnego – a może dzięki temu najistotniejszego – wymiaru tego tekstu, mianowicie proponowanej przez filozofa wizji współczesności i, w konsekwencji, przyszłości. Z drugiej zaś strony dominujący u Nancy'ego „efekt sceptyczny” nie oznacza, że dyskurs jego filozofii jest jednorodny. Przeciwnie, mamy tu do czynienia z bardzo różnymi źródłami inspiracji, odniesieniami, a nawet sposobami myślenia – tak różnymi, że chyba nie będzie wielkiej przesady w stwierdzeniu, że jest to dyskurs eklektyczny i, co może istotniejsze, pozbawiony przeważającej „zasady naczelnej”, która by go organizowała i kierunkowała – dyskurs, który nie konstytuuje się jako całość, ale przeciwnie, rozprasza się, fragmentaryzuje, meandruje – bo *Corpus* to „katalog zamiast logosu, wyliczanka logosu empirycznego bez transcendentalnej racji, po prostu lista tego, co zdołamy zebrać, lista przypadkowa w swoim uporządkowaniu i dopełnieniu, szereg następujących po sobie zająknięć, zawsze częściowych i fragmentarycznych (...)”. Nancy z nadzwyczajną zręcznością i erudycją gra na wielu „bębenkach” filozofii, zarówno XX-wiecznej, jak i filozofii w ogóle. Zaś w toku tej gry, być może ryzykownej, ale na pewno fascynującej, wprawia czytelnika w postępującą dezorientację – nie tylko, jak już wiemy, odnośnie przedmiotu jego rozważań, ale nawet odnośnie ich autora, który niekiedy z „kapłana” zdaje się zupełnie świadomie zmieniać w „błazna”.

Wszystko to sprawia, że – przynajmniej na pozór – tekst Nancy'ego w swej generalnej niekonkluzywności, w swoim eklektyzmie, uniemożliwia merytoryczną polemikę, każe nam albo przyjąć go takim, jaki jest, i stwierdzić, że wiemy tylko tyle, że nic nie wiemy o ciele, albo niejako „z zewnątrz” go odrzucić, odrzucić na rzecz anatomii czy fizjologii, skoro filozofia prowadzi wyłącznie do aporii; skoro jedynym jej wnioskiem jest to, że nie istnieje żadna poznawczo pozytywna filozofia ciała. Czy jednak założenie podstawowe, które przyjmuje Nancy i które podaje nam również jako „konkluzję”, że ciało jest czymś niezbadanym, czymś, co wikała nas w aporiach, czymś niemym w swej oczywistości, i nonsensownym w swej jawności, jest całkiem „niewinne”? Czy nie stoi za nim jakaś tradycja, wielka tra-

dycja, wobec której Nancy nie może się jawić jako „sprawozdawca” tylko, ale z której czerpie wiele swoich przesłanek, nie poddając ich samym krytyce? Czy, jeszcze inaczej, filozofia ta nie jest przypadkiem echem dwutysięcletniej ontologii ciała, ontologii platońsko-chrześcijańskiej? Otóż, jeśli nawet Nancy potwierdza, a w każdym razie deklaruje, śmierć Boga, to nie zgadza się, jak można przypuszczać, na śmierć chrześcijaństwa – chociaż nie ma Boga, pozostaje wiara. Na płaszczyźnie czysto metafizycznej widać to choćby po tym, że odrzucając substancjalność, filozof nie rezygnuje z esencjonalizmu. Na płaszczyźnie „proroczej” zaś – jedynej, jak już powiedzieliśmy, gdzie nie ma miejsca na aporie – uderza nas ton apokaliptyczny: Nancy, w słowach pełnych pasji i liryzmu, opisuje współczesność, czyli aktualną kondycję ciała, jako pełzającą zagładę, w której postępująca (demograficzno-techniczna) koncentracja ciał (jest nas sześć miliardów i będzie coraz więcej) stanowi monstrualną kontynuację koncentracyjnych obozów drugiej wojny: ciągłości między koncentracją faszystowską a koncentracją kapitalistyczną nie może naruszyć żaden humanizm, albowiem ten ostatni, jak zdaje się sugerować Nancy, jest tylko bezradną intelektualną fikcją.

Nie należy jednak sądzić, że z lektury *Corpusu* nie wyniesiemy żadnego pożytku prócz – co niewątpliwe – przyjemności estetycznych. Żeby jednak stała się ona dla nas naprawdę pouczająca, musimy chyba czytać ten tekst bardziej „technicznie” niż „merytorycznie”. Zamiast skupiać się, w tradycyjny sposób, na linearnym rozwoju treści i poszukiwaniu „właściwego znaczenia” (co może u niektórych wywołać frustrację), należy raczej śledzić głębokie ruchy samej struktury tego dyskursu, procesy różnicowania się różnic, wędrówki pojęć, osuwanie się podstaw, erupcje zagadkowości, grę wieloznaczności. Tylko taka lektura ukaze nam formalne i „technologiczne” bogactwo tego dyskursu, jego wewnętrzną dynamikę – jednym słowem jego ukrytą pod powierzchnią samej treści grę: dyskursywność jako taką. I kto wie, być może odkryjemy, że na poziomie tej gry czysta dyskursywność rzeczywiście okazuje się tożsama z cielesnością, a fizjologia tekstu i fizjologia ciała są ontologicznie jednorodne?

Jacek Dobrowolski

## MATERNALIZACJA DEMOKRACJI

Magdalena Środa, *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberałami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*. Wyd. I, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, 459 stron

Jak zauważa na wstępie sama autorka, jej książka jest próbą odpowiedzi na ogłoszone arbitralnie ostateczne zwycięstwo liberalizmu nad komunizmem. Zdaniem autorki jest to zwycięstwo pozorne, gdyż w Polsce ani liberalizmu, ani komunizmu ugruntowanych w sferze etycznej i filozoficznej nigdy nie było i nadal nie ma. W rezultacie mamy dziś do czynienia tylko z karykaturami tych ideologii sprowadzonymi wyłącznie do sfery ekonomii. Tymczasem, jak dalej zauważa autorka, sporów w życiu i w nauce pomiędzy liberałami, komunitarianami i feministkami nie można oddzielać. Współczesny liberalizm nie może sprostać, zdaniem Magdaleny Środy, feministycznej krytyce propagowanego indywidualizmu, który jako pełen sprzeczności z trudnością może stanowić podstawę organizacji życia społecznego. Jak dalej zauważa, największą słabością liberalizmu jest model wspólnoty społecznej, który tylko z pozoru stanowi solidną bazę dla sensownych koncepcji globalizującej się ludzkości. Jednostka wolna przekształca się w praktyce w jednostkę zagubioną i coraz bardziej bezradną. Rzekomo zwycięska, za sprawą deklaracji Fukuyamy, demokracja liberalna nie sprostała praktyce społecznej. Projekt liberalny także nie został jeszcze urzeczywistniony w pełni, gdyż jego filozoficzna podstawa nadal jest rozwijana. Zdaniem autorki nadal funkcjonuje na trzech płaszczyznach: historycznej, politycznej i filozoficznej. Niegdyś stanowił on podstawę dążeń emancypacyjnych, zaś dziś je wstrzymuje. Zatem za zasadne uznaje się pytanie o to, czy ludzkość nie powinna odrzucić tego modelu, który wyczerpał swój impet i teraz jest główną przeszkodą w procesach emancypacyjnych.

W książce zaskakuje zestawienie komunitarystów z feministkami, gdy chodzi o traktowanie i rozumienie podmiotu. A jednak autorka przekonująco dowodzi, że dla obu kierunków podmiot, jako element świata społecznego, już w swych filozoficznych podstawach jest przeciwwagą dla liberalizmu. Broni więc indywi-

dualności jako jedynej sensownej podstawy demokracji. Liberalizm zaś we współczesnym wydaniu proponuje egoizm, a nie indywidualizm, stąd wniosek, że projekt liberalny „wyczerpał się”.

W pierwszym momencie czytelnika zaskoczyć może układ książki. Praca ma w zasadzie dwa wstępy, z których pierwszy czyni zadość wymogom metodologicznym stawianym pracy naukowej, drugi zaś jest formalnie wstępem do pierwszej z trzech części książki, ale przy okazji wprowadza w meritum. Z tego drugiego wstępu dowiadujemy się także, że samo pojęcie indywidualizmu ma stosunkowo krótką historię, bo pojawia się w naukach społecznych dopiero za sprawą francuskich socjalistów utopijnych, na których twórczość mocno oddziaływały idee rewolucji z 1789 r. Początkowo etyka, która zajmowała się jednostką, doszukiwała się w niej tylko motywacji egoistycznych. Dopiero za sprawą *Jedynego i jego własności* Maxa Stirnera indywidualizm zajmuje liczące się stanowisko w filozofii. Jak zauważa autorka, nigdy przedtem ani potem indywidualizm nie został wyartykułowany w tak jednoznaczny sposób.

Trudno także nie zgodzić się z tezą autorki, że historia koncepcji indywidualistycznych w swej istocie jest historią emancypacji. Pozostawiając bez rozstrzygnięcia kwestię charakteru procesów emancypacyjnych (przebiegają linearnie czy cyklicznie), autorka wyróżnia dwa kierunki procesów indywidualizacyjnych. Pierwszy z nich to „ruch dośrodkowy” (s. 24) wzmacniający wewnętrzną sferę jednostki, drugi zaś to ruch „odśrodkowy”, którego funkcją było niwelowanie zależności wspólnotowych i dekompozycja utrwalonych tradycją form życia społecznego.

Teorie indywidualizmu nie mają jednak wyłącznie spekulatywnego charakteru. Zdaniem Środy są one punktem odniesienia dla przeprowadzenia rewolucyjnych przemian lub też dla legitymizacji istniejącego *status quo*. Indywidualizm kształtuje się historycznie w trzech, czasem niezależnych sferach, które w książce nazwane zostały psychologiczno-etyczną, polityczną i metafizyczną. Dalszy tok wywodu jest nakierowany na odnajdywanie w każdej niemal epoce historycznej tendencji emancypacyjnych bądź wspólnotowych.

Niezależność w rozumieniu autorki ma charakter egalitarny, a więc każdy może swą indywidualność w taki sposób podkreślać. Inaczej jest z owym wzmacnianiem „kultury siebie”, która ma wydźwięk elitarny. Przejawia się tutaj rozdźwięk pomiędzy tym, co prywatne, a tym, co publiczne. Wzmocnienie sfery prywatnej osłabia więzy społeczne, a więc winno być rekompensowane aktywnością w sferze publicznej.

Drugi rozdział książki jest poświęcony analizie indywidualizmu różnicy (zwanego też – za Charlesem Taylorem – indywidualizmem ekspresji). W indywidualizmie różnicy jednostkę ujmuje się nie tylko jako odrębny byt, ale przede wszystkim jako byt nie dający się „zredukować do żadnej całości ontologicznej, etycznej, antropologicznej” (s. 59). Podstawą dla tego indywidualizmu jest rozumienie tożsamości. Przyjęte w książce rozróżnienie tożsamości substancjalnej, rzeczy do odkrycia – *idem* oraz tożsamości *ipse* rozumianej jako zadanie do wykonania, jest

poglądem niezwykle interesującym i zapewne wielce zaciekaWi czytelników. Ujawnia się tu akcent aksjologiczny, gdyż tożsamość staje się wartością, o którą warto i należy się ubiegać. Siła człowieka jest więc konsekwencją ocalenia indywidualności, bo traci się ją roztapiając w tłumie. Niewątpliwie autorce udało się także wykazać, że bez apologetów indywidualizmu ekspresyjnego w rodzaju Maxa Stirnera i Henry'ego Thoreau nie byłoby współczesnej filozofii podmiotu. Dowartościami oni mocno sferę prywatną, a więc niejako utorowali drogę ku późniejszym dążeniom emancypacyjnym.

Nieco mniej uwagi poświęcono w książce indywidualizmowi równości, który zdaniem autorki wywodzi się z Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela. W tym dokumencie jednostka zostaje obdarzona wolnością i równością, a tym samym przestaje być kategorią metafizyczną zyskując wymiar polityczny. Libertarianie, jak zauważa autorka, swe koncepcje odnieśli do postrzeganego przez siebie zagrożenia wolności ze strony totalizującego porządku społecznego panującego nie tak dawno w wielu krajach świata. Z lektury książki jednakże przebija dezaprobatą dla libertariańskiego postrzegania jednostki, gdyż w tym rozumieniu jest ona ciągle wystawiona na zakusy kolektywnych instytucji i państwa, a zatem konieczna jest ciągła walka o zachowanie jej odrębności. W konkluzji autorka wskazuje, iż w rozumieniu libertarian to egoizm staje się tym, co jest nośnikiem indywidualizmu, a więc i warunkuje zachowanie wolności. Dla odmiany kolektywizm jest dla nas zawsze oznaką rozmaitych form zniewolenia.

Ostatecznie cały liberalizm opiera się na indywidualizmie równości, co podkreśla nie tylko twórca tej koncepcji John Stuart Mill, ale także jego kontynuatorzy, jak np. Ronald Dworkin. Autorka słusznie wskazuje, iż nie jest to konsekwencją zaangażowania politycznego jednostek, ale ma głównie wymiar etyczny. Etyka ma prymat nad polityką. W każdej zbiorowości mamy do czynienia z jakiegoś rodzaju kompromisem między tymi równościami, co *de facto* sankcjonuje zawsze jakąś postać nierówności. Zatem etyka indywidualistyczna ma wskazać ludziom jak mają żyć, i w tym autorka upatruje jej znaczenia.

W dalszych rozważaniach autorka przeprowadza krytyczną analizę wolności rozumianej jako niezależność, której źródeł upatruje się w poglądach filozoficznych Milla. Wskazuje na antynomie tej koncepcji, która przyznaje wielką wolność ludziom w sferze moralnej, ograniczając ją jednak znacznie, choćby poprzez interwencjonizm państwowy, w sferze ekonomii. Rozróżnienie przez Rawlsa autonomii racjonalnej, politycznej i etycznej wyznacza jakby trzy płaszczyzny naszego funkcjonowania w świecie. Pierwsza jest związana ze zracjonalizowanym działaniem, którego cel określamy sami, a który reguluje nasze relacje jednostkowe; druga płaszczyzna to uwarunkowania naszego działania w ramach społeczności i państwa, a ostatnia wiąże się ze świadomym wyborem pewnej koncepcji etycznej i jest ideą, która może, ale przecież nie musi warunkować dwóch poprzednich płaszczyzn. Jednak autonomia w sferze moralnej jest, jak to zauważa autorka, „ideałem normatywnym indywidualizmu” (s. 134). W takim razie dobre życie to takie, w którym wszystkie płaszczyzny pozostają ze sobą w harmonijnym ukła-



dzie. Państwo zaś ma stwarzać takie warunki, aby każdy mógł swą autonomię rozbudowywać w interesie prywatnej wolności i społecznej równości.

Drugą część swej książki Magdalena Środa przeznaczyła na prezentację krytyki indywidualizmu. Zdaniem autorki do jego przeciwników zaliczają się zwłaszcza wrogowie liberalizmu oraz filozofowie odrzucającym idee Oświecenia. W wielu regionach świata, w tym i w Polsce, indywidualizm był zwalczany na wszelkie możliwe sposoby, przy czym chętnie posługiwano się frazeologią populistyczną, nacjonalistyczną lub religijną bądź komunistyczną. Zwolennicy emancypacji wszelkich mniejszości są marginalizowani, co nie stoi na przeszkodzie obwinianiu ich o wszystkie patologie naszego świata. Rozległość krytyki i różnorodność podnoszonych przeciwko indywidualizmowi zarzutów skłoniły autorkę do ujęcia poglądów oponentów w dwie kategorie. W pierwszej atakuje się podstawowe założenie indywidualizmu („priorytet jednostki nad wspólnotą, wolność, równość, tolerancję” [s. 146]) z pozycji zewnętrznych, koncentrując się na jego otoczenie filozoficznej oraz praktyce politycznej. Krytyka immanentna akceptując częściowo wartości liberalne zarzuca zaś całej koncepcji nieskuteczność oraz rzekomą porażkę przy próbie wdrażania swych idei w życie. Liberalizm ich zdaniem nie sprawdził się w praktyce. Z tych pozycji liberalizm jest atakowany także z racji niedostatku akceptacji dla dążeń emancypacyjnych, przez feministki, a z racji neokonserwatywnej proveniencji, także przez komunitarystów.

Autorka wyodrębniła w swej pracy trzy fale krytyki indywidualizmu, z których pierwszą a zarazem najsilniejszą zapoczątkował konserwatyizm wykorzystując do tego celu chwytliwe hasła, dające się zamknąć w jednej formule: „lęku przed chaosem”. Druga fala krytyki wykorzystuje natomiast lęk przed anomią społeczną i społeczeństwem masowym („lęk przed masą”). Trzecia fala krytyki zrodziła się za sprawą postmodernizmu i sprowadza się do „lęku przed pustką”, związanego z erozją wartości tradycyjnych (s. 150). Całą postmodernistyczną krytykę indywidualizmu Magdalena Środa podsumowuje stwierdzeniem, że nie może ona zmienić faktu, że podmiot istnieje, czyli mimo wszystko nie został zdekonstruowany, a historia nie skończyła się, gdyż istnieją ciągle grupy, które wykazują silne dążenia emancypacyjne. Taką grupę stanowią przede wszystkim kobiety.

Wiele miejsca w książce poświęcono problemowi tożsamości, która jako problem filozoficzny pojawiła się dopiero w epoce nowożytnej. Jak zauważa autorka: „Człowiek »przednowożytny« nie potrafił i nie potrzebował zajmować się własną tożsamością, ponieważ »dostawał ją« w sposób naturalny w obrębie swojej klasy, stanu, miejsca w hierarchii społecznej” (s. 181). Współcześnie zainteresowanie podmiotem słabnie a filozoficzne rozważania na ten temat są głównie autorstwa komunitarian, którzy koncentrują się na krytyce liberalizmu zarzucając mu niespójność głoszonego indywidualizmu z celami swej formacji. Nic dziwnego, że sporo miejsca Środa poświęca owej krytyce, w której poczesną pozycję zajmuje filozofia podmiotu Charlesa Taylora oraz Michaela Sandela. Ostatecznie jednak autorka przenosi swą analizę tożsamości do „przestrzeni moralnej”, w której dopiero osoba, szukając swojej własnej drogi dobrego życia, staje się

podmiotem. Ten aksjologiczny kontekst komunitarianistycznego pojmowania podmiotu wyraźnie zyskuje akceptację i sympatię M. Środy.

W innych częściach pracy autorka koncentruje się na krytyce indywidualizmu podejmowanej ze strony filozofii feministycznej. W pewnym sensie tezy głoszone przez feministki są zbieżne z komunitarianami, którzy także głoszą potrzebę zakorzenienia jednostki. Jednak owo zakorzenienie ma u nich związek przede wszystkim z cielesnością i współodczuwaniem świata. Paradoksalnie, jak zauważa, w narodzinach feminizmu wielkie zasługi mieli mężczyźni, a zwłaszcza John Stuart Mill oraz Sigmund Freud. Androcentryzm, czyli kultura patriarcalna dla feministek, jest wymysłem mężczyzn powstałym z myślą o mężczyznach, którzy chcą w ten sposób zapewnić sobie monopol decydowania. Patriarchat, zdaniem feministek, wyrósł z eksponowania sztucznego rozróżnienia pomiędzy płcią biologiczną (*sex*) a kulturowo-społeczną (*gender*), przez co kobieta stała się dla mężczyzny Innym. Ciało ani płeć nie jest przedmiotem doświadczenia, ponieważ „doświadczamy ich już jako zapośredniczonych przez kulturową interpretację” (s. 234). Dlatego emancypacja kobiet, jak za Simone de Beauvoir powtarza autorka, jest czymś niezbędnym również dla mężczyzn, ponieważ oni także formowani są przez kulturę.

Szczególnie interesująco prezentują się rozważania na temat moralnej podmiotowości, kobiet i mężczyzn. Wychodząc od tez Kanta, Hegla, Freuda, Kohlberga i Rawlsa podważających zdolność kobiet do myślenia moralnego, autorka konfrontuje je z poglądami feministek, które nie tylko kwestionują tezę wspomnianych męskich filozofów, lecz wykazują wyższość kobiecego rozumowania w sprawach moralnych. Etyka „męska” usytuowana jest w sferze publicznej i opiera się na obowiązku, zaś kobieca w sferze prywatnej i opiera się na odpowiedzialności. Autorka dostrzega jednak pułapki myślenia, w jakie popadają feministki, wśród których najistotniejszymi są: powielanie stereotypów męskości i kobiecości, demonizacja różnicy prowadząca wprost do separacji płciowej, wreszcie pułapka „odwróconych zależności” związana z apologią kobiet oraz esencjalizm prowadzący do „unieruchomienia” kobiet w ramach ich przeznaczenia biologicznego. Wyjście z sytuacji oferuje feminizm dekonstrukcyjny, który dla wykazania opresyjnej sytuacji kobiet koncentruje się na sferze symbolicznej.

W analizach koncepcji feministek społecznych Magdalena Środa próbuje znaleźć klucz do pogodzenia koncepcji indywidualistycznych ze społecznym charakterem bytowania człowieka. Zauważa, że współcześnie wolny rynek i zapobiegliwość o własną pomyślność niszczą więzy polityczne i osłabiają znaczenie regulacji moralnych. Ucieczka w prywatność i brak zainteresowania dobrem wspólnym, to pokłosie dominacji indywidualizmu. Sfera publiczna także jest wykorzystywana do osiągnięcia własnych celów.

Interesującą konstatacją, którą czyni autorka, jest wskazanie na koherencję feministycznej wizji podmiotowości ludzkiej z komunitarianizmem. W pierwszej chwili pogląd ten wydaje się paradoksalny, lecz jeśli porównamy obie krytyki indywidualistycznej koncepcji podmiotu oraz przekonanie o wspólnotowym i real-

nym procesie kształtowania ludzkiego „ja”, częściowe podobieństwo tych stanowisk stanie się wyraźne. Nie znaczy to jednak, że między feministkami a komunitarianami nie ma różnic, choć nie sposób nie zauważyć, że feministyczna krytyka komunitarianizmu jest bardziej stonowana niż krytyka liberalizmu. Nie zmienia to jednak faktu, że właśnie w starciu z projektem liberalnym lub komunitarianizmem, jak uważa autorka, wykrystalizowały się cztery koncepcje feministycznego rozumienia wspólnoty. Pierwsza, nazwana przez autorkę „wspólnotą liberalną”, jest oparta na haśle „demokratyzacji rodziny”. Druga, odwołująca się do greckiej *oikos*, głosi potrzebę „maternalizacji demokracji”. Trzecia opiera się na pomyśle „erotyzacji” wspólnoty z zamiarem przemiany oświeceniowego paradygmatu moralnego. Wreszcie ostatnia głosi ideę wspólnoty, w której „w której fundamentem więzi jest feministyczna idea przyjaźni lub siostrzeństwa” (s. 315).

Ostatnią część swej książki Magdalena Środa nie przypadkiem zatytułowała *Indywidualizm po liberalizmie*, gdyż podjęła w nim niezwykle trudnego zadania udzielenia odpowiedzi na pytanie, „czy indywidualizm zachowuje swoją ważność poza wywiedzionym z oświeceniowej i racjonalnej metanarracji liberalizmem”. W konfrontacji z realiami dzisiejszej liberalnej rzeczywistości idee indywidualizmu nie tracą swojego uroku, choć niektóre jego odmiany są coraz trudniejsze do obrony. W takim kontekście wzrasta ranga koncepcji feministycznej jako takiej, która „nie zużyła” się w praktyce politycznej i wciąż stanowi atrakcyjną propozycję. Warto podkreślić, że autorce udało się wykazać, że feminizm, to już nie ideologia „sfrustrowanych pań”, lecz koncepcja dobrze ugruntowana w myśli filozoficznej, i – co nie bez znaczenia – nośna społecznie.

Pewną niedogodnością przy lekturze książki jest ogrom koncepcji i dyskusji, które zostały mniej lub bardziej szczegółowo omówione. Ten natłok informacji jest uzasadniony realizacją celów przyświecających książce, ale w konsekwencji ogranicza krąg jej odbiorców do środowiska filozoficznego. Wiedza zawarta w książce jest imponująca i można tylko ubolewać, że nie dotrze do szerokich rzesz społeczeństwa, w tym zwłaszcza do osób prognozujących kierunki rozwoju społecznego.

*Stefan Konstańczak*

## ETYKA Z ROSYJSKIEJ PERSPEKTYWY

A. A. Гусенов, Р. Г. Апресян, *Этика*,  
Гардарики, Moskwa 2002, 472 strony

Podręczników etyki jest na rynku księgarskim wiele. Można wśród nich znaleźć zarówno publikacje autorów rodzimych, jak i przekłady z języków obcych, zarówno książki uznane za klasykę „podręcznikowej literatury etycznej” (wydaje się bowiem, że taki filozoficzno-literacki gatunek można bez wielkiej przesady wyodrębnić), jak i dzieła stosunkowo nowe, wyrastające z przekonania, że etyka oraz nauczanie etyki zmieniać się powinny wraz ze zmieniającym się światem.

Do tej ostatniej grupy z pewnością zaliczyć należy podręcznik A. Gusienowa i R. Апресяна. Ze stwierdzenia tego nie wynika, rzecz jasna, iż autorzy proponują całkowicie nowatorski, rewolucyjny sposób spojrzenia na problemy etyczne, odrzucając dorobek wcześniejszych filozofów. Po przeczytaniu *Etyki* nie sposób wprawdzie oprzeć się wrażeniu, że problemy etyki omówione zostały przez autorów z perspektywy zasadniczo obcej, a być może zupełnie niedostępnej filozofom moralności z krajów Europy Zachodniej lub USA, jednak wrażenie to stanowi raczej odzwierciedlenie uwarunkowanego kulturowo pluralizmu podejść do zagadnień etycznych niż dowód istnienia jakiejś nowej, rosyjskiej formy etycznego *New Age*.

Innymi słowy chodzi o to, że obraz etyki przedstawiony w podręczniku w zasadzie (nie licząc fragmentów poświęconych rozwojowi etyki rosyjskiej) całkowicie pokrywa się z wizją etyki i jej rozwoju, jaką można znaleźć w pierwszym lepszym podręczniku etyki wydanym w którymś z krajów zachodnich, gdzie wolność wypowiedzi posiada znacznie dłuższą niż w Rosji tradycję.

Na czym więc polega owa tak rzucająca się w oczy świeżość w podejściu do problemów etyki? Otóż wydaje się, iż świeżość ta, widoczna zresztą w wielu rosyjskojęzycznych publikacjach poświęconych etyce, polega na świadomości rzeczywistego znaczenia refleksji nad moralnością – dla tejże moralności. Świadomość ta nie jest, wbrew pozorom, zjawiskiem w zachodnim piśmiennictwie filozoficznym powszechnym. Wzorcowym przykładem uświadomienia sobie rzeczywistej wagi filozoficznej dyskusji o moralności jest filozofia Nietzschego – po nim etyka uprawiana już była głównie przez profesorów filozofii oraz myślicieli, którzy poglądy etyczne starali się uzgodnić z wyznawanym przez siebie świa-

topoglądem. Ów akademicki styl uprawiania etyki znalazł wyraz także w sposobie jej nauczania – od studentów wymaga się przede wszystkim znajomości nazwisk filozofów oraz głoszonych przez nich idei, mniejszy nacisk kładzie się (lub zwykle nie kładzie się go w ogóle) na umiejętność samodzielnego formułowania poglądów i znajdowanie argumentów w dyskusjach etycznych.

Do takiego stanu rzeczy przyzwyczailiśmy się – również w Polsce – tak bardzo, że uważamy go za niemal naturalny. Okazuje się jednak, iż to, do czego środowisko filozoficzne nawykło od wielu lat, nie musi być ani stanem „naturalnym” ani nawet najlepszym z możliwych. Podręcznik A. Gusienowa, R. Apresjana pokazuje, iż możliwy jest także taki sposób przekazywania wiedzy o etyce, który nie wyrabia w odbiorcy – a więc w kimś, kogo autor podręcznika w pewnym stopniu kształtuje i za kogo jest odpowiedzialny – przeświadczenia, że etyka polega na znajomości kilku cytatów z pism klasyków i swobodnym operowaniu ich nazwiskami. Znajomość tradycyjnych systemów etycznych jest wprawdzie w rozważaniach o moralności rzeczą pożądaną, a nawet niezbędną – i o tym autorzy bynajmniej nie zapominają – jednak znajomość ta w myśl założeń podręcznika, stanowić powinna uboczny efekt kształcenia, coś, co zyskuje się dzięki rozważaniom o problemach moralnych, nie zaś cel, którego osiągnięcie jest równoznaczne z osiągnięciem kompetencji w dziedzinie etyki.

Mimo iż, jak wspominałem, autorzy przedstawiają w ogólnych zarysach wszystkie główne systemy etyczne, to jednak na uwagę zasługuje sposób rozłożenia akcentów. Oprócz filozofów, których poglądy przedstawiają wszystkie podręczniki etyki, w opracowaniu A. Gusienowa i R. Apresjana znaleźć można nazwiska także tych myślicieli i postaci historycznych, których za filozofów moralności nikt na ogół nie uważa. Któż bowiem, mówiąc np. o filozofii chrześcijańskiej, rozpoczyna prezentację od życiorysu Jezusa lub wywód poświęcony etyce żydowskiej od życiorysu Mojżesza? Podręcznik A. Gusienowa i R. Apresjana zaś został właśnie w ten sposób napisany, co więcej, rozdziały poświęcone historii etyki wcale nie zajmują w książce pozycji wyeksponowanej i gdyby książka została tych rozdziałów pozbawiona, byłaby nadal przydatnym i wartościowym podręcznikiem etyki. Z kolei fakt, iż np. rozdział, w którym omówione zostały religijne systemy etyczne, zajmuje więcej miejsca niż rozdział przedstawiający rezultaty dociekań filozofów europejskich, świadczy o szerokości spojrzenia i wszechstronności w podejściu do etyki. Autorzy nie przyjmują założenia, które wydaje się przyjmować większość filozofów moralności, że przez określenie „etyka” należy rozumieć pewien zbiór tekstów napisanych przez myślicieli tradycyjnie uznawanych za „klasyków”. Dla A. Gusienowa i R. Apresjana etyka jest określoną dziedziną intelektualnej aktywności człowieka, w której to, co na Zachodzie uważa się za etykę w sensie pewnej dyscypliny filozoficznej, zajmuje bez wątpienia miejsce ważne, nie na tyle jednak, aby wolno było uznać myśl etyczną wypracowaną poza obrębem systematycznej filozofii europejskiej za niewartą omówienia.

Autorzy przedstawiają zatem etykę odwrotnie, niż wydaje się to czynić większość autorów wydawnictw podręcznikowych: refleksja etyczna zostaje ukazana po-

przez pryzmat problemów etycznych, nie zaś odwrotnie. A. Gusienow i R. Aprejsan w pewnym sensie odkrywają etykę na nowo: prowadząc czytelnika przez gąszcz sprzecznych poglądów i wykluczających się systemów etycznych ukazują mu nie tyle owe poglądy i systemy w postaci gotowej, w takiej, w jakiej zostały przez ich twórców wyłożone, lecz niejako *in statu nascendi*, jako proces zmagania się z problemami, których istnienie w żaden sposób nie zależy od prób ich rozwiązania. Innymi słowy, to nie określone koncepcje i propozycje światopoglądowe stanowią właściwy temat podręcznika, lecz pytania, z których one wyrastają. Czytelnik zapoznaje się z owymi koncepcjami jedynie w takim zakresie, w jakim jest to niezbędne dla podjęcia wysiłku samodzielnego namysłu nad problemami moralnymi. Autorzy podręcznika, zwłaszcza w części poświęconej historii etyki, nie tyle streszczają różnorodne koncepcje etyczne, ile wskazują czytelnikowi, w jaki sposób należy myśleć o problemach moralnych, aby nie powtórzyć tych samych błędów, które popełnili zwolennicy określonego sposobu myślenia o tych problemach. Często bowiem zdarza się, że osoby o dużej wrażliwości na problemy moralności, same dochodzą do różnych koncepcji etycznych, nie zdając sobie sprawy, że koncepcje te są w historii filozofii obecne od dawna i że z takich czy innych względów uważa się je za niewystarczające. Podręcznik umożliwia czytelnikowi wyzbycie się naiwnej wiary w istnienie rozwiązań, które w sposób mniej lub bardziej pośredni nie prowadziłyby do powstania dylematów często znacznie poważniejszych niż te, które rozwiązania te miały w zamyśle usuwać.

Książka rozwija więc w odbiorcy zarówno wrażliwość moralną, a więc wrażliwość na problemy związane z praktycznym działaniem, jak i – przede wszystkim – wrażliwość, którą przez analogię określić można mianem wrażliwości etycznej i która polega na szczególnym wyczuleniu na trudności związane z myśleniem o problemach, na jakie natrafia się w działaniu. Chęcią rozwinięcia w odbiorcy tego rodzaju wrażliwości należy też wytłumaczyć sposób prezentacji materiału. Przedstawiając poszczególne koncepcje etyczne autorzy wielką wagę przywiązują do ukazania tych koncepcji w określonym kontekście historycznym, przy czym przez kontekst historyczny należy tutaj rozumieć przede wszystkim historyczne następstwo idei filozoficznych, nie zaś określone polityczne, społeczne czy kulturowe otoczenie, w jakim żył ten czy ów filozof. Taki sposób ujęcia materiału niezmiernie ułatwia wychwycenie wzajemnych związków różnorodnych idei, ich wzajemnego inspirowania się, podobieństw i różnic. Tzw. analiza porównawcza bez wątpienia pełni w książce funkcję trudną do przecenienia, nie jest to jednak analiza służąca wyłącznie celom informacyjnym, czyli lepszemu zrozumieniu specyfiki różnych idei etycznych. Nie jest to, innymi słowy, zabieg służący uzmysłowieniu czytelnikowi, czym myśl etyczna jednego filozofa różni się od myśli etycznej drugiego filozofa. Uświadomienie czytelnikowi tych różnic jest jedynie środkiem do celu, nie zaś celem samym w sobie. Sposób, w jaki autorzy zestawiają i porównują poszczególne poglądy, służy, jak się wydaje, przede wszystkim uzmysłowieniu czytelnikowi, że refleksja etyczna jest czymś znacznie szerszym i głębszym

szym niż jedynie niekończącym się szeregiem nudnych i abstrakcyjnych spekulacji służących zgłębieniu zawłości różnych etycznych „izmów”.

A. Gusienow i R. Apresjan doskonale zresztą zdają sobie sprawę, że uświęcony długoletnią tradycją sposób nauczania etyki doprowadził do rozpowszechnionego wśród laików przekonania, że etyka jest dziedziną nudną, a zapoznanie się z nią wymaga silnej woli i przezwyciężenia wewnętrznych oporów. Obaw tych autorzy przed czytelnikiem nie ukrywają, informując o nich wprost we „Wstępie”. Podręcznik stanowi natomiast próbę przekonania czytelnika, że etyka dziedziną nudną być nie musi, jeżeli zaś nawet zapoznanie się z pewnym poglądem i argumentami wymaga samodyscypliny, to zdolność samodzielnego dostrzegania problemów moralnych i zastanawiania się nad nimi przy użyciu precyzyjnej aparatury pojęciowej – zdolność, jakiej z całą pewnością nabywa się po dokładnym przestudiowaniu całości książki – z nawiązką wynagradza trud włożony w przyswojenie sobie wiedzy o ideach etycznych, których nikt już dzisiaj nie wyznaje.

*Paweł St. Czarnecki*

## ESTETYCZNA CIEKAWOŚĆ

*Estetyki filozoficzne XX wieku*. Praca zbiorowa pod redakcją Krystyny Wilkoszewskiej. TAIWPN Universitas, Kraków 2000, 332 strony

Tematyka okołestetyczna była w filozofii obecna od zawsze. Już przez Platona *piękno* zostało uznane wraz z *dobrem* i *prawdą* za jedną z najwyższych wartości opisujących świat; w średniowieczu funkcjonowało jako jedno z trzech transcendentaliów, tj. najwyższych orzeczeń, ale dopiero w połowie XVI wieku za sprawą Aleksandra Baumgartena i jego dzieła *Aesthetica* (1750–58) namysł nad pięknem rozwinął się w samodzielną dziedzinę pod nazwą estetyka. Bodźcem do rozwinięcia tej nauki okazało się przekonanie, że percepcja nie jest pozbawiona walorów poznawczych, wobec czego doświadczenie estetyczne może być częścią teorii poznania. Estetyka od tamtego czasu ulegała znacznym przeobrażeniom, traktowano ją jako naukę o pięknie i przeżyciach z nim związanych bądź jako teorię sztuki, tj. naukę o wytworach artystycznych.

*Estetyki filozoficzne XX wieku* jest pracą zbiorową pod redakcją Krystyny Wilkoszewskiej, składającą się z 12 odrębnych opracowań, będących przeglądem najważniejszych koncepcji estetycznych minionego stulecia, a także filozofii, na gruncie których estetyki te mogły się wykształcić. Praca swym zakresem obejmuje, między innymi: estetykę fenomenologiczną, egzystencjalną, psychoanalityczną, hermeneutyczną i analityczną, *tworząc* kompendium podstawowych pojęć estetycznych charakterystycznych dla danej filozofii. Wśród jedenastki autorów prezentowanych tekstów znaleźli się tak znamienici znawcy dziedziny, jak: Władysław Stróżowski, omawiający w artykule „Estetyka fenomenologiczna” koncepcje Moritza Geigera, Romana Ingardena i Martina Heideggera; Stefan Morawski, który w rozdziale „O marksistowskiej myśli estetycznej” pisze o roli sztuki jako zjawiska społecznego; oraz Maria Gołaszewska, przybliżająca czytelnikowi swą własną *koncepcję estetyki* w części „Estetyka o orientacji empirycznej”.

Spośród prezentowanych prac moją uwagę najbardziej przykuły dwie – „Hermeneutyczny wymiar podstawowych pytań estetyki” Franciszka Chmielowskiego oraz „Nowe inspiracje w estetyce drugiej połowy XX wieku” Krystyny Wilkoszewskiej.



Chmielowski pokrótce szkicuje początki starożytnej *hermeneutike techne*, platońskiej anamnezy i nowożytnej *ars inepretandi*, by w końcu przejść do uniwersalnej estetyki Heideggera i Gadamera. Podejmuje tematykę hermeneutyczną, która w naturalny sposób obecna jest na gruncie estetyki – to właśnie w obszarze estetyki dostępne jest spontaniczne doświadczenie sensu, które nie pozwala pozostać obojętnym. Pojawia się zatem pytania o metafizyczny status sztuki i jej funkcje, problematyczność artysty i twórczości, problem recepcji sztuki i jej rozumienia, a także problem pojęcia samego *piękna*.

Autor zwraca uwagę na trzy aspekty, które ukierunkowały Gadamera w wyborze sztuki jako swoistego wzorca hermeneutycznego tj.

- aktywny sens sztuki (wychodzący poza subiektywność twórcy i odbiorcy),
- ukierunkowanie na konkretną podmiotową egzystencję,
- niemożność oddzielenia tego co ze sobą niesie (treści) od rozumienia i interpretacji.

Konsekwencje takiego oglądu umiejscawiają sztukę znacznie bliżej człowieka – podkreślając jej *integracyjny/ integrujący* charakter wobec innych obszarów rzeczywistości – *wskazują, że jest ona częścią/będącą częścią sfery poznawczej, praktycznej i moralnej*.

Sztuki nie sposób ograniczyć do czystego zapisu światopoglądowego i psychicznego twórcy, swoistej Diltheyowskiej *objektywizacji ducha*, ani też do samego wytwarzania konkretnych przedmiotów. Chmielowski, idąc za Gadamerem, pisze o *procesie gry*, w wyniku której powstaje dzieło sztuki – procesu będącego mediacją pomiędzy intencjonalnością twórcy a aktywnością innych podmiotów, a także artystycznymi cechami tworzywa. Oddajmy głos autorowi: „Sztuka powstaje jako efekt odkrywania (ujawniania) prawdy o świecie, jej ewokacyjnego symbolizowania oraz integrującego oddziaływania na odbiorców” (s. 100).

Doświadczenie estetyczne nigdy nie przebiega po tych samych liniach, ma charakter niepowtarzalny, zawsze odbywa się na zasadzie indywidualnego spotkania odbiorcy z dziełem sztuki. Hermeneutyka nie jest zatem jakąś określoną metodą interpretacyjną przedmiotu, czy zjawiska, lecz próbą ujawnienia warunków, które determinują kształt procesu poznawczego. To, co proponuje Gadamer, to poddanie kontroli dotychczasowych metod interpretacyjnych wyrosłych na gruncie naukowej tradycji i przyjęcie postawy otwartej na prawdę i *sens z zaznaczeniem*, że podmiot poznający zależny jest od konkretnej rzeczywistości, na którą składa się jego historia, tradycja i potoczne doświadczenie.

„Nowe inspiracje w estetyce XX wieku” podjęte przez Krystynę Wilkoszewską na stronie 281, dotyczą współczesnych kwestii kulturowych i filozoficznych, które w znaczący sposób określają ducha naszych czasów, tj. postmodernizm, ekologia, feminizm, a także rozwój środków masowego przekazu i technologii, które wymuszają reinterpretację dotychczasowego rozumienia sensu sztuki, procesu twórczego i przedmiotu estetycznego.

Autorka zwraca uwagę na pluralizm w uprawianiu sztuki i możliwościach jej interpretacji, jakie pojawiły się wraz z nastaniem ery postmodernizmu. Różno-

rodność ta miała swe przejawy radykalne, przekreślające perspektywę uzyskania spójności, zezwalające na łączenie elementów ze sobą sprzecznych. Dużą rolę odgrywa tu sztuka nieprzedstawiająca, będąca próbą przekroczenia granic wyobraźni, wykroczenia poza demarkacyjną linię możliwego – zamysł ten wspiera filozoficznie Lyotard (s. 283), akcentując ważną funkcję społeczną sztuki.

Wilkoszewska kieruje spojrzenie czytelnika na problem kultury masowej, której podstawowym filarem jest obraz i oparta na nim komunikacja. Nadmiar bodźców sensualnych zakłóca percepcję, a racjonalne myślenie ustępuje miejsca myśleniu estetycznemu, „u-zmysławianiu”, unaocznianiu. Zjawiska estetyczne, nie będące sztuką, niczym sztuka odgrywają rolę kreatywną, wciągając człowieka w nurt świata nierealnego – konstatuje za cytowanym Welschem (s. 285).

Nowe media, o których pisze Wilkoszewska, nastęrczają wiele kłopotów formalnych, co do ich opisu estetycznego. Przyczyn tego stanu rzeczy jest kilka, ale zasadniczy powód tkwi w tempie rozwoju tej dziedziny. W procesie twórczym częstokroć uczestniczy maszyna inteligentna, wobec czego nie można użyć dotychczasowego pojęcia tworzenia, którego sens zawiera w sobie pewną nieprzewidywalność i spontaniczność, gdy tymczasem w świecie cyfrowym przedmiot estetyczny konstytuuje się w ciągu równań i algorytmów. Zjawisku temu będzie zatem znacznie bliższe użycie terminu *generowanie* niż tworzenie. Problematyczne zdaje się też ujęcie samego przedmiotu estetycznego, który niejednokrotnie tkwi w przestrzeni zwanej *wirtualną*, a jego samego cechuje *multimedialność*, *digitalność*, *immaterialność*.

Wilkoszewska, pisząc o nowych inspiracjach w estetyce, nie zapomina też o roli postępujących procesów kulturowych i świadomościowych, w szczególności zaś o feminizmie, który na gruncie estetyki wciąż ma jeszcze wiele zadań do spełnienia.

Choć działalność w tym zakresie odnotowuje się już w latach 70. XX wieku, to za rzeczywisty początek tzw. estetyki feministycznej przyjmuje się rok 1990 i publikacje na łamach amerykańskich magazynów „Hypatia” oraz „The Journal of Aesthetics and Art Criticism”. Nowy kontekst, który buduje feminizm w stosunku do zastanej i kultywowanej tradycji społecznej, filozoficznej, etycznej i estetycznej, każe przyjąć postawę rewizyjną wobec tak utrwalonego porządku. Feminizm, dokonując krytyki tradycji jako punktu wyjściowego do przedstawienia swej wersji pozytywnej, wskazuje na zdominowanie dziedziny przez pierwiastek męski, a na pytanie, dlaczego w dziejach nie było wielkich artystów-kobiet, odpowiada słowami Lindy Nochlin „Idealism aside, art is genedered” (s. 302).

Propozycje feminizmu nie mają charakteru ścisłego programu, skupiają się raczej na odrestaurowaniu sensu sztuki i stworzeniu dlań właściwego kontekstu, tak by sztuka jako obszar ludzkiej działalności była bliższa człowiekowi, a jej rozumienie przebiegało w relacji społeczeństwo–kultura. Estetyczna przyjemność z obcowania z dziełem sztuki poprzedzona jest rozumieniem. To właśnie rozumienie, poprzez swój relacyjny charakter, pozwala odczytać poszczególne znaczenia tak, aby możliwe było przeżycie estetyczne.

*Estetyki filozoficzne XX wieku* to książka, którą warto przeczytać nie tylko dlatego, by przyczynić się do wzrostu czytelnictwa prac naukowych w Polsce, ale przede wszystkim dlatego, by uzyskać pewien ogląd rozwoju tej dziedziny i jej aktualnej sytuacji.

Na rodzimym rynku wydawniczym nie pojawiały się prace mające charakter przeglądowy, a dotykające właśnie tego problemu. Pozycja ta z pewnością podsyćci estetyczną ciekawość każdego, kto choć trochę interesuje się tematyką. Pomysł zestawienia 11 autorów okazuje dobrą kompilacją i nie powoduje uczucia braku powiązania pomiędzy prezentowanymi tematami, zaś dobrze opracowana bibliografia pozwoli pogłębić zarysowaną problematykę odsyłając do konkretnych źródeł.

*Krzysztof Rąbiński*

## MEDYTACJE NIEDOSZŁEGO MISTYKA

Émile M. Cioran, *Brewiarz zwyciężonych*. Przełożyły Anastazja Dwulit, Magdalena Kowalska. Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, 126 stron

Wydawnictwo KR po raz kolejny postanowiło przybliżyć nam twórczość rumuńskiego filozofa Emila Ciorana. Tym razem, nakładem wydawnictwa ukazał się *Brewiarz zwyciężonych*.

Już sam tytuł książki wskazuje, z jaką formą będzie miał czytelnik do czynienia. *Brewiarz* jest to bowiem zbiór modlitw tzw. Liturgii Godzin, do których odmawiania zobowiązani są przede wszystkim duchowni, ale również osoby świeckie. Zawiera on modlitwy na każdy dzień roku liturgicznego i jest odmawiany codziennie w różnych porach dnia. I jako taki zbiór prywatnych modlitw Emile'a Ciorana można potraktować tę książkę. Składa się ona z aforyzmów o różnej długości, w których pisarz porusza nękające go problemy i czyni je przedmiotem swoich medytacji. Książka ta nie ma więc linearnej struktury, przypomina raczej układankę wątków i tematów, która może być w zależności od czytelniczej inwencji układana w różny sposób. Każdy z aforyzmów może stać się przedmiotem osobnej kontemplacji, ale można też patrzeć na tę książkę jak na wielobarwną, choć o ponurym kolorycie, mozaikę obsesji Ciorana. Jest jednak ta książka, czy raczej książeczka, również dowodem niezwyklej erudycji i odczytania jej autora, pokazuje pod jak wieloma wpływami się znajdował.

Zawarte są w niej wszystkie najważniejsze problemy dręczące filozofów nie tylko współczesnych, ale każdej epoki. Cioran jeszcze raz rozważa wszystkie najważniejsze dychotomie, które na przestrzeni wieków zaprzętały umysły filozofów. Opozycje: ciało – umysł, życie – świadomość, rozum – namiętność, konieczność – przypadek, świat – ja, natura – kultura. Sam Cioran opowiada się po stronie ciała, życia, przypadku. Tym jednak, co czyni lekturę tej książki ciekawą, jest nieustanne napięcie, które bierze się z tego, że Cioran ma świadomość, że drugie człony opozycji, o których pisze, również są uprawnione, a ludzka egzystencja skazana jest na miotanie się pomiędzy sprzecznościami.

Wiele wątków poruszanych w *Brewiarzu* typowych jest dla współczesnej filozofii egzystencjalistycznej. Problem podmiotu, problematyka czasu, przekonanie

o wyższości istnienia nad bytem. Jest w tej książce swoista przewrotność, gdyż Cioran chce wmówić czytelnikowi, że odrzuca wszelkie systemy, przede wszystkim te religijne, ale również i filozoficzne, z drugiej zaś strony, nieustannie z nich czerpie i na nie się powołuje. W tej niewielkiej książeczce usłyszeć można echa chrześcijaństwa, z którym *nota bene* zaciekle walczy, buddyzmu, myśli greckiej reprezentowanej przez jońskich filozofów przyrody i Heraklita, na których Cioran się powołuje, kiedy wskazuje na zmianę jako zasadę świata i na agoniczny charakter rzeczywistości. Gdy Cioran mówi o roli muzyki, odwołuje się do myśli Schopenhauera, kiedy rozprawia się z religią i moralnością, a także kulturą, to widać wyraźny wpływ Nietzschego. W książeczce tej autor wadzi się z Bogiem, ze światem, z bliźnimi i z samym sobą. Ale jest w tym wadzeniu się coś z zawiedzionej miłości do Boga, świata i bliźnich. Można odnieść wrażenie, że słyszymy głos człowieka, który nie odważył się rzucić w duchową otchłań i ponieść konsekwencje takiego skoku, skargę niedoszedłego mistyka. Pobrzmiewa w tej książce także romantyczne przeciwstawienie życia i świadomości, które już Byron wyraził mówiąc, że drzewo poznania nie jest drzewem życia. Poznanie Cioran uważa za iluzję, którą umysł tworzy, by ochronić nas przed cierpieniem i nudą nagiej egzystencji. Podobną iluzją, ale konieczną, by wyrwać nas ze świata natury, jest dla niego pojęcie poznającego podmiotu. Z drugiej zaś strony, twierdzi paradoksalnie, że właśnie owo „ja”, jest najbardziej rzeczywiste ze wszystkich iluzji. Jest ono jednocześnie błogosławieństwem i przekleństwem, źródłem zarówno wyjątkowej pozycji człowieka, jak i jego cierpień.

Wyzwolenie od „ja” widzi, podobnie jak Schopenhauer, w zanegowaniu woli i rozplynięciu w muzyce i estetycznej nirwanie. Szuka też ukojenia w naturze, w świecie pozbawionym tej, jak mówi, najcenniejszej iluzji, jaką jest idea ludzkiego „ja”. Z drugiej strony, wie, jak ważną rolę ta iluzja odgrywa.

Cioran chce być antychrześcijaninem, antyhumanistą, podaje w wątpliwość pojęcie prawdy, wskazuje na subiektywność i relatywizm wszelkich sądów i pojęć, delektuje się upadkiem świata budowanego z mozołem przez dwa i pół tysiąca lat. Podąża szlakiem wytyczonym przez Nietzschego. Naśladownictwo to widoczne jest, o ile da się to ocenić na podstawie polskiego tłumaczenia, także w samym stylu pisania, do złudzenia przypominającym czasem ustępy *Tako rzecze Zaratustra*. Również aforystyczny charakter książki nasuwa myśl o związkach z niemieckim filozofem.

W śmierci i czasie, tych symbolach ludzkiej skończoności i nietrwałości, widzi Cioran równocześnie największe symbole nieśmiertelności i wieczności. Przy czym ta ostatnia nie jest dla niego nieskończonym upływem czasu, ale beczasowością. Strategia Ciorana zdaje się polegać na tym, że twierdzi on pewne rzeczy, żeby móc im zaraz zaprzeczyć i uwolnić się od nich. Atakując Boga pokazuje, jak ważny jest to dla niego problem, podobnie gdy porusza kwestię samobójstwa, odgania pokusę skończenia ze swoim życiem. Przypomina Proteusza, który nieustannie się zmienia, by nie dać się schwytać i urzeczowić. Na pytanie, przed czym lub przed kim tak ucieka, czytelnik musi próbować znaleźć odpowiedź samodzielnie.

Bardzo ważnym wątkiem tej książki jest próba rozliczenia się ze swoimi rumuńskimi korzeniami. Cioran pisze bardzo okrutnie o Rumunii i ludziach ją zamieszkujących. Jego bycie Rumunem jest dla niego takim problemem, jakim dla Gombrowicza było bycie Polakiem. Wołoskiej ziemi przeciwstawia błękit paryskiego nieba, pod którym chce spędzić resztę swoich dni.

Poruszyłem tylko niektóre wątki tej książki. Jest ona prawdziwą skarbnicą motywów, a czytelnik uzbrojony we własną erudycję i wrażliwość, będzie mógł znaleźć w nich materiał do rozważań nad podstawowymi problemami ludzkiej egzystencji.

Jakie są słabe strony tej książki? Najpoważniejsza, choć nieunikniona słabość bierze się z niezachwianego przekonania autora o słuszności swojej strategii intelektualnej. Widać to w samej formie książki. Autor bez problemów przechodzi od wypowiedzi w pierwszej osobie do manifestów wygłaszanych do bliźnich. Drugą słabością jest to, że można myśli zawarte w tej książce uznać za podążanie dawno już wydeptanymi ścieżkami ducha. Drażnić może również obsesyjna monotonia, z jaką autor powraca do tych samych tematów. Ale czy to wrażenie monotonii jest uprawnione? Przy powierzchownej lekturze – tak. Ale czyż dla niektórych, powierzchownych słuchaczy również *Wariacje Goldbergowskie* Bacha nie są monotonne? Innym niebezpieczeństwem, przy bezkrytycznej lekturze, jest branie wszystkich tez Ciorana na serio, bez pewnego ironicznego dystansu, bądź bez patrzenia na szerszy kontekst, w którym ujawniają się dopiero wszelkie paradoksy i sprzeczności myśli rumuńskiego filozofa. Przy takim odczytaniu książka Ciorana może bardziej szkodzić niż pomagać w duchowym rozwoju. A przecież ta duchowa pomoc jest jednym z celów lektury wszelkich brewiarzy.

Cioran nazwał swoją książkę *Brewiarzem zwyciężonych*. Czy sam się za takiego uważał? Z lektury tej, a także innych książek tego autora, odnosi się wrażenie, że Cioran opisywał świat tak, by ten odpowiadał jego obsesjom i fobiom. Czy jednak świat jest taki, jakim Cioran go opisuje? Czy nie jest o wiele bardziej skomplikowany, a tym czego Cioranowi zabrakło, jest, być może, proste otwarcie się na drugiego człowieka i akceptacja świata takim jakim jest? Warto jednak tę książkę przeczytać choćby po to, żeby samemu sobie odpowiedzieć na pytanie, czy jest się zwyciężonym czy wciąż walczącym.

Karol Urbański

## MARZENIA O CENTRUM

Zdzisław Krasnodębski, *Demokracja peryferii*.  
Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2003, 349 stron

Od kilku lat obserwujemy wyraźne ożywienie trwającej nieustannie od 1989 roku debaty na temat stanu demokracji w Polsce i na świecie. Niski poziom partycypacji, nieustające afery korupcyjne i skandale, dewaluacja polityki jako takiej – to konkretne elementy składające się na obraz kryzysu demokracji w Polsce. Najczęściej poszukuje się przyczyn tego stanu rzeczy w jednym z dwóch konstytutywnych elementów demokracji: instytucjach i sferze kultury politycznej. W pierwszym wypadku wypomina się braki w istniejącym systemie instytucji obywatelskich, wskazuje się także na źle działający system wyborczy i partyjny. W drugim, zwraca się większą uwagę na ogólny stan społeczeństwa (pod względem materialnym i intelektualnym). Niezależnie jednak od wybranej drogi, teoretycy i praktycy polskiej demokracji mają skłonność do zrzucania ostatecznej winy na społeczeństwo, które ich zdaniem za mało wie, myśli zaściankowo, a przede wszystkim stanowi stałe zagrożenie dla klasy politycznej.

Książka *Demokracja peryferii* Zdzisława Krasnodębskiego wpisuje się w tę debatę, ale wprowadza do niej oryginalny wątek. Zdaniem autora omawianej książki prawdziwym źródłem problemów polskiej demokracji są idee – a dokładniej forma, jaką nasza demokracja przybrała po 1989 roku. Wybór określonego „projektu” ma bowiem wpływ na sensowność instytucji oraz wykształcenie odpowiednich reguł współżycia społecznego. I chociaż demokratyczny kierunek zmian słusznie nie był kwestionowany, to nie odbyła się także, zdaniem Krasnodębskiego, żadna rzetelna dyskusja na temat tego, jakiej demokracji chcą Polacy. Z pewnych powodów, które dla Krasnodębskiego są bardzo ważne, wybrano demokrację liberalną, czyli model najbardziej rozpowszechniony, a w owym czasie uważany także za uniwersalny. (Za głównych propagatorów tego sposobu myślenia uznaje: Francisca Fukuyamę oraz tygodnik „The Economist”). Ponieważ nie odwoływano się przy tym do żadnych polskich tradycji (uznano bowiem, że Polacy nie mają tradycji politycznej godnej kontynuowania), ale za cel nadrzędny postawiono stworzenie możliwie wiernych kopii instytucji zachodnich, tym samym polska demokracja została określona przez jej

konstruktorów jako demokracja peryferii. Przy czym, zdaniem Krasnodębskiego, nie tylko pozbawiono w ten sposób nasze państwo możliwości kulturowego oddziaływania na resztę Europy, ale skazano je także na bycie demokracją drugiej kategorii. Oczywiście jest przecież, że te same struktury będą działać w zachodniej Europie znacznie lepiej z racji tego, że są tam od dłuższego czasu zakorzenione.

Jest to więc demokracja, która pojmuje samą siebie jako demokrację peryferii – naśladowanie ustroju i kultury centrum, które pozostaje jednak niedoścignym wzorem.

Ta nowa filozofia polityczna, filozofia demokracji peryferii, utrudniała podejmowanie racjonalnych dyskusji na temat zasadniczych dylematów, przed którymi stanęły postkomunistyczne społeczeństwa Europy Środkowo-Wschodniej, a związanych z formułowaniem celów kolektywnych, rolą wartości i etosu, problemem tożsamości zbiorowej oraz kwestią metod i sposobów przezwycięzania komunistycznej przeszłości (s. 19).

Jednak polski model demokracji liberalnej różni się wielce od jego zachodnich odpowiedników. Książka Zdzisława Krasnodębskiego w dużej mierze traktuje właśnie o tych różnicach, ich przyczynach i skutkach.

Określony model demokracji niesie ze sobą określoną wizję człowieka i społeczeństwa. Demokracja liberalna nie jest tylko neutralną formą, jak chcieliby jej popularyzatorzy. Podstawową wartością, wokół której jest skonstruowana i którą chroni jest wolność jednostki – rozumiana jako wolność negatywna. W klasycznym liberalizmie owa „wolność od” wyznacza granice obcej ingerencji (w szczególności państwa) i jest podstawą rozróżnienia na sferę prywatną i publiczną. Jednak polski wariant liberalizmu, zdaniem Krasnodębskiego, przeddefiniuje wolność negatywną na wolność konsumenta. (Przy czym Krasnodębski nie pisze wyraźnie, czy podobną analizę można zastosować do społeczeństw zachodnich.) Nie wystarczy już zapewnić jednostce swobodę działania. Należy zwiększać obszar jej wolności – a wyrażając tę myśl w języku współczesnego społeczeństwa konsumpcyjnego – zwiększać ofertę. Dokonuje się to oczywiście kosztem destrukcji sfery publicznej. Tak pojmowana wolność, wolność absolutnej emancypacji, żąda likwidacji wszelkich form opresji.

Demokracja – usłyszałem kiedyś w mediach – to taki stan społeczeństwa, w którym każdy, kto chce dokonać wyboru, będzie miał tę możliwość. Budowa prawdziwej demokracji była i jest więc rozumiana jako rozwój społeczeństwa w takim kierunku – chodzi o stałe powiększanie możliwości wyboru przez coraz bogatszą ofertę celów, stylów i zachowań oraz przez uwalnianie jednostki z wewnętrznych zahamowań i kulturowych nacisków mogących ograniczać je w tym wyborze (s. 156).

Drugą zasadą klasycznej demokracji liberalnej jest neutralność państwa. Autor *Demokracji peryferii*, idąc tropem klasycznej argumentacji komunitariańskiej, uważa tę zasadę za pozorną. Zawsze istnieje, nawet u Rawlsa (choć on może nie być tego świadomy), jakaś „kultura podłoża”. Neutralność państwa w wykonaniu



polskich liberałów jest, zdaniem Krasnodębskiego, wygodną fikcją także z racji celów politycznych jakim służy.

Polska wersja liberalizmu jest daleka od klasycznej. Jakie są tego przyczyny? Otóż recepcja liberalizmu w Polsce była, wedle Krasnodębskiego, selektywna i instrumentalna. Zbiegła się także z recepcją innej formacji intelektualnej – postmodernizmu. Nie wiadomo dokładnie co autor ma na myśli pisząc o postmodernizmie. Z jednej strony przyznaje, że w Polsce recepcja postmodernizmu dla celów politycznych była wybiórcza – oparta na hasłach, a nie rzetelnej wiedzy na temat samego kierunku. Jednak, z drugiej strony, z pojęciem postmodernizmu, Krasnodębski wiąże rzeczy tak ogólne, że trudno je w gruncie rzeczy jednoznacznie przypisać konkretnemu prądowi. Czytelnik może więc odnieść wrażenie, że o wyborze postmodernizmu na „kozła ofiarnego” przesądziła osobista niechęć autora.

Przyjrzyjmy się, na czym polega ów tak krytykowany przez autora postmodernizm w polityce? Spełnia on w sposób absolutny liberalną misję ostatecznej emancypacji. Postmodernizm dekonstruuje ostatnie źródło opresji – metafizykę, a z nią prawdę, dobro, sprawiedliwość, wszelką całość, jedność oraz w konsekwencji – wspólnotę.

„Metafizykiem jest bowiem każdy, kto sądzi, że jego sposób interpretacji świata, jego zasadniczy »słownik«, jest ostateczny, kto szuka fundamentów, esencji, kto nie »pozostaje na powierzchni«. A więc każdy, kto jest filozofem w tradycyjnym sensie tego słowa. Filozofia nie ma nic wspólnego z polityką i powinna pozostać prywatnym zajęciem. Nie potrzeba żadnej filozoficznej teorii polityki. Liberalna kultura potrzebuje lepszego autoopisu, a nie fundamentu” (s. 163).

Krasnodębski wiąże niechęć do rozumu, porządku i całości także z reakcją na komunizm, który właśnie podobnych haseł używał. Dlatego postawą elit po 1989 roku staje się ironia. Ironią kwituje się wszystkie patetyczne „frazesy” i bzdury. Ironia demaskuje ostatnie schroniska opresji – wszelką publiczność, zbiorowość i w końcu tożsamość. Wszystko jest przedmiotem wyboru – kultura, płęć, moralność, obywatelstwo. Nikim nie jesteśmy na stałe i na zawsze. Poprzez dekonstrukcję pojęć ogólnych otrzymujemy język, w którym o polityce, o tym, co wspólne, mówić już się nie da. Ironia sprawia, że z polityki znika wstyd (czego najlepszym wyrazem jest impertynencki sposób traktowania afer politycznych i gospodarczych przez same elity polityczne).

Ale przecież – pisze Krasnodębski – w państwie coś trzeba traktować serio. Nie wszystko może być przedmiotem wyboru. Wyborca i polityk muszą mieć jasne i trwałe przekonania aby wybory nie były fikcją – rotacją elit. Autor *Demokracji peryferii* odwołuje się do klasycznej kategorii granicy w polityce – granicy, która konstytuuje wspólnotę polityczną. Postmodernizm zaś, jego zdaniem, oznacza umasowienie i zatarcie granic (Krasnodębski przeciwstawia temu procesowi zatarcia granic samookreślenie poprzez autoironię).

„Nastąpiło zatarcie różnic, granic, hierarchii, które były dla niego konstytutywne: granicy między tym, co prywatne, a tym, co niemoralne, przyzwoite i nie-

przyzwoite, zakazane i dozwolone, między rozumem a popędem, człowiekiem a zwierzęciem, między tym, co męskie, a tym, co żeńskie, między sztuką a życiem codziennym, między sferą sakralną a sferą profanum, między tym, co czasowe, oraz tym co wieczne” (s. 188).

Przedmiotem najostrzejszej krytyki Krasnodębskiego jest dziwny sojusz instrumentalnego i wybiórczego liberalizmu z postmodernistyczną retoryką. Polscy liberałowie, jak nazywa ich autor *Demokracji peryferii*, używają owej fałszywej neutralności, dowolności i ironii do zmonopolizowania dyskursu politycznego. Jest to neutralność fałszywa, gdyż mimo wszystko owe elity odwołują się (gdy tego potrzebują) do zbiorowych celów. Posiadają przecież określone zamiary i poglądy, ale ich nie ujawniają. Przekonując stale że polityka jest sprawą fachowych decyzji, a nie idei, tworzą model polityka elastycznego, na którym wzorują się młodzi. W efekcie otrzymujemy klasę polityczną skrajnie pragmatyczną (ale jest to pragmatyzm egoistyczny a nie państwowy), nieuczciwą, nie znającą żadnych reguł przyzwoitości i rządzenia. Jednocześnie pewne tematy eliminuje się ze sfery publicznej tworząc łatwe opozycje: światły kosmopolityzm–ksenofobia. W polskiej liberalnej demokracji nie godzi się mówić o narodzie, religii, dobru wspólnym, sprawiedliwości, prawdzie czy uczciwości.

„»Polscy liberałowie« skrywają się przy tym za fasadą neutralności, choć jej w istocie bynajmniej nie cenią, lecz obcesowo aspirują do »rządu dusz« i monopolu kulturowego. Jak starałem się dowieść, taki liberalizm wykluczał i delegitymizował dyskusje na pewne tematy jako antyliberalne i niesłużące demokracji” (s. 274).

Według Krasnodębskiego należy jednak pamiętać, że nie jest bez winy także polska prawica. Także dzięki jej retoryce utrwała się przekonanie o nacjonalistycznej, ksenofobicznej, etnicznej wizji narodu w polskiej tradycji. Tymczasem autor wskazuje na to, że w demokracji szlacheckiej oraz historii późniejszej zakorzenione jest pojęcie narodu politycznego.

Zdzisław Krasnodębski postuluje powrót do polskich republikańskich korzeni. Odwołuje się tutaj zarówno do Rzeczypospolitej Szlacheckiej (pierwszego okresu), jak i do ruchu solidarnościowego, którego idee były przecież przez długi czas obiektem zainteresowania zachodniej Europy (dopóki nie zostały porzucone). Jednak czym różni się republikanizm od liberalizmu? Wychodzą z pozornie podobnych założeń. Centralną wartością obu jest wolność jednostki. Jednak republikanizm nie zadowala się samą tylko wolnością negatywną. Wolność republikańska to niezawisłość, czyli niezależność od obcej władzy. Liberalizm jest, według Krasnodębskiego, możliwy do pogodzenia z każdym rządem. Republikanizm nie godzi się na żadną formę obcej dominacji. Jednostka nie może być bowiem wolna, jeśli wspólnota jest zniewolona. Państwo traktowane jest jako rzecz wspólna wolnych i równych obywateli, dlatego rządy republikańskie nie godzą się z obserwowanym coraz częściej zjawiskiem rotacji elit – muszą być samorządem. Samorządność wymaga idei i poczucia jedności wspólnoty, ale nie jest tyranią większości. Warunkiem dobrego republikańskiego rządu jest możliwość efektyw-

nej kontestacji (w odróżnieniu od możliwości formalnej kontestacji w demokracji liberalnej).

Idea republikańskich rządów wydaje się być najbliższa doświadczeniom brytyjskim. Zarówno sposób rozumienia państwa, idea samorządności (wyrażana w zasadzie supremacji parlamentu, który nie jest reprezentacją jakiegoś anonimowego ogółu, ale faktycznie jest narodem w miniaturze), jak i specyficzna koncepcja *rule of law* (co należy tłumaczyć nie jako „państwo prawa”, ale raczej „rządy prawa”) przypominają koncepcje wysuwane przez autora *Demokracji peryferii*.

Wywód, którego próby rekonstrukcji tu dokonałem, jest u samego autora omawianej książki zdecydowanie bardziej zawyły i nie zawsze konsekwentny. Po części jest tak, ponieważ *Demokracja peryferii* jest zbiorem tekstów. Z konieczności więc pewne elementy się powtarzają, inne pojawiają się w miejscach nieoczekiwanych. Różny jest też poziom ich abstrakcji. Dokonałem pewnego wyboru omijając wiele wątków, w szczególności tych dotyczących konkretnych, quasi-histerycznych analiz roku 1989 oraz ataku na „Gazetę Wyborczą” z Adamem Michnikiem na czele. Wynikało to także z mojego przekonania, że książka ta jest ciekawa nie ze względu na krytykę tego, czy innego polityka lub dziennikarza, ale ze względu na konstrukcję teoretyczną, jaką proponuje. Czytając Krasnodębskiego można, niestety, łatwo pozostać na poziomie „gazetowej polityki”, ale trudno wtedy przemyślenia autora uznać za odkrywcze.

Propozycja Krasnodębskiego wydaje mi się jednak ciekawa z kilku powodów. Wartościowe jest przywołanie polskiej tradycji politycznej – rzeczywiście zbyt często bezmyślnie odrzucanej lub (co gorsze) lekceważonej. Jeszcze ważniejsze wydaje mi się przekonanie autora, którego jednak wyraźnie nie formułuje, choć stanowi ono tło całego wywodu – że w polityce równie ważne, jak wolność, są pojęcia (a więc język polityki) oraz granice (reguły). Są to, moim zdaniem, dwa podstawowe elementy kultury politycznej niezbędnej dla prawidłowego funkcjonowania systemu parlamentarnego. Poza tym, jak sam autor zresztą wspomina, idea republiki przeżywa obecnie swój drugi renesans w związku z kryzysem demokracji liberalnej odczuwanym także na Zachodzie i jest poważnie rozważaną alternatywą dla obecnego pojmowania państwa, obywatelstwa czy funkcji władzy. Krasnodębski przywołuje współczesnych teoretyków republikanizmu, takich jak Skinner czy Pocock. Istniałaby więc realna szansa, aby odwołując się do naszej tradycji, jednocześnie wnieść swój wkład do idei jednoczącej się Europy. Peryferyjność ideowa ma bowiem duży wpływ na peryferyjność polityczną.

Moje zastrzeżenia wobec projektu Krasnodębskiego biorą się z braku konsekwencji autora w realizowaniu własnych zamierzeń. W dwóch pierwszych esejach informuje nas, że przedmiotem jego krytyki będzie pewien projekt – idea. Tymczasem wydaje się, że sam wskazuje bardziej przyziemne przyczyny. Trudno zrozumieć tak drobiazgową krytykę demokracji liberalnej, dziwnie rozumianej i jeszcze dziwniej rozumianego postmodernizmu, jeżeli ostatecznie i tak okazuje się, że są to tylko pewne maski skrajnie pragmatycznie uprawianej polityki, która prezentuje pewne poglądy, ale nie są to poglądy, ani liberalne, ani postmoderni-

styczne. Zdaje się, że autor chciał tutaj powiedzieć coś więcej, ale z niewiadomych powodów zrezygnował. Jest bowiem bardzo istotne, jaką maskę, jaką formę przybierze się w polityce, ponieważ pozwala ona (legitymizuje) trwać pewnym poglądom i praktykom, a inne marginalizuje. Poza tym Krasnodębski w ogóle nie pisze o tym, czy w 1989 roku wybór między demokracją liberalną a czymkolwiek innym – choćby jakąś formą republikanizmu – był możliwy. Przecież przemiany polityczne zawsze odbywają się w określonym kontekście gospodarczo-społecznym, a także międzynarodowym.

Choć *Demokracja peryferii* często drażni czytelnika, to również z tego powodu jest szalenie interesująca. Ze względu na swoją refleksyjność jest bardziej wyważona niż wiele publikacji prezentujących podobny kierunek myślenia. Lokuje się na pograniczu analizy filozoficznej i socjologicznej, nie rezygnując z publicystycznego zacięcia. *Demokracja peryferii* jest oryginalnym głosem w dobrze już nam znanej dyskusji i stanowi obowiązkową pozycję dla każdego, kto interesuje się paradoksami polskiej demokracji.

*Michał Rozynek*