



Humanistyczne zakorzenienie vs. egzystencjalna bezdomność: debata Iwanow – Gerszenzon w świetle dylematów historiozofii nowoczesnej

Humanistic Dwelling vs. Existential Homelessness:
The Ivanov – Gershenzon Debate in the Light of Modern
Historiosophy

Abstract: The paper revisits the dialogue between Vyacheslav Ivanov and Mikhail Gershenzon in order to present two essentially different orientations in the approach to humanistic heritage and its meaning in human life. The first of these two perspectives is represented by V. Ivanov who feels amongst the great works of culture “at home,” who praises their charms and spiritual-aesthetic riches. The second perspective – as evoked by Gershenzon – is more pessimistic, existentially inclined, filled with tragic awareness. It points out to the problem of crucial importance to the historiosophical self-awareness of modernity: the accumulation of cultural knowledge and the release of theoretical reflection have alienated the human being and cast it into existential homelessness. The paper further argues that (1) there exists an irreducible hiatus between culture and the reality with its power of negativity, and that (2) the ambassadors of culture, such as Ivanov, conceal this hiatus in an attempt to convince us that theoretical humanistic reflection intensifies our perception of the world, while in Gershenzon’s historiosophical view it ruins the immediacy and spontaneity of life.

Keywords: Vyacheslav Ivanov, Mikhail Gershenzon, humanities, modernity, historiosophy, reflection, dualism, alienation, negativity

Dwie wizje humanistyki,
czyli o zamiarze badawczym tekstu

W roku 1920 dwaj humaniści – Wiaczesław Iwanow i Michaił Gerszenzon – wylądowali w tym samym pokoju w sanatorium dla “pracowników nauki i literatury” w Moskwie. Iwanow był jedną z największych postaci rosyjskiego “srebrnego wieku”, filozofem, poetą-symbolistą, wybitnym starożytnikiem i rzadkim erudytą-poliglotą. W sanatorium spędzał czas na szlifowaniu przekładów

poezji Dantego. Gerszenzon był z kolei wybitnym znawcą twórczości Puszkina, literaturoznawcą i historykiem myśli społecznej; to on opracował koncepcję “wolnej lektury” (*медленное чтение*) tekstów literackich, którą wolno uznawać za antenata metody *close reading* w krytyce literackiej. Gdy Iwanow tłumaczył Dantego, Gerszenzon pisał nowy artykuł o twórcy *Eugeniusza Oniegina*.

Pewnego dnia Iwanow zostawił dla swojego kolegi list, w którym rozpoznaje u niego zwątpienie w osobową nieśmiertelność i w Boga. Gerszenzon odpowiada, w tej samej epistolarnej formie, że nie zwątpił w owe sprawy, otwiera jednak zupełnie nowy wątek, który od teraz stanie się główną osią “korespondencji z dwóch kątów”. Mówi mianowicie o poczuciu strasznego zmęczenia i obciążenia “całym dorobkiem umysłowym ludzkości”, “zgrupowanym przez wieki bogactwem myśli, wiedzy i wartości”. Marzy mu się “rzucić do rzeki Zapomnienia, żeby zmyć z duszy pamięć o wszystkich religiach i systemach filozoficznych, o wszystkich naukach, sztukach, poezji, i wyjść na brzeg nagim jak pierwszy człowiek, nagim, lekkim i radosnym”¹. To zuchwała zagrywka, wręcz prowokacja, rzecz można – napisać takie “herezje” do Wiaczesława Iwanowa, który ukochał symboliczne dziedzictwo kultury i przy byle okazji zonglował wręcz cytatami z największych klasycznych dzieł literackich i który – przejęty zdiagnozowanym przez Bierdiajewa w *Nowym Średniowieczu* problemem “samozniszczenia humanizmu” – uważał pamięć za strażniczkę kultury każdego państwa i narodu. Pamięć, pisał: “pozwala swoim prawdziwym sługom uczestniczyć w dziedziczonych po przodkach wtajemniczeniach i przez ich odnawianie w pokoleniach następców daje siłę potrzebną do zaczynania od nowa, do następnych wzlotów. Pamięć jest zasadą dynamiczną; zapominanie to znużenie i przerwa w ruchu, opadanie i cofanie się do względnego bezruchu” (35). Pod wrażeniem idei Iwanowa był między innymi niemiecki filolog–komparatysta Ernst Robert Curtius. Twierdził on, że humanistyka to zadanie przywracania spraw przeszłości do namysłu czasom współczesnym, to obowiązek przekazywania wiedzy o ciągłości, która niestety – jak to grając na toposie znanym z *Prac i dni* Hezjoda określił uczony – “podlega prawom ‘Epoki Brązu’”². Największym zagrożeniem dla wiedzy o ciągłości, jak zresztą dla każdej wiedzy, jest zapomnienie. Dlatego trzeba ją nieustannie przenosić ze sfery potencji do sfery aktu, “wybawiać” z niepamięci.

Tak rozpoczyna się spór o sens aktywnego udziału w kulturze i zajmowania się humanistyką, pojedynek na idee, starcie dwóch myślicieli, obaj mają bowiem

1. Michaił Gerszenzon, Wiaczesław Iwanow, *Korespondencja z dwóch kątów*, przeł. Bogusław Żyłko (Warszawa: Literatura Net Pl, 2010), 12–13. Kolejne cytaty z tej pozycji będą zamieszczane już bezpośrednio w tekście z podaniem numeru strony.

2. Ernst Robert Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. Andrzej Borowski (Warszawa: Universitas, 1997), 403.

zupełnie inny filozoficzny światopogląd i wychodzą z odmiennych doświadczeń egzystencjalnych, jakich doznali, zajmując się całe życie humanistyką.

W niniejszym tekście przywołuję dialog między Iwanowem i Gerszenzonem, by na jego przykładzie ukazać dwie przeciwstawne orientacje w podejściu do kultury i znaczenia kontaktu z nią w życiu człowieka. Opozycja ta, rzecz jasna, nie wyklucza innych zapatrywań na problem kultury, a tym bardziej nie pokrywa całego obszaru „wartościowego życia”, niemniej to właśnie jej radykalność wydała mi się warta namysłu w kontekście niniejszego numeru *E(r)rgo*, poświęconego problemowi humanistyki. Pierwsza z tych perspektyw, której reprezentantem jest Iwanow, jest *stricte* humanistyczną orientacją laudatora i ambasadora kultury; profituje on i cieszy się komfortowym zadomowieniem w humanistyce, sławi jej uroki i głosi płynące z niej poznawcze i estetyczne awantaże. Druga, ewokowana przez Gerszenzona, jest bardziej pesymistyczna, nachylona egzystencjalistycznie, przepełniona świadomością tragiczną; podnosi ona kwestię przytłoczenia człowieka przez kulturę i refleksję teoretyczną. Kultura i poznanie stanowią ciężar, wzmagający poczucie egzystencjalnego niezakorzenia i bezdomności. Odniesienie do egzystencjalizmu uzasadnia fakt, iż to ten nurt głosił fundamentalne rozdarcie bytu ludzkiego, nieprzewycięzalny dualizm między wnętrzem a zewnątrz człowieka, który stanie się na poniższych stronach przedmiotem szczegółowszej deliberacji. W ramach tej drugiej wizji, która – jak zostanie pokazane – zawiera refleksy ufundowanego jeszcze przez Rousseau, a następnie sprobematyzowanego przez Schillera i ruch *Frühromantik* historiozoficznego schematu nowoczesności, będącego wyrazem głębokiego samorozumienia epoki *modernitas* – uznaje się, że współczesność stanowi okres „szczytowego nasilenia rozdźwięku między człowiekiem a jego istotą”³. Jednej z głównych przyczyn tego antagonizmu upatrywano w kumulacji oderwanej od życia i sfery działania świadomości historyczno-kulturowej oraz w hipertrofii refleksji, która oddzieliła jednostkę od dawnego, prerefleksyjnego, bezpośredniego doświadczenia świata, co wydało ją na pastwę alienacji, niwelacji i pozoru. To właśnie w uwypukleniu owej historiozoficznej samoświadomości w rozmyślaniach Gerszenzona (ale też, pod innym względem – Iwanowa) na temat kultury dostrzegam istotną kontrybucję tekstu do badań nad podniesioną tematyką.

W dalszych partiach artykułu argumentuję, że świat symbolicznych, spetryfikowanych w języku sensów kultury jedynie *obietcuje* syntezę rozdzielonego jeszcze u zarania nowoczesności wnętrza i zewnątrz, podmiotu i przedmiotu, myślenia i działania, a tym samym ukojenie czy uleczenie ludzkiego ducha. Między kulturą a rzeczywistością („żywym życiem”, jakby powiedział Dostojewski)

3. Paweł Pieniążek, „Niemożliwa synteza. Rousseau wobec tradycji historiozofii nowoczesności”, *Przegląd Filozoficzno-Literacki* 3–4 (2013), 415.

i siłą jej negatywności istnieje nieredukowalny hiatus, przy czym ambasadorzy kultury ów hiatus okultyzują, próbując przekonywać, że refleksja i wiedza humanistyczna wzbogacają i intensyfikują ludzkie postrzeganie świata, podczas gdy *de facto*, przynajmniej jeśli spojrzeć się nań historiozoficznym okiem Gerszenzona, mediatyzują one i stępiają doświadczanie bezpośredniości i spontaniczności życia.

Dziedzictwo humanistyczne jako poruszanie ducha i amplifikacja życia

W odpowiedzi na pierwszy list Gerszenzona Iwanow doszukuje się w postaci kolegi po piórze niezrozumienia istoty dziedzictwa kulturowego, które ten, jak twierdzi Iwanow, traktuje jako “system najsztubtelniejszych przymusów” (15). Wolno w tej idei Iwanowa dostrzegać głębokie zrozumienie mechanizmów tego, co wiele lat później Bourdieu nazwie “przemocą symboliczną”, wywieraną przez uprzywilejowane klasy społeczne, reprodukujące własną strukturę, a tym samym nierówność w społeczeństwie, między innymi poprzez selekcję i promocję “wysokich” treści kulturowych na wszystkich szczeblach systemu kształcenia. Przeciwno takiemu rozumieniu kultury Iwanow występuje. Kultura nie jest dlań bynajmniej “systemem przymusów”, można ją traktować – powiada – jako “żywą skarbnicę darów”, “drabinę Erosa” i “hierarchię uwielbień”. Słowa takiego czy innego myśliciela, pisarza czy poety do niczego nie mają “przymuszać”, lecz co najwyżej “poruszać” ducha czytelników. Jego “uwielbienia” – mówi dalej – “są wolne – ani jedno nie jest obowiązkowe, każde jest otwarte i dostępne, i każde uszczęśliwia [jego] ducha” (15).

Filozof wskazuje również, że “doświadczenie wewnętrzne potrzebuje słownego nazwania i poszukuje go, i bez niego zamiera” i że “niczym lepszym nie mogą się wzajemnie obdarzać ludzie, niż pewnym uświadomieniem swoich choćby przeczuć lub zaczątków wyższej, bardziej uduchowionej świadomości” (14). Wraz z tymi dwoma zdaniami otwiera się piękny topos pochwały pożytków płynących z obcowania z kulturą, mający do dziś wielu eksponentów. Martha Nussbaum na przykład twierdzi, że literaturę można traktować za Marcelem Proustem jako “instrument optyczny”, dosłownie przybliżający nam świat i samych siebie. “Nigdy tak naprawdę nie żyliśmy w wystarczającym stopniu” – pisze Nussbaum. “Bez fikcji literackiej nasze doświadczenie jest zbyt ograniczone i prowincjonalne. Literatura je poszerza, sprawiając, że zastanawiamy się i wczuwamy w to, co inaczej byłoby zbyt odległe, by zostać odczute [...]. Literatura stanowi rozszerzenie życia nie tylko pod względem horyzontalnym, kontaktując czytelnika z wydarzeniami, miejscami czy postaciami, których inaczej by nie poznał, lecz również, by tak rzec, wertykalnym, dając czytelnikowi doświadczenie głębsze, intensywniejsze

i bardziej precyzyjne niż daje znaczna część tego, co dzieje się w życiu”⁴. Wątek “rozszerzania życia” poprzez kontakt z dziedzictwem humanistycznym podjęła między innymi Agata Bielik-Robson, która podczas debaty wokół książki Michała Pawła Markowskiego pt. *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki* (Conrad Festival 2013) przywołała myśl La Rochefoucauld, że gdyby literatura nie skonceptualizowała i nie opisała zjawiska miłości, ludzie nie wiedzieliby nawet, że kochają. Można by sięgnąć nieco wstecz i przypomnieć stanowisko Georga Simmela, który wskazywał, że to nie co innego, tylko dzieła kultury “odczuwamy jako znaczenie i ubogacenie” [życia]. Simmel obrazował tę tezę na przykład w odniesieniu do sztuki malarskiej:

Wschód słońca, nieoglądany przez żadne ludzkie oko, nie czyni świata bardziej wzniosłym i bardziej wartościowym, gdyż obiektywna faktyczność świata nie stwarza w ogóle jakiegokolwiek miejsca dla tych kategorii; gdy tylko jednak malarz włączy w obraz tego wschodu słońca swój nastrój, swój zmysł formy i koloru, swoją zdolność wyrazu, wówczas uznamy to dzieło [...] za ubogacenie, za spotęgowanie aksjologiczne istnienia w ogóle⁵.

W zakreślonym tu polu problemowym odnaleźlibyśmy również stanowisko polskiego humanisty Lecha Witkowskiego, który nieraz mówił o dziedzictwie symbolicznym kultury jako “strawie duchowej”; jej spożywanie przynosić miałyby “myślową ulgę”⁶, a bez niej niemożliwe okazywałyby się “pojmowanie siebie i świata” i “znikałaby wiedza o własnych przeżyciach”⁷. Analogiczne tropy i ujęcia można by oczywiście mnożyć.

Ciężar kultury i jej niekompatybilność z życiem Fatalna mediatyzacja

Gersenzon odpisuje, że on “nie osądza kultury”, tylko czuje, iż “duszno mu w niej” (18). Cięży mu bagaż całego latami zgromadzonego poznania. Przeciwnie do stanowisk wybranych postaci przywołanych wcześniej, Gersenzon odmawia dziedzictwu kulturowemu jakiegokolwiek odniesienia do najważniejszych wymiarów ludzkiego życia oraz towarzyszących mu – jak by to określił Wielki

4. Martha C. Nussbaum, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature* (Oxford–New York: Oxford University Press 1990), 47–48.

5. Georg Simmel, *O filozofii kultury. Pojęcie i tragedia kultury*, w: Georg Simmel, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, przeł. Wojciech Kunicki (Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2007), 36.

6. Lech Witkowski, “Między tragizmem, śmietnikiem i pychą: próba odpowiedzi moim Znakomitym Polemistom”, *Errgo. Teoria– Literatura– Kultura* 1 (2013), 216.

7. Lech Witkowski, *Historie autorytetu wobec kultury i edukacji* (Kraków: Impuls, 2011), 40.

Inkwizytor – “zasadniczych i męczących zagadnień duchowych”. Afirmowane przez Iwanowa “nieogarnione zasoby wiedzy” nie są zdaniem Gerszenzona potrzebne ani w miłości, ani w cierpieniu, ani w chwilach naszych wielkich błędów, rozczarowań czy sukcesów. Również “w chwili śmierci oczywiście o nich nie wspomni” (19) – dopowiada, skutecznie eskalując stawkę i temperaturę debaty. Dziedzictwo humanistyczne to po prostu obiekt konsumpcji dla ducha, żadnego poznawczego i estetycznego używania. I wszystko jest dobrze, jeśli garstka pasjonatów pisze między sobą (i do samych siebie) o własnych zachwytach i uwielbieniach. Byłoby nawet jeszcze lepiej – co sugerował Michał Paweł Markowski w *Polityce wrażliwości* – gdyby znaleźli się jacyś mądrzy i szczodrzy włodarze, którzy zechcieliby finansowo wspierać fascynację tej garstki entuzjastów, z których pracy nie płyną żadne “praktyczne” efekty. Jednocześnie nie sposób w żaden naprawdę przekonujący sposób pokazać, że człowiek, który nie przeczytał w życiu ani jednej książki, jakoś płycej czy ubożej przeżywa świat i jego wyzwania lub poczuwa zań mniejszą odpowiedzialność. Być może jest wręcz przeciwnie, z czym, jak niedługo zobaczymy, zgodziłby się Gerszenzon.

Pochylił się teraz nad kluczowym dla nas fragmentem wypowiedzi Gerszenzona, gdy podnosi on zarzut wobec “zasobów wiedzy” i dziedzictwa kulturowego, które “jak kurtyna z pyłu wisi pomiędzy nim a jego radością, jego bólem, każdą jego myślą”, sprawiając, że ma [on] ochotę “oddać wszystkie wiadomości i myśli, wyczytane z książek [...] za radość samodzielnego poznania, za doświadczenie choćby jednej pierwotnej, najprostszej prawdy, świeżej jak letni poranek” (18). Myśliciel podejmuje w tym miejscu jeden z największych dylematów historiozofii nowoczesnej, czyli problem mediatyzacji, fatalnego zapośredniczenia naszego doświadczenia przez wiedzę i refleksję teoretyczną. Słysząc tu oczywiście echo Rousseau i mitu szczęśliwego “stanu natury” wraz z całą jego ambiwalencją, którą Jan Jakub rozpoznawał i próbował na różne sposoby przewyciężyć, mnożąc, rewidując i odrzucając kolejne egzystencjalne projekty “dobrego życia”. Jako pozbawiony samoświadomości, “człowiek natury” nie mógł odczuwać żadnej satysfakcji z bezpośrednio doświadczanej natury, ani też nie miał podstaw do odczuwania dumy z bycia “dobrym” i “niewinnym”, bo funkcjonował w stanie właśnie nierefleksyjnym, a tym samym pre- czy pozamoralnym. To dopiero porzucenie “stanu naturalnego” dzięki rozwojowi zdolności intelektualnych, który otworzył przed jednostką możliwość porównywania się ze zwierzętami i z innymi ludźmi, co z kolei doprowadziło do narodzin egoistycznej “miłości własnej” i całego zła historii, było warunkiem powstania prawdziwie wolnej, moralnej jednostki. Ta sama refleksja jednak, która indywidualizuje i autonomizuje człowieka, pozwalając mu uświadomić sobie, a więc faktycznie przyswoić różnicę między dobrem a złem, czyli sferę moralną, pozostaje od teraz i na zawsze w dramatycznym konflikcie z poczuciem bezpośredniości (ang. *immediacy*),

spontaniczności i autentyczności istnienia, które suponował porzucony “stan naturalny”. Pełna napięcie i ambiwalencji w stosunku do zdobyczy nowoczesności myśl Rousseau – jednocześnie świadoma konieczności procesu indywidualizacji jako warunku moralnej i intelektualnej wolności (cnoty) człowieka, jak i porażona destrukcyjnym wpływem owej indywidualizacji na poczucie autentyczności egzystencji – staje się kamieniem węgielnym dla dopracowanego później przez Schillera i romantyków jenajskich historiozoficznego schematu nowoczesności, na gruncie którego cel historii “jawi się ostatecznie jako niemożliwa synteza antyku i nowoczesności, czyli synteza spontanicznego, pre-refleksyjnego istnienia jednostki w łonie całości z jej istnieniem refleksyjnym i autonomicznym”⁸. “Niemożliwa” dlatego, bo wszelkie próby załagodzenia inaugurującego nowoczesność dualizmu okazały się utopią...

Przekleństwo refleksji

Zanik poczucia bezpośredniości istnienia,
inwazja sceptycyzmu i paraliż działania

Poczucie obciążenia i zmęczenia kulturą nie musi być automatycznie kwalifikowane jako wyraz dekadencji, jak niedługo zarzuci Gerszenzonowi Iwanow. Może być to wyraz głębokiego egzystencjalnego doświadczenia, poczucia, że wiedza i refleksja ograbiają doświadczenie z siły i głębi. Same w sobie refleksja i wiedza nie są rzeczą złą, absurdem byłoby tak twierdzić, nawet dla Kierkegaarda zdolność do refleksji definiuje przecież człowieka. Zły jest natomiast kierunek, jaki ich rozwój przybrał i to będzie sedno zarzutów, które kierować wobec nich będą wielcy historiozofowie nowoczesności od Rousseau po Kierkegaarda i Nietzschego. A rozwój ten przyniósł ich zdaniem denaturalizację, odrzeczywistnienie człowieka oraz fatalne zapośredniczenie jego decyzyjności/działania przez wiedzę-refleksję, co z kolei doprowadziło do sparaliżowania jego dotychczas przenikniętego “twórczymi instynktami” (Nietzsche) i bezwarunkowymi, nieskontaminowanymi refleksją “namiętnościami” (Kierkegaard) stosunku do świata, do samego siebie i do Transcendencji. Gerszenzon ewidentnie wpisuje się w ten historiozoficzny schemat myślowy i dlatego woła: “Chcę wolności poszukiwań i świadomości, chcę pierwotnej świeżości ducha” (31). Rzecz jasna wie on, iż, zgodnie z optyką historiozofii nowoczesności, powrót do “źródeł” nie jest możliwy. Już Rousseau doskonale rozumiał, że to tylko my, ludzie nowocześni, przeintelektualizowani, którzyśmy ze “stanu natury” już dawno wyszli, możemy retrospektywnie liryzować

8. Paweł Pieniążek, “Podmiot (w) nowoczesności”, *Forum Oświatowe* (nr specjalny 2008, *Studia z posthumanistycznej filozofii podmiotu*, red. Michał Kruszelnicki, Wojciech Kruszelnicki), 44.

się nad domniemaną szczęśliwością tamtych “dawnych czasów”. Dla tego, kto zakosztował głębi poznania, nie ma już powrotu do czasu niewinności, o czym przekonał się na przykład doktor Faust. Od tej chwili “abstrakcyjny rozum pokusą obiektywnej prawdy narzuca człowiekowi swoje rewelacje” (14), teraz pozostaje już tylko nieskończone przemierzanie własnego spekulatywnego wnętrza, a ruch tej jałowej, odciętej od wszelkiego twórczego, namiętnego działania kontemplacji – jak zauważa Gersenzon – zaraża i czyni “chorobliwym” “wszystko, co może uwolnić ducha” (30). Tak i namiętności stają się mdłe, wiara (o czym wiedział Kierkegaard) pełna wątpliwości, zmysły znużone i przytępione, natchnienie i poryw twórczy zmieniają się w mozół i udrękę, chwile uniesienia czy upojenia spowija cień melancholii. Samopoczucie staje się smutne i posępne, brak w nim entuzjazmu, nie umiemy już po prostu “wygłuszyć upartego szmeru rozumu, pogapić się na świat bez zobowiązań, zapomnieć o grze wymian, posłuchać własnych pragnień” – jak to ujął kiedyś Michał Paweł Markowski⁹ – wszystko bowiem poraża wynikająca z hipertrofii refleksji martwota.

Rousseau konstatował, że “im bardziej człowiek się zastanawia, tym więcej znajduje przedmiotów zwątpienia”¹⁰ i że w dobie Oświecenia “miejsce wzgardzonej niewiedzy zajmie niebezpieczny pirronizm”¹¹, czyli rozkładający normatywne podstawy kultury, sabotujący sferę działania sceptycyzm, a wręcz cynizm. Myśl tę podejmą kolejni wielcy filozofowie nowoczesności począwszy od Schillera, wskazującego w rozprawie *O poezji naiwnej i sentymentalnej* na istnienie w nowoczesnej jednostce rozszczepienia między zasadą realizmu i zasadą spekulacji (idealizmu), poprzez niemieckich romantyków, między innymi Hölderlina, który w *Hyperionie* ukazuje całą gamę napięć przenikających jego myśl – świetnie pisał o tym Artur Lewandowski – a więc: “nieprzewycięzalny konflikt między naturą (ideałem jest “zespolic się ze wszystkim, co żyje! Stopić się w jednię z całą przyrodą, oto boskość życia, oto niebo człowieka”¹² – wtrącenie moje – M.K.) a jaźnią, ekstazą a melancholią, naiwnością a refleksją, niezakorzeniem a pragnieniem nieobecnej ojczyzny, kultem dzieciństwa i młodości a nihilistycznym krytycyzmem ocierającym się o pogardę dla filozofii i nauki, między idealizmem a całkowitym pesymizmem,

9. Michał Paweł Markowski, “Spektakularna spekulacja”, *Literatura na Świecie* 9–10 (2005), 380.

10. Jean Jacques Rousseau, “Listy moralne”, przeł. Maria Pawłowska, w: Jean Jacques Rousseau, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim, Przedmowa do «Narcyza», List o widowiskach, List o opatrności, Listy moralne, List do Arcybiskupa de Beaumont, Listy do Malesherbes’a*, tłum. różni (Warszawa: PWN, 1966), 560.

11. Jean Jacques Rousseau, “Rozprawa o naukach i sztukach”, w: Jean Jacques Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. Henryk Elzenberg (Warszawa: PWN, 1956), 14.

12. Fryderyk Hölderlin, “Hyperion, albo eremita w Grecji”, przeł. Wanda Markowska, w: Fryderyk Hölderlin, *Pod brzemieniem mego losu. Listy-Hyperion*, przeł. Anna Miłska, Wanda Markowska (Warszawa: Czytelnik, 1982), 291.

Grekami a nowoczesnością, uczuciem a rozumem, wyobraźnią a rzeczywistością, czynem a marzeniem”¹³, dalej Baudelaire’a, Dostojewskiego, Kierkegaarda, aż po Marksa (problem alienacji) i wreszcie Nietzschego, który niejako powraca do wyjściowej diagnozy Rousseau stwierdzając, że “nadmiar [refleksji] wprawia pewne czasy w niebezpieczny nastrój ironii co do siebie, a następnie w jeszcze niebezpieczniejszy nastrój cynizmu; w tym nastroju dojrzewają one do mądrej egoistycznej praktyki, która paraliżuje i w końcu niszczy moce życiowe”¹⁴.

Życie rozwija się, twórczo wznosi i samo-przewycięża również dzięki czynnikom czysto irracjonalnym: pasjom, namiętnościom, marzeniom – choćby płonnym, iluzjom – choćby zupełnie naiwnym, dzięki całkowicie nawet błędnym czy ryzykownym inwestycjom afektywnym. Dobroczynne dla budowania silnego i bujnego życia iluzje ulegają jednak niwelacji przez rozrost poznania. Co je zastępuje? “Wykształcenie”, wiedza, które, owszem, pomagają nam dostroić się do wymogów społeczeństwa rzekomo doceniającego “kapitał intelektualny”, ale które nie przekładają się ani nie angażują żadnego egzystencjalnie istotnego i wiążącego działania. Nasza epoka wie więcej, niż wszystkie poprzednie, ale jakoś nikt nie kwapi się do podążania w stronę, którą wskazuje wiedza; lepiej pograżać się w refleksyjnej indolencji – tak rzecz widziałby Kierkegaard. Na tym polega rozłam ludzkiego Ja na zewnętrzną sferę codziennych, praktycznych (często zaś cynicznych) działań zorientowanych na społeczne i zawodowe przetrwanie oraz na wewnętrzną sferę świadomości przepełnionej wielością informacji i ofert światopoglądowych, które przyjmujemy na dłużej lub krócej w próżnym wysiłku określenia rdzenia naszej tożsamości, podczas gdy faktycznie nie definiuje nas nic naszego, wszystko jest cudze. Nietzsche, który porównywał człowieka nowoczesnego do takiej “chodzącej encyklopedii”, mówił w tym kontekście właśnie o “uwagi godnym przeciwieństwie wnętrza, któremu nie odpowiada żadna zewnętrzność i zewnętrznosci, której nie odpowiada żadne wnętrze”¹⁵. Innym kapitalnym wątkiem z tego samego fragmentu “O pożytkach i szkodliwości historii dla życia” jest zwrócenie uwagi na złowieszczość mechanizmu nabywania historycznej (humanistycznej) wiedzy-dla-samej-wiedzy. Im bardziej się nią napełniamy, tym mniejszą przykładamy wagę... do samej rzeczywistości. “To, co rzeczywiste, co istnieje, małe tylko robi wrażenie; [...] byle tylko pamięć miała coraz nowe bodźce, byle tylko dopływały coraz to nowe, godne widzenia

13. Artur Lewandowski, “Nietzsche i romantyczne niebezpieczeństwa nowoczesności”, w: *Nietzsche i romantyzm*, red. Michał Kruszelnicki, Wojciech Kruszelnicki (Wrocław: Wyd. Dolnośląskiej Szkoły Wyższej 2013), 93.

14. Fryderyk Nietzsche, “Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia”, w: Fryderyk Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, przeł. Leopold Staff (Warszawa–Kraków: Nakład Jakuba Mortkowicza, 1912), 135.

15. Nietzsche, “Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia”, 127.

rzeczy, które by można pięknie poustawiać w skrzyniach owej pamięci”¹⁶. Kto z nas, hołubiących skarby humanistyki akademików, rozpoznaje się w tym niezscheańskim zwierciadle?

Adwokaci kultury vs. żałobnicy spetryfikowanego życia

W odpowiedzi na myśl Gerszenzona o potrzebie ponownego zaznania “świeżości ducha” Iwanow zarzuca dyskutantowi dekadencję, którą definiuje jako “obumarłą pamięć”. Taka pamięć “utraciła swą inicjatywność” – powiada – “przestała nas włączać do inicjatyw (poświęceń) ojców i dawać impulsy do istotnej inicjatywy” (35 i n.). Iwanow wyraźnie stawia znak równości między pamięcią kulturową a działaniem, ale jak właściwie owo działanie (“inicjatywę”) rozumieć? Chyba tylko jako pomnażanie kolejnych dzieł kultury dla zachowania pamięci o “ciągłości” humanistycznej tradycji, bo o jakie inne przedsięwzięcia mogłoby mu chodzić? Gerszenzon tymczasem chciałby całkowicie porzucić autystyczny krąg kulturowej/humanistycznej refleksji i powrócić do jakiejś pierwotnej, nieprzesłoniętej mułem symbolicznych znaczeń komunikacji z bytem, zacząć “od nowa”, spojrzeć na świat dawnymi, niewinnymi, pełnymi entuzjazmu i Schillerowskiej naiwności oczami. Iwanow próbuje wciąż przekonywać, że pamięć żywa i “dynamiczna”, jako główna zasada i “władczyni” kultury, “przyłącza prawdziwych swoich pracowników do ‘inicjatyw’ ojców i, ponawiając je w nich, przekazuje im siłę nowych zaczątków, nowych załączków” (35), ale nieustannie brzmi tak, jakby najważniejszy był dlań los kultury, a nie egzystencja w niej konkretnego człowieka. Perspektywy jego i Gerszenzona rozchodzą się od samego początku “korespondencji”. Nie porzucając ani na moment swojej pozycji apologety kultury, Iwanow woła dziarsko: “Będziemy wierzyć w życie ducha, w świętość i w inicjację, [...] w niezliczoną masę czynnych dusz i dziarsko pójdziemy naprzód, nie przysłuchując się głosom zmęczenia i marazmu o ‘jadzie we krwi’, o ‘niemocy w kościach’” (37).

W ripocie Gerszenzon uściśla, że jest świadom niemożliwości porzucenia kultury i powrotu do jakiegoś pierwotnego, pre-refleksyjnego stanu bycia: “Wcale nie chcę zawrócić ludzkości do światopoglądu i życia mieszkańców Fidzi, bynajmniej nie chcę oduczyć się czytania i pisanie i przepędzić Muz, marzę nie o kwiatkach na jasnej polanie” (38). On też mówi o “inicjacjach”, jakie ma dawać obcowanie z kulturą, ale w przeciwieństwie do swojego adwersarza zaprzecza, by dzieła owej kultury miały jeszcze moc “ożywiania duszy”. Jego zdaniem jest wręcz przeciwnie – one ową duszę uśmiercają. Kiedyś ożywiały, owszem, ale

16. Nietzsche, “Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia”, 130.

przestało tak być. “Stało się tak, że objawienia prawdy, które zstąpiły na ojców, przemieniły się w mumie, w fetysze i już nie wbijają się w duszę jak błogo–destrukcyjny i owocny pocisk, lecz zarzucają ją z góry bryłami z granitu i gruzem rozbitych idei” (39). Ale dlaczego? Można się tu dosłuchać Rousseau’wskiej jeszcze a potem romantycznej z ducha skargi na kulturę, która pozbawia świat – jak pisał Novalis – “wszelkiej cudowności i tajemniczości” i “wywiera szkodliwy wpływ [...] na zdolność postrzegania świata niewidzialnego”¹⁷. O ile jednak Novalis właśnie na gruncie historiozofii nowoczesnej wierzył, że na zgłiszczach *modernitas* powstanie epoka “nowej ludzkości”, która na wyższym poziomie pogodzi jednostronnie dotychczas rozwinięte “uzdolnienia człowieczeństwa” (ich idealny acz miniony wzór stanowiła dla Novalisa uduchowiona epoka Średniowiecza, która “upadła pod naporem zepsucia, materializmu, zeświecczenia”), o tyle Gerszenzon nie widzi szansy na przyszłą fuzję refleksji i działania, cywilizacji (racjonalizacji, technicyzacji) i ducha, słowem: na podźwignięcie się kultury ze sfery rozpadu i jej wyewoluowanie na wyższy poziom duchowej Całości. Na modłę romantyków niemieckich, poruszonych słynnym listem Jacobiego do Fichtego (1799), Gerszenzon wiąże negatywny, fatalny w skutkach przełom w ludzkim doświadczaniu świata z druzgocącym wpływem Kantowskiego, a następnie Fichteńskiego idealizmu, który uczynił świat projekcją transcendentnej jaźni, otwierając drogę do całkowitego odrealnienia podmiotu, zamknięcia go w klatce własnej, puszczonej wolno wyobraźni, aż do całkowitego solipsyzmu: “Rzecz sama w sobie jest niepoznawalna; poznając świat, poznajemy jedynie prawdy i zjawiska naszego ducha. [...] Dokonał się wielki przełom w umysłach: rzeczy, ludzie, ja sam jako stworzenie, słowem, cała rzeczywistość, dotąd tak cielesna i namacalna, wszystko jakby nagle uniosło się w powietrze o stopę nad ziemią i przenikło widmowością” (20).

Humanistyczne lewitacje wobec potęgi negatywności

W kolejnej odsłonie sporu Iwanow próbuje doszukać się w postawie Gerszenzona postnietzscheńskiego gestu strząsania z siebie odziedziczonych wiekowych wartości, by, niczym lew, stworzyć wartości nowe, lub, jak dziecko, stać się tylko zapomnieniem, niewinnością i nowym początkiem. Ale tu (też) się myli, bo Gerszenzon jest równie sceptycznie nastawiony do Novalisowej idei “nowej historii,

17. Novalis, “Chrześcijaństwo, czyli Europa”, w: Novalis, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna–studia–fragmenty*, przeł. Jerzy Prokopiuk (Warszawa: Czytelnik, 1984), 160, 151. Por. na ten temat: Paweł Pieniążek, “Historia i nowoczesność. Nietzsche wobec historiozofii wczesnoromantycznej”, 126–127.

nowej ludzkości¹⁸, jak do Nietzscheańskiego przewartościowania wartości i powołania – w czym pomóc miały filozofem woli mocy i nadczłowieka – nowego typu indywiduum, które samo dla siebie byłoby miarą wartości i potrafiłoby je narzucić światu. Jako powód wątpliwości uczony wskazuje koszmar I wojny światowej: “po straszliwej wojnie lat 1914–1918 trudno już mówić o rodzeniu się lwów. Pokazała ona, że w kulturalnym, wykształconym człowieku naszych czasów dojrzała drapieżna i krwiożercza bestia – to prawda, ale bynajmniej nie lew i dlatego nie żywię wielkiej nadziei, że kiedykolwiek zrodzi się z niego dziecko” (58).

Gersenzon nieeksplícitnie stawia pytanie, które później dramatycznie wróci choćby w słynnych indagacjach Adorna czy Lévinasa: cóż nam po skarbach humanistyki, skoro surowa faktyczność nie przestaje tu i teraz, na oczach całego świata – myśli kierują się w tym momencie w stronę ofiar wojny w Ukrainie – ukazywać nam wstrząsającej, mrocznej prawdy o świecie i człowieku? Jak w takiej sytuacji w ogóle myśleć, jak pisać i tworzyć kulturę, deklorować i opisywać swoje nią zachwyty, czy to w ogóle nie wstyd? Może bardziej wskazane w takich okolicznościach jest mówić o ofiarach realnego zła, albo im faktycznie pomagać, jak zresztą wielu ludzi uczyniło, otwierając domy dla uchodźców z ogarniętego wojną kraju; wielu zapewne przyniósł ten gest możliwość bardziej godnego spojrzenia na samego siebie w lustrze, czego jakoś nie jest w stanie zaoferować ani “zakorzenianie się” w doświadczeniu pamięci kultury symbolicznej (Lech Witkowski), ani korzystanie z “żywych skarbnic darów” kulturowych, jak chciałby Iwanow.

Żeby nie było, humanistyka (zwłaszcza w swoim najbardziej samoświadomym, a więc filozoficznym wcieleniu) zawsze próbowała zneutralizować groźną dla niej sferę faktyczności, obcości i negatywności świata, pokryć ją zrozumiałą dla siebie siatką sensów, pojęć i kategorii. Agata Bielik-Robson mówiła o negatywności po prostu jako traumatycznej świadomości śmierci, która nie pozwala człowiekowi w pełni zestroić się z bytem, istnieć *hic et nunc*: “jego indywiduacja to nic innego jak proces odrywania się od strumienia bytu, jego żywiołowej spontaniczności”. Filozofia na ogół próbowała negatywność zatrzeć lub anulować na rzecz idei “pojednania” z bytem (np. Hegel) lub “utopijnej afirmacji losu” (np. Nietzsche)¹⁹, nie mogąc przecieżyć, pod groźbą osunięcia się na naiwne, metafizyczno-konfesyjne pozycje, rejterować w uśmierzający mortalny lęk wymiar “transcendencji”. Filozofia usiłowała również pocieszać człowieka, przekonując go, że poza przemijaniem, nieuniknionym upadkiem ciała i śmiercią, istnieje “świat ducha”, również tego Hegłowskiego, przejawiającego się w historii, która – poprzez pracę kolejnych pokoleń nad przerwanym nawet przez śmierć dziełem – pozwala

18. Novalis, “Chrześcijaństwo, czyli Europa”, 170.

19. Agata Bielik-Robson, *Na pustyni. Kryptoteologie późnej nowoczesności* (Warszawa: Universitas, 2008), 11, 12.

ostatecznie usensowić życie jednostki, a wręcz tę ostatnią zeterinizować. Mamy jednak prawo nie ufać takiej obietnicy “wyzwolenia” z więzów rzekomo zmar-niałej, czysto “materialnej” egzystencji, na której prymat w życiu “zwykłych ludzi” lubią narzekać eteryzujący się w spekulatywnych mirażach piewcy humanistyki, mamy prawo odrzucać ofertę zbawienia przez filozofię i promowany przez nią “świat ducha”, dla którego nic nie znaczy – jak to dosadnie określił Rosenzweig na początku *Gwiazdy zbawienia* – “grób zięjący pod naszymi stopami wraz z każdym czynionym krokiem”. Bo też: “człowiek wcale nie chce uciekać z żadnych więzów; chce zostać, pragnie – żyć”²⁰. Cóż jednak, skoro świadomość śmierci właśnie nie pozwala tak po prostu... “żyć”.

Tęsknota za ciągłością wobec mizერი symbolicznie zdefiniowanego świata

Trudno uznać, by Iwanow jakoś szczególnie odczuwał ciężar kultury i jej “grzech”, polegający również na tym, że subiektywizując, czyli dając jednostce poczucie “sobości” (“indywidualizując” ją w języku Rousseau), otworzyła ona zarazem przepaść między podmiotem a przedmiotem, wewnątrz a zewnątrz, odcięła człowieka od doświadczenia niezróżnicowanej pełni świata i odseparowała ducha od bytu. Ernst Cassirer, blisko myślowo związany z Simmelem, jeśli chodzi o diagnozowanie problemu “tragedii kultury”, podniósł kwestię języka tworzącego symboliczną rzeczywistość, jaką jednostka oddziela się od rzeczywistości, określając ów język jako “sztuczny” środek poznania. “Człowiek nie potrafi się już bezpośrednio ustosunkować do rzeczywistości. Nie może jak gdyby stanąć z nią twarzą w twarz” – pisał. “W miarę jak symboliczna działalność człowieka robi postępy, rzeczywistość fizyczna zdaje się cofać. Zamiast zajmować się rzeczami samymi w sobie człowiek w pewnym sensie ustawicznie sam z sobą rozmawia. Tak bardzo owinął się w formy językowe [...], że nie potrafi już niczego zobaczyć ani poznać inaczej niż za pośrednictwem tego sztucznego środka”²¹. Alexandre Kojève zauważył we *Wstępie do wykładów o Heglu*, że o ile esencja rzeczy obdarzona zostaje znaczeniem i sensem dzięki słowu, to w prostocie tego mechanizmu kryje się mortalny podstęp. Język neguje czy też oddziela rzeczy i zdarzenia, o których mówi, od ich bezpośredniego bytu: “gdy Znaczenie (Istota) ‘pies’ przechodzi w słowo ‘pies’ – czyli gdy staje się *abstrakcyjnym* Pojęciem, które jest różne od postrzegalnej rzeczywistości – Znaczenie (Istota) *umiera*: słowo ‘pies’

20. Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*, przeł. Barbara Ellen Galli (Madison: University of Wisconsin Press, 2005), 9.

21. Ernst Cassirer, *Esej o człowieku*, przeł. Anna Staniewska (Warszawa: Czytelnik, 1998), 68–69.

nie biega, nie pije i nie je”²². Świat przeżywany w kręgu symbolicznie zdefiniowanych znaczeń i sensów jest światem “śmierci” bezpośredniego doświadczenia bytu nas otaczającego. Ciągłość świata doświadczanego “bez zwłoki” (Georges Bataille) zastąpiła jego językowa reprezentacja i conceptualizacja, byt uległ zatem swoistemu opóźnieniu czy odwleczeniu, zapośredniczeniu, czyli dyskursywnemu zdystansowaniu²³. Również w psychoanalizie, czy to w jej rdzeniu Freudowskim, czy w nachyleniu Lacanowskim nie uważa się kultury za jakiś uprzywilejowany wymiar “spełniania” ludzkiej egzystencji, wręcz przeciwnie – widzi się w nim porządek opresyjny względem najgłębszych ludzkich instynktów i pragnień. To między innymi w “aktywności naukowej” Freud dostrzegał formę “odwracania uwagi” od niedoli życia, tak boleśnie epatującego nas swoim *Unbehagen*. Przebywanie w języku i jego królestwie, jakim jest humanistyka, niekoniecznie warto uznawać za “żywą skarbnicę darów”, jak chce Iwanow. Równie dobrze można widzieć w nim przekleństwo mistyfikujące autentyczne doświadczenie świata. Dwie postaci nadające ton francuskiemu poststrukturalizmowi przekonywały, że poza symbolicznym uniwersum kultury istnieje paralelny świat, którego człowiek rzekł się w imię racjonalności i indywidualizacji (heterogeniczność i *la part maudite* u Bataille’a) lub został od niego odcięty wraz z nabyciem języka, który to świat nie przestaje jednak wywierać nań wpływu, łącząc się ze sferą groźnej, transgresywnej *jouissance* (Lacan).

W twierdzeniu Gerszenzona, że objawienia i inicjacje “ojców” z kart humanistycznych dzieł nie “wbijają się w duszę jak błogo-destrukcyjny i owocny pocisk, lecz zarzucają ją z góry bryłami z granitu i gruzem rozbitych idei”, można usłyszeć ten smutek jednostki, która dostrzega, że wraz z rozwojem wiedzy i refleksji byt/świat dramatycznie się odeń oddalił, że nie stanowi już ona integralnej całości, jakiej ideałem najpierw dla Schillera i Winckelmanna, potem dla romantyków jenajskich, a następnie dla Nietzschego był przede wszystkim starożytny Grek, syntezujący w sobie naturalne instynkty i twórcze odniesienie do kultury, ciało i ducha, zmysły i rozum, sferę jednostkową i wspólnotową. W doświadczeniu nowoczesnego człowieka tymczasem, takiego Gerszenzona na przykład, który w pełni przyswoił ciężar historii, nie ma już miejsca dla niezapośredniczonych przez refleksję i nieokaleczanych przez sferę faktyczności czy negatywności zachwyty, których reminiscencje płyną jeszcze okazjonalnie z naszej pamięci lat dziecinnych czy młodzieńczych, a które teraz, w zgiętej coraz bardziej do ziemi dorosłości, zdają się tak bezbarwne, nie dając ucieczki przed nędzą i pustką

22. Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, przeł. James H. Nichols, JR (London: Cornell University Press 1969), 140.

23. Por. Wojciech Kruszelnicki, “Pragnienie Realnego albo fantazmat Zewnętrzza wśród nędzy językowo zdefiniowanego świata”, *Przestrzenie Teorii* 16 (2011), 100.

codziennej egzystencji. Nietzsche zauważał, że człowiek zazdrości zwierzęciu szczęścia, dostępu do chwili teraźniejszej, w której potrafi się ono całkowicie rozpuścić, podczas gdy “człowiek [...] dźwiga wielkie i coraz większe brzemie przeszłości: gniecie go ono na dół lub przegina w bok, przytłacza jego chód niby ciężar niewidzialny i ciemny”²⁴. Zarazem jest w nas coś, co instyguje do poszukiwania “niemożliwego doświadczenia”, czyli właśnie syntezy podmiotu i przedmiotu, wnętrza i zewnątrz, świadomości i bezpośredniości istnienia. Taka synteza nie jest jednak możliwa w świecie symbolicznych, językowych znaczeń, w świecie kultury, odgradzającej nas grubym pancerzem od rzeczywistości. Jeden z komentatorów myśli cytowanego wcześniej Simmela pisał w tym kontekście, że:

Ostateczną iluzją nie jest fundamentalne napięcie między podmiotem a przedmiotem, lecz ich uznana za możliwą synteza, czyli cała ta dialektyka, którą kultura miała zrealizować. To jedynie ludzie nowocześni pragną przyznawać kulturze moc transcendowania podziału ducha. Ten ideał pozostaje jeno chimera, która umożliwiała i narzuca sztuczną jedność tam, gdzie istnieje tylko separacja i tarcie. Zamiast być drogą czy celem, jest to piękne, zwodnicze kłamstwo. Zamiast być rozwiązaniem, kultura pozostaje problemem²⁵.

Iwanow od samego początku w ogóle nie przyjmuje prezentowanej przez Gersenzoną perspektywy zmęczenia, znudzenia i rozczarowania kulturą, zupełnie obca jest mu taka pesymistyczno-fatalistyczna perspektywa oglądu dziedzictwa symbolicznego. Próbuje perswadować, że dzięki pamięci kontakt z kulturą jest nie tylko “życiodajny”, lecz także oferuje satysfakcję i “radość”, a w słowach tych można dosłyszeć ów charakterystyczny, dobrze nam od lat znany, tembr Lecha Witkowskiego. To człowiek, który *nie* czerpie z kultury, człowiek “zapominający” o kulturze jest “ponury i smutny” – tu Iwanow mówi o “do dzikusa upodobnionym człowieku, uproszczonym czarem zapomnienia” (71). Twierdzi dalej, że kultura ma nieskończone zdolności odradzania się i reorientowania z powrotem ku swoim źródłom, czyli nabywania pierwotnego czaru, z drugiej zaś strony – dalszej ewolucji. Chociaż czasy, jakich dożył, również jemu wydają się nędzne, Iwanow wierzy – podobnie jak na gruncie historiozoficznego schematu nowoczesności wierzył Novalis – że “nastąpi epoka wielkiego, radosnego, wszystko ogarniającego powrotu. Wówczas wytrysną spomiędzy starych płyt chłodne źródła i krzaki róż wyrosną z szarych grobowców” (68).

24. Nietzsche, *Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia*, 101.

25. Vassilis Lambropoulos, “On the Notion of the Tragedy of Culture”, w: *Agon, Logos, Polis. The Greek Achievement and its Aftermath*, red. Johan P. Amason, Peter Murphy (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2001), 239.

Gerszenzon z kolei notorycznie kwestionuje możliwość przywrócenia kulturze dawnej świetności; nie wierzy, w opozycji do Iwanowa, w punkt dojścia historii, którym jeszcze dla Rousseau być miało “wielkie pojednanie”. Dla niego kultura pozostaje “nierządnicą”, która zbrukała człowiekowi niewinność jego istnienia i postrzegania rzeczywistości: “nie wierzę i nie widzę żadnej podstawy do takiego myślenia; tylko cud przemienia nierządnicę w świętą Marię Magdalenę” (72 i n.). Fakt, iż Iwanow wierzy w kulturę i jej zbawiającą moc, jego rozmówca tłumaczy tym, że najwyraźniej – “zagadał [on] swój smutek i pragnienie” (73). Przyznać trzeba, że kapitalny to *bon mot!*

Co bardziej bolesne: poczucie “wydziedziczenia z kultury” czy wykorzenienie z życia?

Można by poruszyć jeszcze wiele wątków z zakresu filozofii i historiozofii nowoczesności, ale na dalsze argumenty i problematyzacje nie przysługuje nam miejsce. Czas więc zmierzać do konkluzji i wyłożyć wszystkie karty na stół. Iwanow, osądza Gerszenzon, “z pokorą przyjmuje całą historię” (74), jest człowiekiem kultury, “łabędziem Apollona”. W świecie kultury Iwanow czuje się jak w swoim sanktuarium, jak owo dziecko w Heraklitejskim królestwie czasu. “Pańskie niebo jest nad tą ziemią. Pana duch nie jest rozdwojony i ta harmonijność mnie oczarowuje” (76) – powiada Gerszenzon. On sam jednak – jak twierdzi – żyje “życiem podwójnym”. Tym, co go szczególnie odróżnia od Iwanowa, jest fakt, że on tak naprawdę nie posiada ojczyzny. Nie jest nią – jak dla Iwanowa – kultura i dziedzictwo humanistyczne, którym stosowne trybuty potrafi skądinąd spłacać. “Jakaś inna wola [w nim] ze smutkiem odwraca się od kultury, od wszystkiego, co się robi i mówi wokół. Nudzi się ona i nie potrzebuje tego wszystkiego, tej walki widm, zna ona świat inny, przewiduje inne życie” (75). O tym, czym dopiero może być “życie”, dowiadujemy się z humanistycznych dzieł – tak twierdziła, pamiętamy, Martha Nussbaum, a przyklasnęliby jej i Agata B.-R., i M.P.M., i, oczywiście, redaktor tego tomu – Lech Witkowski. Gerszenzon mówi na to: “NIE” – życie zawsze się humanistycy wymykało; ona potrafi tworzyć tylko symulakr życia, cóż z tego, że dla niektórych powabniejszy i ciekawszy niż oryginał, skoro tylko w abstrakcji, w odcięciu od faktyczności i negatywności, za to zgodnie z oczekiwaniem jednostek łatwo skłonnych do samooszukiwania się, które brutalnie obnażył między innymi człowiek z podziemia Dostojewskiego:

Wszyscy odwykliśmy od życia, wszyscy kulejemy, każdy więcej albo mniej. Odwykliśmy nawet tak bardzo, że niekiedy prawdziwe “żywe życie” wywołuje w nas jakąś odrazę, toteż nie możemy znieść, kiedy nam o nim przypominają. Doszliśmy przecież nawet

do tego, że prawdziwe “żywe życie” uważamy prawie za mozoł, niemal za ciężką służbę, i wszyscy jesteśmy zgodni, że lepiej według książki²⁶.

Raz jeszcze powraca myśl Rousseau – pierwszego architekta nowoczesnej historiozofii. Gerszenzon – jak to nieraz przypadało w udziale autorowi *Nowej Heloizy* – doświadcza uczucia bycia cudzoziemcem na obcej ziemi. Zadamował się w niej, to prawda, ale nieustannie wybiega pamięcią i marzeniem w stronę swojej “prawdziwej ojczyzny”, która jednak okazuje się nie być ani za nim, ani przed nim. Czasem jeszcze, jak twierdzi enigmatycznie, wraca do niego utopijny obraz “jej pól, jej wiosny, zapach jej kwiatów, mowa jej kobiet” (75). Ale gdzie w ogóle jest ta kraina? Gdy w niej jeszcze przebywał, nie był świadom jej uroków, a gdy ją opuścił, nie umie już owych powabów ponownie odnaleźć, bo zostały stłumione przez refleksję i zatrute przez kolejne warstwy kulturowego poznania. *Il n’y aura pas de retour en arrière*: “Gdzie jest moja ojczyzna? Nie zobaczę jej, umrę na obczyźnie. Chwilami tak namiętnie za nią tęsknię” (75). Widzimy teraz w pełni, jak myśl Gerszenzona wpisuje się i porusza jeden z głównych dylematów historiozofii nowoczesności: powrót do “raju utraconego” nie jest możliwy, ale równie niemożliwa jest przyszła synteza, jednająca fatalnie zdualizowane u zarania nowoczesności egzystencjalne orientacje i potrzeby jednostki.

Tak oto u szczytu (po)nowoczesności, a więc w epoce schyłku twórczych mocy kultury i wyczerpywania się witalnych sił człowieka, w epoce przytłoczonej własną świadomością historyczno-kulturową (przy tym cieszącej się wciąż względnym dobrobytem i możliwością łatwej konsumpcji) grupa nieco cudacznych indywidualów spaceruje sobie komfortowo po wielkich bulwarach humanistyki, jak to wdzięcznie określił gdzieś Krzysztof Maliszewski. Cóż w tym złego? Może to, że niejeden z takich przechadzających się widzów nie zauważył nawet, że “zapadł sam w siebie, w wewnętrzną, co tu znaczy tylko: w nagromadzoną kupę rzeczy nauczonych, które nie działają na zewnątrz, pouczeń, które nie stają się życiem”²⁷, które, co bodaj najbardziej niepokojące, czynią ich osobliwie niezdolnymi do aktywnego reagowania na zło świata. Nietzsche świetnie zauważył w tym kontekście, że rozrost wiedzy “czyni swe sługi biernymi i retrospektywnymi”²⁸. U Kierkegaarda napotkamy bardzo podobny wgląd w kwestii hiperrefleksyjnej, stroniącej od działania “epoki współczesnej”, która “wycieńczona chimerycznymi wysiłkami [...] wypoczywa chwilowo w pełnej indolencji”²⁹.

26. Fiodor Dostojewski, *Notatki z podziemia*, przeł. Gabriel Karski (London: Puls, 1992), 105.

27. Nietzsche, “Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia”, 136 i n.

28. Nietzsche, “Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia”, 166.

29. Søren Kierkegaard, *Recenzja literacka*, przeł. Mikołaj Domaradzki (Kęty: Wyd. Marek Derewiecki, 2008), 80.

Podczas gdy Lech Witkowski często i z pasją pisze o bolesnym poczuciu “wykorzenienia z kultury” jako kryterium uważania się za prawdziwego humanistę, ja pytam wraz z Gerszenzonem: czy bardziej dotkliwe (i groźne) nie jest wydziedziczenia z “żywego życia” (Dostojewski) za sprawą czysto kontemplacyjnego deliberowania kulturowej przeszłości? I jeszcze: czy oferowane przez humanistyczne dzieła “zachwyty” można porównać do intensywności doznań, które były naszym udziałem w bezpowrotnie utraconej “ojczyźnie”, czymkolwiek by ona nie była – hipotezą “stanu naturalnego” u Rousseau, czy może po prostu pamięcią o dzieciństwie i młodości naszego ciała i ducha (tu zbliżalibyśmy się do Freuda, według którego tylko w dzieciństwie doświadczamy istotowego związku z bytem. Jung z kolei twierdził, że ludy archaiczne i dzieci łączy funkcjonowanie w prelogicznej *participation mystique* z otoczeniem)? Według Gerszenzona nie sposób dokonać takiego porównania. Dla “człowieka kultury” doznania te mogą wracać zaledwie przebłyskowo lub w sposób wymuszony i ograniczony, a jak w ogóle wracają, to jako dziwnie *nigdy* w związku z przeczytanymi i napisanymi przez nas milionami słów, lecz raczej w chwilach nagłego, zaskakującego nas samych poruszenia epifanicznymi momentami zwykłego życia. W tym kontekście Gerszenzon wypowiada takie jeszcze, niezwykle słowa:

[piękno i chłód obiecywanego świata] wyczuwam w polach i w lesie, w śpiewie ptaków i w chłopie, kroczącym za pługiem, w oczach dzieci i czasami w ich słowach, w bosko-dobrym uśmiechu, w życzliwości okazywanej człowiekowi przez człowieka, w prostocie szczerzej i niesprzedajnej, w płomiennym słowie i nieoczekiwanym wierszu, w błyskawicy przecinającej mgłę i w wielu, wielu innych rzeczach – a zwłaszcza w cierpieniu (76).

Wiaczesław Iwanow jest wielkim *cicerone* w świecie kultury; promenuje po niej jak po pięknym i uporządkowanym ogrodzie, krokiem jednocześnie zrelaksowanym i pewnym siebie, potrafi też w atrakcyjny sposób oprowadzać po nim okazjonalnie spragnionych humanistycznych wrażeń wycieczkowiczów. Tylko ową kulturą się *żywi* i tylko nią (i dla niej) *żyje*. Czuje się w niej *dobrze*, wierzy w nią, w pełni jej ufa, rzutuje na nią swoje nadzieje i roszczenia normatywne. Znamy wielu takich skończonych “ludzi nauki”, “humanistów po całości” – Gerszenzon mówi na to: “Pan, mój przyjacielu, jest w ojczystym kraju; Pańskie serce jest tutaj, gdzie jest Pański dom” (76), czyli w kulturze, w humanistyce, w królestwie symbolicznych sensów. Przepaść między nim a Iwanowem jest zupełna. Takie jednostki, jak Gerszenzon, zawsze w głębi ducha rozpaczają, w cieniu wielkich filozofów nowoczesności, nad niemożnością wyjścia poza uhistorycznioną świadomość i refleksyjność, by w sposób autentyczny, a nie tylko dyskursywny, zapośredniczony przez dzieła kultury, odzyskać jakies, intensywne i ponownie “bliskie” doświadczenie świata.

Gerszenzon też jest humanistą, to jego praca, jego pasja, “powołanie”, ale – jak sam mówi o sobie, sięgając po oryginalnie Rousseau’owski koncept alienacji: “w głębi świadomości żyję inaczej. Już wiele lat uparcie i nieubłaganie dochodzi do mnie stamtąd (z mojego życia duchowego – przyp. M.K.) tajemny głos: to nie to, to nie to! [...] Żyję jak cudzoziemiec, który się zadomowił w obcym kraju [...], ale czuję się obcy, potajemnie tęsknię za polami mojej ojczyzny... (75).

Bibliografia

- Bielik-Robson, Agata. *Na pustyni. Kryptoteologie późnej nowoczesności*. Warszawa: Universitas, 2008.
- Cassirer, Ernst. *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. Anna Staniewska. Warszawa: Czytelnik, 1998.
- Curtius, Ernst Robert. *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. Andrzej Borowski. Kraków: Universitas, 1997.
- Gerszenzon, Michał, Iwanow Wiaczesław. *Korespondencja z dwóch kątów*, przeł. Bogusław Żyłko. Warszawa: Literatura Net Pl, 2010.
- Hölderlin, Fryderyk. *Hyperion, albo eremita w Grecji*, przeł. Wanda Markowska. W: Fryderyk Hölderlin, *Pod brzemieniem mego losu. Listy-Hyperion*, przeł. Anna Milska, Wanda Markowska. Warszawa: Czytelnik, 1982.
- Kierkegaard, Søren. *Recenzja literacka*, przeł. Mikołaj Domaradzki. Kęty: Wyd. Marek Derewiecki, 2008.
- Kojève, Alexandre. *Introduction to the Reading of Hegel*, przeł. James H. Nichols, JR. London: Cornell University Press, 1969.
- Kruszelnicki, Wojciech. “Pragnienie Realnego albo fantazmat Zewnętrzza wśród nędzy językowo zdefiniowanego świata”. *Przestrzenie Teorii* 16 (2011), 97–112.
- Lambropoulos, Vassilis, “On the Notion of the Tragedy of Culture”. W: *Agon, Logos, Polis. The Greek Achievement and Its Aftermath*, red. Johann. P. Amason, Peter Murphy, 233–255. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2001.
- Lewandowski, Artur. “Nietzsche i romantyczne niebezpieczeństwa nowoczesności”. W: *Nietzsche i romantyzm*, red. Michał Kruszelnicki, Wojciech Kruszelnicki, 69–114. Wrocław: Wyd. Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, 2013.
- Markowski, Michał Paweł. “Spektakularna spekulacja”. *Literatura na Świecie* 9–10 (2005), 363–380.
- Nietzsche, Fryderyk. *Niewczesne rozważania*, przeł. Leopold Staff. Warszawa-Kraków: Nakład Jakuba Mortkowicza, 1912.
- Novalis. *Chrześcijaństwo, czyli Europa*. W: Novalis, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna-studia-fragmenty*, przeł. Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Czytelnik, 1984.
- Nussbaum, Martha C. *Love’s Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*. Oxford-New York: Oxford University Press, 1990.

- Pieniążek, Paweł. "Historia i nowoczesność. Nietzsche wobec historiozofii wczesnoromantycznej (F. Schlegel, Novalis)". W: *Nietzsche i romantyzm*, red. Michał Kruszelnicki, Wojciech Kruszelnicki, 115–134. Wrocław: Wyd. Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, 2013.
- Pieniążek, Paweł. "Niemożliwa synteza. Rousseau wobec tradycji historiozofii nowoczesności". *Przegląd Filozoficzno-Literacki* 3–4 (2013), 415–432.
- Pieniążek, Paweł. "Podmiot (w) nowoczesności". *Forum Oświatowe* (numer specjalny: *Studia z posthumanistycznej filozofii podmiotu* (2008), red. Michał Kruszelnicki, Wojciech Kruszelnicki), 39–50.
- Rosenzweig, Franz. *The Star of Redemption*, przeł. Barbara Ellen Galli. Madison: University of Wisconsin Press, 2005.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Listy moralne*, przeł. Maria Pawłowska. W: Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim, Przedmowa do «Narcyza», List o widowiskach, List o opatrności, Listy moralne, List do Arcybiskupa de Beaumont, Listy do Malesherbes'a*. Tłum. różni. Warszawa: PWN, 1966.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Rozprawa o naukach i sztukach*. W: Jean-Jacques Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. Henryk Elzenberg. Warszawa: PWN, 1956.
- Simmel, Georg. "O filozofii kultury. Pojęcie i tragedia kultury". W: Georg Simmel, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, przeł. Wojciech Kunicki. Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2007.
- Witkowski, Lech. "Między tragizmem, śmietnikiem i pychą: próba odpowiedzi moim Znakomitym Polemistom". *Errgo. Teoria–Literatura–Kultura* 1 (2013), 206–217.