

ISSN 1508-6305

ER(R)GO

Nr 26 1/2013

Teoria | Literatura | Kultura



autorytet/hierarchia/wpływ

przywództwo *ad hoc*

„solidarność”: dramat rewolucji

pozycje autorytetu/bulwary i hierarchie

podejrzane fantazmaty

teatr reżysera

między grozą a afirmacją

widok z olimpu

Zygmunt Bauman • Kazimierz Braun
Monika Jaworska-Witkowska • Michał Kruszelnicki
Wojciech Kruszelnicki • Krzysztof Maliszewski
Łukasz Michalski • Karol Sauerland • Lech Witkowski



ER(R)GO

Teoria | Literatura | Kultura

Nr 26 1/2013

Pod gościnną redakcją
Lecha Witkowskiego



Katowice 2013

Wojciech Kalaga

redaktor naczelny

Redakcja

Zastępcy redaktora naczelnego: Leszek Drong i Paweł Jędrzejko

Sekretarz redakcji: Marcin Mazurek

Członkowie redakcji: Anna Chromik, Tomasz Kalaga, Marzena Kubisz,
Karolina Lebek, Jacek Mydla

Stali współpracownicy redakcji: Tomasz Porwit, Bartosz Stopel, Ewa Wylęzek

Rada redakcyjna

Fernando Andacht (Ottawa), Zygmunt Bauman (Leeds),

Ian Buchanan (Cardiff), Jean-Claude Dupas (Lille), Piotr Fast (Katowice),
Alicja Helman (Kraków), Erazm Kuźma (Szczecin), Ryszard Nycz (Kraków),

Floyd Merrell (Purdue), Edward Możejko (Edmonton),

Leonard Neuger (Sztokholm), Tadeusz Rachwał (Warszawa),

Erhard Reckwitz (Duisburg-Essen), Katarzyna Rosner (Warszawa),
Horst Ruthof (Murdoch), Tadeusz Sławek (Katowice), Andrzej Szahaj (Toruń),
Lech Witkowski (Toruń), Anna Zajdler-Janiszewska (Łódź)

Spis treści

Wojciech Kalaga	– Er(r)go...,	5
<hr/>		
9 wstęp		
Lech Witkowski	– O co tu się bić? Słowo wstępu od redaktora numeru	11
<hr/>		
13 rozprawy – szkice – eseje		
Zygmunt Bauman	– Ludzie (w) ruchu w świecie przywództwa <i>ad hoc</i>	15
Karol Sauerland	– Czy to był rok karnawału? Świadczenie odmiennych strategii wpływu w „Solidarności”	20
Lech Witkowski	– Autorytet i wartości u stóp	44
<hr/>		
71 varia – kontynuacje – antycypacje		
Monika Jaworowska-Witkowska	– Autorytety <i>podejrzane</i> w wyobraźni zbiorowej i ich fantazmatyczne przedłużenia w egzystencji (hypomneumata)	73
Krzysztof Maliszewski	– Wielkie bulwary kultury. Pedagogiczne tropy wokół hierarchii i klasyków	110
Łukasz Michalski	– <i>Seks i trwoga</i> , czyli autorytet w estetykach zgrozy i afirmacji	132
Kazimierz Braun	– Autorytet reżysera w teatrze	159
<hr/>		
185 polemiki – rozmowy – uwagi		
Michał Kruszelnicki i Wojciech Kruszelnicki	– Kwestia kultury w nowoczesności, czyli co widać z Olimpu, a czego nie widać (Uwagi do Lecha Witkowskiego)	187
Lech Witkowski	– Między tragizmem, śmietnikiem i pychą. Próba odpowiedzi moim Znakomitym Polemistom	205
<hr/>		
219 recenzje		
Jacek Mydła	– Aktor romantyczny i „bardochwalstwo”	221
<hr/>		
229 noty o książkach		
<hr/>		
235 summaries in english		
<hr/>		
241 informacje dla autorów		

Contents

Wojciech Kalaga	– Er(r)go.....	5
<hr/>		
9 editorial		
Lech Witkowski	– And What’s There to Fight For? Guest-Editor’s Intro.....	11
<hr/>		
13 studies and essays		
Zygmunt Bauman	– People in/of the Movement in the World of <i>Ad Hoc</i> Leadership....	15
Karol Sauerland	– Was it the Year of the Carnival? A Testimony to the Variety of Strategies of Influence Within “Solidarity”	20
Lech Witkowski	– Authority and Values at One’s Feet	44
<hr/>		
71 varia – follow-ups and anticipations		
Monika Jaworowska-Witkowska	– Authority (In)Quest in Collective Imagination and its Phantasmatic Extensions in Existence (Hypomneumata)	73
Krzysztof Maliszewski	– Grand Boulevards of Culture. Pedagogical Tropes of the Hierarchy and the Classics.....	110
Lukasz Michalski	– <i>Sex and Terror: Authority and the Esthetics of Terror and Affirmation</i>	132
Kazimierz Braun	– Director’s Authority in Theatre.....	159
<hr/>		
185 dialogues and polemics		
Michał Kruszelnicki, Wojciech Kruszelnicki	– The Issue of Culture in Modernity: On What May, and What May Not Be Seen from the Olympus (A Dispute with Lech Witkowski).....	187
Lech Witkowski	– Between Tragicality, the Garbage Dump and Hubris. An Attempt at a Response to my Eminent Polemicists.....	205
<hr/>		
219 reviews		
Jacek Mydla	– The Romantic Actor and “Bardolatry”.....	221
<hr/>		
229 notes on books		
<hr/>		
235 summaries in english		
<hr/>		
241 info for contributors		

Er(r)go...,

... sprawy dzisiaj podejrzane: autorytet, hierarchia, wpływ. A więc od razu kłopotliwe w Mac-świecie pytania: wymogi pamięci dziedzictwa czy aksjologiczny permissywizm? Elitarność jako szlachetność demokracji czy urawniłowka w dół? Dyktatura wartości czy dyktatura miernoty? Przemoc relatywizmu czy cyniczna niewinność normatywizmu? Kultura refleksji czy szydercza bezmyślność człowieka z tłumu? Apoteoza uduchowienia czy pospolitości? Autorytet zatem czy „interregnum”? Autorytet przyciąga powabem, ale i jest „obosieczny”: obiecuje bezpieczeństwo, ale i napawa lękiem – gwarantuje porządek świata i hierarchie, ale też może zagrażać wymogami, wykluczeniem poza sferę akceptacji. Winien być „autoteliczny, autentyczny i autonomiczny”, ale nieuchronnie stoi w pozycji ambiwalentnej, uwikłanej w niebezpieczne wybory: między kapitałem symbolicznym i kapitałem władzy, między pionem hierarchii a poziomem relacji konsensualnej, między rolą operatora spychacza i czułego zegarmistrza, „cichego fundatora przyszłych tekstów” i bezwzględnego reżysera, przewodnika w bezkresnej podróży po kanonie klasyki i uzurpatora mocy.

Wyrzucić zatem autorytet na śmietnik i zaakceptować „sztukmistrzów pozoru” i „masażystów prawdy”? A więc świat bez autorytetów: terror przeciętności, wrzeszczącej o równoprawne traktowanie, pochłaniającej to, co najpłytsze i najprostsze, pogarda dla lepszych od siebie, masowe społeczeństwo prostaków, bełkotliwy zgiełk bredni i taniuchy, wzgarda dla wysiłku ducha, wszystkożerność pseudoelit, przyjazne barbarzyństwo przystępności, samowystarczalność ćwierć-inteligentów, chamstwo niewątpienia, demontaż i czyszczenie bez wznoszenia nowych struktur, niszczenie bez wizji aktu twórczego, śmierć kultury wysokiej, zbiorowe samobójstwo uniwersytetów w rękach *zombie* edukacji, masowa produkcja ameby. I znów wątpliwości: czy głód ameby jest mniej głodny niż głód ducha? Może kultura popularna to nie „śmietnik różnaitości” a uniwersalny język, zaś kultura ogólnie to nie nakaz i norma ale paleta ofert: Homer, Wergiliusz, Szekspir, Milton i Eminem, Lady Gaga, Shazza (a może tylko sposób ich czytania)? Może stabilne hierarchie wartości to tylko „kula u nogi” zaś wykorzenienie z kultury wysokiej to nie zniewolenie a wyzwolenie? Którędy pójść: „wielkimi bulwarami kultury” czy quadowymi ścieżkami tabloidów? Orientować się punktami aksjologicznymi czy kluczami równowartości?

Odpowiedzi – nie jednej, ale wielu – szukajmy w centralnej kategorii tego zeszytu: autorytecie symbolicznym wyrosłym z symbolicznej pamięci tekstów, który „przemawia spod nóg nas stąpających po glebie dziedzictwa symbolicznego”, autorytecie rozumianym jako „źródło inspiracji, pobudzeń, wstrząsów, nawet sprzeciwów”, ale nie jako instancja władzy. I tu jednak znów pytania: jak podążać za autorytetem, by nasze *ja* nie spłowiło i nie znikło? Czy pozwolić hypomneumatom – strzępkom i drobinom sensu – zszywać to *ja* w patchwork,

czy budować je mocnym spoiwem trwałości? Jak nie zdradzić i nie być zbyt wiernym? Jak być pokornym drapieźnie? Jak stąpać po glebie autorytetu, by go u-gruntować, by spulchniać tę glebę, a nie zadeptywać jej podkutymi butami bezmyślności? Jak nie zmienić ontologii wdzięczności w ontykę braku refleksji? Imitacja czy inspiracja, trawienie czy wchłanianie, uległość czy sprzeciw, a może sprzeciw w uległości? W braku odpowiedzi pozostanie jedynie ucieczka od obywatelniającej i przytłaczającej terażniejszości ku mgławicom nieokreślonej przez punkty orientacyjne przyszłości, ucieczka „ludzi w ruchu”.

Autorytet, hierarchia, wpływ to numer *Er(r)go* gościnnie przygotowany przez Lecha Witkowskiego, któremu w imieniu redakcji składam serdeczne podziękowania.

Wojciech Kalaga

Er(r)go...

... matters suspicious today: authority, hierarchy, influence. Hence immediately questions unwelcome in the MacWorld: the celebration of heritage, or axiological permissivism? Elitism as generosity of democracy, or the leveling down of standards to the bottom end? A dictatorship of values, or a dictatorship of mediocrity? The violence of relativism, or the cynical innocence of normativism? A culture of reflection or the sneering thoughtlessness of men in the crowd? Apotheosis of spiritual refinement, or of vulgarity? Authority, then, or “interregnum”? Authority is alluringly attractive but it cuts both ways: it promises security but also awakens anxiety—it guarantees a world order and hierarchies, but may also threaten with expectations, with being cast away beyond the sphere of acceptability. It ought to be “autotelic, authentic and autonomous,” but inevitably finds itself in an ambiguous position, entangled in dangerous choices: between the symbolic capital and the capital of power, between the verticality of hierarchy and the horizontality of consensus, between the roles of a bulldozer operator and a caring clockmaker, “a quiet founder of future texts” and a ruthless stage director, a guide in an endless journey across the canon of classics and a usurper of power.

Should we then throw authority into a wastebasket and acknowledge the “magicians of appearances” and “masseurs of truth”? Hence, a world without authority: the terror of mediocrity, yelling for an equal treatment and absorbing what is most shallow and simplest, contempt for the superior ones, a mass society of blockheads, the shrill gibberish of nonsense and cheapness, disdain for the endeavors of spirit, the omnivorous pseudo-elites, the self-sustenance of quasi-intelligence, boorishness of those without doubts, the dismantling and cleansing without raising new structures, destroying without a vision of creativity, the death of high culture, the collective suicide of universities at the hands of educational zombies, mass production of amoebas. And doubts again: is the hunger of an amoeba less hungry than the hunger of the spirit? Perhaps popular culture is not a “trash pile of sundries” but a universal language, and culture in general does not consist in prescriptions and norms, but in an array of choices: Homer, Virgil, Shakespeare, Milton, and Eminem, Lady Gaga and Shazza (or maybe just ways of their reading)? Perhaps stable hierarchies of values are nothing more than “a ball and chain,” and the uprooting from the high culture is not an enslavement but a liberation? Which way to go: through “the broad boulevards of culture” or through the quad trails of tabloids? To navigate by axiological landmarks or by the rhizomes of equality?

We may search for an answer, or rather answers, in the central category of this issue: a symbolic authority born out of the symbolic memory of texts—an authority which “speaks to us from under our feet treading the soil of our symbolic heritage,” an authority construed as “a source of inspirations, awakenings, alarms, even

disagreements,” but not as an institution of power. But here more questions again: how to follow this authority so that our self does not fade and eventually disappear? Should we allow hypomnemata—scraps and specks of sense—to stitch this self into a patchwork, or should we bond it with strong cement of permanence? How not to cheat, but not to remain too faithful? How to be humble ferociously? How to tread the soil of authority with considerateness, to scarify this soil and not to stomp it with hobnailed boots of thoughtlessness? How not to change the ontology of gratitude into the ontics of thoughtlessness? Imitation or inspiration, digestion or absorption, submission or resistance, resistance in submission, perhaps? in the absence of an answer what will remain is only an escape from the subduing and overwhelming presence towards the nebula of indeterminate future, without orientation points, a flight of “people in motion.”

Authority, Hierarchy, Influence is an *Er(r)go* issue guest-edited by Lech Witkowski, to whom—on behalf of the entire editorial board—I extend my gratitude.

Wojciech Kalaga

ER(R)GO

wstęp |

O co tu się bić?

(Słowo wstępu redaktora numeru)

Kategorie autorytetu, hierarchii i wpływu są od dawna już wysoce podejrzane kulturowo dla wielu i dla wielu przyczyn, wyszły z mody, zasługują w dość powszechnej i potocznej opinii na pogardliwe podejścia, na ogłaszanie wręcz ideału i cnót kultury nowoczesnej w postaci brania z nimi rozbratu. Kto ma bowiem mieć prawo do takiego miana, do związanych z nim roszczeń i do uruchamiania ukrytych w nich niebezpieczeństw? Świat bez autorytetu, hierarchii i wpływu ma być automatycznie lepszy niż świat ze znanymi i dominującymi ich próbkami i przejawami zatruwającymi nam życie i zasługującymi na odrzucenie. Czy jednak ta rozłączna alternatywa ma sens i sama nie uruchamia zagrożeń o skali niesłuchanej, choć już typowej dla nadużyć neoliberalnej manieri i jej rozpasanego permissywizmu sankcjonującego przeciętność, cynizm i pozory? Czy jest tu o co się bić i co w tej bitwie przeciwstawić obu zwalczającym się stronom? Chciałbym aby zebrane tu teksty były próbką zderzenia z tym czarno-białym obrazem. Dobrze jest czasem zacząć zadawać pytania od początku, mając w pamięci lekcje, jakie dostaliśmy po wcześniej dominujących odpowiedziach. Nędza negowanego może bowiem iść w parze z nędzą samej negacji, przesłaniając dostęp do zupełnie innego świata, dostępnego przy odrobinie wysiłku kulturowego. Obrona tych kategorii wymaga jednak negacji tak ich krytyk jak i afirmacji, jako nie do obrony.

Mam wrażenie, że szereg osób, z bardzo zróżnicowanego pokoleniowo grona, które tu przyjęły zaproszenie do podzielenia się swoimi przemyśleniami, nie pozostawia cienia wątpliwości, że jest tu o co się bić, jest co niuansować, jest co widzieć w odmiennych wariantach i wcieleniach. Mylenie porządku typowych przejawów społecznych ze wzniosłymi subtelnościami kulturowymi jest bowiem w naszych środowiskach inteligenckich niemal powszechne. Autorytet kojarzony z autorytaryzmem, czy nawet tylko autorytatywnością służy wylewaniu dziecka z kąpielą w skali nie do odwołania. Widzenie w ustanawianiu hierarchii, czy w samym pytaniu o nią, automatycznego zamachu na demokrację, na wolność i na podmiotowość w duchu uzurpacji usuwa z pola widzenia prawomocną kwestię oceniania i różnicowania wielkości, troskę o wartości i o dobijanie się znaczenia dzieł. Lęk przed wpływem, powiązany z często dalekosiężnymi konsekwencjami także dobrowolnej uległości stawia realne problemy, ale oddalenie troski o wpływ wartościowy jedynie otwiera Puskę Pandory z żywiołami, które już skrupułów mieć nie będą. Wpływy mediów, wpływy dominant rynkowych

i konsumpcyjnych, wpływ wygodnictwa i niskiego wykształcenia, czy wreszcie wpływy presji środowiskowej i wewnętrznego narcyzmu lub egoizmu nie znikają automatycznie, gdy ogłosimy wstrzemięźliwość w domaganiu się ograniczenia wpływu kultury, czy jej przejawów jak sztuka, filozofia, czy każda wartościowa edukacja.

Podlegamy często, coraz częściej mechanizmom *ad hoc*, kierujemy się troską o sprawność organizacji zamiast o etyczność walki, mylimy kapitał symboliczny z kapitałem władzy, a oznaki autorytetu czy pozycji w hierarchii zacierają nam konieczność mierzenia się z kwestią prawomocności występowania ze związanymi z nimi prerogatywami bywa, że o dramatycznych konsekwencjach, gdy im ulegniemy. Zapominamy, że to co zdominowało ostatecznie jakiś ruch społeczny (np. „Solidarność”), typ praktyki kulturowej (np. czytania, edukacji), albo też co występuje z pozycji prawa do „zabierania głosu” i reprezentowania pożądanej normy może zasłaniać inny, czasem lepszy choć trudniejszy i bardziej ryzykowny sposób oddziaływania, budowania porządku społecznego, zwłaszcza w procesie intensywnych transformacji na gruzach zanegowanych modeli wcześniej dominujących.

O wielu sprawach i modelach pisałem przez pryzmat rozważań wielu wielkich, z którymi starałem się toczyć spory, w książkach: *Wyzwania autorytetu w praktyce społecznej i kulturze symbolicznej*, oraz *Historie autorytetu wobec edukacji i kultury*; obie opublikowane przez Oficynę Wydawniczą „Impuls” w Krakowie w latach odpowiednio 2010 i 2011. Wiele postaci zabrało już wobec ich też głos, często też rozwijając własne analizy i koncepcje. Korzystając z zaszczytnego zaproszenia *Er(r)go* i osobiście zachęty wspaniałego Wojciecha Kalagi, za co Redakcji pisma i samemu Naczelnemu jestem ogromnie wdzięczny, przedkładamy tu kolejne kamyki wrzucone do ogródka, w którym troski o tytułowe trzy kategorie tego numeru chyba nigdy nie będzie dość. I to zarówno chcąc uniknąć, wpisanych w ich przejawy, niebezpieczeństw wyzwalanych przez dwuznaczność, Janusowe oblicze, obosieczność, ambiwalencję, jak też poszukując ich postaci, które przyniosą ulgę, jeśli nie wyzwolenie od rozpasanej pychy przeciętności, unieważniania wszelkich kryteriów ocen i różnicowania wartości dokonań i wybrzydzenia na wszelkie wpływy, zawsze podszytego pragnieniem dopuszczenia do głosu najgorszych stron naszej nie zawsze wzniosłej i szlachetnej postawy w kulturze i wobec jej dziedzictwa. *Er(r)go...*

ER(R)GO

rozprawy | szkice | eseje

Ludzie (w) ruchu w świecie przywództwa *ad hoc*

Możliwe, że ubiegły rok 2011 historia odnotuje jako „rok ludzi w ruchu”.

Gdy ludzie są w ruchu, nasuwają się dwa pytania. Pierwsze: przed czym umykają? Drugie: dokąd zdążają? Na pierwsze pytanie odpowiedzi nie brak, mamy ich w gruncie rzeczy aż nadto – przemyślanych i byle jakich, poważnych i żartobliwych, wiarygodnych i chimerycznych. Na próżno wszakże szukamy dotychczas odpowiedzi na pytanie drugie. Wszyscy ich szukamy, nie wyłączając Szuka każdy z nas, a zwłaszcza sami ludzie w ruchu.

Niczego w tym zaskakującego. Właśnie tego należy się spodziewać w czasach, które Antonio Gramsci określił kiedyś mianem *interregnum* czyli „bezkrólewia” (termin niesłusznie i stanowczo zbyt długo w zapomnieniu pograżony, szczęśliwym trafem wydobyty niedawno z zapomnienia, odkurzony i wypełniony nową treścią dzięki profesorowi Keithowi Testerowi). Są to czasy, w których piętzą się świadectwa nieskuteczności dawnych, znanych i sprawdzonych sposobów radzenia sobie z problemami, podczas gdy daremnie szukać sposobów gotowych do ich zastąpienia; wszystkie one – zbyt eteryczne są i niedojrzałe by je zauważyć, a zauważywszy potraktować poważnie.

Rosnące i prawdopodobnie nieuleczalne słabości współczesnej „realnej władzy wykonawczej” już dawno dostrzeżono. Są zbyt rażące, by można je było przeoczyć. Głowy najpotężniejszych rządów spotykają się w piątek i debatują nad właściwą linią postępowania, tylko po to, by w bojaźni i z drżeniem wyczekiwać poniedziałkowego otwarcia światowych giełd, kiedy to dowiedzą się, czy ich postanowienia mają ręce i nogi. Istotnie, obecny stan bezkrólewia nie zrodził się wczoraj i nie jest bynajmniej zjawiskiem świeżej daty. Jego natrętna obecność nie tylko była już sygnalizowana, ale też została rozpoznana i owocowała rosnącym deficytem zaufania do aktualnych wehikułów zbiorowego działania, wyrażanym przez spadające zainteresowanie zinstytucjonalizowaną polityką i szerzące się nieustępliwie poczucie, że ratunek, jeśli w ogóle możliwy, nie nadejdzie i nie może nadejść z góry.

Można dodać, że kierowcy i kontrolerzy wspomnianych wehikułów, wspólnie lub w pojedynkę, przez długi czas robili wszystko, co w ich mocy, by zaufanie publiczne pozbawić przystani. Dyskredytowali i wydrwiwali zasługi i osiągnięcia działania wspólnotowego, nie pozwalając zaufaniu zarzucić kotwicy – co i rusz sztorcując mężczyzn i kobiety, że ich problemy, nawet jeśli przeżywane wspólnie,

przyczyny mają zgoła jednostkowe i w związku z tym powinno się im stawiać im czoła indywidualnie i przy użyciu indywidualnych środków je rozwiązywać.

Można przyjąć, że ludzie wiedzą (a przynajmniej mają wystarczająco dużo okazji, by zgadnąć lub podejrzewać), *przed czym* uciekają. Wiedzą na pewno, lub przynajmniej mają dobre powody po temu, by sądzić iż wiedzą czego by *nie* chcieli, by dalej się działo. Nie wiedzą jednak, co należałoby zrobić *w zamian*. Co ważniejsze, nie mają pojęcia, *kto* mógłby wykazać się mocą i wolą wystarczającymi do podjęcia wymaganych kroków. Przesłania i wezwania z Twittera i Facebooka wzywają ich i wysyłają na place, by protestowali przeciwko „temu, co jest” – nadawcy milczą jednak co do tego, jakie mianowicie „być powinno” miałyby zastąpić „to, co jest” – lub przedstawiają alternatywę w dostatecznie ogólnikowych, niewyraźnych, ledwie naszkicowanych i mglistych, a przede wszystkim „elastycznych” ramach, by zabezpieczyć się przed zeszywnieniem którejkolwiek z mglistych obietnicy w konkretny punkt programu. Zachowują także ostrożne milczenie w drażliwej kwestii spójności czy być może niespójności swoich żądań.

Nadawcy z Twittera i Facebooka mogą zaniechać takiej ostrożności tylko ryzykując klęskę sprawy, którą promują. Gdyby zlekceważyli spisowe reguły cyfrowej mobilizacji i strategii *from-online-to-offline*, ryzykowaliby, że ich inicjatywa będzie albo martwo narodzona albo zemrze bezpotomnie: nie wielu wzywanych do czynu zejdzie się na publicznych placu, jeszcze mniej rozbije tam namioty, a tylko w całkiem już nielicznych namiotach osiądą ich lokatorzy na dłużej.

Ludzie w ruchu zajęci są oczyszczaniem placów budowy w oczekiwaniu na inne zagospodarowanie przestrzeni. Tę pracę ludzie w ruchu wykonują, a przynajmniej próbują, z oddaniem, wykonać. Budynki, mające zastąpić te dziś opuszczane i/lub demontowane, trwają jednak jak dotąd na licznych prywatnych deskach kreślarskich i żaden z nich jak narazie nie dotarł do fazy faktycznego planowania. Tak naprawdę nie położono jeszcze nawet fundamentów pod biuro, które miałyby się tego planowania podjąć. Załogi oczyszczające place budowy wyraźnie wzrosły liczebnie, ale budownictwo nowych domostw i biur pozostaje daleko w tyle – i dystans między jego potencjałem a ogromem zaniedbanych robót budowlanych rośnie niepowstrzymanie.

Aż nazbyt wyraźna niemoc i nieadekwatność istniejącej maszynarii politycznej to jak dotąd najsilniejszy bodziec skłaniający rosnącą liczbę ludzi do pospolitego ruszenia. Jego moc integrująca ogranicza się jednak do operacji oczyszczania gruntu. Nie sięga ona projektantów, architektów i budowniczych przyszłego osiedla. Znamieniem naszego „bezkrólewia” są demontaż i kompromitacja instytucji obsługujących dotychczas procesy artykulacji i komasacji publicznych wizji, programów i projektów. Poddane, wraz z resztą społecznej tkanki ludzkiego

współzycia, procesom deregulacji, fragmentaryzacji i prywatyzacji – instytucje te odzierane są ze znacznej części swojej mocy sprawczej, autorytetu i wiarygodności, pozostając z nader mglistą jeno szansą ich odzyskania.

Jakakolwiek twórczość jest nie do pomyślenia bez poprzedzenia jej lub równoległe z nią zachodzącego aktu zniszczenia. Ów akt zniszczenia nie determinuje jednak sam przez się natury aktu twórczego, jaki ma po nim nastąpić, ani nawet nie czyni owego następstwa nieuchronnym. Jeśli idzie o sieć instytucjonalną, a zwłaszcza o wehikuły kolektywnych i zintegrowanych przedsięwzięć, to można powiedzieć, że 2011 przyczynił się wydatnie do zwiększenia liczby i wydolności dostępnych buldożerów, gdy tymczasem produkcja dźwigów i innego sprzętu budowlanego utknęła w przewlekłej recesji, a ich istniejące zasoby pozostawiono bez przydziału i w bezruchu, zamykając je w magazynach w oczekiwaniu bardziej sprzyjających, ale jakoś nie spieszących się z nadejściem czasów.

Rosnący rozdziew między społeczną świadomością tego, co powinno (wedle naszych oczekiwań) zostać zatrzymane, porzucone lub usunięte, a społeczną świadomością tego, co powinno (wedle naszych oczekiwań) owe coś zastąpić, był jedną z najwyraźniejszych znamion ubiegłego roku. Inną istotną cechą była konfrontacja rosnącej mocy integracyjnej protestu z rosnącym wpływem dezintegrującym lansowanych politycznych programów lub ich braku.

Im głębsze i trwalsze okażą się następstwa „roku ludzi w ruchu”, tym bardziej prawdopodobne jest zapisanie się nadchodzącego roku w historii jako roku eksplozji konfliktów społecznych oraz dyslokacji płaszczyzn styku i frontów bitewnych. Faza „oczyszczania gruntu” zdołała z powodzeniem przytłumić lub przynajmniej odsunąć na tor boczny artykulację płataniny pstrych, wyraźnie antagonistycznych wzajemnie interesów ludzi wezwanych do udziału w proteście. Protesty mogły być tak tłumne jak były tylko pod warunkiem czasowego przesłonięcia i przytępienia społecznych sprzeczności – a w rezultacie odroczenia ich krystalizacji, artykulacji i manifestacji. Gdy bezpośrednie cele protestów, które wprawiły ludzi w ruch, zostaną osiągnięte, cienka powłoka jedności zostanie najprawdopodobniej podarta na strzępy, obnażając i wystawiając na pokaz kryjące się pod nią podziały i ujawniając nieprzygotowanie aktorów niepewnych własnej tożsamości społecznej i społecznych interesów (co mogliśmy niedawno obserwować w przypadku drugiej odsłony „egipskiej wiosny” – i co prawdopodobnie zaobserwujemy jeszcze w Libii czy Tunezji).

Nadchodzący rok może się okazać momentem krytycznym w dziejach bieżącego bezkrólewia. Przy coraz wyraźniejszych podziałach społecznych, szukających struktury politycznej, w jakiej mogłyby znaleźć odbicie wraz z narzędziami politycznymi, zdolnymi do ich obsługi, najistotniejsza, definiująca w istocie właściwość „bezkrólewia” (to mianowicie, że może wydarzyć się w nim może cokolwiek, ale niczego nie da się w nim dokonywać z pewnością rezultatu) może objawić się

z niespotykaną dotąd siłą i dalekosiężnością konsekwencji. Przymierza zawarte w fazie oczyszczania gruntu (tęczowe koalicje sprzecznych interesów, notorycznie skłonne do rozpadu, gdy tylko ustanie trzymająca je razem moc rozpędu) mogą się rozpaść z miejsca lub nawet eksplodować, ujawniając wszechobecnie właściwą im naturę małżeństw nie z miłości lecz z wyrachowania. Faza oczyszczania gruntu nie wymaga silnych przywódców: przeciwnie, silni liderzy o wyrazistej wizji i zdecydowanych poglądach grożą doprowadzeniem tęczywych koalicji do rozpadu zanim zadanie oczyszczania gruntu zostanie doprowadzone do końca. Rzecznicy ludzi w ruchu mogą (choć niekoniecznie ze słusznych pobudek) deklorować swe zadowolenie z braku zapotrzebowania na przywódców – ukazując taki stan rzeczy jako oznakę politycznego postępu i jedno z jego największych osiągnięć. Władimir Putin, ogłaszając (prawdopodobnie przedwcześnie) klęskę masowych buntów publicznych przeciwko lekceważeniu, z jakim rosyjskie władze traktują swój elektorat, trafił w sedno, twierdząc, że ta rzekoma klęska opozycji spowodowana jest brakiem lidera zdolnego do sformułowania programu, który protestujący mogliby przyjąć i przy którym skłonni byłiby trwać.

Przywódcy tworzonych *ad hoc* koalicji sami mogą być tylko przywódcami *ad hoc*. Nie jest to atrakcyjne zadanie dla ludzi z rzetelnymi zdolnościami przywódczymi, wyposażonych w coś więcej niż fotogeniczny powab, talent do matactwa i smykałka do samoreklamy. Każdy zestaw zewnętrznych okoliczności tworzy swój własny zestaw realistycznych dla indywidualnego wyboru opcji, ale każda opcja powołuje do życia swoistą kategorię potencjalnych na nią amatorów. Jawnie bezsilna polityka nacelowana głównie na utrzymywanie publiki w bezpiecznej od siebie odległości, sterowana przez speców od przekrętów i inspicjentów fotogenicznych okazji, nie pociąga osobowości z wizją sięgającą dalej niż data najbliższych wyborów; osobowości niezbędnych dla przywódców politycznych w odróżnieniu od operatorów politycznej maszyny. Nie o to idzie, że potencjalni przywódcy polityczni przestali się rodzić; idzie o to, że psujące się i popadające w stan dekadencji, coraz bezsilniejsze polityczne struktury nie stwarzają warunków dla ich dojrzewania.

Kilka już miesięcy temu setki tysięcy, a być może ponad milion osób wyszło na ulice i place Pragi, by pożegnać Václava Havla – według wielu obserwatorów ostatniego z wielkich przywódców polityczno-duchowych (duchowych w dużej mierze dzięki swej politycznej wielkości, a politycznych w dużej mierze dzięki swej wielkości duchowej), podobnych któremu nie będzie nam danym uświaduczyć przez resztę naszego życia. Nie doświadczymy też takiej liczby ludzi na ulicach, wiedzionych wdzięcznością i szacunkiem dla męża stanu miast pchanych na ulice przez powszechne oburzenie, poczucie krzywdy i pogardę dla ludzi władzy „tej, jaką znamy”. Odejście Havla nie było postrzegane przez żałobników jako wydarzenie dodające sił bezsilnym, ale zdarzenie pogłębiające

jeszcze ich stan opuszczenia, zagubienia i wzajemnej niezgody. Odejście polityka znanego pod imieniem Wacława Hawła, w całkowitej opozycji do politycznych dymisji, których żądają rozmaite *movimientos los indignados* – było opłakiwane. To odejście nie dodało ludziom sił, lecz uczyniło ich słabszymi.

Być może miara „za naszego życia” wyznacza przesadnie wydłużoną perspektywę czasową, by się do użytku w płynnych i kalejdoskopowo zmiennych warunkach bezkrólestwa nadawała. Jednym z prawdopodobnych skutków przejścia od stadium „demontażu” do fazy „budowania” w czasach bezkrólestwa może być – ale tylko może – uczynienie naszych warunków bardziej otwartymi i gościnnymi dla na poły zapomnianej sztuki politycznego i duchowego przywództwa, a niegościnnymi i mało pojętymi dla sztukmistrzów pozorów, matrymonialno-rozwodowych maklerów, masażystów prawdy i mistrzów gry w udawanie.

Czy to był Rok Karnawału? Świadectwo odmiennych strategii wpływu w „Solidarności”

Rok „Solidarności” zwykło się obecnie nazywać Rokiem Karnawału¹. Szczególnie upodobali sobie to określenie ci, którzy nie wywodzą się z kręgów ówczesnych decydentów czyli z tzw. nomenklatury i którzy dopiero po roku 1989 stali się wpływowymi ludźmi. Dają tym do zrozumienia, że nie są zainteresowani uznaniem tego okresu historii za coś wyjątkowo pozytywnego, a jedynie za okres zabawy w duchu Bachtinowskim. Uznanie wyjątkowości tych szesnastu miesięcy oznaczałoby, że musieliby się zastanowić, na czym ta wyjątkowość polegała i czy nie warto byłoby do niej nawiązać. Zwolennicy określenia „rok karnawału” chcą jednak zapomnieć o tamtych miesiącach, bo pozwala im to lepiej urządzić się w dzisiejszym państwie, które jest w dużej mierze sterowane centralistycznie; prawie nie ma w nim miejsca na protesty społeczne, a kultura refleksji, związana z długimi debatami, jest spychana na margines.

Hannah Arendt i jej wizja rewolucji –
siła i słabość „Solidarności”

Kilka tygodni po zakończeniu owych 16 miesięcy „Solidarności” przez wprowadzenie stanu wojennego zdecydowałem się zorganizować cykl wykładów na temat rewolucji i reakcji na nie władców wzgl. panujących. Zaniepokoiło mnie rozpowszechnione w roku 1981 twierdzenie, że nie mamy do czynienia z rewolucją, bo „Solidarność” nie jest ruchem rewolucyjnym. Słowo „rewolucja” uznawano wówczas w kręgach „Solidarności” często za obraźliwe. Nie spotkałem w owym czasie żadnej osobistości, która by przeczytała chociażby pobieżnie książkę Hanny Arendt o rewolucji, nie mówiąc o książkach z kręgów pokojowych

1. Tak na przykład album wydany przez Kartę nosi tytuł: *Karnawał z wyrokiem. „Solidarność” 1980–1981*. (opracowanie: Agnieszka Dębska; Katarzyna Madoń-Mitzner, Ośrodek Karta – Muzeum Historyczne m.st. Warszawy, Warszawa 2005). „Karnawał – tak z perspektywy stanu wojennego nazywano tamten okres”, czytamy na odwrocie książki z pięknymi zdjęciami. „W zderzeniu z realiami po 13 grudnia 1981 mógł się on jawić jako feeria wolności, kiedy to każdą prawdę można było wykrzyzczeć”. Słowo „wykrzyzczeć” brzmi dość dziwnie. Potem jednak autor, prawdopodobnie Zbigniew Gluza, poddaje pod rozwagę: „Ale czy można nazywać karnawałem czas, gdy każda radość, nadzieja, już po chwili okazywały się złudzeniem [...]”.

anarchistów lub o pracach na ich temat. Gdy zaproponowałem profesor Barbarze Skarżance omówienie tej książki Hanny Arendt dla *Przewodnika po literaturze filozoficznej XX wieku*, zostało to skwitowane odmową, gorzej: na przesłany manuskrypt nigdy nie dostałem odpowiedzi². Wówczas interesowano się niemal wyłącznie książką Hanny Arendt o totalitaryzmie, której fragmenty z trzeciej części ogłoszono w drugim obiegu³.

W roku 1987 napisałem w tekście, wydanym w drugim obiegu, że zdaniem Hanny Arendt przywykliśmy do tego, by w rewolucji francuskiej upatrywać wzór dla wszelkich późniejszych rewolucji europejskich. Dlatego też jesteśmy dzisiaj przeświadczeni, iż każda rewolucja wiedzie ku dyktaturze, a prawidłowość, zgodnie z którą rewolucja pożera swoje własne dzieci, jest zjawiskiem nieuchronnym. Z rewolucji amerykańskiej powinniśmy jednak wyciągnąć zgoła inne wnioski. Została wszak uwieńczona sukcesem: w jej następstwie powstała republika, o trwałości której świadczy fakt, iż po dzień dzisiejszy Stany Zjednoczone opierają się na konstytucji, w swej zasadniczej substancji odpowiadającej tej z 1787 roku. Ponadto amerykańscy rewolucjoniści – tamtejsi „budowniczości” – nie wymordowali się nawzajem, lecz wspólnym wysiłkiem urzeczywistnili swoje zamysły: stworzyli nową państwowość, w której ani poszczególne ciała względnie instancje, ani też obywatele nie są pozbawieni autonomii. Tej myśli Hanny Arendt w roku 1980/81 jakoś nie przyjęto do wiadomości. Ze słowem „rewolucja” ciągle kojarzono rewolucję i francuską, i przede wszystkim bolszewicką, która nią właściwie nie była. W Rosji prawdziwe rewolucje miały miejsce wyłącznie w roku 1905 i w lutym 1917. Tak zwana rewolucja październikowa była po prostu puczem.

Odmienność rewolucji amerykańskiej od francuskiej przyciągnęła uwagę Hanny Arendt nie tyle ze względów historycznych, co raczej dlatego, iż autorka przypisywała jej zasadnicze znaczenie dla przyszłości. Zdaje się wręcz nawoływać: wzorujcie się przy nadchodzących rewolucjach na typie amerykańskim, nie zaś na francuskim, co jest równoznaczne z: odwołujcie się do praw wolności, a nie konieczności.

Współczesną rewolucję, według Hanny Arendt, charakteryzuje idea wolności. Przez jej realizację rozumie ona taki stan, w którym wszystkim bez żadnych przeszkód wolno wymieniać poglądy, przy jednoczesnej możliwości współuczestniczenia w ogólnospołecznych procesach rozwoju. Z tego prawa musi móc

2. Artykuł ten wykorzystałem później w publikacji zamieszczonej w drugim obiegu: *Wolność a konieczność. Dwa typy rewolucji*, w: *Czas*, 8–9/87, s. 162–178 i *Hannah Arendt – dwa pojęcia rewolucji*, w: *Europa*, 2/1988, s.48–56.

3. Zob. na ten temat Katarzyna Leszczyńska, *Die Geschichte der Arendt-Rezeption in Polen*, w: *Hannah Arendt Newsletters. Philosophy and Politics*, 3/2000, s. 40–45. Autorka wymienia kilka pozycji z drugiego obiegu.

korzystać również mniejszość, czy to narodowa, czy wyznaniowa, czy jakaś inna. Arendt podkreśla jednym słowem, iż wolność nie jest możliwa bez równości politycznej, tj. bez prawa do współdecydowania i swobodnej wymiany poglądów. Przy podejmowaniu decyzji niezbędna jest obecność równorzędnych partnerów. Dlatego też wolność wymaga „zawsze jakiejś specjalnie dla niej skonstruowanej przestrzeni, umożliwiającej ludziom spotkanie się ze sobą, jakiegoś punktu zbiorczego, owej agory, wokół której skupiona była politycznie polis”.

Rewolucja rozpoczyna się, pisze Arendt, przeważnie aktem przemocy. Pod tym względem podobna jest do rewolty, przewrotu państwowego i zamachu stanu. Jednakże w przeciwieństwie do tych właśnie wydarzeń politycznych, w przypadku rewolucji chodzi o wprowadzenie czegoś nowego, o ukonstytuowanie nowej formy państwa, o utworzenie nowego ciała politycznego, o powołanie do życia tworu, który ma pełnić teraz i w przyszłości funkcję gwaranta wolności. Arendt zwraca przy tym uwagę na to, jak bardzo zaskoczeni byli amerykańscy rewolucjoniści w XVIII wieku, gdy „porwały ich tryby spraw publicznych”, gdy zakosztowali czerwonego znaku odnowy. Dotąd żyli w przeświadczeniu, że szczęście płynie jedynie ze spokoju. Teraz natomiast pojęli, jak to określa John Adams, że „tym, z czego czerpią przyjemność, jest akurat działanie, a nie spoczynek”. Chodzi jednakże nie o działanie samo w sobie, lecz o takie, które jest osadzone w przestrzeni wolności.

W Polsce rewolucja „Solidarności” nie została jednak wywołana aktem przemocy, tylko strajkiem okupacyjnym. Rewolucjoniści, tzn. ówczesni dysydenci, byli tym oczywiście także zaskoczeni. Podążyli jak najszybciej, o ile nie znajdowali się w więzieniu lub nie zostali zatrzymani przez organa MBP, do Stoczni w Gdańsku, by wziąć udział w tym ogromnym proteście. Na ogół pełnili tam rolę doradców.

Niesamowitem aktem owego zrywu rewolucyjnego było nagłośnienie debat prowadzonych między przedstawicielami rządu i reprezentacją strajkujących. Wyraziło się w tym to, co Arendt rozumiała pod pojęciem rewolucji: odbywa się na oczach wszystkich, a jej celem jest znalezienie przez strony konfliktu rozwiązania problemów nurtujących wszystkich, stworzenie nowego porządku. Stocznia Gdańska przekształciła się wówczas w prawdziwą agorę⁴. Na uwagę zasługuje fakt, że rzesza strajkujących była bardzo dobrze zorganizowana, i tak na przykład każdy dzień zaczynał się od wspólnej, porannej modlitwy,

4. Na ostatnim posiedzeniu Komisji Krajowej przed wprowadzeniem stanu wojennego w dniach 11 i 12 grudnia 1981 r. zatwierdzono uchwałę z dnia 03.12.1981 r.: „Krajowa Komisja zaleca członkom grup negocjacyjnych, aby zawsze domagali się pełnej jawności rozmów, obecności dziennikarzy i transmisji radiowo-telewizyjnych i radiowęzłowej”, ponadto „KK uważa, że najlepszym miejscem negocjacji są zakłady pracy, gdzie załoga może bezpośrednio przysłuchiwać się obradom” (w: *Komisja Krajowa NSZZ „Solidarność”. Posiedzenie w dniach 11–12 grudnia 1981 r.*, w: *Archiwum „Solidarności”*, Warszawa 1986, s. 273).

na co szczególnie Zachód patrzył z niedowierzaniem, dopiero w czasie rewolucji arabskich zrozumiał z tego coś niecoś.

Następnym etapem było przekształcenie ruchu „Solidarności” w organizację. Jej władze zostały utworzone w drodze wyborów na wzór Rad Robotniczych, choć wówczas nikt nie odważył się użyć tej nazwy, dlatego że za bardzo kojarzyła się z „rewolucją październikową”, mimo że istniała chlubna karta Rad Robotniczych w roku 1905 w Rosji, a potem w roku 1956 na Węgrzech oraz w Polsce.

Hannah Arendt pisała zarówno w książce o rewolucji węgierskiej⁵, jak i o rewolucji, że ci, którzy są „zgrupowani w radach” stanowią elitę,

ściślej rzecz ujmując: nawet jedyną prawdziwą, wywodzącą się z ludzi elitę, jaką dane było ujrzeć czasom nowożytnym. Nie byli oni nominowani z góry i wspierani z dołu, lecz w wolnych wyborach wyłonieni spośród siebie równych, ponieważ zaś obowiązani byli do rozliczenia się przed wyborcami ze swych poczynań, stale utrzymywała się pielęgnowana więź łącząca ich z innymi, wciąż byli jeszcze przed nimi odpowiedzialni. W pewnym sensie tutaj po raz pierwszy elita nie została wybrana spośród pewnej grupy, wszystko jedno według jakich kryteriów, lecz raczej zrodziła się sama z siebie; ci, którzy zjednoczyli się i zorganizowali w radach, byli zarazem ludźmi zdającymi sobie sprawę z obarczającej ich odpowiedzialności, ludźmi pragnącymi przejąć inicjatywę; w rzeczywistości stanowili polityczną elitę narodu, którą rewolucja jedynie ujawniła. A gdy członkowie rad wyższych przystępowali do wyboru posłów do instancji nadrzędnych, ponownie wybierali spośród siebie równych; dotyczy to także kolejnych wyborów posłów, aż do samej rady najwyższej. Nacisk z dołu czy z góry jest w ramach takiego systemu nie do pomyślenia. Wszyscy w ten sposób wybrani zawdzięczają swój wybór na wszystkich poziomach wyłącznie zaufaniu równych sobie, a ta ich równość nie wynika z natury ludzkiej ani też z cech wrodzonych, lecz jest równością tych, którzy zobowiązali się realizować pewne przedsięwzięcie i teraz są przy nim zatrudnieni. Na ich publicznym posterunku dodaje im otuchy jedynie zaufanie tych, spośród których sami zostali wyłonieni⁶.

5. Marek Latoszek nie wymienia tej pozycji w swoim artykule *Solidarność w procesie dynamicznej równowagi* (polskie wydanie można znaleźć w czasopiśmie z drugiego obiegu: „Europa” (Pismo Instytutu Europy Wschodniej), 2 (4) 1988: Hannah Arendt, *Rewolucja węgierska a imperializm totalitarny* s. 4–45), cytuje natomiast z jej książki o rewolucji. Zob.: *Kultura Solidarności. Socjologiczno-antropologiczne analizy kulturowego dziedzictwa „Solidarności”*, red. Karolina Ciechorska-Kulesza, Radosław Kossakowski, Paweł Łuczeczko, Orbis Exterior, Pszczółki 2011, s.75–106. Również zespół, który wydał pod redakcją Marcina Kuli książkę pt. *Solidarność w ruchu 1980–1981*, Warszawa 2000, nie uwzględnił rozważań Arendt na temat rad robotniczych, zamiast tego znajdujemy na s. 147 odwołanie do kultury staropolskiej, tzn. do tradycji sejmików szlacheckich. Do jakiej tradycji powinni się wobec tego odwoływać autorzy węgierscy i rosyjscy w związku z rewolucjami z 1956 i 1905 roku?

6. Hannah Arendt, *Über die Revolution*, München 1974, s. 359 i następne.

W ten sposób odbywały się wybory do poszczególnych komisji „Solidarności”, od zakładowych poprzez regionalne (wojewódzkie) aż do Komisji Krajowej, toteż mało kto wyłamał się w czasie wprowadzenia stanu wojennego z ruchu solidarnościowego, przechodząc na stronę WRON-u⁷. Zasada opisana przez Arendt została jednak złamana po wydarzeniach w Bydgoszczy, kiedy to Lech Wałęsa razem z czterema innymi delegatami Krajowego Komitetu Strajkowego (KKS) wbrew woli kierownictwa i większości członków Związku zgodził się na odwołanie strajku generalnego⁸. Od tego czasu „Solidarność” słabła, przestając tworzyć prawdziwą przeciwwagę do rządzących. Wałęsa nie pojmował reguł powszechnej demokracji, nie pojmował, że na niej polegała jej niesamowita siła⁹, bo wszyscy mogli czuć się częścią wielkiej całości, mogli uważać, iż ich głos jest zauważany. Wałęsa niestety do dziś żyje w przeświadczeniu, że to właśnie on stanowił najważniejszą siłę „Solidarności”.

* * *

Śledząc burzliwą dyskusję, jaka toczyła się na posiedzeniu Krajowej Komisji Porozumiewawczej w dniach 30.03 i 01.04.1981 r. można stwierdzić, że większość jej członków zdawała sobie sprawę, iż sposób, w jaki odwołano strajk generalny

7. WRON – Wojskowa Rada Obrony Narodowej.

8. Do Komitetu należeli: Zbigniew Bujak, Andrzej Cierniewski, Lech Dymarski, Krzysztof Gotowski, Andrzej Gwiżdża, Marian Jurczyk, Ryszard Kalinowski, Antoni Kopczewski, Bogdan Lis i Andrzej Słowik.

9. Przed spotkaniem Komitetu Rady Ministrów d/s Związków Zawodowych pod przewodnictwem wicepremiera Mieczysława Rakowskiego z komitetem KKP NSZZ „Solidarność”, Wałęsa został przyjęty zarówno przez Prymasa Wyszyńskiego jak i Jaruzelskiego. Jego spotkanie z generałem wówczas nie zostało ujawnione, miało mieć „charakter poufny”. Rakowski opisuje to spotkanie w następujący sposób: „Wieczorem WJ (Wojciech Jaruzelski – K.S.) poinformował mnie o rozmowie z Wałęsą w hotelu rządowym na Parkowej. [...] WJ i Wałęsa uzgodnili, że spotkanie ma charakter poufny i nie poinformują o nim opinii publicznej. Atmosferę spotkania generał określił jako bardzo nerwową. Główny temat – wydarzenia bydgoskie, ale nie tylko. WJ przedstawił Wałęsie ocenę sytuacji w kraju, która wciąż się pogarsza. Mówił o bezrozumnych strajkach, a także o licznych przejawach działalności terenowych ogniw »Solidarności«, które występują przeciw organom państwowym, stawiają coraz to nowe, niemożliwe do zrealizowania żądania, różnymi agresywnymi wystąpieniami przyczyniają się do wzrostu napięcia w kraju. Generał powoływał się także na publikacje osób ze środowiska KOR-owskiego. Na to Wałęsa: »Ja tę kurioniadę ukróć«. Na moje pytanie do WJ, czy uważa to zobowiązanie za rzeczywistą wolę, czy też grę (w pewnej chwili Wałęsa powiedział również: »Panie generale, wykonam każdy pański rozkaz«), generał odpowiedział: »Zobaczymy« (*Dzienniki polityczne*, t. 7, Warszawa 2004, s. 366). To oddaje bardzo dobrze dwuznaczną postawę Wałęsy, nawet jeśli Mieczysław Rakowski opisał rozmowę z Jaruzelskim zbyt stronniczo.

spowodował zmianę charakteru ruchu „Solidarności”¹⁰. Ruch ten stracił swą dynamikę przez to, że najważniejsze decyzje zaczęto podejmować za zamkniętymi drzwiami, głównie z udziałem tzw. doradców. Nie tylko szeregowi członkowie „Solidarności” zrozumieli, że ich aktywność w zasadzie już się nie liczy, bo również członkowie Krajowej Komisji mieli coraz mniej możliwości wpływania na bieg zdarzeń.

Wszyscy, także wielu członków PZPR, przygotowując się do strajku, czynili to w nadziei na gruntowne zmiany w kraju, na to, że samowola władzy zostanie ukrócona. Tymczasem ekipa Jaruzelskiego wysłała obronną ręką z opresji, stosując różne chwytły, a zwłaszcza rozpowszechniając groźby, że nastąpi interwencja sowiecka. Dziś wiemy, że Związek Radziecki bynajmniej nie zamierzał interweniować, i już wówczas wiadomo było, że władza jeszcze nie była gotowa do skutecznego wprowadzenia stanu wojennego, i nie groziła żadna wojna domowa. Z punktu widzenia funkcjonowania NSZZ „Solidarność” jednak nie to było w tym momencie czynnikiem najważniejszym, lecz odejście od jawnego działania, przy drzwiach otwartych.

W dążeniu do Rzeczypospolitej samorządnej i akademickiej

W życiu codziennym tej słabości jednak nie dało się od razu odczuć. Wszystkie powstałe inicjatywy były dalej wprowadzane, pojawiły się nawet nowe. Chodziło przede wszystkim o to, w jaki sposób należy uregulować działanie instytucji, funkcjonowanie tego obszaru, z którym się było związanym zawodowo.

Sam aktywnie uczestniczyłem w procesie tworzenia nowej ustawy o szkolnictwie wyższym. Wydarzyło się wtedy coś niespotykanego w historii szkolnictwa wyższego. Niemal na wszystkich uczelniach utworzono komisje, w których zaczęto się zastanawiać, jak polepszyć sytuację, jak znowu osiągnąć wolność nauki i badań. W nocy z 9 na 10 stycznia 1981 zanotowałem w dzienniku, który zacząłem pisać jesienią poprzedniego roku:

10. Posiedzenie to zostało zadokumentowane w: *Krajowa Komisja Porozumiewawcza NSZZ „Solidarność”. Posiedzenie w dniach 31 III–1 IV 1981*. w: *Archiwum „Solidarności”*, Warszawa 1987. W książce pt. *Solidarność w ruchu 1980–1981*, Wałęsa figuruje jako przywódca charyzmatyczny, który wiedział, co „Solidarność” może, a czego nie. „Wałęsa nieraz musiał apelować do delegatów, by zrozumieli, że wszystko można i należy załatwiać publicznie”, czytamy w tomiku *Kultura Solidarności...* (s. 21; zob. też s. 117), przy czym autorzy cytują akurat jego wypowiedź z posiedzenia po odwołaniu strajku generalnego, kiedy bynajmniej nie musiał apelować do delegatów, lecz tłumaczył się ze swej samowoli. Należy pamiętać, że jednym z jej skutków była rezygnacja Karola Modzelewskiego z funkcji rzecznika prasowego.

Popołudniu i wieczorem (od 15 do 21.30) prowadzenie komisji szkolnictwa wyższego. Było ciężko. [...] Do omówienia czterdziestostronicowy dokument. [...] projekt ustawy zaproponowali humaniści, co oczywiście wywołało falę krytyki ze strony reprezentantów kierunków ścisłych. Finanse odgrywają tam dużą rolę i priorytety układają się całkiem inaczej.

Projekt budżetu przewidywał 2% nakładów na naukę i oświatę, co było dla nas śmieszną sumą. W krajach rozwiniętych, jak się wtedy dowiedziałem, było to ponad 4% budżetu, przy czym liczba ta nie uwzględniała dotacji z sektora prywatnego (głównie firm przemysłowych). W socjalizmie było to zjawisko nie znane.

Już w weekend 16 i 17 stycznia spotkali się delegaci solidarnościowej komisji szkolnictwa wyższego z całej Polski, by debatować o podstawowych założeniach nowej ustawy. W końcu zlecono jednej grupie, by na następnym *zebraniu okręgowym* przerobiła postulaty zebrania na język ustawy i w tej formie przedłożyła całość pod obrady. Jednym z naszych głównych celów było odejście od modelu sterowania przez państwo. Chcieliśmy to osiągnąć poprzez demokratyzację szkolnictwa wyższego. Wybrane organa miały mieć wszędzie moc podejmowania decyzji. Jasne było, że wierni członkowie partii mieli raczej małe szanse, by zostać do nich wybranymi. Większość z nas była zdania, że wybrane organa będą mogły lepiej odparować ataki ministerstw, organów partyjnych itp., niż pojedyncze osoby. Nie było nadziei na prawdziwe zwycięstwo demokracji. Dlatego w projekcie ustawy o szkolnictwie wyższym przyznano decyzjom rady głównej, do której każda uczelnia miała wybierać swojego przedstawiciela, większe znaczenie niż decyzjom ministerstwa. Senat był ponad rektorem, rada instytutu ponad dyrektorem instytutu itp. Każda uczelnia miała sama opracować program studiów i sama decydować o swoim statucie. Minister mógłby tylko wtedy interweniować, gdyby złamano przepisy prawa. Już w czerwcu 1981 mówiło się w kręgach „Solidarności” o nadmiarze demokracji w szkolnictwie wyższym. W wyborach na poszczególne stanowiska uczelniane wygrywały jednostki raczej nie wybitne, co jest regułą w demokracji. Ale mówiliśmy sobie, że byłoby jeszcze gorzej, gdyby centralnie wybrani jajogłowi mieli o wszystkim decydować bez kontroli ciał kolegialnych.

Ważną rolę odgrywały wówczas również określone wartości podstawowe, niepodważalne ani dla naukowców ani dla nikogo innego. Obok swobody badań naukowych za taką wartość uznano sprawiedliwość społeczną. Przykładaliśmy do tego szczególną uwagę, o ile sobie przypominam. Trzeba bowiem pamiętać, że w państwie realizmu wartości te niewiele znaczyły. Sprawiedliwe społecznie było to, co uznawała nomenklatura, jako że jedynie ona korzystała z przywilejów, reszta była równa pod względem ubóstwa.

Z projektem ustawy uporaliśmy się szybko, chociaż był dyskutowany przez setki ludzi. W połowie kwietnia był gotowy. W czerwcu „Solidarność” przekazała go Sejmowi. Ale dopiero wtedy zaczęła się zabawa. Był to czas, kiedy uniwersytety po raz pierwszy wybierały swoje rady wydziałów, dziekanów, rektorów i innych przedstawicieli. Z dnia na dzień utwierdzaliśmy się w poczuciu, że sami o sobie decydujemy. Partia najpierw nie reagowała. W Sejmie po prostu nie debatowano o ustawie o szkolnictwie wyższym, która właśnie miała zostać przyjęta. Dopiero na wiosnę kierownictwo partii zostało do tego przymuszone przez strajki studentów. Studenci zdecydowali się nawet na strajk okupacyjny, tzn. na pozostanie na kampusie przez całą dobę. Ponieważ władza postawiła na konfrontację, strajki te trwały tygodniami. Rozpoczęły się w listopadzie i zakończyły dopiero krótko przed wprowadzeniem stanu wojennego 13 grudnia 1981. Z perspektywy czasu można powiedzieć, że kierownictwo partii, podsycając strajk studentów, miało nadzieję doprowadzić do podziału „Solidarności” – jak wiadomo robotnicy uważają, że studenci nie mają protestować, lecz uczyć się, w myśl zasady, że przecież im i tak się dobrze powodzi. Ale studenci nie strajkowali, zabiegając o przywileje, ani przeciwko swoim wykładowcom, lecz o to, by Sejm w końcu zechciał rozpocząć debatę o szkolnictwie wyższym, o prawo do decydowania o sobie i o to, co ogólnie nazywa się wolnością akademicką. Kierownictwo partii przeliczyło się zakładając, że fenomen solidarności między robotnikami i inteligencją rzadko się w historii zdarza. Kiedy na zjeździe delegatów „Solidarności” 16 grudnia dyskutowaliśmy o tym, czy powinniśmy się przyłączyć do strajku studentów i okazało się, że część się po prostu boi, zabrał głos przedstawiciel robotników na uniwersytecie, Maciej Jankowski, który w tym czasie był już jednym z liderów mazowieckich struktur związku, a w latach dziewięćdziesiątych został szefem „Solidarności” regionu Mazowsze, wyjaśniając, że robotnicy mu wielokrotnie mówili o swojej determinacji, by walczyć o wolność środowisk akademickich. Ich zdaniem akademicy są na to zbyt strachliwi.

Strajkujący studenci zachowywali się nad wyraz zdyscyplinowanie, między innymi, starali się kontynuować naukę. Kadra naukowa, która poparła strajk, miała im zademonstrować, jak mógłby wyglądać inny, alternatywny uniwersytet. Naturalnie szło przede wszystkim o odkrycie kłamstw w przedstawianiu historii Polski i literatury, oraz o krytykę sposobu, w jaki do tej pory nauczano. Mówiłem do strajkujących studentów między innymi o wizerunku Rosji w ujęciu Marksa, tzn. o tekście, który w świecie wschodnim był prawie nikomu nie znany (na marginesie – jest on wart czytania również dzisiaj, gdy znowu zadajemy sobie pytanie o przyszłą rolę Rosji we współczesnym świecie), o książce *Masa i władza* Eliasa Canettiego i o nowych prądach filozoficznych na Zachodzie. Naturalnie były intensywne dyskusje. Odczuwało się potrzebę do odnowy. Strajk był również dobrą okazją, żeby przedstawić opracowaną przez „Solidarność”

ustawę o szkolnictwie wyższym, ponieważ większość studentów miała tylko ogólne pojęcie o tym, za czym strajkuje. Od dwudziestego listopada wolno było także nie strajkującym studentom uczęszczać na wykłady i seminaria „innego uniwersytetu”, jak to się wtedy nazywało, w godzinach między 12 i 16. Po godzinie 16, kiedy robiło się ciemno, brama była zamykana, ponieważ obawiano się prowokacji ze strony władzy.

W tym czasie Konferencja Rektorów Akademickich Szkół Polskich zabiegała o załagodzenie sporów. Ukonstytuowała się w sierpniu i stopniowo zdobywała najwyższy autorytet w kwestiach dotyczących szkolnictwa wyższego, ponieważ składała się z przedstawicieli pochodzących z wyboru. Jednocześnie była naszym demokratycznym przedstawicielem. Ponieważ na wszystkich dużych uniwersytetach rektorami i prorektorami zostali znani uczeni, opinia publiczna liczyła się z ich głosem. Celem Konferencji było wypracowanie kompromisu, bez rezygnowania z podstawowych założeń. W grudniu zanotowałem w dzienniku:

Największym sukcesem (i być może jedynym) strajków studenckich jest to, że Konferencja Rektorów usamodzielniała się i w Polsce powstał rodzaj wspólnoty akademickiej, do której należą naturalnie nie wszyscy nauczyciele akademicy, ale ci lepsi już tak. Konferencja chce być przedstawicielem Rady Głównej (planowanego organu głównego) do jej wyborów.

Mój wydział na Uniwersytecie Warszawskim już dwa tygodnie wcześniej przyjął znaczną większością głosów radykalną wówczas uchwałę głoszącą, że Konferencja Rektorów może objąć kierownictwo aż do przyjęcia nowej ustawy, tzn. decydować, co wolno robić, a czego nie. Oznaczało to w praktyce, że mieliśmy się trzymać projektu ustawy „Solidarności”. Na początku grudnia Konferencja Rektorów podjęła energiczne kroki. Groziła nawet uniezależnieniem szkół wyższych od ministerstwa, jeżeli nie będzie zgody na pierwsze rozwiązanie. Skomentowałem wówczas: rozwiązaniem jest rzeczpospolita akademicka.

Do 10 grudnia we wszystkich uczelniach (z wyjątkiem jednej) strajki zostały zawieszono. Posłuchano apeli Krajowej Komisji „Solidarności”, by wszyscy strajkujący wrócili do swoich zajęć. Ustawa o szkolnictwie wyższym trafiła pod obrady komisji sejmowej. Zostały one ocenione przez mojego kolegę, z którym na początku roku dzieliłem przewodnictwo komisji „Solidarności” na UW, jako interesujące i owocne. W końcu posłowie pochodzili z dawnych wyborów, przeprowadzanych według socrealistycznych zwyczajów. Trudno im było przywyknąć do tego, że nie decyduje jedna osoba, minister albo rektor, ale że istnieją takie organa jak Rada Główna, które dopiero w trakcie obszernych debat i po intensywnych konsultacjach dochodzą do konsensusu.

Równoległe do tych czynności dotyczących sejmowych przedstawicieli „Solidarności” pilnowali przebiegu tego, co działo się na uczelniach. Tak np. delegat regionu wielkopolskiego, Lech Dymarski, przekazał obradującym na ostatnim posiedzeniu Komisji Krajowej, co uchwalono w jego regionalnej komisji:

Otóż ukonstytuowała się, może już koledzy o tym wiecie, Konferencja Rektorów Polskich, która tym samym właściwie ukoronowała ruch samorządowy w uczelniach i właściwie jest to jedyny ruch samorządowy, który się zakończył – z takim małym szczegółem, że istnieje jeszcze to ministerstwo (Ministerstwo Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki). Dlatego złożyłem w komisji uchwał i wniosków uchwałę i proszę potem o jej poparcie. Otóż Konferencja Rektorów najpierw spotkała się w Poznaniu razem z Konferencją Studencką. W tym samym dniu spotkali się przedstawiciele załóg największych poznańskich zakładów pracy i w rezolucji wręcz wezwały te zakłady, tych rektorów wybranych demokratycznie – podkreślam – wezwały do przejęcia władzy nad nauką polską. W odpowiedzi rektorzy wydali swoje oświadczenie, w którym może wprost nie sformułowali tego tak, że przejmują władzę, ale faktycznie w tym kierunku to może zmierzać. Otóż dopóki strajkują studenci, ministerstwo nie posiada sankcji merytorycznych do wkroczenia w szkolnictwo wyższe, natomiast posiada może sankcje finansowe. Otóż w momencie, kiedy Ministerstwo Nauki, Szkolnictwa Wyższego odciełoby pieniądze na finansowanie szkolnictwa wyższego, w tym momencie wielkie zakłady przemysłowe mogłyby bez pośrednictwa administracji, biurokracji – finansować polską naukę i w ten sposób mielibyśmy jedno niepotrzebne ministerstwo z głowy, jednocześnie finał wielkiej rewolucji w nauce polskiej¹¹.

Druga strona zapewne twierdziła, że robotnicy z „Solidarności” są anarchistami. Zarazem okazało się, w jakim stopniu członkowie „Solidarności” uwewnętrzniili hasło *Samorządnej Rzeczpospolitej*.

* * *

W każdej dziedzinie, czy w służbie zdrowia, czy w rzemiośle, czy w rolnictwie, czy w samej PZPR – mam tu na myśli tzw. struktury poziome – lub gdzie indziej, dochodziło do takich inicjatyw, które miały na celu uzdrowienie życia społecznego w ogóle. Zaczęły się oczywiście krzyżować różne interesy, co osobiście mogłem obserwować w komisji do spraw szkolnictwa wyższego. Inne interesy miały politechniki, inne małe uczelnie, inne duże etc. Ale z tym trzeba było dać sobie radę. Bardzo często należało przelożyć spotkanie o tydzień, aby móc prze-myśleć głębiej dany problem. Dla tych, którzy uważali, że wszystko posuwa się zbyt wolno naprzód, wprowadzenie stanu wojennego było prawdopodobnie ulgą.

11. *Krajowa Komisja Porozumiewawcza NSZZ „Solidarność”. Posiedzenie w dniach 11–12 grudnia 1981. w: Archiwum „Solidarności”, Warszawa, 2003, s. 165 i następn.*

Nareszcie nie trzeba było reflektować nad szkolnictwem wyższym jako takim, nad jego ulepszeniem, można było wszystkie decyzje zostawić pojedynczym osobom, np. ministrowi, a potem z satysfakcją narzekać w prywatnych rozmowach na jego kiepskie zarządzanie.

„Sieć” jako próba organizacji samorządnej w „Solidarności”

Pewnym punktem szczytowym było przyjęcie programu „Solidarności” w drugiej turze pierwszego Zjazdu Związku jesienią 1981 r. VI część programu była zatytułowana „Samorządna Rzeczpospolita”. Chodziło o to, by Polska była rządzona przez oddolnie wybrane organizacje i instytucje we wszystkich obszarach życia społecznego. Tylko w ten sposób można było przezwyciężyć kryzys zarówno gospodarczy jak i polityczno-państwowy. Jeśli ludzie poczują się gospodarzami zakładów i instytucji, w których pracują, terenu, gdzie mieszkają, to zapewne podejmą oni odpowiednie inicjatywy dla uzdrowienia sytuacji w kraju. Szczególną podstawę owej „Samorządnej Rzeczpospolitej”, czytamy w tezie 20, stanowić mają „samorządy pracownicze”, czyli coś w rodzaju rad robotniczych. Miały one reprezentować załogę, „a operatywnie miał kierować dyrektor, powołany drogą konkursu przez radę i przez nią też odwoływany”. Tak samo organizacje spółdzielcze znowu miały same decydować o swojej działalności i wewnętrznej strukturze. „Autentyczną spółdzielczość” miała gwarantować specjalna ustawa. Te same postulaty zgłaszano w stosunku do gmin i rad terytorialnych. Mocno wyakcentowana została też sprawa niezawisłości sądownictwa.

Ze zrozumiałych względów nie została poruszona rola organów państwowych, aby nie dotykać problemu tzw. przewodniej roli partii. Z samego tekstu wynika jednak dosyć jasno, że polskie społeczeństwo samo byłoby w stanie rządzić państwem, samo znalazłoby sposób na jego przebudowę. Brzmi to dziś dosyć utopijnie, szczególnie dla tych, którzy nie mogą sobie wyobrazić, że był taki czas, gdy kilkaset tysięcy osób było gotowe poświęcać siły na rzecz odnowy, przebudowy państwa. Tę gotowość przejawiał między innymi ruch „Sieci Organizacji Zakładowych NSZZ »Solidarność«” utworzonych 14 kwietnia 1981 r. W skład Sieci weszło 18 struktur zakładowych – po jednej z kluczowego przedsiębiorstwa z każdego dawnego (sprzed 1975) województwa. Wyjątek uczyniono dla dawnego woj. katowickiego, które było reprezentowane przez dwa zakłady. Dodatkowo, jako reprezentanta świata nauki, włączono Ogólnopolską Komisję Porozumiewawczą NSZZ „S” PAN. Sekretarzem został Jerzy Milewski – pracownik naukowy z Gdańska. Sieć miała się zajmować głównie sprawami reformy gospodarczej, później także powołaniem samorządu pracowniczego. Było to tzw. pozastatutowa struktura pozioma skupiająca organizacje „S” z wiodących zakładów pracy.

„Największą rolę odgrywały” – według internetowej encyklopedii „Solidarności” – „KZ Stoczni Gdańskiej im. Lenina, Stoczni Szczecińskiej im. Adolfa Warskiego, Huty im. Lenina z Nowej Huty, KWK Wujek z Katowic, HCP z Poznania, Pafawagu z Wrocławia i Zakłady Mechaniczne Ursus z Warszawy. Każdy z zakładów miał utrzymywać robocze kontakty z innymi przedsiębiorstwami w swoim Regionie”¹². W rzeczywistości z Siecią współpracowało po pewnym czasie około 2000 zakładów pracy. Miały one już plany, jak sobie nawzajem pomagać. W sierpniu został uzgodniony wzorcowy statut dla samorządów pracowniczych i projekt ustawy o zakładach państwowych, którym przypisano jak największą samodzielność, co oznaczało, że dotychczasowa rola banku musiała się zmienić. Już nie państwo – tzn. urzędnicy państwowi lub funkcjonariusze partyjni – miało decydować o tym, czy należy pożyczyć nierentownym zakładom odpowiednią sumę, lecz wyłącznie bank, który bardziej racjonalnie miał rozpatrywać zasadność prośby o pożyczkę. Projekt ustawy przekazano Sejmowi PRL, co jednak nic nie dało, bo przepadł już w podkomisji. Posłowie wybrani w marcu 1980 roku według starej zasady nominowania przez partię w większości nie pojęli nowych pomysłów.

* * *

Osobiście zainteresowałem się w lipcu zjawiskiem „Sieci”. Niestety niewiele zanotowałem w swoim dzienniku na jej temat. W dniu 19.07.1981 zapisałem:

W Poznaniu w tym tygodniu spotyka się „Sieć”. Coraz częściej mówi się o samorządności robotników. Sekretarz z Poznania powiedział: przechytzyli nas. Przespaliśmy trochę. Śmieszne. To samo myślała o sobie „Solidarność”. Obudziła się przecież dopiero w czerwcu. Być może to wszystko zakończy się pozytywnym kompromisem. Tak czy siak samorzady robotników by się w ten sposób przebiły. W przeciwnym razie poniosłyby klęskę, upadłyby jak w 1956.

Zaś cztery dni później wziąłem udział w spotkaniu na Uniwersytecie Warszawskim z przedstawicielami Sieci, partii i rządu:

Dzisiaj byłem na spotkaniu przedstawicieli „Sieci” z kimś z rządu i sekretarzem organizacji partyjnej na Uniwersytecie, Andrzejem Kołakowskim. Człowiek z rządu był nudny, ale dwaj przedstawiciele Sieci wspaniali. Jeden z nich (Edward Nowak) przyszedł z huty Lenina, elektryk, drugi z Wrocławia (Adam Świnarski). Byli oburzeni słowami Kania, że jedyną platformą do dyskusji mogą być projekty rządowe – co znaczy: Kania jest takim samym obywatelem jak ja – nie może mi mówić, o czym będziemy rozmawiać

12. Zob. < <http://www.encyklopedia-solidarnosci.pl> > (25.04.2012).

[...] Dalej był zdania, że samorzady i zakład powinny być dlatego przedmiotem dwóch odrębnych ustaw, żeby później móc wykorzystać jedną przeciw drugiej. Rząd widzi zawsze zakład bez załogi. Sieć nie była do tej pory uznawana za partnera, „Solidarność” nim była [...]. Ledwie rząd się przyzwyczaił do „Solidarności”, a już powstaje nowy ruch, któremu nie można zarzucić, że wykracza poza ramy statutu, ponieważ nie posiada takiego i chce istnieć tylko tak długo, jak długo istnieje problem kryzysu gospodarczego. – Naturalnie chodziło też o nomenklaturę [...] Nowak powiedział: nomenklatura jest obrazą klasy robotniczej [...] Mój sąsiad był zdania, że partia byłaby za związkami zawodowymi, gdyby mogła w nich utworzyć większość; bolszewicy byli od 1917 do 1918 za Sowieciami, ponieważ mieli tam większość [...] Naturalnie dalej chodziło o sprawę własności, która jest niezmiernie delikatna. W Jugosławii znaczy to, że zakłady należą do społeczeństwa albo do nikogo. Dlaczego nikogo? Nie do państwa, nie do dyrektora, nie do załogi, nie do zarządu itd. Kilka razy padło słowo odpowiedzialność: kto ma ponosić odpowiedzialność? Państwo sądzi, że ponosi odpowiedzialność za zakład – ale do czego to doprowadziło? Czy ktoś został za dotychczasowe straty pociągnięty do odpowiedzialności? Nie. Załoga będzie mogła ponosić odpowiedzialność, jeżeli rynek znowu będzie funkcjonował. – Na marginesie, odnośnie kwestii własności: w socjalizmie stała się prawie bezpodstawna. Przesuwa się na inną płaszczyznę: kto decyduje? Ministerstwo, dyrektor czy załoga? Na końcu Nowak, niesłyszalnie energiczny mężczyzna z mocnym głosem, powiedział: władza musi zapłacić za swoje błędy! – Na marginesie partia wysłała do wszystkich dyrektorów okólnik, w którym próbowała zdyskredytować plan „Sieci”. „Sieć” natychmiast to pismo powieliła i opatrzyła komentarzem. – Również delegaci powinni się zaznajomić z tym pismem przed zjazdem partii. Tylko trzech do czterech delegatów (między innymi Józefiak) przejawili jakąś inicjatywę w kwestiach samorządności robotników”.

Pod koniec lipca Wałęsa wypowiedział się na temat samorządności podczas obrad na Komisji Krajowej. Stwierdził, jak wynika z moich notatek w dzienniku, że „Sieć” tylko częściowo rozwiąże pewne problemy, bo dotyczy wyłącznie wielkich zakładów, a istnieją też zakłady małe i średnie. Jego zdaniem rząd byłby niemądry, gdyby poparł takie jednostronne propozycje. Zgłaszając te krytyczne uwagi Wałęsa chciał podkreślić, iż interesuje się przede wszystkim przyjęciem nowej ustawy o Związkach Zawodowych. Zmiany, jakich dokonano w Sejmie w tej ustawie, słusznie uważał za nie do przyjęcia.

15 listopada Jacek Kuroń wystąpił na Uniwersytecie Warszawskim przed strajkującymi studentami. W godzinach rannych ja wygłosiłem dla nich wykład o Karolu Marksie i Rosji. Na temat wystąpienia Kurońa zapisałem:

O 16 Kuroń mówił w Audytorium Maximum o dzisiejszym dniu. Jego wykład był trochę chaotyczny, był zdania, że nie wszystkimi drogami można pójść, ale trzeba zrobić wszystko, żeby stworzyć rząd przejściowy, który zostanie uznany przez partię, „Solidarność” i Kościół. Sądził, że bez władzy centralnej nie ma żadnego wyjścia z kryzysu, i że tylko oddolnie nie da się niczego osiągnąć. Przeszkadzało mi jego koncentrowanie się na sobie,

jego zaufanie do samego siebie, wciąż mówił: ja i Kania, ja i [...] Chciałem go zapytać o rolę „Sieci”, ale zaniechałem tego.

Trochę później spotkałem kolegę, ekonomistę, który działał aktywnie w ruchu „Sieci”. Opowiadał mi, że rząd nie ma zamiaru przeprowadzić gruntownej reformy gospodarczej, tylko chce stworzyć coś prowizorycznego, natomiast „Sieć” ma zamiar zaproponować program ramowy, który zmusi rząd, by co najmniej stopniowo przeprowadzał reformy. Tego wszystkiego jednak nie da się, skomentował, przeforsować przed końcem roku. Wówczas jeszcze nie wiedzieliśmy, że ten rok skończy się 13 grudnia wprowadzeniem stanu wojennego.

* * *

Marek Rzymsza próbuje udowodnić, że program „Solidarności” pt. „Samorządna Rzeczpospolita” „zawiera spójną wizję funkcjonowania państwa, w tym sfery społecznej”, że to nie jest „bynajmniej manifest o charakterze anarchistycznym; nie jest protestem przeciw państwu, ale przeciw zawłaszczeniu państwa przez władzę”¹³. Nie wiem, co rozumie Rzymsza pod pojęciami państwa i anarchizmu, czy jego uwaga jest skierowana przeciw książce Wojciecha Giełżyńskiego pt. *Edward Abramowski. Zwiastun „Solidarności”*, której jednak nie wymienia w bibliografii. Na stronie tytułowej tej książki widnieje charakterystyczny cytat z pism Abramowskiego:

W stowarzyszeniach spoczywa siła narodu i wolność człowieka. Gdzie stowarzyszenia są liczne i rozmaite, tam życie ludzkie jest swobodne od politycznej administracji, a wszelkie zamachy rządu na wolność spotykają się z niezwalczonym oporem. Gdzie zaś stowarzyszenia nie ma, tam policja panuje wszechwładnie, sama wszystkim administruje i rządzi, nie zwracając uwagi na rozmaite potrzeby i interesy mieszkańców. Ludzie niestowarzyszeni nie mogą oprzeć się żadnym gwałtem rządu, są na jego łasce¹⁴.

Abramowski nie neguje potrzeby istnienia państwa jako takiego, tylko pragnie jak najmniej państwa, o to chodziło chyba też większości aktywnych członków „Solidarności”. W języku niemieckim funkcjonuje termin *Entstaatlichung*, odpaństwowienie. Obywatel zawsze pragnie, nawet gdy chodzi o szczegóły, współdecydować o jego kształcie, być podmiotem, a nie przedmiotem. Organa państwa mają się jak najmniej wtrącać do życia obywateli, nie mają przeszkadzać w tworzeniu społeczeństwa obywatelskiego. W tym samym tomie, w którym opublikował swój

13. Marek Rzymsza, *Jaka samorządna Rzeczpospolita? Współpraca międzysektorowa w Polsce a dziedzictwo ruchu „Solidarności”*, w: *Kultura Solidarności*, s. 238.

14. Wojciech Giełżyński, *Edward Abramowski. Zwiastun „Solidarności”*, Polonia, Londyn 1986.

artykuł Rzymsza, Piotr Gliński zadaje pytanie, dlaczego właściwie tak mało wiemy o programie „Solidarności” – *nota bene* nie znalazłem go nawet w internetowym *Archiwum „Solidarności”*, nie mówiąc o możliwości przeczytania go w nowszej publikacji, ciągle cytuje się dodatek do *Tygodnika Solidarność* z 07.10.1981r, który w swoim czasie posiadałem, ale przepadł przez ubecką rewizję – i dlatego mało kto odwołuje się do programu. Odpowiedź Piotra Glińskiego brzmi:

Wszak, zdradzone przez współczesne elity społeczeństwo obywatelskie jest – po dwudziestu z górą latach transformacji – słabe i enklawowe. [...] Postkomunizm w sensie kulturowym, instytucjonalnym i ekonomicznym trzyma się wciąż mocno, a jeszcze do niedawna trzymał się bardzo mocno w sensie politycznym¹⁵.

Stało się to z winy elit wywodzących się z ruchu „Solidarności”, które

dość szybko odrzuciły programowe dziedzictwo „Solidarności” i opowiedziały się – wchodząc w sojusz z postkomunistami czyli przedstawicielami dawnych elit komunistycznych zwalczających zajadłe „Solidarność” – za modelem wartości elitarystyczno-antyobywatelskich. [...] Spokój znowu panuje w Warszawie i prawdziwy mit „Solidarności” współczesnym polskim elitom nie jest do niczego potrzebny, a nawet mógłby im – przynajmniej symbolicznie – zagrozić¹⁶.

Osobiście doszedłem do tego samego wniosku pod koniec czerwca i w lipcu 1989 roku, kiedy rozwiązano Komitety Obywatelskie i przeforsowano wybór Jaruzelskiego głosami posłów i senatorów „Solidarności” na stanowisko prezydenta. W nocy z 6 na 7 lipca, zanotowałem:

Czytałem dzisiaj broszurę Krzysztofa Laski o okrągłym stole. Jest źle napisana (do tego 60 stron kosztuje 250 złotych), ale tak czy siak stało się dla mnie jasne, że rząd mógł pójść na kompromis, ponieważ w gruncie rzeczy nic się nie zmienia, szczególnie zarządy terytorialne i nomenklatura. Rządzący nie obawiają się ani opozycji (nawet tej zorganizowanej), ani opozycyjnej publicystyki – zarządzają przeciw mediami. Również Sejm nie może nic zdziałać, ponieważ prezydent może zawetować każdą ustawę (jak niegdyś król), np. o zmianie struktur rządu, zlikwidowaniu nomenklatury, monopolu telewizji itd. Nawet nie wiadomo, czy nowe prawo wyborcze będzie się nadawało do przyjęcia.

Zaś 10 lipca pisałem:

Historia nie lubi się powtarzać. Chociaż wszystko przypomina o roku 1980/81, mamy teraz do czynienia jednak z całkiem inną sytuacją. Tym razem nie chodzi o duży ruch

15. Piotr Gliński, *Dziedzictwo Samorządnej Rzeczpospolitej w: Kultura Solidarności*, s. 32.

16. Gliński, s. 32..

społeczny, który tworzy coś na kształt rad, ale o próbę zreformowania porządku społecznego z pomocą parlamentu, który myśli zawsze bardziej rewolucyjnie. Chociaż Wałęsa wykreował grupę posłów „Solidarności”, traci coraz bardziej władzę nad nimi – jego komitet krajowy nie może odgrywać roli komitetu centralnego, jak by on sobie tego życzył. W zasadzie musiałyby zostać prezydentem, żeby móc pełnić ważną rolę. Nawet nie jest w stanie przeforsować jednego z dwóch generałów na prezydenta. Partia traci swoich koalicjantów, którzy tylko do czasu będą się jej podporządkować. Wszyscy przebąkują, że grozi nowy stan wyjątkowy (pucz). Nie widzę tego – rząd będzie raczej próbował wszystko zatrzymać, nie dopuszczać do żadnych ważnych reform w oczekiwaniu na korzystny moment. Ważne byłoby, żeby również posłowie partyjni stali się reformatorami, ponieważ wtedy wytworzyłaby się nowa rewolucyjna siła, Sejm. Wydaje mi się ważniejsze, żeby Sejm był „nasz”, niż żeby był nasz premier, mówiąc za Michnikiem (nasz premier, wasz prezydent).

Po wyborze Jaruzelskiego na prezydenta stwierdziłem, wróciwszy z przyjęcia w ambasadzie zachodnioniemieckiej, gdzie spotkałem między innymi Lityńskiego, Michnika i innych, w nocy z 20 na 21.07.1989:

Obawiam się, że ludzie „Solidarności” będą czerpać coraz więcej radości z politykowania i istnieje niebezpieczeństwo, że aktywność społeczeństwa zmaleje. Okazało się, że było ono dla nich tylko bydlę do głosowania, które teraz siedzi na arenie i ogląda sobie rzeź w sali parlamentarnej.

I tak się w istocie stało.

* * *

Ciekawym momentem w historii „Solidarności” była idea strajku czynnego, do powstania której by nie doszło bez stworzenia „Sieci”. O tym się mało pisze i mało kto pamięta tę ideę. Gdy okazało się, że strona rządowo-partyjna nie chce już rozmawiać z przedstawicielami „Solidarności” i nie chce ujawniać, czym dysponuje, czy magazyny żywnościowe rzeczywiście są puste, czy stan gospodarki jest aż taki żałosny, zdecydowano się na tzw. strajk czynny, tzn. na wzajemne zaopatrywanie się. Zakłady wymieniały potrzebne produkty między sobą i z chłopami. Wymagało to wielkiego trudu, aby taka samoorganizacja tak nastąpiła. Delegaci na ostatnim posiedzeniu Komisji Krajowej podkreślali, że strajk czynny jest absolutną koniecznością. Zbigniew Janas z Regionu Mazowsze zakomunikował, iż „od dwóch tygodni Ursus przygotowuje się do strajku czynnego. Konsultacje przeprowadzone wśród załóg wykazały, że prawie 80 % popiera

taką akcją, z tym, że wśród robotników jest to nawet ponad 90 %”¹⁷. Na posiedzeniu rozważano też inne rozwiązania dotyczące gospodarki. Nie było więc tak, że „Solidarność” nie miała pomysłu, co należy czynić, by uzdrowić gospodarke, jak wynika z rozważań Cezarego Michalskiego. Michalski chce być historykiem idei, woli rozpatrywać działalność „Solidarności” uciekając się do obiegowych pojęć, a nie w odwołaniu do ówczesnej rzeczywistości i ówczesnych możliwości. Tylko tak mógł dojść do wniosku, że elita solidarnościowa myślała w kategoriach romantycznej teorii narodu, natomiast „ekonomia polityczna romantyzmu” dla niej nie istniała¹⁸. Zdaniem Michalskiego miało to fatalny skutek po 1989 roku, kiedy owa elita okazała się bezradna wobec procesu transformacji gospodarki. „[...] większy wpływ na realne procesy gospodarcze w początkach III RP, szczególnie na procesy zachodzące w mikroskali, mieli ludzie tacy jak Ireneusz Sekuła, Aleksander Gudzowaty czy Cezary Stypulski niż solidarnościowi szefowie resortów gospodarczych z Leszkiem Balcerowiczem włącznie”¹⁹. Ich „ideologii” Michalski już nie próbuje opisać. Określenie „solidarnościowe elity” dobrze funkcjonuje w obiegowym rozumieniu, ale czy tzw. doradców z czasu 1980/81 należałoby obejmować tym terminem, jest rzeczą dyskusyjną. Lepiej byłoby odnosić go do tych ludzi, którzy kierowali bezpośrednio, czynnie ruchem „Solidarności”, a o których krąg osób skupionych wokół Wałęsy i jego tzw. doradcy nie chcieli pamiętać, kiedy urządzano okrągły stół.

* * *

W ostatnich tygodniach tzw. legalnego istnienia „Solidarność” już nie widziała – wobec wrogiego nastawienia władzy do oddolnego ruchu – innego wyjścia niż przygotowanie ostatecznych zmian, czyli wyborów rad robotniczych w zakładach, które i tak miały się odbyć w tygodniu przed świętami Bożego Narodzenia, przygotowanie wyborów samorządowych w lutym 1982 r. i nowych wyborów do Sejmu oraz ewentualnie do planowanej Izby Wyższej, która miała się zająć głównie sprawami gospodarczymi. Tym samym bezkrwawa rewolucja skończyłaby się w podobny sposób jak amerykańska: ustanowieniem nowego porządku.

17. Krajowa Komisja Porozumiewawcza NSZZ „Solidarność”. *Posiedzenie w dniach 11–12 grudnia 1981*, s. 161. Zbigniew Janas pracował w tym czasie na stanowisku elektromontera w Zakładach Przemysłu Ciągnikowego „Ursus”, przedtem był maszynistą kolejowym w Elektrowozowni Warszawa-Ochota.

18. Cezary Michalski, „*Desolidaryzacja*”, czyli *współpraca jako przedmiot rozszczeń*, w: *Lekcja sierpnia. Dziedzictwo „Solidarności” po dwudziestu latach*, pod redakcją Dariusza Gawina, IFiS PAN, Warszawa 2002, s. 192.

19. Michalski, s. 193.

Na to władza nie chciała pozwolić, co było w jej mocy, ponieważ dysponowała zdyscyplinowanymi oddziałami ZOMO i jednostkami wojska – w odróżnieniu do rewolucji węgierskiej z roku 1956, gdzie armia przeszła na stronę protestującego narodu. Romantyzm, o którym pisze tytu autorów krytycznie nastawionych do ruchu „Solidarności”, nie ogarnął wojska (z wyjątkiem pojedynczych osób), tzn. nie ogarnął całego narodu. Hannah Arendt i inni ciągle podkreślają, że ruch rewolucyjny zwycięża w momencie, gdy uzbrojeni nie są gotowi użyć broni przeciwko bezbronnym. Jeśli „Solidarność” popełniła błąd, to było nim to, że nie spróbowała wiele tygodni przed 13 grudniem, agitować w szeregach uzbrojonych, przekonywać żołnierzy, zomowców i oficerów, by nie prowadzili wojny z własnym narodem. Nie musiało to za sobą pociągać wojny domowej, a tym bardziej interwencji ze strony Związku Radzieckiego. Gdyby Jaruzelski nie był pewien, że ma za sobą wojsko i zmilitaryzowane jednostki, poszedłby na tzw. ugodę.

Dramat wpływu Lecha Wałęsy

Wielkim szczęściem dla ówczesnej władzy było wtedy to, że na czele „Solidarności” stał Lech Wałęsa, który nie pojął, jaką siłę stanowi samoorganizujący się ruch. Wyobrażał sobie, że różnymi sprytnymi pociągnięciami zdoła usatysfakcjonować obie strony: i członków „Solidarności”, i władzę. Systematycznie próbował odbierać impet ruchowi, hamować jego dynamikę. Już na początku swojej działalności w sierpniu 1980 r. ujawnił tę tendencję, gdy był gotów 16 sierpnia ogłosić zakończenie strajku, co się nie udało tylko dzięki grupie kobiet, wśród których były Anna Walentynowicz i pielęgniarka Alina Pieńkowska. Później stał się przywódcą „Solidarności”. W dość umiejętny sposób odsunął – oczywiście z pomocą innych – zdecydowanych przeciwników ówczesnej władzy, co można najlepiej pokazać na przykładzie tego, jak zwalczał – i to skutecznie – Annę Walentynowicz²⁰. A już całkowicie po myśli władzy postąpił po udanym czterogodzinnym ogólnopolskim strajku ostrzegawczym 27 marca 1981 r., odwołując trzy dni później samowolnie strajk generalny po rozmowie z Mieczysławym Rakowskim i jego towarzyszami.

Dość charakterystyczna była odpowiedź Wałęsy na list otwarty Andrzeja Gwiazdy, w którym ten protestował przeciwko łamaniu demokratycznych zasad kierowania NSZZ „Solidarność”. Wałęsa pisał na wstępie, że chce „tego samego, co wtedy: żeby Polska była Polska, żeby coś od nas zależało i żeby się dało żyć w naszym kraju. »Solidarność« temu powinna służyć”, że od odpowiedzialności

20. Zob. Sławomir Cenckiewicz, *Anna Solidarność. Życie i działalność Anny Walentynowicz na tle epoki (1929–2010)*, Zysk i S-ka, Poznań 2010.

„sam się nie uchyla”, ale porozumienie z rządem 30 marca było jego zdaniem „wyjściem najlepszym dla kraju i dla związku”, bo „zyskaliśmy to, co mogliśmy wtedy uzyskać”, dodając: „Stwierdzam z całym przekonaniem, że – co najważniejsze – niczego nie straciliśmy. [...] Ta decyzja nie burzyła demokracji związkowej, ale stwarzała warunki do jej zbudowania”. Teraz Wałęsa przechodzi do kwestii wyborów, które należy w odpowiednim momencie odbyć: sam deklarował, że chciał iść na „związkową »emeryturę«, żeby odsunąć się od kierowniczej pracy w Związku”. Doszedł jednak do wniosku, „że mu nie wolno [...] tego zrobić, dopóki istnieje możliwość, że mogłoby w Związku przeważać awanturnictwo czy nieodpowiedzialność”. Myślał zapewne o tym, że Jurczyk posuwa się w tym kierunku. Kończył stwierdzeniem: „Uważam, że dla Związku i dla kraju mogę jeszcze coś zrobić z odwagą i rozważą. Życzę tego Tobie także”. Wałęsa chce jednym słowem powiedzieć, że Gwiazdzie brakuje tej rozważy.

Jan Rulewski i Mariusz Łabentowicz skierowali w tym samym duchu co Gwiazda list otwarty do TKK, pisząc o Wałęsie:

Wy, nasi delegaci, mieliście atuty, z których mogliście wygrać najmniej połowę. [...] Przegraliście wszystkie karty, łącznie z cenzurą, więźniami politycznymi, rolnikami itp. Z częstych osobistych kontaktów z Wałęsą i efektów jego działania wnoszę, że dokonał przekłamań wspólnych naszych ustaleń. Wreszcie najgorsze, po 10-dniowych naradach, gdy naród oczekiwał głębokiego przełomu, podpisaliście komunikat, który był w stanie spłodzić najgorszy kancelista²¹.

Gdyby nie stan wojenny, Wałęsa chyba nie utrzymałby się na czele „Solidarności”. Dopiero, kiedy był przetrzymywany w ośrodkach rządowych w Chylicach i Otwocku pod Warszawą, potem w Arłamowie, nie zgadzając się na współpracę z władzami, stał się symbolem. Pomogły mu w tym wahania władzy, która nie wiedziała, czy przyjąć w dobrej wierze jego zapewnienie, iż jest gotów stworzyć „Solidarność” bez „ekstremy”. Doszła jednak do wniosku, że uda jej się całkowicie zlikwidować zorganizowaną opozycję, że ostry kurs się jej opłaca. Dopiero w 1988 r. zrozumiała, iż znalazła się w ślepych zaułku. Ale i wówczas, decydując się na okrążyć stół, nie mogła sobie życzyć lepszego partnera niż Wałęsa.

Sukcesem Jaruzelskiego było, że kierownictwo ruchu „Solidarności” w latach osiemdziesiątych nie mogło się odmłodzić, choć akcje protestacyjne w drugiej połowie lat osiemdziesiątych zostały w dużej mierze przeprowadzone przez nową generację, która była radykalniejsza niż „weterani”. Im okrążył stół nie był potrzebny. Oni powtórzyliby rok 81, doszłoby do prawdziwego przełomu, bez sejmu kontraktowego, bez wyboru Jaruzelskiego na prezydenta i bez Kiszczaka w roli

21. *Krajowa Komisja Porozumiewawcza NSZZ „Solidarność”. Posiedzenie w dniach 31 III–1 IV 1981, w: Archiwum „Solidarności”, Warszawa 1987, s. 32.*

ministra Spraw Wewnętrznych, tym samym nastąpiłoby nawiązanie do doświadczeń z demokracją w okresie legalnej „Solidarności”.

* * *

Osobiście byłem w latach osiemdziesiątych przekonany, że w momencie przełomu „Solidarność” nawiąże do programu *Samorządnej Rzeczypospolitej*. Nie mogłem sobie wyobrazić, żeby jego współautor Bronisław Geremek po prostu zapomniał o zawartych w nim myślach. Dopiero później zadałem sobie pytanie, czy w ogóle poważnie traktował to, co zostało sformułowane z jego pomocą. Nie zdałem sobie sprawy, jak destrukcyjnie oddziaływały lata stanu wojennego na działaczy „Solidarności”, nie mówiąc o tych, którzy byli podczas tych szesnastu miesięcy aktywni, ale nie należeli do żadnego kierownictwa. Po zakończeniu obrad okrągłego stołu naród potrafił się zmobilizować w stosunkowo krótkim czasie, aby wygrać półwolne wybory. Słusznie pisze Adam Mielczarek, iż dzięki śpiącym rycerzom – ma tu na myśli ludzi aktywnych w tzw. podziemiu – „obudzony na chwilę perspektywą zmian ustrojowych, wyrastający z dawnej „Solidarności” ruch był w stanie w kilka tygodni przeprowadzić i w sposób druzgocący wygrać pierwsze od półwiecza częściowe wolne wybory”. Mielczarek podkreśla zarazem, że ten kapitał społeczny potem niestety nie został wykorzystany, szybko „entuzjazm do społecznej aktywności [...] wygasł”²².

Przeglądając moje notatki z okresu po okrągłym stole, odkryłem między innymi zapiski dokonane w nocy z 20 na 21.04.1989:

X opowiadał mi, że część „Solidarności” już przy okrągłym stole tęskniła za tym, żeby mieć udział we władzy (wejść do Sejmu lub przynajmniej do Senatu). Był ciekaw, czy Wałęsa będzie kandydować. Zrobiłem duże oczy, bo wydawało mi się, że jest od tego daleki. Zaśmiał się. Na pewno jest od tego daleki, ale inni żądni władzy obawiają się, że później w Sejmie i gdzie indziej niczego nie zdołają i przede wszystkim zostaną opuszczeni przez „Solidarność”. Z Wałęsą to by nie nastąpiło, myśleli, *ergo* uczynią wszystko, by go wspierać w dążeniu do udziału we władzy. Ostateczna decyzja zapadnie w Rzymie.

Dzień później porównałem sytuację „Solidarności” z sytuacją niemieckich socjaldemokratów w okresie, gdy stali się legalną partią po ustawach antysocjalistycznych.

22. Adam Mielczarek, *Śpiący rycerze. Szeregowi działacze warszawskiego podziemia wydawniczych lat osiemdziesiątych*, Stowarzyszenie Wolnego Słowa, Warszawa 2006, s. 10 (akapit nosi tytuł „Od rewolucji do apatii”).

Nie wychodzi mi z głowy porównanie z niemiecką historią – po 1880 r. SPD zyskała znaczne wpływy w Niemczech, przetrwała z sukcesem ustawy socjalistów, coraz bardziej zyskiwała na władzy, doczekała wojny 1914 roku i tak bardzo związała się z Czarским aparatem władzy, że w 1918 r. nie była już w stanie go rzeczywiście zreformować. „Solidarność” przetrwała czas stanu wojennego i dekretów specjalnych, uzyskała władzę i będzie pewnego dnia miała udział w rządzeniu państwem (Wałęsa już teraz prosi zagranicę o pomoc dla Polski, mówi o pomocy itp.), a potem zapomni, że trzeba to autorytarne państwo tak zreformować, żeby ze starych struktur nic nie zostało.

Tydzień później byłem z jednej strony pod wrażeniem, jak szybko doszło do konsolidacji ekipy kandydatów na wybory, z drugiej nie spodziewałem się radykalnych zmian, przez co zdecydowałem się nie kandydować do kierownictwa „Solidarności” na Uniwersytecie:

Przygotowania do wyborów wydają się przebiegać dobrze. Dzisiaj członkowie „Solidarności” oblepili wszędzie ściany małymi karteczkami z nazwiskami kandydatów. Widać, jak ludzie próbują zapamiętać sobie te nazwiska. Być może pójdą do urn wyborczych jak uczniowie, ze ściągawkami w rękę, żeby nie zrobić nic nieodpowiedniego. Wałęsa sprowadził dzisiaj dużą część kandydatów do Gdańska, żeby zagrać symbolami. Najpierw zebrał się pod pomnikiem stoczniowców, potem poszli do stoczni, do sali, gdzie w sierpniu 1980 podpisano porozumienie gdańskie. Teraz nie rozumiem już, dlaczego partia do tego dopuściła. Jaruzelski sądzi, że z zagwarantowanymi 60 procentami (5 % na pewno odpadnie) i z dużymi uprawnieniami, które będzie miał jako prezydent, będzie mógł rządzić. Wątpię, ponieważ opozycja jest dobrze zorganizowana. Na pewno władza się z tym liczyła, że opozycji nie uda się w ciągu kilku dni utworzyć listy 260 kandydatów, że ludzie w swoim głodzie władzy będą sobie trochę rozbijać głowy – nie doszło do tego (być może będą pojedyncze przypadki, ale tylko pojedyncze). Mogę sobie również wyobrazić, że „Solidarność” nie będzie miała stuprocentowego sukcesu, ale partii to nie pomoże. Wydaje mi się na straconej pozycji. Ale nie wolno jej tego zrobić. Co teraz? – ten krótki czas przygotowań do wyborów ma negatywny wpływ na strukturę „Solidarności” – zaczyna się centralizować. Członkowie „Solidarności” będą w razie konieczności pomagać w wyborach, ale są tylko masą do głosowania [..] Postanowiłem nie kandydować do kierownictwa „Solidarności” na uniwersytecie, bo nie obiecuję sobie znaczących zmian w porównaniu z 80/81. Wtedy narodziły się idee, teraz chodzi o to, by je trochę udoskonalić i urzeczywistnić.

Po sukcesie wyborczym kierownictwo „Solidarności” jak najszybciej rozwiązało komitety wyborcze, prawdopodobnie w obawie, by nie doszło znowu do „karnawału”, czyli do ogólnospołecznej aktywności, do wymiany aktywistów, w pewnym sensie do wymiany generacji.

Zakończenie. O znaczeniu wpływu, autorytetu i hierarchii

Jak w związku z opisanymi tutaj zjawiskami posługiwać się pojęciami „wpływ”, „autorytet” i „hierarchia”? W absurdalnym antydemokratycznym systemie peerelewskim tzw. „doły” nigdy nie mogły mieć wpływu na istotne kwestie, a autorytet wzgl. pozorny autorytet przywódcy był po to, aby nie doszło do istotnych zmian. Operowanie pojęciem „hierarchia” w odniesieniu do „Solidarności” miałoby sens, gdyby Wałęsa uznał wyniki wyborów nie tylko w stosunku do swojej osoby, ale też do innych, a przede wszystkim do gremiów, które miały mieć decydujący głos w najistotniejszych sprawach. Miały one gwarantować, że dany problem zostanie merytorycznie przedyskutowany, aż dojdzie do wypracowania stanowiska. „Solidarność” dopasowała się jednak powoli do struktury PZPR-u.

Biorąc za podstawę statut PZPR, można by wnosić, że jest to organizacja zbudowana na zasadach demokratycznych. Podstawowa Organizacja Partyjna, w skrócie POP, miała wybierać wyższe instancje, najwyższa miał być Zjazd, natomiast między Zjazdami Komitet Centralny i Biuro Polityczne miały wydawać wytyczne dla dalszego działania. Gdyby nie inne mechanizmy, jak wydawane odgórnie pozwolenia, czy ktoś może kandydować na dane stanowisko lub zostać delegatem na Zjazd, to partia byłaby przez społeczeństwo inaczej odbierana i nie mogłaby rządzić autorytarnie, a już w żadnym wypadku totalitarnie. Były okresy, kiedy członkowie partii usiłowali przywrócić „prawdziwego ducha statutu”, wprowadzić tzw. zasady demokracji wewnątrz-partyjnej, np. w roku 1956, ale te próby szybko zostały wygaszono przez nowe kierownictwo partii.

Podsumowując: posługiwanie się pojęciami „wpływ”, „autorytet” i „hierarchia” ma sens, jeśli mamy do czynienia z sytuacją, w której obowiązują reguły demokracji. W przypadku, jeśli tzw. lud ma naprawdę coś do powiedzenia – myślę tu między innymi o ustroju demokratycznym na wzór Szwajcarii – słowo autorytet polityczny nabiera nieco innego znaczenia. Byłaby to osoba, która potrafi się odnaleźć w systemie, gdzie każda istotna sprawa dla danego regionu lub dla całego państwa podlega dyskusji i każde konkretne rozwiązanie musi być akceptowane przez daną społeczność. Wydaje się to bardzo męczące (obserwatorzy z zewnątrz na ogół nie potrafią zrozumieć, jak można się do tych procedur przyzwyczaić), ale Szwajcaria stała się przez swój osobliwy ustrój dość stabilnym i dobrze prosperującym państwem, mimo że mówi się w nim w czterech różnych językach. Polityk zdobywa w tych warunkach tylko wówczas autorytet, gdy potrafi rozmawiać z ludźmi jak równy z równymi. Uczestnicząc jako referent na konferencji na temat bezpieczeństwa i tolerancji, zorganizowanej przez społeczników-amatorów byłem zdumiony, że przyszli i pani minister od spraw wewnętrznych i jeden z najwyższych przedstawicieli policji. Bardzo

bezpośrednio i rzeczowo rozmawiali się oni o planowanych zmianach w dziedzinie bezpieczeństwa w kraju, nie odczuwało się wykrętów, jakie na ogół stosują politycy. Szło oczywiście głównie o to, na ile zwiększenie centralizacji spraw bezpieczeństwa ma sens. Ciekawy był też argument, że stworzenie profesjonalnej armii jest bardzo niebezpiecznym przedsięwzięciem, bo taka armia traci kontakt z ludnością, co prowadzi do brutalizacji życia w państwie. Trzeba wiedzieć, że armia szwajcarska jest naprawdę „ludowa”. Każdy poborowy (kobiety mogą się dobrowolnie zgłaszać się do armii) trzyma broń w domu aż do momentu, kiedy przestaje należeć do rezerwy ze względu na wiek. Granica wieku zależy od stopnia, jaki dana osoba uzyskała w czasie służby w armii. Im wyższy jest ten stopień, tym dłużej trwają obowiązki, które musi wykonywać w swojej jednostce.

* * *

Skutkiem strajków w sierpniu 1980 r. było powstanie „Solidarności”, wielkiego ruchu protestacyjnego, który pod szyldem związku zawodowego przeprowadził najróżniejsze polityczne akcje, mające na celu zlikwidowanie systemu rozkazowego. Szczególnie chodziło o wolność zrzeszania się, wolność słowa i wolny dostęp do mediów. W tym celu miały być dokonane nowe ustalenia prawne. Władza oczywiście wykorzystała sprzeczność, polegającą na tym, że formalnie „Solidarność” była związkiem zawodowym, a w rzeczywistości ruchem rewolucyjnym. Udając, że ma do czynienia ze związkiem zawodowym, władza próbowała apelować do jego kierownictwa o dyscyplinowanie protestujących i tych, którzy w imieniu „Solidarności” walczyli już o następną wolność. Władza apelowała szczególnie do Wałęsy, aby „Solidarność” odcięła się od danego protestu. Sam Wałęsa na ogół nie odmawiał jej swojej pomocy, prosząc protestujących o przerwanie akcji dla „wspólnego dobra”. W ten sposób wyrobił sobie „autorytet”. Jako prosty człowiek cieszył się na ogół zaufaniem; tak zwani prości ludzie uważali, że jest ich i że nie popełni nieuczciwości. Krytycznie nastawione do niego było tylko jego otoczenie, ci – przede wszystkim koledzy i koleżanki z Wolnych Związków Zawodowych (WZZ) – którzy znali go z wcześniejszych lat, stali się po pewnym czasie jego wrogami. Początkowo nie występowali otwarcie przeciw niemu, obawiając się osłabienia ruchu, rozbitcia jego zwartości. Każdą rozbieżność w Komisji Krajowej władza natychmiast wykorzystaby, aby ją dyskredytować. Wałęsa zyskał na autorytecie przez prywatną audiencję u papieża, choć była ona krótka. Ostateczne zwycięstwo jako przywódca odniósł na posiedzeniu po odwołaniu strajku generalnego, kiedy jego samowola została po burzliwej dyskusji jednak zaakceptowana na drodze głosowania. Od tego momentu Komisja Krajowa w dużo mniejszym stopniu mogła naciskać na niego, aby zmienił kierunek polityczny wyodrębiając żądania w stosunku do władzy,

i przede wszystkim, aby można było przywrócić demokrację w „Solidarności”. Wałęsa umocnił swoją pozycję również dzięki uznaniu, jakie zyskał zagranicą. Został tam entuzjastycznie przyjęty. Stał się powoli legendą. Jeszcze dziś ma większe uznanie poza krajem niż w samej Polsce. Po wprowadzeniu stanu wojennego nieufność do niego była początkowo wielka, ale w miarę upływu czasu stawał się symbolem „Solidarności”, umacnianym znowu przez zagranicę oraz dzięki nagrodzie Nobla, papieżowi i zachodnim mężów stanu, którzy go regularnie odwiedzali. W końcu reżim Jaruzelskiego musiał z nim uzgodnić okrągły stół. Tym sposobem mógł pominąć „ekstremę”, tzn. tę część społeczeństwa, która pragnęła prawdziwej odnowy, a nie półdemokracji. Trudno mówić o prawdziwym autorytecie Wałęsy. Był on właściwym człowiekiem dla połowicznych rozwiązań, odzwierciedleniem tej części społeczeństwa, która lubi „kombinatorstwo”, bezbolesne zmiany, mając na ogół świadomość, że wyjdzie z tego coś kalekiego. Jeślibym miał użyć słowa „karnawał”, to zastosowałbym je do okresu po symbolicznym zwycięstwie ugrupowań solidarnościowych w czercowych wyborach, zaczynając od manipulacji wokół listy krajowej przez rzucenie hasła „Nasz premier, wasz prezydent” aż do wyboru Jaruzelskiego na prezydenta i grubej kreski Mazowieckiego, który zresztą chciał potraktować Wałęsę jako prywatną osobę. Duch z roku 1980/81 całkowicie się zatracił.

Autorytet i wartości u stóp

W kulturze bywają mechanizmy tak delikatne, że kiedy wskaże się je palcem, zmieniają się natychmiast w coś innego, przez samo zwrócenie w tę stronę nadmiernie wyteżonej uwagi.

Czesław Miłosz¹

Wstęp

Nie ulega wątpliwości, że autorytet jest dokładnie takim mechanizmem kulturowym, jaki opisuje przytoczony cytat z Miłosza. Dlatego jest też tyle koło niego nieporozumień, szyderstwa i pozornych korzyści z jego wyrzucenia na śmietnik kulturowy. Najczęściej nie umie się odróżnić, w traktowaniu zjawiska autorytetu, jego oblicza społecznego, typowych przejawów uwikłanych w roszczenia i presje zaprzeczające sensowi głębszemu, a kojarzone z autorytaryzmem i autorytatywnością, od funkcji kulturowej i postaci, w której pełni ono rolę niezastąpioną i niezbywalną w procesie wrastania w kulturę poprzez przejawy mądrości i dawania do myślenia jako poważnego zaproszenia do samodzielności. Podobnie zresztą, jak przy całej masie fałszywych, pełnych nadużycia i gwałtu symbolicznego zjawisk – związanych z ustanawianiem i ogłaszaniem tego, co wielkie przeciw temu co małe, tego co niezwykle przeciw temu do zwyczajne, czy tego, co wysokie przeciw temu, co niskie, czy wyższe wobec tego, co niższe – sama taka opozycja (w tych i innych postaciach) należy do sedna naszego kulturowego życia i orientowania w przestrzeni wartości i tego, co dla nas przynajmniej bezwartościowe, czy o mniejszej wartości. Realne (uwikłane społecznie, politycznie, subiektywnie) ustanawianie, ogłaszanie czy wdrażanie takich opozycji bywa zdradliwe, szkodliwe i błędne, natomiast rezygnacja z tego często zbyt ostrego i niebezpiecznego narzędzia, sama chroniąc przed zranieniem się i uszkodzeniem przestrzeni kulturowej, niesie groźbę nie mniej ryzykownego efektu i strat, które wiążą się z obiegowymi skojarzeniami z relatywizmem, nihilizmem, niwelacją aksjologiczną, subiektywizmem, arbitralnością, urawniłowką, i tym podobnymi. Bliskie jest tu autorowi podejście Leszka Kołakowskiego, a z drugiej strony Pierre'a Bourdieu, gdzie uznanie obosieczności zjawiska hierarchii i jego niezbywalności u pierwszego, idzie w parze u tego drugiego z podkreślaniami,

1. Por. Czesław Miłosz, *Legendsy nowoczesności*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996, s. 146.

iż konieczności społeczne nagminnie rekrutują się co do zasady z tego, co [...] arbitralne kulturowo². To wszystko, co składa się na dwoistość autorytetu, obojętność, czy Janusowe jego oblicze musi być zakładane jako nieuniknione, jeśli chcemy budować przestrzeń sensownego ataku i jeszcze trudniejszej, sensownej obrony zjawisk hierarchii, autorytetu, jakości oddziaływań kulturowych, w tym perswazji kulturowej bądź naszego uwiedzenia. Jesteśmy często zakładnikami rzeczywistości zredukowanej przez lokalne presje socjalizacyjne rozpasanego bezosobowego SIĘ („to się robi”), jak podkreślał Martin Heidegger, zarazem perwersyjnie występującego w przebraniu normy obowiązującej jako rzekomy wzór osobowy i perfidnie zacierającego ślady po tym, do czego dostępu – i świadomości istnienia jakiegś alternatywy – pozbawiło swoje ofiary.

W poszukiwaniu autorytetu,
przeciw oszukiwaniu autorytetem

O tym wszystkim napisałem już dwie książki³ i muszę je tu zakładać jako zaplecze tych rozważań. Inni też się z tym zmagają, afirmując „przeszukiwanie” przestrzeni kultury po śladach twórczo traktowanego autorytetu⁴. W takim pozytywnym projekcie normatywnym, wyrosłym z wysiłku śledzenia rozmaitych przejawów odnoszenia się do zjawiska autorytetu, warto mówić, jak się okazuje, o ukrytej immanencji autorytetu, wymagając budowy perspektywy rozumienia troski o jakość zakorzeniania się w kulturze i czerpania z niej soków ożywczych i stawania się prawdziwym, a nie nominalnym depozytariuszem dziedzictwa dokonanych symbolicznych, umiejącym zatem wchodzić z nimi w dialog, a jak trzeba to spór i bunt samodzielności myślenia, możliwego jako zderzenia generującego wydarzenie przebudzenia duchowego.

Zarazem występuję tymi rozważaniami przeciw przejawom zapaści duchowej, panoszącej się w środowiskach akademickiej humanistyki i nauk społecznych, gdzie poziom nominalnego autorytetu idzie przewrotnie w parze z jakością uległości wobec niego lub jego napiętnowania i odcinania się od niego. Tymczasem prawdziwemu autorytetowi wcale nie zależy na uległości wobec niego, ani nie służy niczemu odrzucenie samej możliwości wzięcia go na serio pod uwagę. Występować warto jednocześnie przeciw myleniu wartościowej hierarchii

2. Pisałem o tym w: Lech Witkowski, *Wyzwania autorytetu w praktyce społecznej i kulturze symbolicznej*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2009.

3. Por. Lech Witkowski, *Wyzwania autorytetu...*; zob także: Lech Witkowski, *Historie autorytetu wobec kultury i edukacji*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2011.

4. Por. Monika Jaworska-Witkowska, *Ku kulturowej koncepcji pedagogiki. Fragmenty i ogarnięcie*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2009.

i wielkości kulturowej z doraźnymi pozycjami władzy w układach społecznej rywalizacji o dominację. Gdzie tym bardziej nie dostrzega się tego, jak często „kapitał symboliczny” wręcz rozmija się z „kapitałem władzy” w poszczególnych przypadkach uosobienia i jednego i drugiego, nie wyłączając przestrzeni akademickiej. Szanse powodzenia troski o jakość świata, istotnie zależą od tego, czy będziemy umieli widzieć miejsca, gdzie te szanse niszczone, są degradowane i marnotrawione z powodu narastającego znikczemnienia nominalnych depozytariuszy jego posłania i dziedzictwa, występujących zatem z pozycji autorytetu, a w istocie niszczących samo to zjawisko i jego niezbywalny kulturowy sens. Świat czy światek akademicki nie może być tu traktowany jak święta krowa, pełno w nim zakamarków i całych połączeń do realizacji aspiracji, ambicji i ambicyjek niższego poziomu niż dyktuje troska o jakość kultury, rozwój poznawczy i autentyczne dokonania zdolne przetrwać dekady jeśli nie stulecia i stymulować innych, zasługując na uwagę. Trzeba zarazem w tym świecie szukać przymierzy, szukać szans by uczyć się od najlepszych, nawet tych, którzy w rozmaitych kręgach o zaawansowanej demoralizacji kojarzeni są z autorytetami jedynie na zasadzie szyderstwa, lekceważenia lub odmowy uznania, że jest możliwe coś takiego jak różnica w mądrości, odpowiedzialności czy głębi rozumienia i wartości troski i zaangażowania. Zgoda na istnienie tej różnicy, przy całej trudności jej rozpoznawania i weryfikacji, wobec przestrogi Miłosza, należy – jak się wydaje – do imponderabiliów kultury nie tylko Zachodniej, ale kultury jako pamięci symbolicznej, gdzie do głosu czasem dochodzą autentyczne arcydzieła jako przejawy wielkości ducha ludzkiego, ironii albo tragedii losu i doświadczenia, pouczające dla potomnych. Chodzi o przejawy pamięci wpisanej w żywe organicznie reagujące dziedzictwo, okresowo przytłaczane fałszem, wdeptywane w zapomnienie, wyrzucane na śmietnik przez narcyzów obłądu konsumenckiego, czy dotkniętych rozmaitymi schorzeniami ducha. Na przykład – syndromem masowości, kondycją ofiar idoli nieświadomych własnej niedoli w postaci wydziedziczenia, wykorzenienia z kultury w świat lokalnie i doraźnie spełniający potrzeby otępieleń, czy nienarodzonej jeszcze wyobraźni i wrażliwości.

Coraz częściej bywamy uczestnikami nie tylko rytuałów społecznych, w których w poszanowaniu polityki poprawności nie wypada mówić ostro czy dobitnie, ale gdzie wręcz kategorie głupoty, nikkczemności, pozoru, zdrady, katastrofy nie mają już tolerowanego zastosowania i to mimo tego, że zjawiska pod nie podpadające występują w spektakularnych przejawach, a nawet w nadmiarach. Gdzie nie tylko panuje estetyka ale wręcz terror relatywizmu, a wraz z nim ostentacja cynizmu, najczęściej nie dopuszczającego nawet uznania swojej władzy, bo to przecież byłoby przesądzenie normatywne, a gdzież tam cynik

zwłaszcza oświecony (jak go analizował Peter Sloterdijk⁵) chciałby się zgodzić, że głosi pochwałę... cynizmu uzasadnianą normatywnie. Cynik wie, że nawet cynizmu nie może pochwalać, i go nie pochwała, skoro mu wystarczy domagać się, jako rzekomej oczywistości, prawa do bycia cynikiem i to nie dlatego, aby to prawo miało mieć aksjologiczne uzasadnienie, ale że nikt mu tego prawa odebrać nie może, bo żadna aksjologia nie ma mieć tu mocy. Stąd cynik ma rację, bo... nie próbuje jej uzasadniać i wystarczy mu, że się z nią obnosi lub finezyjnie kamufluje polityczną poprawnością, nadmiarem uprzejmości i „dobrego wychowania”, jako ucywilizowania społecznego. Cynizm definiował także Georg Simmel w jego *Filozofii pieniądza*, w sposób wymowny dla nas w kontekście problematyki autorytetu:

rozstrzygające dla postawy dziś nazywanej cyniczną wydaje się to, że nie istnieją tu żadne różnice wysokości wartości, zaś całe znaczenie tego, co powszechnie wysoko cenione, polega na ściągnięciu go na poziom tego, co najniższe⁶.

Jednym z przejawów cynizmu jest odmowa traktowania na serio tradycji, o której się fałszywie sądzi, że albo trzeba jej całkowicie ulegać, albo ją całkowicie odrzucić (*tertium non datum*), bez wysiłku uprzedniego wniknięcia, czy zdobycia się na przetworzenia, przewyciężenia, nowe odczytania, posługujące się takim odniesieniem jako inspiracją i odbiciem.

Tymczasem w świecie „chamstwa kulturowego”, w rozumieniu Tadeusza Kantora, nie ma miejsca na autorytet jako uważnie odbierane i na serio traktowane jako przejmujące znaczenie, życiodajne dla własnej refleksji odbiorcy. Chamstwo w tym ujęciu nie jest wyznaczone przez aktywną agresję czy słowne zachowania, ale tworzy je „brak uwagi”, niezdolność do skupienia uważności dla uchwycenia ważności tego, co jest komunikowane, nawet przy pełnej udawania i konwencji uprzejmości postawie zubożonej tolerancji nie dopuszczającej do realnego spotkania i wydarzenia się daru głębokiego dawania do myślenia. W jednym z filmów TVP autorstwa Krzysztofa Miklaszewskiego, dokumentującego pracę Kantora z aktorami powraca motyw tak rozumianego chamstwa, gdzie odmowa uważności zaciera ślady ważności wydarzenia, w jakim się uczestniczy. Wówczas lekceważenie uwagi czyni niemożliwym dostrzeżenie, a tym bardziej przeżycie wagi tego, w czym się uczestniczy, w tym powagi sugestii, z jaką ma się do czynienia i jej autotelicznej wartości. A to może być spektakl wobec przypadkowej widowni, wykład w sali pełnej nieuważnych studentów, rozmowa z drugim

5. Por. Peter Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, przekład i wstęp Piotr Dehnel, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008.

6. Por. Georg Simmel, *Filozofia pieniądza*, przekład i wstęp Andrzej Przyłębski, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2012, s. 285.

człowiekiem markującym zainteresowanie, czy sytuacyjny brak gotowości do poważnego rozpatrzenia spotkanej sugestii. Wiele krytyk, a także obiegowych rekonstrukcji podręcznikowych, nosi w sobie posmak skutków takiego właśnie chamstwa kulturowego „streszczycieli”, jako stręczycieli, gdzie *wykonywanie* zadania przedstawiania (po włosku „*esecuzione*”) jest w istocie dokonywaniem egzekucji w dramatycznym sensie pozbawiania życia, albo przynajmniej jego pozbawiania aż do postaci idei zmarniałych, jeśli już nie martwych.

Oczywiście, powodów, dla których nie ma miejsca w rozmaitych dyskursach czy postawach na afirmowanie autorytetu widzianego autotelicznie, jest wiele więcej i nie sprowadzają się one do niezdolności do afirmacji wartości autotelicznej właśnie. W jakościowych badaniach socjologii karier, prowadzonych w duchu interakcjonizmu symbolicznego, właśnie kariera dominuje jako kategoria wpisana w mechanizmy konstruowania, organizowania, promocji, zatem działań widzianych jako nie tylko warunków niezbędnych ale często zastępujących inne wyróżniki (wartość dokonania) prowadzące do sukcesu zawodowego. Nie mówi się w niej zatem o autorytecie inaczej jako o przypisanym uznaniu, a konteksty owego uznania zdominowane są troską o prestiż widziany w kategoriach (np. w środowisku wirtuozów muzycznych) zaproszeń na koncerty, festiwale czy w odniesieniu do sukcesów w konkursach muzycznych. Rzecz jasna, że typ badań „socjologii karier” jest zasadny i wartościowy, o ile nie prowadzi do perspektywy swoiście cynicznej wobec wartości hierarchii dzieł i postaci w kulturze. W skrajnym przypadku odpowiednikiem tego cynizmu jest redukcjonowanie zjawiska „geniuszu” do tego, że ktoś robi „karierę” geniusza, nie mając w sobie nic specjalnie wyróżniającego, poza tym, co zostaje mu przypisane według arbitralnych kryteriów.

Zarządzenia karierą w sferze zjawisk kulturowych ma oczywiście miejsce, nawet bywa dominujące w dążeniu do sukcesu, jak świadczy przytoczone przez Aleksandra Wata wymowne świadectwo pozorów autorytetu, w relacjach uniwersyteckich ze studentami w Berkeley, z wypowiedzi Czesława Miłosza, gdy ten stwierdził: „Z wyjątkiem może dwóch, moim studentom w gruncie rzeczy o nic intelektualnie nie chodzi, po prostu chcą się przypodobać profesorowi, żeby mieć drogę do swojej kariery życiowej, uniwersyteckiej, udają zainteresowanie, bezinteresowność”⁷. Najwidoczniej mamy tu do czynienia ze szczególnym typem zarządzania swoimi relacjami w trakcie studiów w trosce o instrumentalizację relacji dla wygody i korzyści, z minimalizowaniem możliwego tu wpływu, zarówno pozytywnego, sprzyjającego rozwojowi, jak też negatywnego, niszczącego podmiotowość czy zwalniającego z myślenia.

7. Por. Aleksander Wat, *Dziennik bez samogłosek*, opracował Krzysztof Rutkowski, Czytelnik, Warszawa 1990, s. 148–149. Typowemu studentowi tymczasem nawet o przypodobanie się nie chodzi.

Tymczasem z punktu widzenia kultury nie przyjęcia jest kojarzenie wartości dzieł i statusu elity kulturowej jako efektu społecznych gier i manipulacji, i ustawienie w hierarchii i skuteczność promocji. Arcydzieła i wielkie postaci w kulturze istnieją niezależnie od tego, czy i jak ktoś chciał(by) je (czy jakies inne) ustawiać w takim statusie społecznym. A wartość dokonań intelektualnych można uznawać niezależnie od tego, czy była wcześniej doceniana, przeceniana czy pomijana. Wystarczy się o nich samodzielnie przekonywać bez ulegania jedynie gestom hierarchizacji społecznej, swoją koniecznością sankcjonowaną historycznie, władczo czy instytucjonalnie maskującej własną arbitralność, bezradność i uzurpację.

Sprawy z hierarchią i hierarchizacją są oczywiście o wiele bardziej kłopotliwe. Trudno jest dobić się odróżniania mechanizmów przesądzeń i w związku z tym, nadużyć, manipulacji i krzywdy czynionej ogłaszaniem hierarchii, od samej kulturowej troski o to, aby uznanie różnic w wielkości kierowało się dążeniem aby nie być zakładnikiem świata spłaszczonego, gdzie wszyscy są wrzuceni do wspólnego kotła, a wygrywają nie najlepsi, ale najsilniejsi, najsprawniejsi w bezwzględności i cynizmie, żerujący zarazem na ustanawianych faktach, chronionych dalej przed krytyką i rzetelnym odniesieniem. Szereg znaczących postaci kultury afirmowało już podobnie swoje troski. Z drugiej strony, wielu obawiających się negatywnych skutków uznania autorytetu czy hierarchii w jakiejś, choćby i finezyjnej postaci, gotowych jest wszelką konstrukcją takiej afirmacji z góry i bezwarunkowo wyrzucić na śmieci. Nawet można powołać się w takiej barbarzyńskiej operacji na wzniosłość oświeceniową i *nomen omen* autorytet samego Immanuela Kanta. Widać, że sprostac tu pułapce Scylli i Charybdzie ulegania groźbie patologizowania kultury przez, z jednej strony, fakt uznania autorytetu, hierarchii i wpływu, a z drugiej strony przez całkowitą odmowę dopuszczenia tych zjawisk do głosu, jest niezwykle trudno. W każdym wypadku płacimy jakąś cenę i ponosimy ryzyko nie pozwalające na widzenie tu prostych rozwiązań i prawa do poczucia niewinności.

Leszek Kołakowski podkreślał, że w naszej kulturze i tradycji europejskiej troska o autentyczną hierarchię znaczeń i wartości wpisana jest w troskę o samą kulturę i nie może być mylona z władczymi manipulacjami. Podobnie odważał się narazić krytykom Czesław Miłosz, wiedzący jak łatwo można popełnić błąd, skrzywdzić kogoś i skrzywić obraz jakiegoś wycinka świata (np. poezji), gdyby pośpiesznie i pochopnie, bez poczucia ryzyka formułować, a tym bardziej forsować sądy jako osądy. Wiedział też jak bardzo delikatnym, kruchym i przewrotnym bytem jest sama kategoria „autorytetu”, należąc do tych środków wyrazu kulturowego, których samo dotknięcie grozi konsekwencjami przechodzącymi często w swoje przeciwieństwo. Próbowalem to uwypuklić mottem.

A przecież jest możliwa troska o elitarność, która będzie jednocześnie troską o szlachetność wydania demokracji, aby ta ostatnia nie była wydana na pastwę nieodpowiedzialności i cynizmu „urawniłowki”, wpisanych w grę sił władczych, najlepiej czujących się w przestrzeni, gdzie nikt nie ma prawa być poza zasięgiem ich decyzji podejmowanych samowładczo. Elitarność ducha, czy arystokratyzm duchowy nie muszą oznaczać z kolei nic innego, jak to, że wartościowe efekty w kulturze wymagają wysiłku, pracy intelektualnej, zaangażowania aksjologicznego i troski o pokonywanie stopni trudności i szczebli wtajemniczenia, gdzie wszystko to jest dostępne każdemu, ale nie na każdych warunkach i nie w każdych okolicznościach. Elitarność dopuszcza zdolność odróżniania wirtuozerii od jej braku, a także dopuszcza niuansowanie poziomów tej wirtuozerii, gdy już ją uznajemy. Co więcej, afirmacji wirtuozerii nieredukowanej do sprawności technicznej dopuszcza kulturowe wyznaczniki jej wyrazu i warunki jej zaistnienia, jak ascezę, perfekcjonizm, erudycję, jednym słowem wszystko co nie da się dekretować jakimś uznaniem a wymaga udokumentowania jakością własnej postawy (także na poziomie stylu życia i profesjonalizmu), której uznaniem nie można manipulować, bo ma ona wartość autoteliczną. Nie chodzi też o to, aby ustanowić nienaruszalne kanony wielkości, aż po listę arcydzieł, z których się będzie rozliczało (np. odpytywało w szkole), ale o to, aby zachować czujność i mobilizację na ewentualną przygodę spotkania z przejawem wielkości ducha, która napotkana odblokuje jakąś komórkę w naszym potencjale wrażliwości i wyobraźni, podnosząc nas duchowo z wyjałowienia i wyposażając w impulsy, jakie będziemy mogli już z siebie samych i po swojemu ofiarować innym.

Wyznanie zbuntowanego pesymisty
w obliczu samobójstwa edukacji we władzy zombich

Dramaturgia wielu pytań i diagnoz, z jakimi się możemy spotkać w odniesieniu do autorytetu czy kryzysowej kondycji świata współczesnego nie powinna być osłabiana, jeśli nie mamy być zakładnikami banalnej afirmacji czy równie banalnej i niebezpiecznej negacji. Przez to też warto, jak sądzę, co też staram się poniżej, choć i już wcześniej przywoływać, wpisując się w ich koloryt zatroskania, choć wspólnej samoświadomości metodologicznej już często mamy mniej. Odмова już nie tylko uznawania i dostrzegania i poznawania autorytetów może być uwarunkowana historycznie, jako przejaw kłopotów z poważnym traktowaniem przejawów funkcjonowania rzeczywistości społecznej. Zygmunt Myślakowski był skłonny podkreślać, myśląc o problemach pedagogicznych społeczeństwa polskiego po wojnie, w tym w jego odniesieniach do funkcjonowania państwa

i możliwości posługiwania się mechanizmem autorytetu, choćby tylko jako motywującego do wysiłku, że

cała historia Polski, nie tylko w czasie rozbiorów, ale znacznie przedtem, bo aż w głąb XVII wieku sięgając, przedstawia nam obraz stopniowego rozkładu poczucia autorytetu w masach; stopniowe anarchizowanie elity, zanik poczucia hierarchii, podporządkowania i władzy⁸.

Liberalne czy postmodernistyczne mrzonki bywają z kolei uwikłane wręcz w zakaz oceniania, hierarchizowania, wpływania, a przynajmniej działania takie traktowane są jako w pełni i nieredukowalnie arbitralne. I to raz na zawsze. Powtarza się bowiem często jak mantrę rozmaite mrzonki o „dyskursie normatywnym” przeciwstawionym, jak rozumiem, jakiemuś mitycznie niewinnemu, bo pod każdym względem „nienormatywnemu” ujęciu i takiejże postawie. Tymczasem wypada pamiętać, że „normatywność” (nie myloną z silnym normatywizmem nakazowym) można w różnych postaciach i stopniach diagnozować w każdym typie także „opisu”. Już sama zgoda na język opisu sankcjonuje nastawienie normatywne, związane choćby z tym, że odrzuca się bardziej radykalne terminy albo przeciwnie właśnie tymi chce się posługiwać. W istotnym sensie rozwinięty tekst musi aż kapać od normatywnych sugestii, czy choćby tylko przesądzeń albo preferencji, niechby i milczących, nie dość uświadomionych, czy artykułowanych. Najczęściej ma tu zarazem miejsce próba ustawiania się na pozycjach niewinności/naiwności. Wygląda na to, że jest to pewna maniera, jaką przypisują sobie humaniści aspirujący do naukowości wyposażonej w wyobrażenie o obiektywności, tak bliskie naukom przyrodniczym, którym szczególnie często posługują się niektóre opcje psychologiczne, czy socjologii, a i kulturoznawcy też czasem jeszcze, po postmodernistycznym czy relatywistycznym śnie o upadku możliwości prawomocnego oceniania.

Piszę te uwagi z pozycji aktywnego buntu i jednocześnie z nastawieniem pesymisty. Zbuntowany pesymizm niesie zdeterminowaną postawę odmowy poddania się, analogicznie do Syzyfa, który wcale nie wtacza kamienia po to, aby go wtoczyć, czy wierząc, że go wtoczy. Mojego optymizmu jest tyle, ile da się go znaleźć u Syzyfa, oczywiście jeśli będzie kojarzony nieobiegowo, z zerwaniem z sugestią, że to, co niemożliwe nie warto jest zachodu. Idę tu tropem Henryka Elzenberga i jego *Kłopotu z istnieniem*, że to wartość sprawy, a nie szansa na powodzenie rozstrzyga o sensowności walki o nią. W końcu co to za wartość, w którą

8. Por. Zygmunt Mysłakowski, *Wychowanie człowieka w zmiennej społeczności*, Książka i Wiedza, Warszawa 1964, s. 335.

nie warto się zaangażować, czy której nie warto dawać świadectwa i przy której nie warto by obstawać im mniej się to komuś opłaca czy zyskuje poklask?

Wśród dramatycznych zjawisk zbuntowany pesymista nie może nie dostrzec tego, co na wielu nie robi specjalnego wrażenia. Uniwersytety popełniają samobójstwo, wspierane jeszcze medialnie w trybie eutanazji. Bo już wszystkim niemal wmówiono, że studiowanie służy (czy służyć powinno) fachowi... , powinno być głównie „zawodowe”, dające niemal gwarancję pracy. Czasem jednak, jak wiadomo, „zwykłych” samobójców daje się odratować, czy wręcz zatrzymać w usiłowaniu, a nawet przywrócić im motywację do życia w zmiennej wizji świata i siebie, za cenę „ponownych narodzin” jako nieuniknionego warunku powrotu do życia po śmiertelnym kryzysie vitalności. W przypadku uniwersytetów, czy aspirujących do ich miana innych uczelni wyższych, jednak nie da się już być optymistą. Zwłaszcza, że uczelnie te *już* często są skutecznie i długotrwale w swoich środowiskach i dominujących w ich układach zawłaszczane przez *zombich*, zmarniałe ofiary nędznej edukacji, którymi one same dalej zarządzają. A na dodatek tego stanu nie umiemy dostrzec, tym bardziej nie stawiając sprawy odzyskania życiodajności edukacji. Nie ma i nie będzie rzecz jasna zapotrzebowania w środowiskach akademickich na obnażanie rozpanoszenia się tu i ówdzie dominacji *zombich* zmarniałej edukacji, reprezentujących niższe ligi naukowe, po słabych albo nawet pozorowanych dokonaniach, gdzieś tam przepchniętych w ustawionych procedurach⁹.

W warunkach próby zbiorowego samobójstwa kulturowego edukacji wyższej sytuacja jest dramatycznie trudna. Bo trzeba występować przeciw nieodpowiedzialności ministerialnej, rektorskiej, senackiej, sejmowej, medialnej, przeciw manierom wygodnicko poukładanych środowisk akademickich (nie tylko pedagogiki), zadowolonych z siebie i ustawiających sobie procesy samobójcze w przyjemne rytuały pozorowania władzy, wiedzy, cnoty, dyplomów...

Moje doświadczenie dydaktyczne zarazem uczy, że pokazując coś na serio, co robię (np. odsłaniając ostatnio ideę Martina Heideggera dziejowości jako fundamentalnego wymiaru egzystencji jednostkowej człowieka), nawet tłumom studiujących w niepublicznej szkole pedagogikę, udaje się stopniowo niektórych na chwilę choć zatrzymać w spirali samobójczego zżymania się na zaawansowaną humanistykę i filozofię i obudzić postawę by „chcieć dać sobie powiedzieć” – a to warunek otwarcia się na znaczenia i ich rozumienie według Hansa-Georga Gadamera – by wzbogacić własne środki symboliczne służące do myślenia i spojrzeć zaskakująco na siebie. W anonimowej ankiecie komentarzu do trudnego wykładu z historii filozofii okazało się, że z częścią zbyt zadowolonych z siebie

9. Kto nie zna takich przypadków, albo odrzuca samą myśl o ich istnieniu ryzykuje, że jest jednym z nich.

narcyzów, dotkniętych syndromem masowości, w tym zadowoleniem z własnej przeciętności, może się nie udać nic zrobić, przy odmowie wysiłku z ich strony, ale sporo reakcji daje obraz krzywej Gaussa przesuniętej pozytywnie na oceny bardzo dodatnie i wyrażające poruszenie duchowe także u osób, które takiego własnego potencjału przemiany wewnętrznej wcześniej u siebie nie podejrzewały. Może nic z tego nie wynikać na dłuższą metę, ale przynajmniej okazuje się, że coś może drgnąć w duchowości osób nawet wcześniej nastawionych cynicznie na wygodę i dyplom, czy zdominowanych oporem i niechęcią. *Paideia* jest czasem beznadziejnie trudna do zaistnienia (gdzie kształcenie wyraża się w kształtowaniu, czyli przekształcaniu, bez szans na ostateczne wy-kształcenie). Ale zdaje się, głównie w takich przypadkach musi wkraczać, gdyż w innych można sobie poradzić samemu.

Pisząc te uwagi mam poczucie wagi sugestii o potrzebie myślenia o naszej roli humanistów w tym ginącym świecie kultury, a dokładniej w świecie wypierającym „ogrody”, gdzie co najwyżej dawała o sobie znać sytuacja „barbarzyńcy w ogrodzie”, jak to widział Zbigniew Herbert, a gdzie obecnie daje o sobie znać nawet nie sytuacja humanisty na pustyni (bo tu choć medytować samotniczo można) ale sytuacja humanisty w Stajni Augiasza, gdzie i Herkules (by) nie podołał. Giroux napisał całą książkę diagnozując narastający świat neoliberalny zdominowany przez ... *zombich*¹⁰. Stąd pytanie kluczowe: jak z takim światem walczyć, ale tym bardziej nie ma sensu udawanie, że dokona się to bez zaangażowania normatywnego. Ludzie walczą o przetrwanie przeciw przeciwnościom losu nie dla fanaberii czy z ironii albo cynizmu. A pora na taką walkę właśnie nadchodzi, tym ważniejszą im mniej szans powodzenia w niej widzimy. Niechby to był i bój ostatni...

Nie darmo nowy romantyzm czy post-romantyzm także horrorów i *science fiction* to nie zmierzanie się z bogami czy Bogiem, czy choćby tylko z jakimś tam carem, czy w pakcie z diabłem, ale najczęściej to wizja świata *zombich*, wampirów, kosmitów czy innych robali – nawet przebranych już albo wszczepionych w „normalne” ciała i inteligentne czy piękne postaci – niszczących metodycznie, a którym przeciwstawić może się jedynie garstka skłóconych uciekinierów lub samotny i wcale nie krystaliczny intelekt szukający sojuszników i znajdujący ich w najmniej oczekiwanych miejscach...

Jest więc o czym myśleć. Walka już się toczy, sojuszników już trzeba szukać, jeśli chcemy przetrwać. Zresztą toczy się od dawna, jeśli nie od zawsze. Przytoczmy jeden znaczący przykład.

10. Por. Henry A. Giroux, *Zombie Politics and Culture in the Age of Casino Capitalism*, Peter Lang, New York 2011.

O świadomości porażki ważnej próby wspólnotowej dziekana Ricoeura

Szczególne znaczenie dla naszych rozważań mają komentarze Paula Ricoeura dotyczące marca 1968 na uczelniach francuskich i będące wyrazem próby zrozumienia ich kluczowego kulturowo aspektu. Wszedł w sam środek zawieruchy akademickiej przejmując władzę dziekańską i musiał wycofać się z niej trzy lata później z poczuciem porażki.

Wspominając o swoim przejściu w roku 1966 z Sorbony na nowo powstający uniwersytet w Nanterre, Ricoeur podkreślał, że kierował się chęcią tego, by „odnaleźć prawdziwy kontakt ze studentami”¹¹, co było możliwe choćby dlatego, że nie było ich wielu, „co pozwalało na lepsze ich poznanie i na śledzenie ich rozwoju”¹². Filozof zauważa zarazem, że popieranie bliskiej mu idei „wspólnoty uczących i studentów” nie musi wyrażać się włączaniem ich do rad uniwersyteckich, a nawet jest to (i był to jego) „poważny błąd”, którego nie popełnia się w świecie anglosaskim, gdzie uniwersytet negocjuje z silnymi organizacjami studenckimi występującymi z zewnątrz¹³. Jak się okaże, błąd ów ma polegać na tym, że pozioma relacja partnerska staje się przeszkodą w przywoływaniu aspektu pionowego relacji, wskazującego na konieczność uwzględniania niezbędnego stopnia hierarchii. Marzenie o zastąpieniu więzi wspólnotowej jedynie aspektem poziomym okazało się mrzonką, na dodatek szkodliwą. Daje tu o sobie znać wręcz, jak czytamy, przejaw „utopijnego marzenia o samorządności”¹⁴, w trosce o ideał demokracji bezpośredniej, w dążeniu do „równej dystrybucji” władzy czy podmiotowości¹⁵.

Ricoeur przypomina także wyrażającą się w kolejnych dwóch latach poprzez konfrontację rozpoczętą wiosną 1968 roku i kumulującą się w 1969 roku postawę swoistego „wyrzeczenia się wiedzy” przez zrewoltowaną młodzież, nie uznającą atutu przewagi, co filozof wyraził w dramatycznym argumencie na zarzut, że posiada więcej niż studenci: „Przeczytałem więcej książek niż wy”¹⁶. Wszelka wertykalność czy hierarchia w tym buncie została odrzucona. Dotyczyło to także samej funkcji uniwersytetu, będącego wcześniej dla lewicowego myślenia „tradycyjnym szczeblem kariery, miejscem, gdzie zdobywa się wiedzę i otrzymuje perspektywę awansu społecznego”, a dla mieszczaństwa nie był już

11. Por. Paul Ricoeur, *Krytyka i przekonanie. Rozmowy z François Azouvim i Markiem de Launay*, przekład Marek Drwięga, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003, s. 54.

12. Ricoeur, s. 55.

13. Ricoeur, s. 55.

14. Ricoeur, s. 60.

15. Por. Ricoeur, s. 61.

16. Ricoeur, s. 59.

„uprzywilejowanym czynnikiem kariery społecznej”¹⁷. We wspomnieniu Ricoeura jako okresowo dziekana wydziału filozoficznego (gdzie pracowali także tak znani filozofowie jak Mikel Dufrenne, czy Emanuel Lévinas) jego największymi przeciwnikami w afirmacji uniwersytetu, jak czytamy, „paradoksalnie byli tradycyjni oraz lewicujący mieszczanie”¹⁸, uznający uczelnie i ich ambicje kulturowe za przeżytek. Ricoeur nie neguje, że skala światowa zjawisk rebelii studenckiej w kampusach japońskich, niemieckich czy we Francji była wyrazem presji masowej na edukację, w świetle której stało się jasne, że instytucja akademicka okazała się w różnych systemach uniwersyteckich „całkowicie niezdolna do ponownego przystosowania swej elitarniej struktury do nowej funkcji ogólnej dystrybucji wiedzy”¹⁹.

Najciekawszy dla nas jest motyw jednak nie tyle kryzysu instytucjonalnego uniwersytetu ile załamania się filozoficznej wizji wspólnoty akademickiej, jaką żywił Ricoeur w zakresie zadania łączenia hierarchiczności instytucjonalnej z troską o powstawanie wspólnoty doświadczenia – co zatem musiało wiązać się z troską o sytuację autorytetu wiedzy, profesora czy uniwersytetu. Kluczowa trudność wyrażała się w narastaniu „sabotażu instytucji”, mówi Ricoeur, z czym musiał się zmierzyć przejmując funkcję dziekana wydziału.

Miałem przed sobą wolę nieładu, która nie miała już motywacji politycznej, która posiadała jedynie lokalną motywację niefunkcjonowania, zaburzenia funkcjonowania uniwersytetu. Margines dyskusji był więc nadzwyczaj wąski²⁰.

W ramach eskalacji konfrontacyjnej każda władza (także akademicka) została „utożsamiona z przemocą i oskarżona bez żadnych rozróżnień”²¹. Z drugiej strony momentem zwrotnym w wydarzeniach w kampusie uniwersyteckim było zrzeczenie się jurysdykcji władczej przez radę zarządzającą uniwersytetu, co wywołało automatyzm decyzji wkroczenia policji dla przejęcia odpowiedzialności za porządek, czemu Ricoeur jako urzędujący dziekan się sprzeciwił, co doprowadziło (jako „najgorsze z rozwiązań” jak sam przyznaje z perspektywy czasu) konfrontację do stanu wrzenia, w którym po kilku dniach ustąpił z funkcji dziekana w poczuciu wielkiej porażki²².

Najważniejsza dla nas jest sama interpretacja przez Ricoeura tego, co się stało w tej sytuacji dla problematyki autorytetu, którą choć widzi tu w płaszczyźnie

17. Paul Ricoeur, *Krytyka i przekonanie...* s. 56.

18. Ricoeur, s. 56.

19. Ricoeur, s. 57.

20. Ricoeur, s. 58.

21. Ricoeur, s. 58.

22. Ricoeur, s. 60.

kluczowego zadania polityki, da się odnieść do myślenia o filozofii autorytetu w kulturze. Przytaczamy tu aspekty myślenia o autorytecie, których zabrakło w naszych wcześniejszych rekonstrukcjach, czy które je dopełniają w poruszonym tam zakresie sprzęgania wertykalnej i horyzontalnej perspektywy dla filozofii autorytetu. Ricoeur widzi tu w szczególności porażkę i to wieloaspektową, filozofii

projektu niemożliwego do pogodzenia samorządności i hierarchicznej struktury odziedziczonej wraz z każdą instytucją, lub w każdym razie asymetrycznej dystrybucji oddzielnych ról, które implikowała. Ale być może jest to tło kwestii demokracji, w której udaje się połączyć relację pionową dominacji (by posłużyć się terminologią Maxa Webera) z relacją poziomą wspólnie dzielonego doświadczenia – pojednania Maxa Webera i Hannah Arendt. Moją podstawową porażką była chęć odtworzenia relacji hierarchicznych w oparciu o relację poziomą. [...] Zawsze byłem pomiędzy utopią wyrzeczenia się przemocy i poczuciem, że coś nieredukowalnego stawia opór w relacji rządzenia, władzy, co racjonalizuje się dziś jako trudność wyartykułowania relacji asymetrycznej i relacji wzajemności. Kiedy z obowiązku lub w wyniku sprawowanego mandatu piastuje się urząd w relacji pionowej, bez przerwy usiłuje się dać jej legitymizację zaczerpniętą z relacji poziomej. Legitymizacja ta, czasowa, jest całkowicie autentyczna, tylko jeśli umożliwia całkowity zanik asymetrii związanej z pionową relacją instytucjonalną. Otóż ta relacja pionowa nie może zniknąć całkowicie, ponieważ jest ona nieredukowalna; instancja podejmująca decyzje nigdy nie może odpowiadać w doskonały sposób reprezentacji demokracji bezpośredniej, w której wszyscy i każdy uczestniczą efektywnie w każdym akcie podejmowania decyzji²³.

Zanim podejmiemy dyskusję z dwoma aspektami tej refleksji dodajmy, że Ricoeur ostatecznie jest przekonany, że ta niezbywalna relacja pionowa wynika stąd, że „prawdziwe problemy sprawiedliwości nie są problemami równej dystrybucji, lecz problemami, które wynikają z dystrybucji nierównej”, przez co tak naprawdę „kwestia sprowadza się do określenia tego, jakie są mniej niesprawiedliwe nierówności”²⁴, co wprowadza w „labirynt polityki”, przeniknięty tym kluczowym przejawem „kwadratury koła właściwej polityce: niemożliwego marzenia o połączeniu tego, co hierarchiczne, i tego, co odnosi się do wspólnego życia”²⁵.

Zanim podejmiemy tu spór z Ricoeurem, posługując się między innymi argumentem zaczerpniętym z Heideggerowskiego tropu o swoistej „dziejowości” kondycji ludzkiej oraz nawiążemy do naszych rozważań, wypracowujących alternatywne stanowisko, przytoczmy jeszcze jedną uwagę, dobitnie puentującą stanowisko samego Ricoeura, uwzględniające dwie strony medalu w zakresie dystrybucji wpisanej w przestrzeń demokracji. Z jednej strony czytamy, że cho-

23. Paul Ricoeur, *Krytyka i przekonanie*... s. 61.

24. Oba cytaty patrz: Ricoeur, s. 61.

25. Ricoeur, s. 61.

dzi zawsze o szukanie „kompromisu pomiędzy relacją hierarchiczną i relacją konsensualną”, gdyż zamysł demokratyczny wyraża się poprzez

zbiór dyspozycji, które wydaje się, by racjonalność zapanowała nad irracjonalnością, zarazem zaś, by horyzontalna więź pragnienia wspólnego życia zwyczajnie dominowała nad nieredukowalnie hierarchiczną relacją rozkazywania i autorytetu²⁶.

Ricoeur jednak, podkreślmy, zawsze ten pionowy wymiar, wpisany w relację hierarchiczną widzi jedynie, czy głównie w kategoriach uznania wyższości, gdyż choć dopuszcza obecność „wzajemności w relacji ze swej istoty asymetrycznej”²⁷, to widzi ją jedynie w kategoriach uznania wyższości, co ilustruje odniesieniem do stosunku ucznia do nauczyciela oraz do przykładu wspólnoty uniwersyteckiej. W pierwszej kwestii Ricoeur stwierdza, iż „[u]znanie wyższości jest czynnością ucznia, który akceptuje to, że będzie nauczany przez mistrza (*maître*)”²⁸, przy czym wskazuje na wyjątkowość relacji „panowania” wyrażającego się francuskim terminem *maîtrise*, w związku z tym, że jak wiemy czasownik *maîtriser* oznacza opanować np. materiał do nauczania się. Z kolei „wertikalna oś autorytetu” jako uznania wyższości oraz wymóg nierównej jego dystrybucji wpisane mają być zdaniem Ricoeura w samą instytucję uniwersytetu, w której mamy do czynienia z „najpoważniejszym problemem” jaki stanowi troska o „dystrybucję pozycji autorytetu i rozkazywania”²⁹. W ramach uniwersytetu jako instytucji bowiem

nie każdy może stanowić część rady administracyjnej, nie wszyscy mogą sprawować władzę. Niekoniecznie chodzi tu tylko o władzę w sensie suwerenności politycznej, lecz o stanowienie autorytetu w instytucji: autorytet nie może być rozdzielany po równo³⁰.

Ostatnia uwaga Ricoeura ma szczególną wartość i komplikuje zadanie polemiki z jego stanowiskiem (choć je zaraz podejmiemy), że wskazuje na kapitalny akcent, unikalny w myśleniu o autorytecie i trudny praktycznie do uwzględnienia w praktyce, może najtrudniejszy, jak pokazuje sfera polityki, że „z pozycji autorytetu rozdziela się także miejsca odpowiedzialności”³¹, jako że „powaga

26. Paul Ricoeur, *Krytyka i przekonanie...* s. 145.

27. Ricoeur s. 147.

28. Ricoeur s. 147. Oczywiście, termin ten często w praktyce jest przypisywany nauczycielowi, jako takiemu, bez uznania jego mistrzostwa.

29. Ricoeur s. 172.

30. Ricoeur s. 172. Oczywiście, nie chodzi tu o administrację w banalnym sensie biurokracji urzędniczej, ale o funkcję administrowania jako zarządzania akademickiego, co kojarzy się z radami naukowymi wydziałów czy instytutów.

31. Paul Ricoeur, *Krytyka i przekonanie...* s. 175.

autorytetu polega na byciu zdolnym do ponoszenia konsekwencji za czyny swoich podwładnych”³².

Punktem wyjścia do polemiki jest dla nas spostrzeżenie, że owa troska o czyny nie musi realizować się w trybie uznania wyższości tego, kto ma być autorytetem. Nie zgadzam się z sugestią Ricoeura, że w grę wchodzi w trosce wspólnotowej (horyzontalnej) dążenie do pełnego zaniku perspektywy relacji wertykalnej, hierarchicznej, a ponadto twierdzę, że jej konieczność wcale nie musi mieć charakteru uznania władzy jako prawa do panowania. Uzasadnienie dla tego sprzeciwu opieram na przytoczonej już przeze mnie szerzej idei „ontologii wdzięczności”³³ i przyzwolenia na pomoc w opanowaniu jakiejś ważnej kwestii, co samo w sobie nie musi uzależniać w relacji władczej, ale może przejawiać się w geście wdzięcznego uznania wartości bycia wspólnie, z kimś kto może mi przydać siły, a nie jej pozbawić i kto z tego faktu nie musi czerpać korzyści, ani tym bardziej rościć sobie do nich pretensji. Zdolność do służenia pomocą nie musi przekształcać gestu wsparcia wysiłku opanowania jakiegoś przedmiotu w przedmiotowe panowanie nad tym podmiotem, który z takiej możliwości skorzystał. Zresztą bardzo często ktoś, kto zdobywa się na wsparcie wysiłku, czy pomoc, czy kto ma taki potencjał (np. mądry nauczyciel) nie staje się przez to autorytetem, że pomaga, ale przeciwnie, na wdzięczność i uznanie wyższości liczyć nie może. Artykułowałem już szerzej argumentację na rzecz tezy, że w działaniu pedagogicznym nie obowiązuje zasada wymiany, więc czynienie komuś dobra nie musi się spotkać z dobrą odpłatą, dopóki nie powstanie dobra, wartościowa wspólnota w odniesieniu, w którym relacja władzy, czy panowania, jest ostatnią jaką należałoby pomyśleć. Kluczowa może być motywacja do dalszych wysiłków w pokonywaniu własnych słabości, przy założeniu że mamy do kogo się odwołać po wsparcie podmiotowe, przydające siły, a nie po redukcyjne uprzedmiotowienie. To w szczególności pokazuje, że wbrew wyobrażeniu Ricoeura relacja asymetryczna (pionowa) wcale nie musi oznaczać uległości czy podległości tego, kto jest poddany takiemu wsparciu. Najczęściej w stosunku do działań pomocowych w obszarze pedagogiki społecznej czy w płaszczyźnie zachowań dydaktycznych adresat takich działań może mieć poczucie siły i wyższości, bo zawsze może się nie podporządkować, odmówić uznania, a korzystać może w geście wspaniałomyślności, czyli obojętności, jeśli nie pogardy. Zawsze można odmówić (choćby w sposób zamaskowany, symulując uległość i chęć współdziałania) zaangażowania w uznanie, w chęć poznania, czy przejęcia się

32. Paul Ricoeur, *Krytyka i przekonanie...*, s. 174.

33. Por. rozważania *W stronę ontologii wdzięczności przeciw pretensjonalności – ujęcie Gabrieli Marcela*, w: Lech Witkowski, *Historie autorytetu...*, s. 91–102.

proponowanymi treściami czy wariantami zachowania wpisanymi w przedłożone ofertę (zachętą, czy naciskiem) możliwości.

Próbowałem już wcześniej argumentować, że – wbrew nastawieniu Ricoeura kojarzącego wertykalny aspekt autorytetu z uznaną wyższością – najczęściej tam, gdzie nie działa zwykły mechanizm nagiej władzy, siły czy przymusu, tam autorytet przejawia się w uznaniu w sytuacji wyboru, gdy można tego uznania odmówić, a które nie musi polegać na uległości, a jedynie wyraża się w gotowości rozważenia. Oto chociażby wyraża się we wspaniałomyślnym przyzwoleniu na to, by ktoś mógł się do nas zbliżyć z własną propozycją czy treściami do wysłuchania i rozważenia, gdzie zderzenie z nimi ma szansę stać się... zdarzeniem ważnym dla nas, niosąc impulsy jakie wcześniej by nie przyszły nam do głowy. Przed zarysowaniem naszego kwadratu usytuowania autorytetu, zmieniającego wyobrażenie o nim, zadajmy jeszcze pytanie możliwe dzięki impulsowi pozostawionemu nie tak dawno w końcu przez Chałasińskiego.

Czy jest miejsce na autorytet w getcie inteligenckim?

W głośnej kiedyś książce Józefa Chałasińskiego *Przeszłość i przyszłość inteligencji polskiej*, mamy rozwinięty już (zapo)znany chwyt analityczny autora w postaci wydzielenia zjawiska i przejawów „getta inteligenckiego”, z rozwinięciem charakterystyki „psychologii getta”, choć kluczowa dla niego jest perspektywa socjologiczna, w myśl której getto ogólnie biorąc

to forma skupienia społecznego o charakterze wyspy ludnościowej izolowanej w obrębie większej zbiorowości; ukształtowanie się takiej formy zostało zdeterminowane przez samoobronne tendencje grupy zagrożonej unicestwieniem, scalającej się na zasadzie tradycjonalizmu³⁴.

Nie jest to jedyny aspekt tej książki przynoszący perspektywę rozumienia trudności w kwestii zaistnienia w Polsce powojennej zjawiska wartościowego kulturowo i autentycznie uznanego autorytetu jako sprzyjającego jakości i poziomowi zaangażowania intelektualnego. Chałasiński także, np. w nawiązaniu do analiz Jana Szczepańskiego akcentuje rodowód dużej części polskiej inteligencji powstającej w pierwszych latach powojennych jako przejaw awansu społeczno-politycznego w połączeniu z ogólną „proletaryzacją” zawodów inteligenckich³⁵. Oznaczało to w szczególności narastającą niezdolność i niezgodę dużej części

34. Por. Józef Chałasiński, *Przeszłość i przyszłość inteligencji polskiej*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1958, s. 59.

35. Por. Chałasiński, s. 22.

tak powstających zrębów „nowej elity” w kwestii kierowania się uznaniem wartości kulturowej dzieł i dokonań w kategorii arystokratycznej, także arystokracji duchowej.

Dodajmy, że socjologicznie rzecz biorąc zasada organizująca takie scalenie występujące w określeniu przez Chałasińskiego „getta” może być kulturowo współcześnie inna, w końcu tradycjonalizm nie musi być jedyną zasadą organizującą tożsamość zbiorowości społecznej, np. jak sam pisze, „[emigracja wewnętrzna] może także prowadzić do tworzenia się getta”³⁶. Kluczowy przykład stanowi jednak dla Chałasińskiego wizja inteligencji polskiej wcześniej jednoczącej się w duchu arystokratyzmu. W przypadku jego analiz mamy do czynienia dodatkowo z przywołaniem choćby argumentu Bogdana Suchodolskiego z 1937 roku, że tradycjonalizm ten nie rozumiał, iż od arystokratycznie widzianych wielkich dzieł kultury ważniejsze jest „wielkie dzieło upowszechniania kultury”³⁷. Chałasiński w istocie dokonuje jednak operacji tylko w połowie przekonującej, którą można skojarzyć z pewnym błędem jednorodności; stara się bowiem dostrzec jedno wielkie „getto” jednoczące wszystkich w interesie zamknięcia elitarnego czy arystokratycznego, zamiast dostrzeżenia większej patologii w postaci wielu lokalnych gett, w jednym obszarze środowiska intelektualnego. Przyłącza się do krytyki elitarności intelektualnej o charakterze arystokracji społecznej, wyrosłej z pochodzenia „magnacko-szlacheckiego”. Gwoli ścisłości wypada odnotować, że getto w odniesieniu do inteligencji nie jest traktowane przez Chałasińskiego jako uniwersalnie obecne, a postawy wobec getta mogą być zróżnicowane. „Mogą być inteligenci, którzy są tylko członkami inteligenckiego getta, mogą być tacy, którzy tylko częściowo do niego należą, a mogą być i tacy, co w ogóle do niego nie należą”³⁸.

Dopowiedzmy także dla sprawiedliwości, że perspektywa gett lokalnych, mających swoje własne patologie, hierarchie i autorytety, nie była jeszcze na tyle wyrazista – wobec polaryzacji świata bardziej niż jeszcze wtedy jego pluralizacji – aby mogła wybić się na czoło owych rozważań. Zresztą zdarzyło się Chałasińskiemu jednak mimo to mówić także, choć niekonsekwentnie o „gettach inteligenckich” w liczbie mnogiej, która dla nas staje się obecnie konieczna. Zresztą przywołuje także uwagę krytyczną Romana Dmowskiego, wskazującego na wielkich literatury jako uwikłanych w koterie w swoim zamknięciu nie dopuszczające zjawisk większej miary: „każdy z nich tkwi w gronie jakichś błaznów, którzy mu imponują i wpływ na niego mają, każdy naprawdę siedzi w koterii”³⁹.

36. Por. Józef Chałasiński, *Przeszłość i przyszłość inteligencji polskiej...*, s. 94.

37. Chałasiński, s. 94.

38. Chałasiński, s. 5.

39. Chałasiński, s. 58.

Co ciekawe zarazem, mam wrażenie, że niektóre spostrzeżenia Chałasińskiego o patologii wpisanej w „psychologię getta” zachowują moc charakterystyki uniwersalnej także lokalnie w świecie spluralizowanych gett, jak chociażby uwaga, że „[g]etto nie lubi wybitnych indywidualności [...] ma tu miejsce solidarność ludzi jałowych i małych, którzy sami czują się wielcy i nie znoszą prawdziwej wielkości obok siebie”⁴⁰.

Jedynie wystarczy widzieć te mechanizmy jako mające swoje lokalne kręgi wtajemniczonych i nie związane żadną miarą z tezą o „arystokracymie kultury”, a raczej z próbami ustanawiania sztucznych i fikcyjnych hierarchii, rządzących się swoimi prawami.

Przykład z sytuacją getta jest tylko jednym z wielu możliwych ilustracji tego, co się dzieje, gdy w przestrzeni nie mamy do czynienia z wartościowym autorytetem, a jedynie z jego namiastką dostosowaną do wymagań zamkniętego układu. Podobnie można by pokazać, na przykładzie wiekopomnej figury *Króla Ubu*, ze słynnych sztuk Alfreda Jarry’ego, czego wersję filmową zaproponował u nas Szulkin, a operową sam Krzysztof Penderecki, że w świecie, gdzie posłuch zyskują kanalie, cynicy i głupcy, mądrości nie uświadoczy⁴¹.

Cztery miejsca dla sytuowania autorytetu za czterema ujęciami dziejowości u Heideggera

Bez troski o wartość autorytetu, a dokładniej o wartościowy autorytet nie ma szans na budowanie przestrzeni oddziaływania, w której autorytet będą miały wartości i wpływ na ludzi będą wywierały odniesienia do wartości, a nie do zysku, interesu czy potencjalnej kary lub nagrody. Bez tej troski nie uratujemy wartości edukacji i postawy humanistycznej w świecie ginącej afirmacji kultury jako życiodajnej gleby, po której stąpamy, niekoniecznie zdeptując co szlachetniejsze rośliny, czy je karczując (z programów nauczania usuwając np. filozofię na studiach wyższych), albo zamykając w ekskluzywnych szklarniach czy niszach, z dala od normalnej rzekomo gawiedzi. Kultura jako gleba, a nie jako nadbudowa widziana jak w marksizmie, czy na ołtarzu zasługując jedynie na hołdy, gdzieś tam na firmamencie procesów historycznych, albo konserwatywnie widziany skarbiec i opoka za nami, zwalnająca z myślenia, czy przeciwnie, daleko przed nami jedynie mgliście prześwitująca na horyzoncie i niedostępna, ani niezbyt potrzebna w liberalnie afirmowanym roszczeniu do życia tu i teraz – to wizja, w której i autorytet można sytuować na cztery sposoby, a tylko jeden uznać za wyrażający

40. Por. Józef Chałasiński, *Przeszłość i przyszłość inteligencji polskiej...*, s. 95.

41. Pisałem o tym szerzej w rozdziale: *Ubu król jako uniwersalne lustro prawdy. O świecie bez autorytetów*, por. Lech Witkowski, *Historie autorytetu...*, ss. 227–254.

w niej przejaw wartościowego miejsca. Chodzi bowiem w trybie przetwarzania pamięci symbolicznej o miejsce w wizji kultury jako gleby, w którą wrastanie daje możliwość zakorzenienia, spotkania z czymś życiodajnym, a co rzecz jasna można i tak zmarnować, przeoczyć, zlekceważyć, zdeptać, wyrzucić na śmieci; czemu zatem często nie umiemy sprostać, choć jest na wyciągnięcie ręki i zmusza zarazem do myślenia na własną rękę dzięki temu zderzeniu właśnie, jako zdarzeniu istotnemu dla naszego wyposażenia duchowego.

Problem autorytetu wyłania się z odkrycia, że w odniesieniach do znaczeń nie wystarczy mieć do czynienia z wyborem, z mozaiką możliwości, czy z widokami, które można podziwiać bez angażowania się, ale że w grę wchodzi jakiś uznany przez nas imperatyw, jakiś wymóg, jakieś poczucie konieczności. Stąd nie jest bez znaczenia skąd, z jakiego kierunku docierają do nas impulsy znaczeń, jak je odbieramy i spostrzegamy.

Najkrócej mówiąc są możliwe cztery proste kierunki odbioru wpisane w swoisty kwadrat autorytetu. Zarazem tylko jeden z nich, najrzadziej kojarzony, jeśli w ogóle, nadaje się do wykorzystania dla strategii budowania sensownej kulturowo perspektywy afirmacji autorytetu inaczej niż obiegowe skojarzenia, tak pozytywne jak i negatywne.

Pierwszy kierunek wyznacza znaczenia czy autorytety występujące od góry, jako będące nad nami, jako ciężar, jako presję, jako nawet przytłoczenie, jako nieprzekraczalny pułap, ponad który nie ma możliwości wyskoczyć czy wybić się. Może to być kierunek, w którym spoglądamy z zachwytem i uległością, jako na wzniosły ołtarz, gdzie wysokość odniesienia zwalnia nas z potrzeby naśladowania, albo redukuje ją do najniższych i najłatwiej dostępnych pozorów podobieństwa i poczucia wspólnoty przez fakt oddalenia. Ten sam kierunek może wygenerować postawę wrogości, poczucia zniewolenia, gdy przybiera postaci najłatwiejsze z takiego oddalenia, kamuflujące nieprzystawanie do innych mechanizmów niż autorytaryzm czy autorytatywność, nie znoszące sprzeciwu czy nie afirmujące samodzielności innej niż dająca założone treści.

Drugi kierunek odnosi się do tego, co działa z tyłu, to znaczenie jakie mamy za sobą, jako możliwe do przywołania dla wsparcia siebie, dla posłużenia się nim w jakiejś sprawie, jako funkcja wzmacniania naszego głosu czy siły oddziaływania. W pozytywnym sensie widzi się tu wsparcie racjami, nawet zwalnającą z potrzeby myślenia i poszukiwania racji. W negatywnym dostrzega się tu oznaki władcze (mundur, pozycję, dalsze przejawy tradycji), które uległości oczekują nie czekając na nasze uznanie, założone jako apriorycznie dane.

Trzeci kierunek docierania znaczeń jest związany z tym co przed nami, co jednak czeka na uznanie, zasługując na nie, co może zadowolić się erudycyjnym przywołaniem, ogarnięciem, co może nas nie dotyczyć, acz da się po nie sięgnąć choćby w trybie sprawozdawczym po przejrzeniu się z odległości. W wersji po-

zytywnej sugeruje się tu celowość opanowania erudycyjnego, w trybie wiedzy, że byli kiedyś, gdzieś jacyś wielcy i reprodukcja tej wiedzy ma być wystarczająca. W aspekcie negatywnym widzi się tu zmuszanie do operowania wiedzą bez znaczenia, odnoszenia pamięci do faktu istnienia treści nas nie dotyczących, nieciekawych i martwych, bezprawnie zaśmiecających głowy i generujących stratę czasu w procesie kształcenia.

Wreszcie czwarty kierunek paradoksalnie sytuuje znaczenia – i autorytet w szczególności – pod nami w naszej glebie duchowej, po której stąpamy, czasem wdeptując jednym krokiem treści, którym odmawiamy uznania, zrozumienia czy poznania. To ważne, żeby dostrzec, że podłoże znaczeń bywa notorycznie zadeptywane przez harcówników, albo zwykłe tłumy pozbawione wyobraźni, a mające społecznie podkute buty i kulturowo zdegradowaną butę do lekceważenia tego, co przekracza ich (nieistniejącą jeszcze często) wyobraźnię. Stąpają tymczasem po podłożu pozwalającym przy wysiłku refleksji i ostrożności sądenia ugruntować nasze bycie w świecie symboli i przejawów dziedzictwa, dających dostęp do soków ożywczych dla myśli, pobudzających krążenie krwi i dających szansę na życie duchowe. Ten czwarty kierunek jawi się jako najważniejszy choć najczęściej to te trzy pierwsze są kojarzone z relacją z autorytetem, jako będącym ponad nami, za nami bądź przed nami z komunikowaniem nam wymagań do respektowania. Kultura symboliczna jest podbudową, a nie nadbudową, jak chcieli ortodoksyjni marksiści, w tym i Bogdan Suchodolski.

O tym, jak zasadnicza tu się dokonuje zmiana relacji, obiegowo zawsze kojarzonej z autorytetem, niech świadczy choćby to, że zupełnie inna wizja odniesienia do „wielkości” daje tu o sobie znać. W pierwszym wypadku wielkość to tyle co zasługiwanie na uległość, w drugim to tyle co gwarancja nieomyślności, w trzecim odniesienie dotyczy niedającej się przybliżyć niedostępności i jałowości dążenia do niej; wszystkie trzy składniki są zwykle przypisywane autorytetowi, choć zaprzeczają w istocie odniesieniu do czwartej relacji. Chodzi bowiem wówczas o relację, gdzie wielkość unaocznia skalę możliwego poważnego sporu z głosem zasługującym na to, żeby wziąć go pod uwagę, ale nie po to aby czuć się zwolnionym z własnego myślenia ale dopingowanym, nie tyle więc by być uległym ile by być czujnym, i nie tyle by uznawać nie rozpoznawszy, ile by zderzyć się z ideą dającą przebudzenie choć już własnego rodzaju, dla którego spotkanie wielkości stanowiłoby przede wszystkim wielki efekt katalizatora, zatem znikającego poza samym efektem, który może wygenerować także niezrozumienie, niezgoda, opór, własny pomysł, wydarzający się „przy okazji”, gdzie zarazem umiemy docenić ową okazję, jako źródło inspiracji.

Pomysł takiego czwartego usytuowania autorytetu przyszedł mi pod wpływem lektury pewnego miejsca w *Byciu i czasie*, gdzie Heidegger uczuła na cztery

możliwe sposoby pojmowania naszej „dziejowości” bycia w świecie⁴². Odkryłem sobie, że warto się z nim zmierzyć, a sam pomysł należy do wielu, dzięki którym widać wielkość myśli odsłaniającej niezwykle strony naszego bycia w relacji do czasu, w tym i samej przeszłości. Nie chodzi przy tym o to, aby uznać, że filozof ma we wszystkim rację; każda wielkość musi się w czymś mylić, bo jest poza wielkością innych, w czymś innym nie dorastając. Spór z wielkością od razu stanowi wyzwanie z innego porządku niż pyskówki między pętkami. Nie zdobywam się tu na zderzenie, ile na odsłonięcie źródła mojego wyżej pokazanego odkrycia czterech miejsc, z których może przemawiać autorytet. Pokazałem, że najważniejsze to nie jest ani z wysoka, ani z daleka, ani z tyłu dając pewność, ale jako choćby i ciche wezwanie spod stóp, gdzie każdy im bardziej pusty, głuchy i pyszny może tym łatwiej zdeptać i zdławić, dochodzący z warstwy poniżej, głoś. Heidegger zrobił tymczasem coś genialnego w odniesieniu do czterech czasowych perspektyw kojarzenia dziejowości⁴³. Przypomnijmy, że raz i najprościej może chodzić o dzieje „zamierzchłe”, co kiedyś w innym świecie zaciążyło, a teraz może docierać do nas jedynie w swoich okruchach, w duchu poniekąd muzealnym. W drugim sensie, dziejowość oznacza pochodzenie tego, co współcześnie ważne, przez co mamy genetyczne uwikłanie kształtujące to, czym jesteśmy przez fakt takiej więzi, rzutującej na nasze stawanie się. Po trzecie, choć kluczowe dla Heideggera jest z kolei przeciwstawienie przez „ducha” i „kulturę”, tego, co stanowi „region bytu odróżniony od przyrody”, choć bardziej mi to nasuwa – idąc tropem zmiany dziejów z przeszłości – pomysł związany z tym, że czasem mamy poczucie, że coś tak ważnego czasami aktualnie „dzieje się” na naszych oczach (np. atak na World Trade Center), że doświadczamy przełomowych, epokowych przejawów tego, co niosą dzieje. A co można by porównać jedynie z kataklizmami przyrodniczymi na skalę globalną, jak trzęsienie ziemi, tsunami aż po potop, czy wybuch bomby mającej efekt nuklearny, gdy nic nie jest już takie samo po dziejowym wydarzeniu. Dochodzimy tym samym do czwartego kroku Heideggera, warte go zacytowania wprost.

I wreszcie za „dziejowe” uznaje się to, co odziedziczone jako takie, niezależnie od tego, czy jest rozpoznane historycznie, czy też przejęte jako oczywiste i skryte co do swego pochodzenia⁴⁴.

42. Por. Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przekład Bogdan Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

43. Por. Heidegger, s. 530–531.

44. Heidegger, s. 531.

Za każdym razem chodzi o „dziejowość jako istotowe ukonstytuowanie”⁴⁵. przy czym nie chcę tego rozwijać w ściśle Heideggerowskim sensie, ani też nie zamierzam (jakżebym miał to usiłować) powtarzać wysiłku wielkiego filozofa, aby w stosunku do autorytetu powiedzieć coś na podobieństwo jego ujęcia dziejowości. A jednak sam ten przykład ośmielił wyobrazić, żeby zobaczyła w maksymalnym skrócie cztery miejsca w innym trybie wskazane, ale których idee nasunęła o ileż bogatsza i głębsza analiza Heideggera, dla odsłonięcia pewnego paradoksu (autorytet przemawia spod nóg nas stąpających po glebie dziedzictwa symbolicznego) w trybie naszej „powszedniej krzątanimy”⁴⁶, w czasie której często nie jesteśmy gotowi do tego, aby się na dobre zakorzenić czerpiąc z jakiegoś miejsca soki ożywcze. Nie umiemy w szczególności być nawet inteligentnym pasożytem. Nie umiemy dobierać się do własnego odziedziczonych samymi narodzinami dorobku ale wymagającego wysiłku by sobie go jakoś otworzyć, bo trzeba umieć go przetworzyć, najpierw stwarzając sobie drogę dostępu do niego, poprzez zapuszczanie korzeni, najpierw wymagające poszukiwania miejsc, gdzie to warto zrobić i gdzie to akurat nam się uda. Edukacja rozumiana na serio miałaby być takim procesem, takim usiłowaniem i takim stawaniem się zdolnym do zespolenia się poprzez zakorzenienie z dziedzictwem wszystkich, choć wymagającym naszego własnego, indywidualnego pomysłu, projektu, wysiłku, w którym nikt i nic nas nie zastąpi ani w którym nie da się iść na skróty, ani w masowym podejściu bez stawania się kimś kto stanie się zdolny samemu się na to otworzyć. Nie da się tu zapewne iść do końca tropem Heideggera, ale najważniejsze dla mnie było to, że dzięki niemu sam początek własnego myślenia okazał się tu możliwy, przez co i wdzięczności za obcowanie w prawdziwie wielką myślą nie ma potrzeby ukrywać. Nic mi nie nakazała, do niczego mnie nie zmusiła, wyzwoliła jedynie pomysł, zapewne dla wielu banalny, albo błędny, a dla mnie odkrywczy, bo nie był on dla mnie dostępny gdy pisałem swoje dwa opasłe tomy o autorytecie, a stał się możliwy, gdy „po swojemu” przeczytałem kilka stron z *Bycia i czasu* i to tak, że przemówiły do mnie w sposób, który wcześniej mi się nie narodził. Tak działa spotkanie z wielkością myśli, której nie do końca zawierzaliśmy, ale i uniknęliśmy jej zdeptania w krzątaniu bez znaczenia.

O niezwykłości autorytetu, chybotliwości znaczeń
i kłopotliwości arcydzieła u Andrzeja Kijowskiego

Ostatecznie, jak widać, opowiadam się za immanentnym rozumieniem autorytetu, co w szczególności wyraża się tym, że autorytet ma jakąś siłę, moc, jako *potentia*,

45. Martin Heidegger, *Bycie i czas*, s. 535.

46. Heidegger, s. 542.

choć nie władzę jako *potestas*. Moc ta jednak musi znaleźć wyraz w odkryciu impulsów, dzięki którym ich odbiorca uzyskuje siłę wewnętrzną, także po to, aby się umieć zmierzyć z wielkością, dzięki temu, że stanie się jej na ramionach nie wdeptując w błoto i zapomnienie, a pamiętając, że kontynuujemy wysiłki może nawet i olbrzymów. Wbrew obiegowym, nudnym wyobrażeniom o autorytecie, jako ostoi władzy, a nie wartości, a także kojarzenia tu potrzeby uległości, a nie twórczego pobudzenia myśli, chodzi tymczasem o odkrycie potencjału, który do nas dociera, nas ożywia, coś nam daje, pozostawiając nam całkowicie zadanie zrobienia z tym czegoś wartościowego dla nas samych. I to nie chodzi o to, że bez takiego świadectwa wpływu nie ma prawdziwego autorytetu, ale że bez takich impulsów nie ma głębokiego wrastania w kulturę i zakorzeniania w pamięci symbolicznej pokoleń i współczesności, której nawet nie usiłujemy dorównać, czy się z nią zmierzyć, szukając w niej impulsów niezwykłych, niezwyčajnych, odsłaniających ślady których spotkanie może nas samych wynieść na wyżyny ducha, jakich byśmy się po sobie samych nie spodziewali. A tym bardziej inni po nas. I nie ma to wiele wspólnego z prestiżem, a splata się z przeżyciem wartości rozwijającym nas duchowo. I nic na to nie poradzimy, że skretyniały narcyz płynnej nowoczesności, dotknięty syndromem masowości może cynicznie zapytać: a co to znaczy rozwijać się duchowo? Wówczas nie pozostaje nic innego jak się poddać, albo pokazać przykłady, które może kiedyś komuś w podobnej sytuacji już otworzyły oczy do przebudzenia, przemiany i wrośnięcia w glebę życiodajnej strawy duchowej. Najlepiej jest wówczas, jak przypuszczam, zacząć od przykładów odniesionych do własnych przeżyć, przebudzeń i przemian wewnętrznych, jeśli ma to być wiarygodne. Rzecz tylko w tym, że wielu, którzy mieliby tej misji służyć, nie ma za sobą, w sobie takich niezwykłych przejawów wrastania w glebę kultury, mimo pozycji społecznych i dyplomów także akademickich.

U wspomnianego w tytule paragrafu Andrzeja Kijowskiego w jego *Kronikach Dedala*⁴⁷, mamy podkreślenie przynajmniej dwóch ważnych kwestii rzucających nowe światło na kwestię autorytetu w kulturze. Po pierwsze tego, że Miłosz dostał (choć nie każdy dostaje) Nagrodę Nobla wcale nie dlatego, że był dobrym czy bardzo dobrym poetą, ale ponieważ był „poetą niezwykłym”. To za niezwykłość daje się taką nagrodę, pisał Kijowski, zauważając, że jednak dotyczy to niewielu. Co więcej, podkreślał ponadto, że było to sprawiedliwe i przez to uwypukliło radość z tego faktu, mimo, że nie zdarza się zawsze i sprawiedliwie, ale dzięki temu sprawiedliwość dała o sobie znać. Niezwykłość nie jest jednakowo dostrzegana, traktowana i doceniana, ale pozostaje wyróżnikiem zasługującym na uszanowanie przez samą ... niezwykłość oddania jej sprawiedliwości. Uzyskujemy swoistą niezwykłość drugiego stopnia. Niezwykła wartość nie jest... zwykle doceniana.

47. Por. Andrzej Kijowski, *Kroniki Dedala*, Czytelnik, Warszawa 1986.

Niezbędne jest poczucie niezwykłości spotkania z czymś niezwykłym, żeby okazja ta nie została zdeptana przez zwykłe podejścia do czegoś niezbyt wyjątkowego.

Sformułowanie Kijowskiego warto zacytować dokładnie w całości, bo z autorytetem wydaje się być dokładnie to samo, czego bezrefleksyjne, potoczne skojarzenia nie łapią. Nie chodzi o to, że ktoś jest dobry i bardziej, ani że mu się uznanie według jakiegoś rozdzielnika należy, ale o to, że czasem jesteśmy zdolni uszanować, a przede wszystkim dostrzec, odczuć i zrozumieć czyjąś niezwykłość, generującą naszą skłonność do obcowania z kimś jako odniesieniem niosącym dar spotkania, jakie może nas zaskoczyć i w tym zaskoczeniu dać nam coś cennego. O Miłoszu czytamy w szczególności u Kijowskiego:

Jest *niezwykły*. Pod tym względem Nagroda Nobla jest też sprawiedliwa, bo ją przeznaczono nie dla pisarzy dobrych ani bardzo dobrych, ale właśnie dla niezwykłych. Niewielu takich ją dostało. Miłosza należy do takich jak Eliot i takich jak Tomasz Mann. I do takich jak Joyce, i takich jak Gombrowicz, którzy jej nie dostali. [...]

[...] Albowiem sprawiedliwość nie jest dla wszystkich i nie zawsze przychodzi, ale gdy czasem utrafi, potwierdza tylko, że jest, a wtedy cieszy bardziej, niż gdyby przypadła z reguły⁴⁸.

To wyjaśnia w szczególności dlaczego do autorytetu nie można podchodzić z perspektywy tzw. merytokratycznej, opartej na pochwaleniu kompetencji. W grę wchodzi niezwykłość jako nieprzystawanie do tego, czego można się spodziewać. A spodziewać się można także mistrzostwa, godnego podziwu, ale nie niosącego treści nas zobowiązujących, czy mobilizujących do myślenia o sobie w relacji do innego.

Osobną sprawą jest kapitalne i zakamuflowane przeciw systemowi cenzury przywołanie krytyki genezy romantyzmu w Prusach XVIII wieku, poczynionej przez francuskiego historyka Henri Brunschwiga, omawiając ją pod hasłem „romantyzmu jako nastroju mas”⁴⁹. Sugerując, że romantyzm powstał na fali narastania bezrobocia jakie dotknęło w zaawansowanej fazie oświecenia ludzi wykształconych (w tym dziennikarzy i literatów) Kijowski podkreśla, że „Oświecenie dało im ogromny autorytet”, ale nie wyposażyło w zdolność analizy kryzysu i krytyki systemu, przez co zrodziły się zręby nienawiści do społeczeństwa i marzenie o zjawiskach cudownych, mistycznych, na fali depresji, melancholii, a nawet hipochondrii, w obliczu rozpaczki młodego pokolenia, które „wałący się ustrój pozostawił bez ideologii, bez podstaw egzystencji, bez celu i ideału życiowego, bez związków ze społeczeństwem”⁵⁰. Dochodzi do swoistej zdrady

48. Andrzej Kijowski, *Kroniki Dedala*, s. 228.

49. Kijowski, s. 184–188.

50. Kijowski, s. 186, 187.

klerków – o której pisałem w tomie drugim moich rozważań o autorytecie pt. *Historie autorytetu wobec edukacji i kultury*⁵¹.

Romantyzm jest więc według francuskiego historyka Prus swoistą zdradą klerków, ustępstwem intelektualistów na rzecz dążeń popularnych, procesem rozkładu następującym po złotym wieku pomyślności, porządku i mądrości⁵².

Nasz walący się system troski o poziom uniwersytetu pozostawił całe pokolenie bez związków z kulturą, gdyż większość eksponentów systemu i jego instytucji już takich związków z kulturą nie ma. Na uczelniach liczy się przerób i biurokratyczny proces zaliczania, a dokładniej zbierania zaliczeń, a nie obcowanie z wielkimi duchami, jako warunek sprzyjania powstawaniu nowych. Liberalizm to system promocji przede wszystkim małych, karłowatych duchów, ludzi które nie zdołali wyrosnąć duchowo a nawet z tej swojej ułomności robią cnotę i normę w pozorze równorzędności wszystkich. Ziszcza się prognoza Ortegi y Gassetta z *Buntu mas* o wertykalnym najeździe barbarzyńców, którzy nie muszą znikąd przybyć, bo wyrastają na miejscu, są rodzimego chowu, w postawach opanowujących coraz wyższe poziomy instytucji potencjalnie służących kulturze, rozwojowi duchowemu i trosce o dojrzałą i szeroką elitarność, uznaną społecznie, a tymczasem dokonując degradacji ich funkcji do poziomu przyjaznego barbarzyństwu, traktowanemu jako norma i czującym się nad wyraz dobrze.

Są u Kijowskiego inne ważne kwestie, np. występuje świetna analiza paradoksu arcydzieła, jako bytu „kłopotliwego”, a zarazem „chwiejnego”, nie podlegającego sądom poznawczym, a jedynie utrwalonemu olśnieniu, powracającemu pokoleniowo⁵³. Kłopotliwy charakter niesie każdy przejaw kultowości lub uznania za idola, gdyż trudno go często zracjonalizować i nie jest łatwy do rozpoznania „szlachetny pożytek”⁵⁴ takiego uznania, wbijającego w zakłopotanie tych, którzy go nie rozumieją. Z kolei chwiejność, nie omijająca arcydzieła więc i autorytetu wiąże się w uwikłanie w odmienności typowania, w nieobecności powszechnego charakteru uznania, choć Kijowski uznaje, że prawdziwe arcydzieło z czasem się w swoim statusie umacnia, krystalizuje, utrwała, a wahania wokół niego znikają.

Pada także ważna teza, że literatura nie służy krytykom ani erudytom, ale ma uczyć młodzież „wypowiadania wyobrażeń”.

51. Patrz: Lech Witkowski, *Historie autorytetu...*, rozdział IV. Przypomnę, że wskazywałem tam na pięć różnych postaci „zdrady klerków”, por. ss. 153–226.

52. Por. Kijowski, *Kroniki Dedala*, s. 187.

53. Kijowski, ss. 34–35.

54. Już Bronisław Ferdynand Trentowski w swojej klasycznej *Chowannie*, podkreślał, że nie wystarczy ani sama szlachetność, ani sam pożytek, jeśli chcemy edukację nasycić wartościowymi efektami.

Zamiast zakończenia

Problemy związane z hierarchią, wpływem i autorytetem uchodzą za wielce kontrowersyjne, samo ich podejmowanie przestało być „modne”, a staje się wręcz „nie na czasie”, podejrzane o nieczne intencje, przestarzałe podejście niegodne zainteresowania. Z drugiej strony wielu usiłuje maksymalnie realizować efekty z tymi kategoriami związane, możliwie „na skróty”, bez silenia się na uzasadnianie, stosując chwytły oparte np. w polityce na rzekomym „zbójckim prawie opozycji” do zwalczania układu rządzącego wszelkimi możliwymi sposobami, a wobec elektoratu stosowania wszelkich obietnic w postaci gruszek na wierzbie. Nieprzypadkowo przebiło się już klasyczne powiedzenie *medium is the message* Marshalla McLuhana, w istocie likwidujące swoją przenikliwością spór o jakość prezentowanych uzasadnień. Stąd milczące operowanie mediami i chwytami mającymi zastąpić merytoryczny spór i nieść wpływ mocą samych oznak. Kojarzenie autorytetu z władzą, a władzy z interesem panowania, a hierarchii z jakimiś sztywnymi i nieodwracalnymi rangami zabija w istocie zdolność odnoszenia wartości do różnicy czy na odwrót, prowadząc na manowce negujące troskę o autoteliczność, autentyczność, autonomię, jakość w kulturze i w życiu społecznym.

Coraz częściej wszelkie wartościowanie podlega napiętnowaniu jako negujące równoprawny status wszystkiego, niezależnie od możliwych, a nawet koniecznych do stawiania wymagań, czy kryteriów prawdy zamiast fałszu i pozorów, głębi zamiast płytkości, wielkości zamiast małości. Nie chodzi o to, by dysponować łatwym odróżnianiem jednego bieguna od drugiego. Rzecz w tym, że jedynie nie wolno zapominać o tym, że jest to czasem wręcz niemożliwe, a przynajmniej trudne i groźne, a zarazem okazuje się konieczne by się z taką trudnością czy wręcz niemożliwością i niebezpieczeństwem próbować zmierzyć. Z tej pułapki Scylli wartościowania i Charybdy zawieszania ocen nie ma ucieczki. Dlatego tak często skazani jesteśmy na Odyseję. Tylko, że zwykle nic o tym nie wiemy.

ER(R)GO

varia | kontynuacje | antycypacje

Autorytety *podejrzane* w wyobraźni zbiorowej
i ich fantazmatyczne przedłużenia
w egzystencji.
(Hypomneumata)

Mojej Ukochanej Mamie, Tej Sile Niepojętej, dzięki której rosłam i dojrzewałam z poczuciem, że miałam szczęście urodzić się dziewczynką.

Z ziarenka wyrasta korzeń, a potem pęd; z pędu listki a z listków lodyga; wokół lodygi rozwijają się gałęzie, a na szczycie wyrasta kwiat [...]. Nie można powiedzieć, że ziarenko powoduje wzrost, ani że to gleba. Możemy powiedzieć, że możliwości wzrostu istnieją w ziarnie, w tajemniczych siłach życia, które gdy są odpowiednio pielęgnowane, przebijają określone formy¹.

[j]estem zdecydowanie przeciwny postawie zadzierania nosa, zasiadania na tronie sceptycyzmu i oznajmiania z tych wyżyn, że to wszystko to pokrętne sztuczki².

Autorytet w Cieniu *podejrzeń* (wprowadzenie)

Kocham wszystkich wgardzicieli, gdyż są to wielcy wielbiciele i strzały tęsknoty na brzeg przeciwny³.

Wiedza nieustannie musi mediować między rozumieniem a wyobraźnią⁴.

Założenie o istnieniu tajemnych sił i bytów psychicznych o mocy *numinozum*⁵, organizujących względnie nieświadomie egzystencję człowieka, jest tu perspektywą przeszukiwania humanistyki pod kątem odzyskania z wnętrza kultury obrazów autorytetów, których *trochę-nie-widać* i są ledwo słyszalne i to tylko dla *po-wołanych* wybrańców. Wszystko tu zapowiada się ontologicznie niewyobrażalne i niewypowiadalne: obrazów nie widać, głosów nie słyhać, wnętrza

1. Mary Caroline Richards, *Centering in Pottery, Poetry and the Person*, za: Jean Shinoda Bolen, *Boginie w każdej kobiecie*, tłum. Magdalena Junkieles, Wydawnictwo Inanna, Warszawa 2006, s. 15.

2. Carl Gustav Jung, *Marzenia senne dzieci*, tłum. Robert Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003, s. 31.

3. Friedrich Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. Waclaw Berent, Hachette, Warszawa 2008, s. 11.

4. Tadeusz Sławek, *Ujmować. Henry David Thoreau i wspólnota świata*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2009, s. 22.

5. Erich Neumann, *Wielka Matka*, tłum. Robert Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008, s. 15.

kulturowego (tu w ujęciu Bachtina) też *trochę-nie-ma*. A jednak *podejrzewamy*, że owe autorytety wewnętrzne *są* a ich tajemna, aprioryczna „możliwość wzrostu” oraz wpływu *jest* i działa w cieniu.

Obrazy *inaczej ponazywanych* autorytetów, *podejrzanych*, ukrytych za *światami możliwymi* zostały tu wydobyte z dyskursywnych obrzeży pedagogiki. Okoliczności teoretyczne⁶ spowodowały, że obszar marginalizowany dotąd w moim myśleniu został nieprzypadkowo przebudzony oraz z konieczności i potrzeby *powtórzony*.

Poniższe fragmenty są więc zarówno *podejrzane* w rozmaitych światach kultury (literatura, literaturoznawstwo, antropologia kulturowa, psychoanaliza, religioznawstwo, mitoznawstwo), ale i bywają *podejrzane-szemrane*, pozbawione neutralności aksjologicznej, z obrzeży kanonu, często bywa niemożliwe do zaakceptowania, zwłaszcza, kiedy ich rodowód jest z zaświatów kulturowo normatywnej racjonalności.

Hypomneumata, czyli autorytet symboliczny słowa nie-wykończonego

*Pisanie jako doświadczenie osobiste poczynione przez siebie dla siebie jest sztuką prawdy rozmaitej, lub ściślej mówiąc, rozważnym sposobem łączenia tradycyjnego autorytetu rzeczy już powiedzianych z osobliwością prawdy, która się w nich pojawia, i niepowtarzalnym charakterem okoliczności, określających ich użytek*⁷.

*Tworzą one [hypomneumata] raczej materiał i ramy dla częstych ćwiczeń: wielokrotnej lektury, medytacji, spotkań z samym sobą lub innymi. [...]. Nie chodzi o tropienie niewypowiedzianego, objawianie ukrytego, wypowiedzianie niewypowiedzianego, lecz pochwycenie już powiedzianego, zebranie tego, co można było usłyszeć lub przeczytać i czego jedynym celem byłoby zbudowanie samego siebie*⁸.

Przeszukiwanie humanistyki pod kątem kategorii autorytetu jest tu próbą badawczą i zapisem tej próby, oznaczeniem stref problemowych i pryzmatów oglądu, jest ramową heurystyką myślenia o autorytecie, jest jak zdejmowanie kolejnych odsłon z wielkiej kulturowej *zastony*⁹, jak obieranie cebuli (G. Grass). Wydobywane egzemplifikacje autorytetu są sfragmentaryzowane, *z boku, z ukosa i zygzakiem podejrzane* stąd nieredukowalna złożoność fenomenowi autorytetu jest

6. Mam na myśli pojawienie się dwóch pozycji książkowych Lecha Witkowskiego dotyczących kategorii autorytetu: *Wyzwania autorytetu w praktyce społecznej i kulturze symbolicznej*, „Impuls”, Kraków 2009 i *Historie autorytetu wobec kultury i edukacji*, „Impuls”, Kraków 2011.

7. Michel Foucault, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, tłum. Bogdan Banasiak, Tadeusz Komendant, Małgorzata Kwietniewska, Ariadna Lewańska, Michał Paweł Markowski, Paweł Pieniążek, Aletheia, Warszawa 1999, s. 309–310.

8. Michel Foucault, *Powiedziane, napisane...*, s. 307.

9. Por. Milan Kundera, *Zastona*, tłum. Marek Bieńczyk, PIW, Warszawa 2006.

tu pisana w postaci hypomneumatów¹⁰, notatnika z grubym szkicem, z zarysem miejsc na mapie humanistyki do wypróbowania, które trzeba zapełnić własną wrażliwością poznawczą i dynamiką wolnej – od dyskursywnego porządku – myśli, układającej się w indywidualne, niekonwencjonalne pasaży refleksji i konstelacje teoretyczne.

Hypomneumata nie są niegotową formą tekstu. Nie są też zbiorem fragmentów wycinanych arbitralnie jako próbka reprezentatywna. To klaster przenikających się i współpracujących w profilu epistemologicznym strzępków (notatek) i *drobin znaczących*¹¹ (tekstów, egzystencji), które *przemawiają* do wyobraźni, *apelują* do uwagi i *dają* do myślenia, choć często ukrywają się w cieniu uzbrojonej metodologicznie proceduralności działania. Do przeniknięcia cienia kultury umysłowej, w tym infiltracji arbitralnych interpretacji, hegemonii znaczeń, politycznego pozycjonowania dyskursów, potrzebne było więc tu inne oprzyrządowanie. Reguła twórcza *czujnej uważności*, poznawczej ambiwalencji, synchroniczności, oksymoroniczności, dyslokacji sensu i dezintegracji znaczeń wobec tych dynamicznych drobin egzystencjalnych, stała się dla mnie formułą epistemiczną obsadzania energią poznawczą obiektów znaczących, aby niczego, co z ducha ludzkiego powstało, nie traktować pogardliwie ani lekceważąco. Ideę (zdarzeniowości) przeszukiwania tekstów kultury, jako opozycję dla intencjonalnych aktów poszukiwania wywodzę więc z dwoistej natury dwubiegunowych napięć, w jakie uwikłane jest poznanie między proceduralnością a procesualnością w warunkach postkonwencjonalnej integralności współczesnej, hybrydalnej kultury. Oznacza to oscylowanie w przestrzeniach między aktami a zdarzeniami (zderzeniami) czytania, wariantami hermeneutyki i heurystyką odczytań, między symptomem a rozumieniem w tekście, idiografizmem a idiomodyficznością oraz różnymi wariantami czytania¹².

Hypomneumata jako materialna pamięć rzeczy przeczytanych, przypisanych obrazoprzestrzeniom i oswojonych w języku są więc zadrukowanym obszarem mojego doświadczenia. To osobisty udział w wymiarach kultury, jako pamięci symbolicznej tekstów, narzędzie upodmiotowienia wypowiedzi a jednocześnie próba oddania kulturze jej nieosobistej, archetypowej historii.

Metodologia przeszukiwania humanistyki i pisanie *hypomneumatów* umożliwia konstruowanie swobodnego kolażu, montażu tropów i inspiracji *podejrzanych* w tekstach kulturowych, nie wymagając przy tym spójności i symetrii typogra-

10. *Hypomneumata* to pojęcie przywołane przez Foucaulta i najogólniej rzecz ujmując jest to technika zapisków, służąca do utrwalania rzeczy ulotnych (cytaty, fragmenty, przykłady, opisy, refleksje, etc). (Michel Foucault, *Powiedziane, napisane...*, s. 307–311).

11. Jolanta Brach-Czaina, *Szczeliny istnienia*, eFKA, Kraków 2006, s. 8 i następne.

12. Por. Monika Jaworska-Witkowska, *Ku kulturowej koncepcji pedagogiki. Fragmenty i ogarnięcie*, Impuls, Kraków, 2009.

ficzno-metodologicznej. Niektóre fragmenty tych rozważań są więc na wyższym poziomie ogólności, niektóre są aplikacjami, a niektóre ledwie intuicjami, których symboliczny sens jeszcze się skutecznie ukrywa i potrzebne są dalsze badania (i opracowania). Odmienny rodzaj równowagi tekstowej daje marginesy „wymownej ciszy tekstualnej” i prześwity i znaczące miejsce granicy fragmentów. Z powodów heurystycznych cenię kolaż jako metodę kreatywnego oporu na stereotypowe, narzucające się interpretacje lub obrazy. Międzydomenowe przemieszanie i przemieszczanie znaczeń, idei, wartości zwiększa przepustowość wiedzy na łączach, dyskurs nie postępuje wówczas kumulatywnie, ale wybuchają wciąż na nowo. Kolaż jest symbolicznym interfejsem do *innych* wymiarów myślenia, jest innym formatem aktywności, przekraczaniem granic wysłużonej *episteme*. Hypomneumata jest wysłowieniem jego najbardziej znaczących miejsc. To filozofia fragmentu, który stawia opór kontekstowi całości.

Tekst inspirowany jest odmiennymi, czasami wewnątrznie sprzecznymi intuicjami, idiosynkratycznymi upodobaniami czytelniczymi, motywowany potrzebą „cięcia” dyskursu, wydobywania jego miejsc krwawiących i bolących, symbolicznych ran, kierowany wędrówkami w poprzek dyscyplin, które ukonstytuowały historię i teorię autorytetu. Z tego powodu stanowi rodzaj „zszywek” „urywków”, „fragmentów” obsesyjnie oglądanych pod lupą, „maksym” dających do myślenia. Powstał niejako jako *z-szywie* wyimków, urywków, ścinków, drobiazgów, fragmentów, które żyją w moim profilu epistemologicznym i są pamięcią rzeczy już przeczytanych, jako horyzont myślenia o humanistyce z narzucającymi mi się nieustannie motywami, w których pobłyskują idee autorytetu, dotąd przeze mnie nie zauważane albo pomijane¹³.

Zaproponowana w tym tekście kategorialna rama jest jak (oksymoroniczny) *improvizowany znaczący szkic*, w którym treści mogą tworzyć nowe, chwilowe lub trwalsze konstelacje, łączyć się w intencjach semantycznych i tworzyć symboliczne *przejścia* do nowych wymiarów interpretacji. Mogą zastygać w schematy poznawcze i nawyki intelektualne lub przeciwnie być dynamicznie (po)ruszane. Hybrydalna kompozycja tego tekstu oscylującego wokół kategorii autorytetu ma jak każde *hypomneumata* dynamiczne wewnątrz domagające się odkrywania i odsłaniania intencji całości, stąd stanowią z konieczności tylko przedwstęp do problematyki autorytetów podejrzanych, choć heideggerowski prześwit zdaje się być przychylny.

Powtórzenie dla siebie ponoć nie zmienia niczego w powtarzanym przedmiocie, ale zmienia coś w kontemplującym je umyśle (Hume). Chciałabym,

13. W opracowaniu tym w niektórych miejscach tekstu (wampiryzm, *Trikster*) wracam do swoich wcześniejszych rozważań i publikacji, choć stawiam tu inne akcenty i merytoryczne nachylenia, próbując oswajać nowe obszary dla rozważań o kategorii autorytetu.

aby *powtórzone-ponownie-przeżyte* wyłoniło mi nową kompozycję akcentów nieredukowalnej, wewnętrznej złożoności kategorii autorytetu i wydobyło z cienia autorytet dyskursywnych skrawków: małych tożsamości tekstów kultury symbolicznej o brzemiennym znaczeniu dla egzystencji człowieka.

Paradoksa-iność czy pora na doksa autorytetu?

U Gastona Bachelarda pojawia się człowiek, który nie tylko mówi, ale także jest mówiony. Paul Ricoeur pisze „o sobie samym jako innym”. Jacques Lacan powraca do wątku Bachelarda, gdy czyni Innego źródłem mowy. U Marcela Maussa, potem u Lévi-Straussa, pojęciem innego jest mana, u Sigmunda Freuda – nieświadomość, u Michela Serresa – szum (parasite), u Bachtina – karnawał, w którym manifestuje się głos innego, tak jak w powieści polifonicznej. [...] U Junga te fenomeny inności uległy literaryzacji w „historyjce” i przyjmują ludzki kształt¹⁴.

Autorytet jako kategoria wewnętrznie skonfliktowana ontologicznie i normatywnie, dwubiegunowo oznaczona, nieredukowalnie złożona będzie epatować sprzecznością ujawniając swe janusowe dwa lica. Jeśli ma pobudzać i przebudzać, wstrząsać i prowokować musi czerpać energię ze swojego sprzecznego wnętrza. Dlatego przyjmuję tu wstępne założenie, że autorytet (niezależnie jaką jego postać będziemy odsłaniać, czy wyprofilowane pojęcie czy osobowy wzór) jest wewnętrznie antynomiczny i stąd płynie jego *numinalna*, choć nie zawsze możliwa do zidentyfikowania siła i źródło oddziaływania.

Zasada autorytetu, czyli coś co działa *jak* autorytet to cztery kierunki, cztery pozycje podmiotowe i dwa lica. Mam tu na myśli aplikacje *podejrzane* w kulturze, *przepisane* tu jako hypomneumata, czyli praktykowanie siebie w lekturze i *przy-pisane* koncepcji autorytetu Lecha Witkowskiego „wyznanego” i niuansowanego przez niego w dwóch książkach łącznie na ponad tysiącu trzystu stron¹⁵ z prowokacyjną tezą, że prawdziwy autorytet mamy... pod nogami. Z gruntu możemy czerpać życiodajne siły i grunt możemy podeptać. Żeby pić ze szklanki wystarczy ją pochylić do ust, żeby czerpać ze źródła trzeba uklęknąć na ziemi i pochylić czoła. To zupełnie zmienia perspektywę „gromadzenia efektów lektury” z historii autorytetu, a tym samym wyzwala ruch myśli od poznawczych aktów do nieoczekiwanych zdarzeń epistemicznych. Jednakże pisanie hypomneumatów jest, jak pokazywał Foucault, „praktyką różnaitości”, „wyborem elementów niejednorodności”. Sztuka prawdy różnaitej o autorytecie będzie tu więc oscylacją między źródłem tekstu a dystansem, prześwitem prawdy a prześlizgującym pojęciem (K. Mannheim) i równoważeniem struktur poznawczych między

14. Tomasz Małyшек, *Historyjka o Jungu i Filemonie*. Atut, Wrocław 2005, s. 46.

15. Lech Witkowski, *Wyzwania autorytetu...* oraz *Historie autorytetu...*

skonfliktowanymi aspektami *doksy* i jej niewypowiedzianym, choć egzystującym przedłużeniem w postaci uwewnętrzzonych społecznych oczywistości. To „zróznicowanie rzeczy pomieszanych”¹⁶. Oznacza to paradoksalne (z)równanie głosów osób i czynów, przykładów i ich powtórzeń, bytów psychicznych i mocno ugruntowanych choć trudno uchwytnych fantazmatycznych sił oraz kulturowych, archaicznych uosobień i strzępków fantazmatycznej rzeczywistości (stwory, wiedźmy, czarownice, boginie, istoty demoniczne, chimery, hybrydy, gryfony, szaleńcy, potępięcy etc.).

[O]ddziaływanie [archetypu pierwotnego] i przejawy są tym potężniejsze, tym bardziej wprawiają w konfuzję, im bardziej związane są w nim ze sobą przeciwieństwa. Ponieważ w archetypie pierwotnym zbiega się wiele paradoksalnych czynników i symboli, jest on z natury paradoksalny, nieelastyczny i nieprzedstawiany¹⁷.

Spoiłem skrawków w poniższym patchworku (z próbą wyłonienia reguły porządkującej cały materiał) są uwierające poznawczo w tle rozważań *paradoksalne* pytania: Czy autorytet może być bezosobowy? bezpodmiotowy? Czy może być bezimienną siłą? niechcianą bliskością, wywołującą wstręt (J. Kristeva) i młodości (J-P. Sartre)? Czy może być czystą zdarzeniowością albo częścią, która nie chce dać się upodmiotowić? Czy może przejawiać się jako niepohamowana zgrozy? Czy może być żądzą opanowującą człowieka, która sama siebie pożera i trawi? Czy autorytet może mieć rys pejoratywny? Jak epatuje swoją ontologiczną złożonością, aksjologiczną sprzecznością, normatywną dwoistością, ambiwalentną prowokacją poznawczą? Jak autorytety ujmują wyimki (z) życia i jak te „strzępy realizmu” (K. Lupa) czy „figury zawężłone” życia (T. Kantor) są ujmowane przez pamięć symboliczną, historię rozwoju świadomości i dzieje humanistyki?

Autorytety przeniesione w wyobraźni zbiorowej

Do autorytetu wewnętrznego nie trzeba zwracać się o poradę, ponieważ on zawsze jest obecny a priori w sile tendencji walczących o rozstrzygnięcie. W trakcie tej walki człowieka nigdy nie jest widzem – mniej lub bardziej „dobrowolnie” bierze w niej udział¹⁸.

Archetyp Wielkiej Matki: *danse macabre* Losu
czy manifestacje magicznego autorytetu stwórczej siły?

Tak bliska, a jednak dziwna jak natura, delikatna, a tak okrutna jak los, radosne i niewyczerpane źródło życia – mater dolorosa i niema nieubłagana brama zamykająca się za zmarłymi. Matka to matczyzna miłość, moje doświadczenie i moja tajemnica¹⁹.

16. Carl Gustav Jung, *Aion*, tłum. Robert Reszke, Wrota, Warszawa 1997, s. 5.

17. Erich Neumann, *Wielka Matka...*, s. 22.

18. Jung, *Aion*, s. 39.

19. Carl Gustav Jung, *O naturze kobiety*, tłum. Magnus Starski, Brama, Poznań 1992, s. 24.

*Gdy mówimy o Matce, nie mówimy wyłącznie o kobietach*²⁰.

*Nieświadomość ma w stosunku do nas generalny plan, przy którym próbuje nas utrzymać – łagodnie, czy też gwałtownymi środkami. Ma się wrażenie, że nieświadomość zawiera jakieś jądro, które w celowy sposób usiłuje kierować psychikę w stronę pełni*²¹.

Pytanie o archetypowe zaplecze autorytetu odnosić się może do problemu jak zbiorowa nieświadoma *psyche przenosi/przynosi* człowiekowi „wieczną obecność”, immanencję ludzkości w archetypowych „sprzecznych darach”? Dwubiegunowość archetypów²², bipolarność, napięcie między biegunami, skonfliktowanie antynomii, dychotomiczność wewnętrzna jest podstawowym dynamizmem rozwojowym, wytwarzaniem ogólnej potencji psychicznej (*libido*) z konfliktu przeciwstawnych kierunków generowania energii.

Archetyp to nie tylko *dynamis*, siła kierownicza [...], która może wpływać na aktywność psychiczną człowieka; archetyp odpowiada również jakiejś „koncepcji”, jakiejś treści nieświadomej²³.

Oznaczać to może okoliczność nie tylko sprzyjającą rozwojowi, ale wręcz go a utorytatywnie wymuszającą. Mamy tu bowiem do czynienia ze stanem silnego zawładnięcia. „Opanowujące ludzi idee mają w sobie coś szczególnego: wyłaniają się ze sfery pozaczasowej, z odwiecznej egzystencji, z macierzystej psychicznej przyczyny”²⁴.

Archetyp manifestuje własną siłę w sposób archaiczny, prymitywny, samorzutny, żywiołowy, bezceremonialny i apodyktyczny²⁵. Wydawałoby się, że pramacierz („wieczna obecność”), z której wszystko pochodzi i do której wszystko wraca jest autorytatywną, władczą siłą, nie negocjującą, narzucającą okoliczności i warunki, testującą wytrzymałość i wspomagającą odporność, prowokującą i druzgocącą, niszczącą i jednocześnie ocalającą od zniszczenia. Cóż miałoby bowiem innego znaczyć poliwalentne skojarzenie *Mater Dolorosa* – misterium rodzącego łona z pojęciem „okrutnego losu”, który podsuwa okazje niszczące i tworzące życie/bycie na nowo?

20. Wojciech Eichelberger, *Kobieta bez winy i wstydu*, Warszawa 1997, s. 80

21. Ole Vedfelt, *Kobiecość w mężczyźnie*, tłum. Peter Billing, Enetheia, Warszawa 2004, s. 18.

22. „Archetyp jako taki jest pusty i czysto formalny, jest możliwością wyobrażenia daną *a priori*. Nie dziedziczy się wyobraźni, lecz jedynie formy”, które w procesie rozwoju (indywidualacji) wypełnia się zindywidualizowaną treścią. (Jung, *O naturze kobiety*, s. 9).

23. Erich Neumann, *Wielka Matka...*, s. 24–24.

24. Neumann, s. 15.

25. Struktura archetypu, która jest niepojętą paradoksalną jednością obejmuje (1) dynamikę (energię) procesów psychicznych przebiegających w nieświadomości oraz na łączach świadomości i nieświadomości, tu oddziaływanie archetypu obejmuje całą osobowość.

Cechy związane z tym archetypem to: macierzyńska troska i współodczuwanie, *magiczny autorytet kobiety*, mądrość i duchowe wyniesienie, przewyższające rozsądek, każdy pomocny instyngt lub impuls, wszystko to, co [...] sprzyja rozwojowi i płodności²⁶.

Archetyp Wielkiej Matki jest, w teorii psychologii głębi, aspektem ośrodkowym Wielkiej Kobiecości (*Magna Mater*), będącej archetypem pierwotnym, z którego różnicowały się (formowały) wewnętrznie złożone archetypy, stanowiące (już) wzór *coincidentia oppositorum*. Archetyp pierwotny jest bowiem (jeszcze) niezróżnicowanym bezkształtem, o cechach Urobora, który jest symbolem psychicznego stanu początkowego, sytuacji pierwotnej o paradoksalnym rodowodzie. Urobor i prapierwotny fenomen Wielkiej Krągłości²⁷ odsłania w historii rozwoju świadomości człowieka etapy wskazujące na istnienie potężnych (numinalnych) dynamizmów rozwojowych, których korzenie są poza zasięgiem możliwości wyjaśnienia w konwencjonalnie oprzyrządowanej racjonalności badawczej.

Energetyczne i symboliczne opanowanie psychiki przez *numinozum* archetypu, czyli przecucie Całkowitości Jaźni jest rozumiane i przeżywane przez *ja* jako doświadczenie graniczne. Zachodzi więc proces oddziaływania sił psychicznych, które inicjują i zasilają aktywność człowieka. Strukturalna analiza archetypu Wielkiej Matki pokazuje, że można to czytać i myśleć jako zasadę autorytetu wewnętrznego, magicznego, *podejrzanego*. . . w samym sobie, w historii rozwoju świadomości.

Archetyp Wielkiej Matki, jak każdy archetyp, ma nieredukowalną, wewnętrzną złożoność, koincydencję dychotomii, występuje w postaci „sprzecznych darów” jak pisze Hesse: „przerazającej i kochającej matki” lub „matki kochającej i strasznej” (Jung). Do wszystkich archetypowych przedstawień i symboli matki odnosi się aspekt ambiwalencji: *magiczna moc kobiety*, która przekracza racjonalny rozum. Archetyp Wielkiej Matki jest nadrzędny w stosunku do „wszystkiego, co macierzyńskie”, jest symboliczną matką, naturą o niewygasłej żywotności w nieskończonej różnorodności przyjmowanych form. O praobrazie wewnętrznym, ponadczasowym i ponadosobniczym wzorze matki Hesse pisze:

Istniała jeszcze inna twarz, która żyła w jego duszy [...]. Była to twarz matki [...]. Twarz matki przemieniała się z wolna i wzbogaciła, stała się głębsza i wszechstronniejsza; nie był to już obraz jego własnej matki, lecz rysów jej i barw stopniowo powstał *nieosobowy już obraz macierzyński*, obraz jakiejś Ewy, jakiejś *Macierzy ludzi* [...] Matki-Ewy, jaki żył w jego sercu jako najstarsza i najukochańsza świętość. Ale ten obraz wewnętrzny, nie-

26. Carl Gustav Jung, *O naturze kobiety*, s. 11.

27. Por: Całkowitość i funkcja zawierania.

gdyś tylko zjawia wspomnienia jego własnej matki i jego miłości do niej, znajdował się w stanie ciągłej przemiany i wzrostu²⁸.

Misterium Rodzącego Łona, jako zasada matki, to coś, co działa jak matka, to *miejsca magicznej transformacji*, narodzin, macierzyńska troska, ochrona życia, pomocny instynkt. Transformację i narodziny odnosząc do prokreacyjnego zaplecza antropologicznego twórczości (także w partycypacji mistycznej) można również czytać jako rozumienie symbolicznego powinowactwa z owymi numinalnymi siłami. Jeśli bowiem zakładamy za Jungiem, że w psychice człowieka ma się rozgrywać komplementarny i kompensacyjny spektakl energetyczny między świadomością i nieświadomością, zasilający aktywność umysłową to możemy przywołać skojarzenia takie jak: zapładniać umysł, rodzić idee, żyć przekonanie, żyć nadzieję, zapładniać wyobraźnię, pożywna uwaga, myśl brzemienna w znaczenia, pragnienie (rozumienia) wiedzy, zapładniające słowo, namiętne poznanie, życiodajne siły. Jeśli pro-kreatywność/pro-kreacja umysłu ma antropologiczne uzasadnienie w kategoriach związanych z narodzinami i zapładnianiem, do którego potrzebne są przeciwne potencjały energii (dwubiegunowe skonfliktowanie) to można powiedzieć, że umysł jest symbolicznym rodzącym łonem, przeprowadzającym swoje misteria. Psychoanaliza antropologiczna potrafi pokazać przykłady inicjacji brzemiennych w symbolikę prowadzących do ponownych narodzin, do misteriiw przebudzenia i przemiany. (Nie)ludzki przewodnik²⁹ lub ponadprzeciętna przewodniczka jako autorytet symboliczny jest na wyciągnięcie... wyobraźni i myśli.

Archetyp matki, jako jeden z biegunów pełni jaźni wiąże się też ze wszystkim, co tajemnicze, zwodnicze, uwodzące, pochłaniające, duszące, uśmiercające i rodzące, ogarniające i ujmujące w prawa i normy. Generalna zasada matki to życie i śmierć – moc niszcząca stare i stereotypowe, czyszcząca miejsce na nowe życie. Matka jako symbol pramacierzy przyjmuje z powrotem do swego łona. Dwoista natura archetypu, podwójna funkcja (ziemia daje i zabiera życie, rodzi plony i grzebie ciała zmarłych) polega więc i na tym, że:

Matka panuje nad miejscem *magicznej przemiany i ponownych narodzin* oraz nad światem podziemnym i jego mieszkańcami. Aspekt negatywny archetypu matki może oznaczać wszystko, co tajemne, ukryte, ciemne, otchłań, świat zmarłych, wszystko, co pożera, uwodzi i truje oraz wszystko to, co jest przerażające i czego nie da się uniknąć jak losu [...] „Matkę kochającą i straszną”³⁰.

28. Herman Hesse, *Narcyz i Złotousty*, tłum. Marcei Tarnowski, PIW, Warszawa 2003, s. 175.

29. Por. także: nieruchomości poruszyciel.

30. Carl Gustav Jung, *O naturze kobiety*, s. 11.

Ta, która na nowo tworzy życie z tego, co już umarło jest zawsze archetypem o dwóch obliczach. Matka Stworzenia jest zawsze Matką Życia i Śmierci, generalnego planu jaki ma wobec nas pełna Jaźń, naznaczając nas „moralną obligacją rozwoju”. To Janusowa brama, *danse macabre* Losu i Natury, dwoista stwórcza siła, ambiwalentna niepojęta moc, nasz *podejrzany* autorytet³¹, od którego stwórczej siły nie ma ucieczki.

Archetyp Wielkiej Matki jest centralnym archetypem nieświadomości zbiorowej. Dopełnia go Archetyp Starego Mędrca i wspólnie, jako *osobowości maniczne*, stanowią pełnię jedności przeciwieństw (*compexio opposittorium*). Archetyp Wielkiej Matki i Starego Mędrca to namiętny eros i rozumny logos, odmienna archaiczna zawartość wspólni ludzkości. Stąd do „sięgnięcia ręką”, które postuluje Lech Witkowski, po wartościowy wariant autorytetu *manicznego* czy „wyciągnięcia” wyobraźni antropologicznej w celu poznania bytów psychicznych o najsilniejszej mocy wpływania na egzystencję człowieka potrzebny jest eros poznania, pożądlivość wiedzy, logos zespolony w archetypie pełni z erosem. *Mana*, *maniczność* to bowiem najpotężniejsze czynniki psychiczne obdarzone wiedzą i wolą.

Anima – (nad)przyrodzona nauczycielka męskości,
Animus – sprzymierzeniec (logosu) kobiet

Oddziaływanie animusa i animy na „ja” polega w zasadzie na tym samym. Trudno je wyeliminować, dlatego, że – po pierwsze – jest ono niezwykle silne, z miejsca przepełnia osobowość „ja” niewzruszonym poczuciem zasadności i słuszności, po wtóre zaś – dlatego, że jego przyczyna ulega projekcji, to znaczy wydaje się w znacznym stopniu uzasadniona³².

Żaden mężczyzna nie może zamienić bodaj słówka z animusem kobiety, nie popadając natychmiast we władzę swej animy³³.

Kobieta jest losem mężczyzny. [...] Kobieta zawsze jest nosicielką losu, ta z którą mężczyzna czuje się związany jest jego Losem; to ona sprawia, że zapuszcza on korzenie w ziemi³⁴.

Archetypowymi uosobieniami płci, figurami nieświadomości zbiorowej pozostającymi w ścisłym związku z osobowościami *manicznymi* jest syzygia Anima/Animus, czyli odmiennopłciowe obrazy duszy, inaczej: dopełniające, nieświadome pierwiastki (duszy) płci przeciwnej. Anima, „obraz pozbawiony wieku”³⁵, to psychologiczna idea kobiecości, która występuje w nieświadomej

31. Starogreckie wyobrażenia Matki-Ziemi, przedstawia Mojżę, jako uosobienie nieubłagalnego losu. Jest to matka, a przez jej łono przechodzi żelazna oś świata, wokół której obracał się cały Kosmos i wszystkie jego dychotomie (por. Jung, *Marzenia senne dzieci*, s. 118).

32. Carl Gustav Jung, *Aion*, s. 27.

33. Jung, s. 25.

34. Carl Gustav Jung, *Marzenia senne dzieci*, s. 77.

35. Carl Gustav Jung, *Archetypy i symbole*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1993, s. 74.

psychice mężczyzny, jako kompensujący i komplementarny pierwiastek kobiety: „[d]latego ci się podobam i dlatego jestem dla ciebie ważna, bo przedstawiam coś w rodzaju zwierciadła, bo w moim wnętrzu jest coś, co daje ci odpowiedź i co cię rozumie” – mówi bohaterka *Wilka stepowego*³⁶. Narzucająca się numinalna siła tych odmiennopłciowych „pierwiastków duszy”, ich niezależność względem świadomości i znacząca autonomia Animy i Animusa tłumaczą uporczywość projekcji: „nie były to jej myśli, lecz moje, które ta jasnowidząca odczytała i wchłonęła, a teraz mi je oddawała”³⁷.

Anima jako aspekt transformacyjny kobiecości w psychice mężczyzny inicjuje i zasila energetycznie rozwój i przemianę duchową, poznawczą, emocjonalną, jest „czynnikiem dynamicznym rozwijającym osobliwość i poszerzającym świadomość”³⁸. „Anima wślizguje się także w inne układy typu mistrz-uczeń”³⁹. Herman Hesse w *Wilku stepowym* odsłania w obrazie przemiany bohatera potężną, numinalną moc, jaką działa Anima: „[m]oja przyjaciółka i nauczycielka tańca darowała mi dzisiaj na nowo błogosławione zaświaty, beczasowość, świat wiecznej wartości i boskiej substancji”⁴⁰.

Animę i Animusa można uświadomić tylko w stosunku do partnera płci przeciwnej. W przypadku syna czynnikiem formującym projekcje Animy jest jego matka, w przypadku córki generatorem projekcji Animusa jest jej ojciec.

Kobiecość opisuje się zazwyczaj jako „nacechowaną erosem”, tzn., szczególnie zainteresowaną osobami, męskość natomiast jest „nacechowana logosem” z zainteresowaniem skierowanym na przedmioty i rzeczy⁴¹.

[...] U mężczyzny kobiecość decyduje przede wszystkim o stosunku płci przeciwnej, o życiu miłosnym, zdolności do kontaktów osobistych emocjonalnego wczuwania się, także i humor mężczyzny, jego receptywność stosunku do nieświadomości, fantazja, kreatywność, inspiracje religijne, postać jego świadomości, zdolność do przemian psychicznych ogólnie – sposób, w jaki istnieje i działa w świecie. Krótko mówiąc, *nie ma takiej dziedziny życia, gdzie jego nastawienie do własnej strony kobiecej nie odgrywałoby roli*. A raczej: powinno odgrywać. Bo jeśli mężczyzna nie potrafi nawiązać świadomego i pozytywnego stosunku z kobiecością w sobie, przejawia się ona w negatywy i podrzędny sposób⁴².

Współdziałanie tych autorytarnych, zróżnicowanych sił dopełniających rozwój pełnej jaźni, zarówno w sferze (nieświadomej) tożsamości płciowej jak i w ob-

36. Herman Hesse, *Wilk stepowy*, tłum. Gabriela Mycielska, PIW, Warszawa 2005, s. 81.

37. Hesse, s. 114.

38. Ole Vedfelt, *Kobiecość w mężczyźnie*, s. 29.

39. Vedfelt, s. 85.

40. Hesse, *Wilk stepowy*, s. 114.

41. Ole Vedfelt, *Kobiecość w mężczyźnie*, s. 21.

42. Vedfelt, s. 28.

szarze świadomej osobowości jest postulatem dyskursu ciała i płci. Jaką to niesie perspektywę dla rozmyślań o autorytecie? Między innymi potrzebę rozpoznania nieświadomianej kobiecej strony męczyzny, z którą

spotykamy się, na co dzień przeważnie w formie silnych, lecz niezróżnicowanych i podrzędnych emocji oraz nastrojów. Męczyzna traci nagle wszelką inicjatywę, dostaje napadów melancholii i w jednej chwili odrzuca wszystkie akceptowane wartości⁴³.

Męczyzna, który przeczuwa swój wewnętrzny, kobiecy autorytet, uświadamia swoją „wewnętrzną kobiecość”, co wpływa na jego stosunek do kobiet i siebie. Inaczej może być nawiedzany przez narzucającą się siłę nieświadomości „irracjonalnymi humorami”⁴⁴. Anima/Animus mają, jak każdy archetyp, swoją „inteligencję” i pozytywny aspekt rozwijający brakujący element świadomej psychiki:

Jak anima za sprawą integracji staje się erosem świadomości, tak animus staje się logosem; jak anima daje świadomości męskiej możliwość nawiązywania związków, tak animus daje świadomości kobiecej refleksyjność, umiejętność rozważania i poznawania⁴⁵.

Wasyliśa i instynktowny autorytet laleczki.
Jak podtrzymać odwieczny puls intuicyjnego uosobienia
i inicjacyjnego kręgu wtajemniczenia?

*W psychice nic nie ginie*⁴⁶.

*Teraz z jednej strony mamy lalkę jako nauczycielkę, z drugiej – Babę Jagę*⁴⁷.

Baśń o Wasyliśie, która żyje w pamięci zbiorowej jako personifikacja intuicji przekazywanej kobietom z pokolenia na pokolenie, z matki na córkę („błogosławiona więź”) jest opowieścią o archetypie Odwiecznej Pierwotnej Matki. W kontekście rozmyślań o autorytecie jednak ważna jest tu kategoria intuicji jako dynamizmu rozwojowego (daru Pramatki) na drabinie inicjacji, na której szczeblach *wzwyż pogłębiania* urealnia swoje wpływy ta potężna psychiczna moc. Zdarzenie rozwojowe jest wyjątkowo osobliwe: musi umrzeć autorytet „zbyt dobrej matki”, („matki od zębów mlecznych”), która blokuje rozwój samodzielności, aby narodził się i wzmacniał autorytet wewnętrznej, zgeneralizowanej matki

43. Ole Vedfelt, *Kobiecość w męczyźnie*, s. 31.

44. Carl Gustav Jung, *Aion*, s. 27.

45. Jung, s. 26.

46. Clarisa Pinkola Estés, *Biegnąca z wilkami, Archetyp Dzikiej Kobiety w mitach i legendach*, tłum. Agnieszka Cioch, Zysk i S-ka, Poznań 2001.

47. Estés, s. 116.

– intuicji. Potrzebne jest więc odczucie napięcia rozwojowego i pokonywanie wyzwań rozwojowych, które oznaczają i to, że należy uznać w sobie, oswoić i nawiązać kontakt z najdotkliwszymi i najbardziej niebezpiecznymi aspektami jaźni. Dialog z wewnętrznym drapieżcą albo wewnętrżpsychiczną, destrukcyjną „naroślą” musi być dynamizowany i równoważony przez mądre autorytety wewnętrzne. Każdy człowiek, w ujęciu psychologii głębi, nosi w sobie klika innych istot psychicznych, bytów wewnętrznych, które są nieredukowalną „odwieczną obecnością” i jej niezbywalną wiedzą.

W opowieści o Wasylisie pojawiają się symboliczna instynktowna mądrość (laleczka), dar Pierwotnej Matki oraz ponadprzeciętna przewodniczka, Wiedźma, *Ta-Która-Wie*, ale o niej później. Wróćmy do kategorii lalki⁴⁸, tu w baśni o Wasylisie, małej laleczki symbolizującej archaiczny dar. Lalki w baśniach, mitach, rytuałach, obrzędach i zabobonach mają funkcję świętości i *many*. Bywają kojarzone z karzełkami, dziwolągami, krasnalami i elfami. To kolejni prowokatorzy racjonalnego umysłu. Stoją niestety daleko w kolejce kojarzenia ich z autorytetami, choć przecież w tradycji ludowej *freaks* symbolizują puls duchowej mądrości, jakiś rodzaj i drogi przeniesienia energii psychicznej z rozległych stref *Nieświadomego*. Źródłowa mądrość, niepokojąca irracjonalnością i archaicznymi odniesieniami musi się jakoś przedostać do świadomości, nie naruszając bezpieczeństwa granic racjonalności. W uczeniu się instynktownych form życia potrzebne są fetysze, talizmany.

W baśni o mądrej Wasylisie lalka symbolizuje życiodajny, kojący, pomocny, wewnętrzny głos intuicji zapowiadającej inicjację w dojrzałą samodzielność, oznaczającą przyjęcie pełni prawdy, „sprzecznych darów” życia. Czytanie *arche* psychiki, dokonywanie jej archeologii to przygotowanie na tajemnicę przebudzenia i przemiany. Jaki pożytek mamy z analiz prastarego fetyszu laleczki symbolizującej intuicję i inicjację, stan przejściowy do wolności wewnętrznej? Autorytet wydobywany ze źródeł oznacza i to, że pochylić się musimy nad nadzwyczajnymi impulsami życia i tajemnicami jaźni. Intuicję trzeba *żywić* jak nadzieję. Pytanie czym karmi się (duszę) symbolicznej lalki? Wyzwaniami i próbami życia wymagającymi ćwiczenia się w wyobraźni i wrażliwości. Metaforyka lalki odnosi się, poza wszystkim wspomnianym, także do symboliki sfragmentaryzowanej jaźni. Lalka to fragment brzemienny w sens, w symbolikę sił życia. Lalka to mądrość *homunkulusa*, a także dar magicznej empatii. Żywiąc intuicję, pochylając się nad opowieściami brzemiennymi w znaczenia, usprawniamy komunikację. Każdą *możliwą* komunikację. Także z autorytetami w głębokiej ziemi ugruntowanymi.

48. Por. także: figurki jako symbole władzy, mające przypominać ludziom o ich mocy.

Terra dotąd incognita,
czyli Wiedźma, jako ponadprzeciętna przewodniczka

Znamiona siły i autorytetu Baby-Jagi – jej ubrania – są zrobione na wzór jej konstrukcji psychicznej: są mocne i wytrzymałe. Pranie ich jest metaforą, dzięki której uczymy się obserwować, badać i w końcu przejmować tę kombinację cech. Uczymy się sortowania, naprawiania, odnawiania instynktownej psychiki dzięki purificatio – praniu tkaniny istnienia⁴⁹.

Bardzo podoba mi się to zadanie inicjacyjne, które wymaga od kobiet, by oczyściły swoją personę – ubranie symbolizujące autorytet Baby-Jagi, mieszkanki lasu⁵⁰.

Autorytet Wiedźm, Czarownic czy inaczej ponazywanych w antropologii kultury *Tych-Które-Wiedzą* jest silny swoim odrażającym obrazem i przerażający swoim symbolicznym zapleczem. Ten upiorny i straszący dzieci imago *staruchy*, Baby-Jagi to jedna z odsłon pełnej jaźni, „ani dobrej, ani złej”, dwubiegunowej, dwoistej, której widok trzeba wytrzymać. Poznanie Wiedźmy (np. w snach, wyobrażeniach, interpretacjach) to konfrontacja z innością, instynktownością, obcą mocą, niezwykłością i dziwacznością. To także próba swoich sił:

Stanąc przed własną, twórczą, dziką mocą to zyskać dostęp do niezliczonych twarzy podziemnych kobiecości. Należą do nas z przyrodzenia, możemy wybrać i zamieszkać w każdej⁵¹.

Wiedźma jest integralnym symbolem całości, instynktownych źródeł, co oznacza i tyle, że należy do egzemplifikacji Archetypu Wielkiej Matki, siły pomocnej i unicestwiającej, życiodajnej i śmiercionośnej jednocześnie.

Z tego autorytetu Wiedźmy o dwóch licach trzeba więc korzystać ostrożnie i z pokorą dla archetypowej wiedzy. Wiedźma uczy tego, co ma się odrodzić i co musi umrzeć, wtajemnicza w rytuał początku i końca na kole przemian staro i narodzin nowego. W snach udziela właściwych rad. Odsłaniając *to-co-wie* pomaga zrozumieć nieprzejrzystości egzystencji, zakłóca spokój bezczynności i jednokierunkowości życia. Ćwiczy nas w sztuce rozumienia sprzeczności życia i tajemnicy Koła Fortuny. Jest ponadprzeciętną, bo dwulicą, choć bez twarzy, przewodniczką, która służy prawdzie miliony lat, a jej obraz w zbiorowej (nie)świadomości przypomina i Gaję, i Ewę.

49. Clarisa Pinkola Estés, *Biegająca z wilkami*, s. 107–108.

50. Estés, s. 107.

51. Estés, s. 104.

Autorytety u-gruntowane w (życiu) ziemi

Człowiek (o)czarowany lasem,
czyli autorytet z gruntu mistyczny.
O sztuce *wpływania* na jakość dnia

*W krótkim czasie lepsza część człowieka zostaje worana w ziemię i zamienia się w kompost*⁵².

*Jeśli nie wejdiesz do lasu, to nic ci się nie przydarzy i nigdy nie zaczniesz naprawdę żyć*⁵³.

*Zamieszkałem w lesie, albowiem chciałem żyć świadomie, stawiać czoło wyłącznie ważkim kwestiom, przekonać się czy potrafię przyswoić to, czego może mnie nauczyć życie, abym w godzinie śmierci nie odkrył, że nie żyłem*⁵⁴.

Do rozważań o autorytetach *podejrzanych* w transpersonalnej wyobraźni, której figury przekładają się dzięki energii psychicznej (*libido*) na fantazmaty egzystencji, potrzebujemy kilka zdań wprowadzenia o partycypacji mistycznej (Levi-Bruhl), czyli ogólnej właściwości pierwotnych wyobrażeń zbiorowych. Szczególnie jeśli o fenomen autorytetu mamy tu rozmyślać w kategoriach rytuałów sakralnych związanych z ziemią, kategoriach grindowania i „oczarowania lasem”. Jest to zasadne, jeśli autorytet chcemy rozumieć (także) jako fenomen ponadindywidualny, transpersonalny, nieosobowy, który siłą *numinozum* wpływa na *dzianie się* życia i *prze-bieg* egzystencji.

Partycypacja mistyczna odnosi się do zaangażowanej wiary ludzi pierwotnych w moce, wpływy, działania nieracjonalne a jednak realne (cień, sny, bóstwa). Wszystko w świecie prelogicznej umysłowości ma właściwości mistyczne (imiona, istoty, narzędzia, przedmioty, zjawiska i osobliwości przyrody), wszystko jest więc z nabożną czcią obdarzone wzmożoną uwagą. To inny porządek *episteme* i inny status ontyczny *zmieszanych* istnień i ich *zmaconych* artykulacji, co powoduje ciągłość i integralność skonfliktowanych światów w mentalności ludzi pierwotnych, którzy będąc unurzani w sakralnym wymiarze *bycia* dostrzegają rzeczy, których my *nie podejrzewamy*. Człowiek pierwotny wszystko odnosi do siebie i siebie odnosi do wszystkiego. Ta centralna mimowolnie narzucona (sobie) pozycja obserwacji *bycia* powoduje, że człowiek pierwotny napelnia świat obrazami własnej nieświadomości (obrazy świata) projektując je na trzy regiony wewnętrznej powierzchni *nacznia* świata:

52. Henry David Thoreau za: Tadeusz Sławek, *Ujmować...*, s. 44.

53. Clarisa Pinkola Estés, *Biegająca z wilkami*, s. 492.

54. Thoreau, *Gdzie żyłem i po co?*, za: Sławek, *Ujmować...*, s. 585.

- 1) niebo nad nim,
- 2) ziemia, na której żyje,
- 3) ciemna przestrzeń „poniżej” (wewnątrz ziemi)⁵⁵

To *twardy grunt* dla założenia o istnieniu bytów, które mają wpływ na kreowanie jakości życia psychicznego. *Podężyć* fenomeny, z którymi współegzystowali ludzie pierwotni i znaleźć drogi do współczesnych dynamizmów działania fantazmatów to zadanie przyjęcia tu prelogicznej podmiotowej pozycji obserwacji i wglądu. Powinniśmy zawiesić założenie o podziale na istoty żyjące i nieożywione. Żeby zgłębić „sztukę wpływania na jakość dnia” pozostaje nam uczyć się od Natury jak „brać udział w życiu całej przyrody” (Hesse), jak umieć być „sąsiadem ptaków”, „uczyć się oczekiwać świtu” (Thoreau), żeby nie zapomnieć o byciu (Heidegger), żeby nie zatracić świadomości istnienia ziemi:

Noga dotyka już gruntu tylko „metaforycznie”, trawę wszak już dawno zastąpiono brukiem i kamieniem. Spojrzenie z ‘wyżyn filozofii’ odzyskuje ziemię, pozwalając w ten sposób zobaczyć niebo⁵⁶.

Oprócz gruntowania autorytetu, jego głębokiego uкорzenia w życiodajnej glebie (pamięci symbolicznej) i partycypacji w „surowym istnieniu, który pamięta swój »początek«” mamy kilka semantycznych więzi i zadanie metaforycznego „kopania i rycia” głową:

Nie pragnę mieć rąk zajętych częściej aniżeli to konieczne. Głowa zastępuje mi ręce i nogi. W niej, mniemam, skupiły się moje najbardziej niezwykle dary. Intuicja podpowiada mi, że wprawdzie niektóre stworzenia ryją pyskiem i przednimi łapami, lecz ja powinienem czynić to głową. I właśnie z jej pomocą *wykopię i przeryję* sobie drogę przez te wzgórza. Sądząc po różdżce i podnoszących się mgłach, najbogatsza *żyła* znajduje się gdzieś w tej okolicy. Zatem *tu zacznę kopać*⁵⁷.

Filozofia przyrody H. D. Thoreau zrekonstruowana przez Tadeusza Sławka oscyluje wokół centralnej kategorii „bytowania ogołoconego”, będącego szansą (z)rozumienia świata integralnego, bez podziałów na porządki różnych *episteme*, świata, gdzie „ziemia, ptak i człowiek zespalają się w przestrzeni ogołoconia”. Naszą uwagę zwraca pojęcie „doznania *radikalności* bycia”⁵⁸, kategoria surowej egzystencji, surowej energii, ledwie wynurzającego się istnienia, możliwego jednak do odsłonięcia (jak korzeń pod warstwą ziemi i śniegu). Sakralne *ujmowanie* ziemi

55. Erich Neumann, *Wielka Matka...*, s. 51.

56. Tadeusz Sławek, *Ujmować...*, s. 215.

57. Sławek, s. 587.

58. W kontekście etymologicznym *radical*: skrajność i korzeń.

jest mistyczną partycypacją w bycie i wartościowym polem problematyzowania kategorii autorytetu, jako fenomenu ukorzeniającego dziedzictwo symboliczne.

Życiodajna gleba *dziejby* życia, odnosząc nas do autorytetu, który mamy ugruntowany pod stopami, daje nam skojarzenia z zapleczem filozoficznym „leśnej duszy” Thoreau i samotni Heideggera. Samotność, która może być największą wartością jest trudna do *podejrzenia*. Trzeba, jak Thoreau być filozofem przyrody, która dalej niuansuje się na filozofię chodzenia, czuwania⁵⁹, patrzenia, myślenia niespiesznego. „Myśl niegotowa, myśl formująca się, zatem pozbawiona jakiegokolwiek systemowej postaci, myśl nie-foremna, myśl jakby jeszcze nie myśląca” – oto według T. Sławka, stawka odysei filozoficznej Thoreau⁶⁰. Myśl niespełniona to myśl ekstra-wagancka, wędrowna, „z marszu” przydarza się w otwartej przestrzeni nad „leśnymi rozpadlinami” a nie na gładkiej angielskiej trawie, będącej metaforą „myślenia formułą”⁶¹. Thoreau chce bowiem świat „przejrzeć, oddzielić warstwę wydawania się od warstwy bytowania”⁶². Wymaga to wyjątkowego rytmu odnowy życia, gdzie wykład i życie jest tym samym⁶³. Wymusza to dyscyplinę uwagi, *z-wracanie uwagi* (naturze?) i „higienę widzenia, słuchania, lektury”⁶⁴, tropienie w „pajęczynie przygodności losu” „nitek myśli” prowadzących człowieka do „prawd ulotnych”⁶⁵, ale za to „bliżej kości”⁶⁶, w mroku gruntując je w tym co, prastare⁶⁷, które nie jest rozumiane jako „ruch w archiwum myśli”, lecz jako „doświadczenie tego, co dopiero przygotowuje doświadczenie czasu”⁶⁸. Wróćmy na chwilę do Thoreau filozofii chodzenia „[m]iędzy stopą a ziemią powstaje napięcie, rodzaj *polemos* będącego początkiem myśli”⁶⁹.

Filozofia chodzenia otwiera epistemiczną przestrzeń dla czujnych, uważnych, przerywanych zdarzeniami wędrówek poza gładkimi koleinami drażnionych przez historię myśli ludzkiej.

59. Czujność wobec tego, co nie moje, (Sławek, *Ujmować...*, s. 89), bo czujność to znajdowanie nie-ludzkiego wymiaru ludzkiej sytuacji.

60. Sławek, *Ujmować...*, s. 29.

61. Sławek, s. 276.

62. Sławek, s. 28.

63. Sławek, s. 27.

64. Sławek, s. 29.

65. Sławek, s. 30.

66. Sławek, s. 128

67. Co ciekawe jest to jednocześnie delicja młodości, którą T. Sławek tak rekonstruuje: „»Młody« jest ten, kto bytuje w terażniejszości, ale jednocześnie nie ulega jej, nie absolutyzuje, lecz gruntuje ją w tym, co pra-stare”. (Sławek, *Ujmować...*, s. 131).

68. Sławek, *Ujmować...*, s. 131.

69. Sławek, *Ujmować...*, s. 276.

Między tym, co dalekie i bliskie, rozgrywa się dramat człowieka, i – paradoksalnie – niestrudzony piechur [...] ugruntuje [...] wędrówkę jako formę myślenia „ekstrawaganckiego” w tym, co znajduje się pod stopą. Bez uważnego stąpania, bez lokalnej troski pozwalającej na rozpoznanie rodzaju gruntu nasza wędrówka stanie się jedynie przechodzeniem z miejsca w miejsce⁷⁰.

To wzmocnienie roli jednostki i samotnej, pionierskiej, niespiesznej wędrówki. Chodzenie jest więc także od-chodzeniem od usztywniających się pozycji metodologicznych. Jest niespodziewaną przygodą myśli, nieprzewidywalnym pasażem refleksji, który symbolizuje uniwersum możliwości poznawczych człowieka. Autorytet, który *wyistacza się* na drodze wymaga ciągłego poszukiwania drobin egzystencjalnych, tych sfragmentaryzowanych pyłków (na) ziemi, którą z taką nabożną refleksją człowieka... sugeruje traktować Thoreau.

Filozofia dystansu wobec monumentalności *systemów* filozoficznych jest zapowiedzią projektu *poli-epistemii* jako alternatywy dla „pozycji epistemologicznego monopolisty”, to także zaproszenie do „zagłębienia się w tekście natury”⁷¹ z jej – paradoksalnie – „wybującością i skrytością”, bo „spektakl naturalnych zjawisk wydaje się nieograniczony”⁷².

„Świat głęboki jawi nam się równie jasno, jak widzialny na powierzchni, tyle, że więcej od nas wymaga”⁷³. Prawdziwe spotkanie jest, według Thoreau, odkryciem dzikości. Trudu intelektualnego wymagać będzie „*zwrot percepcyjny*”, spojrzenie, które nie polegałoby tylko na „uchwycie rzeczywistości”, ale na „zwolnieniu, poluzowaniu „uchwyty”, a w rezultacie odnowieniu rangi oddalenia”⁷⁴, poznania tego, co „tuż obok”⁷⁵. „Wycofując się wciąż głębiej wchodzimy coraz mocniej w »fałdy istnienia«”⁷⁶.

„Chociaż jeden dzień spędźmy tak *rozważnie* jak Natura” postuluje Thoreau⁷⁷. Od Natury, która jest niespieszna, musimy nauczyć się „budzić na nowo” oraz przytomnego czuwania”⁷⁸, a czuwać nie oznacza zachowywać dostateczną przytomność: „[c]zuwać to znaczy żyć. Jeszcze nigdy nie spotkałem człowieka, który byłby całkiem rozbudzony”⁷⁹.

70. Tadeusz Sławek, *Ujmować...*, s. 314.

71. Sławek, s. 71.

72. Sławek, s. 71.

73. Sławek, s. 48.

74. Sławek, s. 48.

75. Sławek, s. 99.

76. Sławek, s. 100.

77. Sławek, s. 586.

78. Sławek, s. 584.

79. Sławek, s. 584.

Pojawia się więc w filozofii Thoreau formuła ontyczna opustoszenia świata, ogołacania go ze zbędnych protez i postulat „obudzenia wzmoczonej czujności”⁸⁰, która ma przywrócić znaczenie wspólnoty, zakłóconej przez somnambuliczność „kasującej indywidualność”⁸¹, którą to wspólnotę rozumie Thoreau jako zbiorowość jednostkowo wyznaczanych zadań⁸², bo źródła wspólnoty znajdują się w pojedynczym człowieku⁸³.

Największą sztuką jest według Thoreau możliwość *wpływania na jakość dnia*, co przydawać może życiu wzniosłości, dzięki świadomemu wysiłkowi człowieka. Thoreau, ten filozof „słyszalnej ciszy”⁸⁴, potrzebował lasu, aby *przebudzić świadomość*. Zainteresujmy się słowem *w-pływanie*. Kategorię menedżersko-organizacyjną wpływania jako procedur technicznego oddziaływania proponuję tu pominąć. Bardziej zależy mi na przywołaniu skojarzeń metaforycznych rzeki w-pływającej na dziki teren⁸⁵, będącej od-nowieniem ziemi i innym jej ujmowaniem⁸⁶, jako uwolnienie od rutynowych nawyków: „[r]zeka jest tym, co wyswobadza myśl, pozwalając jej krążyć po meandrach błękitnej przestrzeni, i nie zrywając więzi z ziemią, czyni ją mniej (przy)ziemną”⁸⁷.

Konotacja wydarza się tu konsekwentna: las – strumień (nie)świadomości/rzeka jako kulturowa metafora wpływania na jakość świadomego życia. Przytomna konkluzja, jak się tu nasuwa choć reprodukowana wielokrotnie: świadomość potrzebuje swojego kompensacyjnego i komplementarnego uzupełnienia (nieświadomości – lasu) aby żyć, oraz zrealizować dwubiegunową pełnię i nie zapomnieć o (całym) *byciu*. Rzeka lubi ukrywać swe głębie. Mamy i najstarszych preceptorów psychoanalizy antropologicznej, i Junga, i Heideggera. I z pewnością kilku poetów i pisarzy (Hesse, Mann, Holderlin, Celan). W dalszych skojarzeniach mamy też historycznego (kulturowego) Wasudewę – przewoźnika przez rzekę (nieświadomości), którego wiosło jest symbolem dobrego kierunku⁸⁸. Las, ziemia oraz meandrująca rzeka, wydaje się więc naturalnym wyborem miejsc (twardym gruntem) na uwznioślanie życia poprzez świadomy wysiłek pokonywania labiryntów nieświadomości i odsłanianie jej potencjałów, które Thoreau postanowić „ryć i kopać” głową.

80. Tadeusz Sławek, *Ujmować...*, s. 90.

81. Sławek, s. 90.

82. Sławek, s. 90.

83. Sławek, s. 167.

84. Sławek, s. 49.

85. Por. doświadczenie dzikiego pogranicza: Clarisa Pinkola Estés, *Biegnąca z wilkami*, s. 187.

86. Estés, s. 137.

87. Estés, s. 137

88. „Gest wiosłarza jest idealnym przykładem zanurzenia się w świat” (Clarisa Pinkola Estés, *Biegnąca z wilkami*, s. 150)

*Cień Dzikiej Kobiety wciąż za nami podąża, dniem i nocą. Nieważne, gdzie jesteśmy, ten cień ma nieodmiennie cztery łapy*⁸⁹.

*Kiedy kobieta na nowo utwierdza swój związek z pierwotną, zwierzęcą naturą, otrzymuje dar – wieczną, wewnętrzną mądrą opiekunkę, wizjonerkę, wyrocznię, natchnienie, intuicję, sprawczynię, stwórczynię, wynalazczynię, wreszcie uważną słuchaczkę, która prowadzi, przewodzi, podpowiada i przekonuje do korzystania z pełni życia w świecie zewnętrznym i wewnętrznym [...]. Ta dzika nauczycielka, dzika matka, dzika mentorka wspiera jej życie wewnętrzne i zewnętrzne w każdej sytuacji*⁹⁰.

Clarisa Pinkola Estés, psychoanalityczka jungowska i *cantadora*⁹¹. poprzez archeologię najgłębszych i najstarszych pokładów psychiki człowieka rekonstruuje i kultywuje zagrożone dziedzictwo: instynktowną, pierwotną, zwierzęcą naturę kobiety, której wieloaspektowość i archetypowa złożoność dała w legendach i opowieściach wiele *nomen*: *Ta-Która-Wie*, *Pani z Lasów*, *Zbierająca kości*, *Kobieta-Wilk*, *Światło z Otchłani*, *Rzeka pod Rzeką*, *Utkana z Mgły*, *Kobieta-Pająk* żyjąca wiecznie, snująca nici przeznaczenia i losu. Dzika kobieta „mieszka na końcu czasu”, jej „natura głębokiej mądrości” jest profetyczna, wywodząca się z trzewi⁹². Jest tym, czym jest. Archetyp Dzikiej Kobiety jest najszerzej rozpowszechnioną archetypową personifikacją. „Inne to wielka matka, wielki ojciec, boskie dziecko, trikster, czarownica bądź czarownik, młoda dziewczyna, bohaterka-wojowniczką i błazen”⁹³.

Kobieta jest zatem *pierwotną widzącą, panią* przynoszących mądrość *wód głębi*, szemrzących strumieni i źródeł, albowiem „to wody są pierwotną formą wysłowienia mądrości”. Ale kobieta rozumie też szum drzew i wszystkie znaki, jakie daje natura, z której życiem jest tak ściśle związana. Szemranie wody głębi to jedynie zewnętrzna forma mamrotania nieświadomości, która wzbiera w niej niczym wody gejeru⁹⁴.

Teza autorki *Biegnącej z wilkami* jest w obliczu powyższego stwierdzenia kategorię: trzeba przywrócić (odzyskać) i wspierać naturalne, kobiece formy psychiczne, instynktowną pradawną pamięć, kobiece intencje stare jak czas i jak „pieśń z głębi”⁹⁵:

89. Clarisa Pinkola Estés, *Biegnąca z wilkami*, s. 10.

90. Estés, s. 16–17.

91. Hiszp. „zbierająca dawne legendy”.

92. Estés, s. 17.

93. Estés, s. 37.

94. Erich Neumann, *Wielka Matka*, s. 299.

95. Estés, *Biegnąca z wilkami*, s. 14.

Kiedy rozumiemy dziką, pierwotną naturę jako *byt niezależny, ożywiający i napędzający* najgłębsze życie kobiety, możemy zacząć rozwijać się w kierunkach dotąd uważanych za niemożliwe⁹⁶.

To życiodajny rodzaj wpływu, zwłaszcza, że jak pisze Estes, kultura nie ma żadnego antidotum na wydobywającą się samorzutnie z mrocznych otchłani nieświadomości potężną siłę psychicznego żywiołu pierwotnych potrzeb i motywacji, które inicjują aktywność kobiety bądź blokowane restrykcjami kulturowymi powodują osłabienie jej witalności.

Archetypy to trwale i cenne nabytki psychiki. Są one skarbem w królestwie myśli-cieni⁹⁷. *Kobieca zasada*, która stanowi pramacierz zasilaną Erosem i pożądlivością dopełnia nauki Logosu. Cień dzikości, ciągnący się długą smugą za współczesną kobietą jest nieodłączny i nieusuwalny.

Autorytet (z) krwi i kości, czyli La Loba i jej nauczanie
o transformacyjnej funkcji psychiki

*Im więcej fragmentów kości, tym bardziej prawdopodobne, że integralna struktura zostanie odkryta na nowo*⁹⁸.

*Dzisiaj stara kobieta w tobie zbiera kości. Co odbudowuje? [...] To strażniczka duszy. Bez niej tracimy kształt [...]. Jest twórczynią duszy, wskrzesicielką wilków, strażniczką dzikości*⁹⁹.

*Potrzebujesz rady psychoanalityka? Idź zbierać kości*¹⁰⁰.

Autorytety *podejrzane* w humanistyce wydobyte drogą hermeneutyki podejrzeń to fenomeny ontologicznie już wydestylowane w dyskursach humanistycznych (antropologicznych, psychoanalitycznych etc.), oswojone w literaturze w jej *mądrości powieści*, oznaczone w życiu psychicznym człowieka, udomowione w życiu społeczeństw jako niezbywalne. Czy możemy eliminować wpływ wpisanych w metafizyczną kondycję człowieka sił, których on nie ogarnia bez psychoanalitycznego oprzyrządowania, a które umiejscawia na zewnątrz swojej egzystencji? Utrudnia to rozpoznanie siebie jako tego innego, wyrzuca poza obręb dbałości o jakość życia psychicznego i odcina człowieka od jego życiodajnego (*korzenego*) potencjału, który ma z *krwi i kości* przydany i zadany. Symbolika krwi/kości należy do najstarszych idei w kulturze i najbardziej uniwersalistycznych (od etymologii pojęcia *ludzkości*, *męskości* do doświadczenia *boskości*, *jakości*, *bliskości*). Korzenie, krew i kości to nie tylko kategorie antropologicznego oglądu

96. Clarisa Pinkola Estes, *Biegnąca z wilkami*, s. 19.

97. Carl Gustav Jung, *O naturze kobiety*, s. 13–14.

98. Clarisa Pinkola Estes, *Biegnąca z wilkami*, s. 27.

99. Estes, s. 44.

100. Estes, s. 46.

egzystencji i wglądu w rozwój historii wyobrażeń na temat człowieczeństwa. To pojemne metafory sił krystalizujących się jako numinozum, jako moce ducha.

La Loba jest nauczycielką umarłych (aspektów) duszy. Jej praktyka *śpiewania nad kośćmi* i wskrzeszania umarłych jest historią cudu. La Loba¹⁰¹, *Zbieraczka kości*, poszukuje kości na pustyni w *cieniu*, aby mocne światło słońca nie utrudniało ujrzenia życiodajnych drobiazgów. Żyje w szczelinie między światami realnym i mistycznym, w miejscu cudów, nawiedzeń, natchnień, uzdrowień, gdzie spoczywają esencje, wieczne potencjalności, jest paralelą wielu mitów, w których umarli są przywracani do życia¹⁰². La Loba zbiera tylko kości istot zagrożonych wyginięciem, ale jej specjalnością są wilki¹⁰³.

Symbolika kości oznacza niezniszczalną siłę: nie poddają się łatwo rozkładowi, trudno je spalić, trudno zetrzeć na proch¹⁰⁴. „Kości istot żywych też żyją i same w sobie też tworzą życie: stale się odradzają”¹⁰⁵. W mitach kości reprezentują niezniszczalnego ducha: można go poranić, piętnować, ale zawsze na nowo wylęga się z nich życie na nowo¹⁰⁶.

Zbieraczka kości jest głównym *korzeniem* całego systemu żywotnych instynktów. Zna się na „kielekach i nasionach życia”¹⁰⁷. Jej pieśń nad kośćmi jest „mówieniem głosem duszy”, przywoływaniem pozostałości dzikości natury, czerpaniem z „rzeki pod rzeką”. Obumarłe wartości i treści psychiczne – choć martwe – mogą ożyć. Zmarniała Jaźń może się odrodzić a kości, owa niezniszczalna siła życia, pokryć się ciałem i zainicjować krążenie krwi. Praktyka śpiewania nad kośćmi oznacza przywoływanie martwych, rozczłonkowanych fragmentów Jaźni. La Loba jest archetypem o dwóch licach i wewnętrznym dwubiegunowym skonfliktowaniu, jest więc Matką Stworzenia i Matką Śmierci, ona opiekuje się tym, co w kobietach umarło lub kona, jest drogą między życiem i śmiercią.

Ta dwoista natura, podwójna funkcja, stawia przed nami trudne zadanie zrozumienia, co wokół nas, ponad nami i w nas powinno żyć, a co powinno umrzeć. Naszym zadaniem jest zrozumieć rytm życia i śmierci i pozwolić umrzeć temu, co musi umrzeć, a żyć temu, co powinno żyć¹⁰⁸.

101. W teksańskiej legendzie zwana Kobietą-Wilkiem.

102. Por. Demeter wyprowadzająca Persefonę z Hadesu raz w roku, Izyda składająca każdej nocy na nowo członki Ozyrysa poćwiartowane przez Setę.

103. La Loba kiedy zgromadzi cały szkielet wielka, a ostatnia kosteczka jest na swoim miejscu siada przy szkielecie zwierzęcia i intonuje pieśń. Wówczas kości wilka obrastają ciałem, potem sierścią, wilk zaczyna oddychać i biec w kierunku słońca przemieniając się w kobietę; por. Clarisa Pinkola Estés, *Biegająca z wilkami*, s. 35–36.

104. Estés, s. 4.

105. Estés, s. 4.

106. Kości wilcze reprezentują dodatkowo niezniszczalny aspekt Jaźni.

107. Symbolika kości jest bliska symbolice nasienia: „Jeśli jesteśmy w posiadaniu korzenia, źródła” – Estés, s. 42.

108. Estés, s. 42.

Zbierająca kości (życia) jest archetypem dzikiej kobiety-wilka, który był kobietą¹⁰⁹ i jest wrodzonym darem kobiety, autorytetem, który ma 2 miliony lat, choć trudnym do *podejrzenia*, bo „często pojawia się w snach, jako bezcielesny głos”¹¹⁰.

Ta-Która-Wie, Śpiewająca Hymny Stworzenia daje jeszcze inne zadanie: znaleźć w sobie kobietę, która ma miliony lat, zbiera kości i śpiewa nad nimi, odbudowuje życiodajne siły, wylęga życie i uśmierca to, co się o śmierć dopomina. A jak już ją odnajdziemy i posłuchamy głosu (pełnej) Jaźni, której La Loba jest pośredniczką, to zastanówmy się *jakie są zakopane pod ziemią kości naszego życia?* Które z nich są suche, bez ciała, bez krwi? Trzeba wówczas zaintonować pieśń z głębi. Stara Kobieta pomoże znaleźć stosowne opowieści, pouczające mity i szczeliny egzystencji, gdzie *istoczy* pełnia życia i „hymny stworzenia”. To przecież autorytet *podejrzany* przy śpiewaniu nad kośćmi.

Odmieńcy, czyli czym mieni się autorytet

O(d)czytany Don Kichot,
czyli posępne oblicze (autorytetu Błędnego) Rycerza

*Albowiem dla mnie ojcem Czasów Nowożytnych jest nie tylko Kartezjusz – jest nim także Cervantes*¹¹¹.

W harwardzkich *Wykładach o Don Kichocie* Vladimir Nabokov twierdzi, że Cervantes wywołał swoją powieścią „duchowy ferment”, jak „długi cień rzucony na potomnych: cień stworzonego przez autora obrazu, który potrafi żyć dalej, niezależnie od samego dzieła”¹¹².

Don Kichot kiedy opuszczał *dom* nie potrafił rozpoznać przerażającej wieloznaczności egzystencji, skonfliktowanych idei, współistnienia sprzecznych wartości, nieredukowanej złożoności życia, polisemii bytu. *Błędnie* przemierzał *światy możliwe*, odsłaniając sobie symboliczne strefy bycia. Jego *przygodą*, która *została mu narzucona*, były zmagania z urojeniami, uosabianymi przez smoki, dziki, lwy i inne potwory wrażliwe i odczytanej wyobraźni. Osobliwą, irracjonalną siłą wewnętrzną odnajduję w Don Kichocie, która pożąda własnego pragnienia przygód. To jak jungowska obligacja rozwoju, która pragnie urzeczywistnić wewnętrznego, nieświadomy plan.

109. Clarisa Pinkola Estés, *Biegnąca z wilkami*, s. 33 i następne.

110. Estés s. 43.

111. Milan Kundera, *Sztuka powieści*, tłum. Marek Bieńczyk, PIW, Warszawa 2004, s. 12.

112. Vladimir Nabokov, *Wykłady o Don Kichocie*, tłum. Jolanta Kozak, Muza, Warszawa 2001, s. 31.

Jest jednocześnie Błądny Rycerz postacią heroiczną, której przygodna niezłomność ma oparcie jedynie w *mądrości niepewności* świata pełnego pułapek ontologicznych i egzystencjalnych. To bardzo wartościowy rodzaj wiedzy, nieredukcjonistyczne poznanie, generujące pytania o świat i człowieka. Oscylacja między realnością zmyśloną powieści Cervantesa a archetypiczną dwubiegunowo skonfliktowaną postawą wewnętrznej walki bohatera o (swoją) prawdę – oto, co czyni z *Don Kichota* potężne, choć wzgardzone dziedzictwo¹¹³ intelektualne.

Rycerz Posępnego Oblicza jest tylko częściowo człowiekiem Cienia. Spotyka w drodze samopoznania kilka figur nieświadomości, z którymi podejmuje indywidualne konfrontacje (dzik, lew, smok). Uświadamia *Animę* w postaci Dulcynei. Don Kichot jest antynomiczny, w mniejszym stopniu paradoksalny. Bardziej nonsensowny, co nie oznacza bezsensowny. W jego uporczywości zmaganiań podejrzewam wewnętrzny autorytarny plan rozwoju i samopoznania, który rozumieć można jako imperatyw walki o idee i o siebie. Walka bez arbitra ze światem i życiem, które nieustannie próbowało przeciągać Don Kichota na smugę Cienia. Walczyć *musiał*... Skąd pochodziła ta apodyktyczna potrzeba? Gdzie było jej życiodajne źródło? Na linii przecięcia iluzji i rzeczywistości, gdzie zgromadziło się największe skupienie energii generującej napięcie i niepewność, które *należało* rozsądzić?

Dziwnym „wariatem” był Don Kichot. Nie daje się zapomnieć o bohaterze Cervantesa, mimo, że kultura czytelnicza tradycji literackiej nie jest przecież żywa, a wręcz można dziś mówić o „obiekcie niemych kulturowo”, „milczącym kanonie” kultury (Z. Myślakowski). Hiszpania czasów Cervantesa wyśmiewała się z kalek i karłów, nie tolerowała inności, przeganiała obcych, urządzała widowiska z głównym udziałem ułomnych i innych autorytetach *błądnie* wędrujących... Pamiętamy Don Kichota, bo jest autorytetem pewnego porządku symbolicznego, postacią archetypową, emanacja cząstek jego emocji i motywacji jest obecna w każdej istocie ludzkiej. Na-daniem jego, powinnością jako człowieka przebudzonego, było łączenie w trudnej symbiozie i chwiejnej równowadze dwóch światów: stanów dolnych i górnych, jasnych i ciemnych, realnych i urojonych

jego wariactwo nie było wynikiem uszkodzenia ani osłabienia mózgu; Don Kichot nie wpada w szal [...], nie jest idiotą [...]; jest maniakiem, osobnikiem zwariowanym na punkcie jednej idei, lecz całkowicie, wręcz zdumiewająco, zdrowym na umyśle pod każdym innym względem. [...]. Cervantes wiedział, do czego zmierza, przystępując do sporządzenia mapy ludzkiego umysłu. Był chyba pierwszym, który zapuścił się

113. Por. Milan Kundera, *Wzgardzone dziedzictwo Cervantesa*, w: *Sztuka powieści*.

w jego najmroczniejsze regiony, aby nam zdradzić charakter owej strasznej ciemności i wskazać, jak można ją rozjaśnić uzdrawiającym błogosławieństwem światła¹¹⁴.

Myślenie o Don-fantasy, *picaro*¹¹⁵, „zwariowanej szlachetności”, „szachownicy równowagi i obłądu” w kategoriach autorytetu powinno odsłaniać jeszcze jakieś zaplecze ponadindywidualnej tożsamości Błędnego Rycerza. Jest fantazmatem pielęgnowanym przez zbiorową pamięć i wyróżnionym przez wspólną, dziejową wyobraźnię. Przykład kształcących podróży w głąb siebie i długi Cień Don Kichota sięga współczesnych zmagają z tymi samymi zagrożeniami duchowymi:

Powinniśmy więc wyobrazić sobie Don Kichota i jego giermka, jako dwie miniaturowe sylwetki, które odchodzą w dal na tle płomiennie zachodzącego słońca, lecz ich dwa ogromne cienie – zwłaszcza jeden wyjątkowo długi – sięgają przez równinę stuleci aż tutaj, do nas¹¹⁶.

Misterium jego dwoistej natury, którą można wysłowić tylko oksymoronicznie, czyni z niego bohatera wszechczasów, „autorytet w paski”:

[S]prawia wrażenie osobnika zdrowego na umyśle, który nagle zwariował, albo szaleńca będącego o krok od zdrowia – *istny wariat w paski*: mroczny umysł z jasnymi przebłyskami. Taki wydaje się innym; lecz i jemu samemu rzeczy jawią się w *dwoistej formie*.

Błędny autorytet, który nam się wyprofilował w tytule tej części rozważań z kompilacji kilku określeń jest celowym zaznaczeniem antynomiczności i paradoksalności fenomenu autorytetu i jego głębokich ukorzeń. Oznacza to także, że wchodzimy na życiodajny *grunt*, gdzie antynomiczność relacji, dwoistość natury, ambiwalencja poznania Błędnego Rycerza ufundowana jedynie w *mądrości niepewności (powieści)* daje odblask na kilka wieków. Blask symbolicznego autorytetu, jako fenomenu tyleż złożonego co *umocowanego w niepewności* bytu może być wartością, która rozświetla cień, a w nim dużo pytań i dylematów, aporii i wyparć. Czyżby autorytet Don Kichota miał polegać na nieustannej potrzebie generowania zapytań i na obrazowym ilustrowaniu oscylacji między biegunami dylematów?

W poznawczym, choć dyskusyjnym zapleczu *błędnego/błądzącego* autorytetu, o posępnym obliczu, *podejrzanego* w mądrości niepewności (powieści) można ukorzeniać myślenie o kondycji człowieka przebudzonego, *po-wołanego*, któ-

114. Fredson Bowers, za: Nabokov, *Wykłady...*, s. 33.

115. Hiszp. „łotr”.

116. Vladimir Nabokov, *Wykłady...*, s. 37.

remu *za-dano* obligatoryjne przy-kazanie rozwoju, aby znaleźć drogę do siebie i z powrotem do *domu*, czyli pełnej, antynomicznej, ani dobrej, ani złej jaźni.

Autorytety prze-*chowane* w pamięci symbolicznej

Trikster i inni krewni błaznującego bohatera

*I cóż przeżywa on w swojej szalonej wędrówce przez tysiąclecia dziejów ludzkości? Jaką kwintesencję wydestyluje z nagromadzenia odpadków, z rozpadu i poronionych lub przedwcześnie zmarłych możliwości kształtu i barwy? Jaki symbol pojawi się jako ostatnia przyczyna i sens wszelkiego rozkładu?*¹¹⁷

Trikster, Arlekin, „pstry urwisz, niby śmieszek jarmarczny” jako kulturowy symbol (archetyp) łączenia alternatywnych, skonfliktowanych światów jest heurystyczną sferą poznawczą integrującą wpływy z różnych kierunków świata: górnego i dolnego, dobrego i złego, boskiego i ludzkiego, jasnego i ciemnego, znanego i nieznanego, pięknego i brzydkiego. Samo skojarzenie relacji śmieszka ze światem dolnym i linoskoczka z górnym w *Zaratustrze* F. Nietzschego, czy dwoistej postaci Arlekina¹¹⁸ z obrazu Picassa to znak, że koncepcja postaci *Trikstera* jest silnie ukorzeniona w historii kultury. To on pomaga „rozbijać skorupę jaja” i prowokuje symboliczne zabójstwo ojca i psychicznej matki, jako warunek rozwijania indywidualnej tożsamości. To „błaznujący bohater” *Trikster*, ze swoją tragiczną grą ironisty, prowokuje (samo)poznanie, stosując prowokacje począwszy od *szaleństwa drwin* poprzez *karykaturę (po)ważnych* postaci, bluźnierstwo i świętość. Pozornie niepoważnym igraniem z życiem i śmiercią, lekceważeniem (u)glądzonych autorytetów i zastygłego kanonu reakcje *Trikstera* dają szansę na przebudzenie. Źródłem aktywności i potęgą zasilającą działania *Trikstera* nie jest przemoc, lecz mądrość płynąca z samotnego przeszukiwania świata i tragicznego uczestnictwa we wszystkich potencjalnych wymiarach życia człowieka. Kulturowa i prowokacyjna działalność *Trikstera* otwiera granice myślenia „skorupy mózgu”. *Trikster*, jak krytyczny i zaangażowany nauczyciel, dokonuje diagnozy osobowości, testuje umiejętności i poziom dojrzałości partnerów interakcji, wyszukuje luki w systemie wiedzy i tam zastawia pułapki poznawcze. Odbiorcom tych triksterskich wyzwań (wybrańcom) udziela się niepokój poznawczy, napięcie *Trikstera*, które przybiera wówczas postać niewy-

117. Carl Gustav Jung, *Archetypy i symbole*, s. 525.

118. Na pytania Junga o fenomen i empiryczną aktywność w historii humanistyki postaci Arlekina Jung sam sobie odpowiedział: „Podróż przez dzieje ludzkości ma na celu przywrócić człowiekowi głębię budząc w nim pamięć krwi”. Zstąpienie do „jaskini wtajemniczenia” (Nekyia) i „tajemnego poznania” prowadzi z kolei do „uznania wewnętrznej sprzeczności natury ludzkiej i konieczności konfliktu między parami przeciwieństw”. (Jung, *Archetypy...*, s. 525).

rażnych intuicji, dziwnego pędu, czy mrocznego parcia, palącego piętna. *Trikster* działający na życiodajnym pograniczu możliwych światów, zna i rozumie prawo ambiwalencji poznawczej oraz dynamiczny konflikt opozycyjności. Ukrywając się za pozą błazna, maską klauna reprezentuje dwoistą mądrość kpiarza i prześmiewcy, satyryka i humorzysty. Daje to szansę na inwersję symboliczną, odwrócenie porządku wiedzy, władzy czy przewagi autorytetów. *Trikster* nie opiniuje, nie recenzuje, lecz demaskuje przekonania o niezbywalności „wielkich” dogmatów i demitologizuje przywiązania do jednostronnej prawdy. W swojej kulturowej powinności i społecznej stymulacji *Trikster* stosuje sztuczki, które w sposób niezwykle, w projekcji „przeniesienia” i w obrazowym kontraście prowokuje rozwój wyższej świadomości.

Figura *Trikstera* traktowana jako metafora autorytetu *podejrzanego* jest też generatorem zasad rozwojowych: synchroniczności i potencjału jej akauzalnego uporządkowania, oksymoroniczności, dynamiczności, porządku śnienia, dwoistości, z życiodajnym uwikłaniem w złożoność ontologiczną. Symbolikę *Trikstera* możemy traktować jako zasadę umysłu zwiastującą ambiwalencję wszystkiego, co (już) żywe i (jeszcze) nieżywe, jako zamię twórczej, krytycznej, przytomnej filozoficznie, wręcz wichrzycielskiej postawy, wpisanej w rolę społeczno–kulturową.

Trikster działający na granicy światów (nieredukowalnej antynomii boskości i człowieczeństwa) mający dostęp do tajemnicy trwania człowieka, jest przewodnikiem dla Cienia człowieka. Jest komunikacyjnym medium nie tylko między antagonistycznymi światami człowieka, ale także między różnymi kulturami, między obcymi obszarami wewnątrz humanistyki, między odmiennymi doświadczeniami czasu historycznego, między innymi perspektywami stymulacji rozwoju uczniów. Empirycznych przejawów komunikacji z innością, obcością, nieświadomością, jako obszarem ukrytego dopingu, prowokacji rozwojowych, źródła niezrozumienia, obszaru strukturalizującego nasz język, nie da się w procesie wychowania wyeliminować, zlekceważyć, pominąć, bo archetypowa siła nieświadomej psychiki ma siłę *numinozum*, obezwładniającą i działa w sposób charakterystyczny dla archetypów: w sposób dominujący, narzucający się, archaiczny, opętający, niekontrolowany. Aspekt wewnętrznej transformacji figury *Trikstera*, czyli historia drogi przekształcania się psychicznego (psychologicznego) archetypu we wtórny archetyp kulturowy jest dla pedagogiki strategiczna. Jest to bowiem pytanie o siłę i kierunki perswazji kulturowej na drodze od archetypowego miejsca do strategii wypełniania go zindywidualizowaną treścią ukształtowaną w różnych rozwojowych sytuacjach i kulturowych relacjach. Działania *triksterskie* demaskują to, co stało się bezwarunkowo usankcjonowane, przezroczyście, literalnie ustalone. Postać *Trikstera* może być „strażnikiem przejścia” przez progi inicjalne między

możliwymi światami, zaświatami, między rolą w kulturze i udziałem w naturze, między światłem i Cieniem, między śmiercią i narodzinami¹¹⁹.

Autorytety (z natury) drapieżne

Sinobrody, czyli oblubieniec-bestia i zjadacze grzechów.

Klucz (do) wewnętrznego autorytetu

*Ten drapieżny, krwiożerczy władca pojawia się co jakiś czas w snach kobiet. Wdziera się [...]. Odrywa kobietę od jej intuicyjnej natury. A kiedy dokona już zniszczeń, zostawia ją niezdolną do uczuć, zbyt słabą, by posuwać życie naprzód*¹²⁰.

Drapieżcy żądają przewagi i władzy nad innymi. Wymuszają uwagę, przywłaszczają energię i witalność, domagają się myślenia o nich, dyktują warunki funkcjonowania. Jako poliwalentnym autorytetom, które uzurpują sobie prawo do bycia w naszej *psyche*, przydajemy im znaczenie i poddajemy się ich przemożnemu wpływowi. „Jest on bardzo konkretną, niezaprzeczalną mocą, o której nie wolno zapominać i którą trzeba opanować”¹²¹.

Zrozumieć drapieżcę oznacza egzorcyzmujący proceder uniezależnienia i uwolnienia osobowości od osobliwych fenomenów, którymi działają. Część z nich funkcjonuje jako fantazmaty, zdalnie sterujące egzystencją i wpływające na jej jakość, część jako biografie symboliczne niezbywalne w historii rozwoju świadomości, o przepotężnym ładunku energii.

Fantazmatyczne i symboliczne spotkanie z baśniowym Sinobrodym, metaforą psychicznego drapieżcy to inicjacja w krwawą przemoc autorytetu, którego uroku nie można rozpoznać i odrzucić, bez pomocy *wspierających świadków*. Wewnętrzny drapieżca, „uciekinier w psychice”, ten jeszcze *inny* w nas, *rabuś libido* to część naszej *psyche*, która uległa oderwaniu, następnie wzmocnieniu¹²² i zdobyła hegemonię, nastrajając swoją krwiożerczą przemocą działanie świadomości w zakresie rozumienia i interpretacji świata, a szczególnie relacji międzyludzkich. Sinobrodego, siłę przeciwną naturze, dokonującą *bezmysłnych* spustoszeń w osobowości i egzystencji człowieka znamy w historii kultury pod różnymi imionami. Śmierć wewnętrzna, śmierć na raty, *spędzanie* czasu jak płodu, podstępne wymiany energii w destrukcyjnych konstelacjach, narzuca-

119. Jest to niewielki fragment tekstu, który opublikowałam wcześniej w swojej części współautorskiej książki: Monika Jaworska-Witkowska, Zbigniew Kwieciński, *Nurty pedagogii. Naukowe, dyskretne, odlotowe*, Impuls, Kraków 2011.

120. Clarisa Pinkola Estés, *Biegnąca z wilkami*, s. 48.

121. Estés, s. 52.

122. Schemat rezygnacji z własnego życia spotykamy już u małych dzieci.

ne niszczycielskie potrzeby innych, złodzieje światła, „zabójcy świadomości”¹²³ to tylko najbardziej uogólnione kierunki myślenia o wpływie Sinobrodego. Zatrzymajmy się przy cechach dystynktywnych tego fantazmatu. Kategoria (żądzy) krwi, bezmyślność ofiary, jako stan pozbawiony wartości epistemologicznej jest tu zasadnicza. Ofiara, a jednocześnie psychiczny gospodarz-żywiciel owej oderwanej części jest z nią w destrukcyjnym *danse macabre*: wzajemnie się zasilają, nieświadomie dynamizują, obustronnie wspierają. Drapieżca jest udomowiony i przyrodzony naszej psychice. Żyje *sobie* w nas, zamykając potencjalne symboliczne *przejścia* poznawcze i emocjonalne. Niemożliwe jest tu korzystanie z inteligencji archetypów, bo nie ma łączności z nieświadomością, lekceważymy prześlizgujące się intuicje między do-rzecznymi (do rzeczy) pojęciami i ignorujemy sygnały ciała stawiającego opór (lęk). Drapieżca może uświadomić się kobiecie, kiedy ujawnia się projektowany na zewnątrz, lub kiedy ofiara trafia na realnego drapieżcę, przemocowego partnera, który paradoksalnie wytrąca kobietę z lunatycznego kołysania. Częściej jednak „[p]rześladowca dokłada wszelkich starań, by kobieta zatraciła instynkt, bo w przeciwnym przypadku dostrzegłaby, że jej umysł, wyobraźnia, serce, zmysłowość są *drenowane*”¹²⁴.

Kompleksy kobiece, które symbolizuje figura psychiczna Sinobrodego, są miejscem symbolicznych ran w psychice kobiety (głęboki kompleks samotności), powodujących, że zaintrygowana (coś w rodzaju hipnotycznego zauroczenia¹²⁵) przez drapieżnika kobieta *pragnie* zostać jego ofiarą. Najtrudniejszym problemem do ogarnięcia dla pedagoga i psychoanalityka jest przekonanie Estes, że „zgoda na poślubienie potwora” dokonuje się zwykle przed ukończeniem piątego roku życia, kiedy „dziewczynki są celowo uczone uległości wobec drapieżnika”¹²⁶.

Kluczem do odwrócenia lokowania twórczej energii życiowej w kierunku pozytywnego bieguna ambiwalentnego, złożonego autorytetu jest droga wtajemniczenia zastawiona pytaniami¹²⁷: „Co jest inne niż się wydaje? Co wiem w głębi swojego łona, czego wolałaby nie wiedzieć? Co we mnie zostało zabite, co powoli kona?”¹²⁸ Znalezienie *klucza*, który schował legendarny Sinobrody, oznaczać może wykorzystanie jego zabójczej siły do uśmiercenia tego, co w kobiecie

123. Clarisa Pinkola Estés, *Biegnąca z wilkami*, s. 511.

124. Estés, s. 511.

125. Por. Drapieżca jako mag, w: Estés, *Biegnąca z wilkami*, s. 61.

126. Jedną z ważniejszych umiejętności „kluczenia w psychice” – czyli uświadamiania sobie śmierteczności mocy, która nami włada – dyspozycji wykorzenianych w procesie socjalizacji kobiet jest agresja, krzyk, złość; Są to drogi ujścia i przeniesienia energii umożliwiające „rozszerzenie mowy” i użycie baśniowego *klucza*

127. W misteriach eleuzyńskich klucz chowano na języku, co oznaczało, że wiedza i uświadczenie prowadzi przez język i mowę, pytanie i poddawanie oczywistości w wątpliwość.

128. Estés, *Biegnąca z wilkami*, s. 65.

powinno umrzeć. Zbliżamy się więc w analizach do pozytywnego wykorzystania siły wewnętrznie sprzecznego, ambiwalentnego autorytetu, *podejrzanego* w jego baśniowej egzemplifikacji, pracującego (nie)spokojnie w zbiorowej nieświadomości. Pozytywny biegun antynomicznej figury naturalnego drapieżnika, wewnętrznego prześladowcy można odnaleźć za pomocą symbolicznego *klucza* (wtajemniczenie poznawcze, przebudzenie i indywidualuczna przemiana *psyche*). Odpadki psychiczne, które przenosimy siłą uświadomienia zdegradowanych i zmarniałych części jaźni trzeba usunąć. Potrzebujemy kozła ofiarnego lub *zjadacza grzechów*¹²⁹, który psychiczne nieczystości pochłonie, *przeniesie* w miejsce twórczej transformacji i przebiegunowania energii w kierunku życiodajnego obiegu i wpływu na rozwój człowieka.

Wampir, czyli „obcy i przeklęty wybraniec”
jako mistrz przejścia.¹³⁰

Relacja wampiryczna w metaforycznym odczytaniu jest szczególnym, dynamicznym stykiem życia i śmierci, a jednocześnie egzemplifikacją tajemnicy nieśmiertelności i fenomenu czasu. Jest „pracą śmierci w życiu”. W rytuale wampirycznym odsłania się ambiwalencja śmierci, jako otwarcia możliwości dla nowego życia. Echo/pogłos wampirycznej działalności w historii kultury otworzył cały łańcuch skojarzeń związanych z krwią i przemocą, oraz metafor wyzysku czy nadużyć: wampiryzm psychiczny, emocjonalny, energetyczny, intelektualny, zmysłowy, kulturowy, społeczny, polityczny, finansowy/podatkowy, edukacyjny/oświatowy, kościelny, kapitalistyczny/burżuazyjny. Ważne wydaje się podkreślenie dwoistości ontologicznej (symbolu) wampira: uśmierca, aby ożywić, ożywia, aby zaraz uśmiercić, straszy, żeby przebudzić, prześladowuje dla zdynamizowania rozwoju człowieka do jego pełni. Wampir, jako wewnętrzna, indywidualna i zbiorowa groza, odsłania prawdę o całym człowieku, o fenomenach, o których człowiek milczy, a które przetrwały w mitach i archaicznej psychopedagogii.

Problemem wartościowym dla refleksji na temat autorytetów *podejrzanych* jest pytanie o typ osobowości, która z dużą skłonnością poddaje się wampiryzacji. Jest to więc pytanie o jakość oddziaływania osób wampirycznych i sposoby reagowania jednostek odpowiadających na ezwanie/powołanie wampira. Brak silnej tożsamości zachowuje płynne granice z nieświadomością, więc wtargnięcie energii i figur psychicznych porządku Cienia jest tu ułatwione. Akceptacja życia

129. Estés, s. 72.

130. Jest to niewielki fragment większej całości (Monika Jaworska-Witkowska, Zbigniew Kwiecieński, *Nurty pedagogii*), który przytaczam tu w skróconej i (w niektórych akapitach) zmienionej wersji.

blisko śmierci daje jednak, przez fakt skonfliktowania odmiennie kierunkowej energii, siłę i motywację rozwojową do przebudzenia i egzystowania „na krawędzi”. Zagrożenie ze strony Cienia niesie jednocześnie ze sobą potencjał szansy i nadziei na zmianę. Ofiara wampira jest jak sam wampir... wybrańcem. Jak pisał Hesse obłąkani ubiegają się o koronę życia. Maria Janion dodaje tu swój ważny akcent.

Kobiece ciała – narzeczone, somnambuliczki, wampiry zahipnotyzowane media – są obrazami pracy śmierci w życiu [...]. Polujący na wampira mężczyźni opanowują śmierć przez unieruchomienie tego, co płynne, wieloznaczne i niestałe. Podwójna świadomość skaleczonych przez śmierć (ukąszonych przez Draculę) kończy się¹³¹.

Relacja wampiryczna jest odnawialna: musi się powtarzać w tym rytuale żywo-umarłych, czyli paradoksalnie jest życiodajna: daje życie śmierci (wampirowi) i bardziej już czytelnie w kierunku dialektyki pracy umysłu: poprzez śmierć (starego) daje nowe życie. Daje tu o sobie znać cała dwoistość figury wampira: nęka człowieka jak złowrogi cień, a jednocześnie prosi o odnowę, niszczy stare, by stworzyć nowe. Wyobrażenie wampira pochodzące z archetypu krwi daje ważną podpowiedź: „żywy trup” wraca po życie, tęskni za życiem, za regeneracją. Wampir może być (literacką) egzemplifikacją jungowskiego Cienia lub brakującego bieguna człowieka w koncepcji *Gestalt*. Jest to wskazanie na szczególny styk życia (ofiara) i śmierci (wampir) i wartości ponownych narodzin. Dalej rozwijając symbol relacji wampirycznej można powiedzieć, że *śmierć przychodzi po życie*, lub jeszcze inaczej, że samo życie jest ofiarą śmierci (tragizm). Czym jest wobec tego śmierć? czym życiodajność rytuału krwi, tu jako pożywienia, pokarmu (dla duszy, ciała, umysłu, emocji), czym specyficzna reakcja „oporowa” w relacji wampirycznej? Teza Janion to przyjęcie założenia, że symbol wampira wyraża protest przeciw instytucjom, „mus wampiryczny” jako zemsta pogwałconej, obrażonej natury¹³² i opór/bunt wobec „zinstytucjonalizowanej religii matki”.

Co wnoszą do dyskursu o autorytecie rozważania o trudnych relacjach i odległych konotacjach, inicjacje w tajemnicze rytuały, wiedzę ukrytą w cieniu naukowego dyskursu? Poznanie historii idei wampiryzmu nie jest dotarciem do początków mitów i iluminacji pierwszych symboli archetypów krwi, ale o *rozumienie bycia wampirem – bycie obcym, ale i przeklętym wybrańcem*¹³³. Uprzywilejowani są przebudzonymi. Jaką rolę pełnią w tej relacji ofiary wampirów i czym jest proces zwampiryzowania?

W kulturowym rytuale krwi i procederze władania sekretem życia wiecznego kształtuje się społeczna wizja dostępu uprzywilejowanych do wglądu w tajem-

131. Maria Janion, *Wampir. Biografia symboliczna*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2001, s. 36.

132. Janion, s. 16.

133. Janion, s. 34.

nicę trwania życia. Są to jednostki „oznaczone” przez wampira. Wampir włada tajemnicą i naznacza swoją tajemną wiedzą innych/inne. To oni mają swój współludzki w tajemnicy. Dokonuje się więc swoisty, naturalny mechanizm wykluczania. Co jednak decyduje o wyborze ofiary? Czy istnieją dyspozycje do bycia ofiarą osobowości wampirycznej i jak to dokonuje się rozwojowo w dojrzewaniu dziewczynek? *Czy każdy może być wampirem?* – pyta Maria Janion¹³⁴. „Flirtowi z odbiorcą dzieła” służy zdaniem M. Janion kicz horrorów i literatury grozy służących epatowaniu „nieoswajalną grozą”. „Flirt” taki może dotykać również relację nauczyciela-ucznia tym bardziej, że istnieje przyzwolenie a nawet skłonność nauczycieli do wspierania rozwoju osobowości uczniów próbujących upodabniać się do swoich nauczycieli. A okazji do „uwiedzeń” w szkole jest wiele (rozmowa/wywiad z wampirem, pocałunek wampira, taniec z wampirem). Śmierć nie musi być postrzegana jako akt jednorazowy, ale jako proces następujących po sobie śmierci. Ten śmiercionośny ciąg może być jednak progresywny pozytywnie. Z badania opowieści ludowych pochodzi przywołana przez Janion informacja, że „istnieje aż czterysta osiemdziesiąt sześć przyczyn dla których umarły może stać się wampirem”¹³⁵. Czytając to w optyce symbolicznej jednocześnie pamiętamy, że źródłowe materiały są *de facto* analizowane jako prześwity pierwotnej psychologii, opowieści „brzemienne w znaczenia”. Wracając do naszej perspektywy symbolicznej czterysta osiemdziesiąt sześć przyczyn dla których może rozwinąć się osobowość wampiryczna pokazuje, że mitologia i religioznawstwo porównawcze oraz ich okolice to znamienity materiał dla rozwoju i zmacenia dyskursu humanistycznego. Tym bardziej, że według wierzeń ludowych wampir pojawia się w „niebezpiecznych” miejscach: na skraju (wsi, pola), na rozdrożu, przy drodze¹³⁶. „Niebezpieczne” miejsca mogą tu być synonimem miejsc nieuczyszczanych, śmiercionośnych dla ciała i rozumu, szczególnie „śpiącego” umysłu, również w interesującej nas to metaforyce poznawczej. Metafora podróży w życie czy wędrówki poznawczej sprzyja tu innej analogii: w sytuacjach próby „na rozdrożu”, przy granicy dwóch stanów istnienia jest miejsce na przemianę na „przekształcenie w demona”, który nawiedza i przebudza. Są to więc miejsca *przejścia*. W dydaktyce „skrajne” sytuacje poznawcze mogą obejmować albo zradikalizowane metody kształcenia, albo oksymoroniczny język zadań i poleceń, albo wewnętrznie sprzeczne cele (ideał), które prowokowałyby do twórczego namysłu nad wyborem spośród możliwych alternatyw. Proces rozwoju osobowości wampirycznej jest podzielony na jakościowo różne odcinki (separacja, marginalizacja, włączenie do stanu innego), dla których zrozumienia nie trzeba wprowadzać nawet nowej terminologii. Z analizy literatury, a szczególnie

134. Maria Janion, *Wampir...* s. 28.

135. Janion, s. 28–29.

136. Janion, s. 31.

z analogii wampiryzmu i epidemii można wyprowadzić wnioski dla pedagogii (wcale nie obłąkańczej), że skłonności wampiryczne rozprzestrzeniają się w społeczeństwie prawem reprodukcji, transmisji kulturowej i unifikacji w procesie socjalizacji. Niektóre źródła etnologiczne nie darmo porównują wampiryzm do *zarazy* czy *wirusa*. Liczba przyczyn przypisanych epidemii (osobowości) wampirycznych wspiera analogię wampiryzmu i zarazy. Ale to tylko jedna strona zagadnienia. Bo wampir rozprzestrzenia unifikację i reprodukcję a jednocześnie służy marginalizacji i wykluczaniu: bowiem nie wszystkich wampir naznacza odsłaniając im drogę poznania i udzielając dostępu do tajemnicy, którą wampiryzm symbolizuje, do wampirycznego wirusa wykluczania jako efekt domina.

Autorytety w paski:

trochę już/jeszcze umarłe, trochę jeszcze/już żywe

Sobowtór i jego manekiny, czyli autorytet (jak) z automatu.

Multiplikowana seria toż-samości człowieka,

autorytatywnie opakowana w *inność*

*Na nowo, od nowa rozpocząłem ten cykl stwarzania. Może tym razem się uda*¹³⁷.

Psychoanaliza odkryła bowiem w czeluściach strychu, jakim jest ludzki umysł, obecność bezimiennego manekina „bez oczu, bez nosa, bez uszu” [...]. Manekin ten, uwolniony od pajęczyn, które go zasłaniały i krępowały mu swobodę ruchów, zaczął okazywać skrajną „nadhudzka” ruchliwość [...]. Ta niezwykle figura, wyzwolona z oznak monstrialności [...], może się przemieszczać bez najmniejszej kolizji, zarówno w czasie, jak i przestrzeni, i jednym susem potrafi znieść nieprzekraczalną granicę, która oddziela marzenie od czynu. Dziw nad dziwy, automat ten ma moc wyzwalania się w każdym człowieku.

Figura Manekina zapładnia wyobraźnię zbiorową prowokując twórców do nowych egzemplifikacji. Manekin choruje na śmierć. Naprzemiennie jest żywy i umarły. Oscyluje między życiem i śmiercią. Symbolizuje niekończący się cykl przemiany fragmentów człowieka rozciągniętego na Kole Fortuny.

Automatycznie i autorytatywnie wyzwala się w człowieku, co poddaje w wątpliwość zasadność rozmyślań o autorytecie z automatu wyzwolonego. Ale tylko pozornie, wszak jesteśmy w infernum. Rozważanie w rejonach granicznych dopiero dookreśla nam temat: powrót do człowieka.

Manekin jest przedstawieniem i urzeczywistnieniem idei sobowtóra. Przeczujemy tę figurę w emanacji zmarniałej części jaźni, w postępującej martwocie sobowtóra, który ciągnie za sobą zrzuconą skórę samego siebie. Manekin jednak jeszcze trochę żyje. Ma protezy i podpórki, atrapy tożsamości. Manekin wyzwala

137. Tadeusz Kantor, *Metamorfozy. Teksty o latach 1938–1974*, Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2000, s. 13.

się automatycznie. Co wyzwala moc automatyzmu uruchamiającej się figury manekina w człowieku i co to oznacza dla rozmyślań o autorytecie manekina *podjezranym* przez psychoanalizę na „starym strychu”?

Zwielokrotniona gra powtórzenia siebie przez siebie nieświadomego w kolejnych odsłonach rozdwojenia, podwojenia, powtórzenia, powielenia, odbicia daje obraz multiplikowanego człowieka i serii jego sobowtórów. Tu również działa archaiczna, autorytarna siła przymusu powtórzeń (siebie), zrywania masek i oglądania ich strzępków, i od nowa stwarzania kolejnych warstw ambalaży. Sobowtór człowieka jest uosobieniem kolejnych autoportretów jego przeczuwanej tożsamości, których kolejne części umierają i wracają w innej postaci, w paski: jeszcze trochę żywe – już trochę martwe, lub w wersji: już trochę żywe – jeszcze trochę martwe. Co dzieje się w odstępach między fazami cyklu przemiany i przebudzenia kolejnej postaci sobowtóra? Jaka siła działa między kolejnymi postaciami masek czy/i kostiumu osoby i wszystkich jej fetyszy, które są tu atrapą tożsamości? Sobowtór trochę żyje, jest wiecznym, niemym towarzyszem, który jako *Inny* budzi grozę, robi swoje misteria i zmusza do redefinicji podmiotowości i wpisania jej w sferę „niemyślanego”¹³⁸. Skąd wydobywa się jego życiodajna energia? Z mrocznej, choć realnej niepamięci czy bezkształtnej formy pierwszego poruszenia psychiki? Kantor proponuje oddać głos temu co Inne szukając tego po zejściu do infernum: „już nie To Samo wchłaniające Inne, ale Inne zarażające swą innością To Samo, inne różnicujące To Samo, ujawniające jego nie-tożsamość”¹³⁹.

Oddanie głosu temu, co Inne w nas, oswojenie tego i zintegrowanie w *complexio oppositorum*, rozpoznanie bliźniaka zarażającego i zarażanego innością w tym dziwnym splątaniu niesamoistnej tożsamości i jej aktach prokreacji w niezwykle powieleniu inności-tego-samego oznacza nieziszczalny postulat wnikięcia w owo „i” w figurze „człowiek-i-jego-sobowtór”. Zaimek „jego” może być równie interesujący. Pozostaje pytanie czy i gdzie działa autorytarna siła przymusu powtórzeń siebie w tym nieskończonym cyklu ciągłej destrukcji i odradzania się? Koniec-wygaszanie jakiejś postaci tożsamości w procesie wiecznego powtarzania odpowiada tu początkowi kolejnej postaci sobowtóra. Symboliką cyklicznego odradzania, obiegu czasu, odnawiania się świata i światów, śmierci i narodzin, zrzucania skóry przywołuje skojarzenia z wężem Uroborosem. Jako symbol gnostyczny urobor wyraża jedność duchową i fizyczną wszechrzeczy, która nigdy nie zaniknie i będzie trwać w nieskończoność w nieustannej przemianie form. W alchemii wąż często symbolizował przemieniającą się materię.

138. Michel Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, T.2, tłum. Tadeusz Komendant, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2005, s. 144.

139. Ewelina Godlewska-Byliniak, *Tadeusz Kantor: sobowtór, manekin, powtórzenie*, Homini, Kraków 2011, s. 17.

Co więc dla analiz o umyśle i rzeczywistości psychicznej człowieka wynika z symboliki ptaka-węża i (alchemicznego) przeobrażenia substancji w wyższe formy w spiralnym ruchu wszechświata, który reprezentowany jest także przez energię Kundalini?

Historia naturalna to dzieje przypadkowej, dokonującej się jakby mimochodem, trwającej zaś setki milionów lat ewolucji gatunków. [...] to samo dotyczy biologicznej i politycznej historii ludzkości – dowodów na poparcie takiej tezy mamy w bród. Ale historia ducha spisuje się na osobnej karcie: w zapiski wślizgnęło się doniesienie o cudzie powstania zdolnej do refleksji świadomości – to cud drugiej kosmogonii¹⁴⁰.

Dodajmy tylko, że w poemacie prozą Goethego pt. *Bajka wąż* reprezentuje symbol krzewienia czystego humanizmu. Czy poszukiwana integralność *człowieka-i-jego-sobowtórów* jako już wewnętrznie zróżnicowana psychika na dwa komplementarne systemy tego, co *Myślone* i tego, co *Nieświadome* jest obligacją „powrotów do źródeł”, czy „poznaniem tajemnicy początku”, „objawieniem pierwotnego, pouczającego modelu”, a może symbolicznym „poszukiwaniem pochodzenia lekarstwa”?

Wąż, podobnie jak ptak wykluwa się z jaja. W każdej mitologii świata występuje pierzasty wąż. A Hesse daje taki opis: „Ptak wykluwa się z jajka. Jajkiem jest świat. Kto chce się urodzić, musi świat zniszczyć. [...] Narodzić się jest zawsze trudno [...]. Ptak z wysiłkiem musi dobywać się z jajka”. Więc jeśli dalej czytamy u Hessego, że „ogromny ptak z trudem dobywał się z jajka, a jajkiem tym był świat, i świat musiał się rozpaść w gruzy”¹⁴¹, a następnie, że „ptak leci do Boga. A imię Boga Abraxas”¹⁴², to cytat z Junga – „w tym świecie człowiek to Abraxas, który rodzi swój świat, lub wchłania go”¹⁴³ – wskazuje, że krytyczne różnicowanie tożsamości i rozwój refleksyjności symbolizowane przez kulturowe wyobrażenie *ptaka-węża* lub *człowieka-i-jego-sobowtórów* jest drogą do siebie, do poznania swojego świata-losu-duszy-źródła. Warto, według Hessego, rozbić skorupy świata, zwłaszcza, jeśli „ptak tęsknoty”¹⁴⁴ budzi „duszę wplątaną we własne sieci”¹⁴⁵ i wyzwala „czytanie [...] w sobie”¹⁴⁶. Kto chce się urodzić musi z wysiłkiem niszczyć wysłużone czasoprzestrzennie *sobo-wtóry* lub *sobą-wtórych*

140. Carl Gustav Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, tłum. Robert Reszke, Leszek Kolankiewicz, Wrota, Warszawa 1999, s. 345.

141. Herman Hesse, *Demian*, tłum. Maria Kurecka, PIW, Warszawa 2001, s. 182.

142. Hesse, s. 103.

143. Carl Gustav Jung, *O naturze kobiety*, s. 36.

144. Herman Hesse, *Demian*, s. 156.

145. Hesse, s. 156.

146. Hesse, s. 156..

postaci i robić miejsce na odradzające się formy życia, na nowe-wtórne-siebie w cyklu przemian Koła Fortuny, tej *Imperatix Mundi*.

Poczet autorytetów magicznych, manicznych, mistycznych
Kolekcja osobliwości w kratkę w wyborze dowolnym.

(hypomneumata – brudnopis ołówkiem
zamiast wykończonych formy tekstu)

1. *Autorytet doktrynalny*, między demonicznym wpływem a oderwaniem od argumentów i książek (Jean-Paul Sartre);
2. *Autorytety symboliczne (z) którymi żyjemy*, czyli Alicja w *Krainie Czarów* i paradoksalne interfejsy rozwoju dyskursów wokół autorytetów;
3. *Autorytet ziemi (s)kolonizowanej*. Więzienie, którego nie chce się opuścić... *Hanba* (John Coetzee);
4. *Autorytety pożyczone i zawłaszczone* (fetysze, woale i protezy);
5. Re-bis, czyli *autorytet „z dwojga uczyniony”*. Merkuriusz i jego „lux moderna”;
6. Mentor *nieobliczalny*, czyli *autorytet „w paski”*;
7. Zraniony Uzdrawiciel
8. Niepełnosprawny jako nieprzeciętny *autorytet dla „nie-w-pełni-sprawnych”* (Paul Valéry);
9. *Autorytety maniczne*, czyli Eros i Logos w dwóch wariantach: o nieświadomej współpracy Mentorów i/lub o współpracy nieświadomych Mentorów;
10. *Której złote jabłko? Magna Mater i tańczące z boginiami* – autorytet wewnętrznych wizerunków kobiecości;
11. Archetypy wewnętrznego bohatera, czyli *autorytet zdalnie sterowany* (niewiniątko, sierota, męczennik, wojownik, czarodziej);
12. *Poczwarka*, czyli niedokończona wersja autorytetu w drodze do uskrzydłonej formy bytu;
13. *Jurodiwy* – „Boży pomyleniec” i „błogosławiony obłąkaniec” Dać imię tej postawie, czyli *autorytet świętego udającego Idiotę czy Idioty udającego świętego?* (Fiodor Dostojewski, Cezary Wodziński)
14. *Faust* i jego krewni, w którym „mieszkają dwie osoby”. O autorytecie, który odsunął od siebie lęk „rozdwojenia istnienia” i zaklinał Ducha Ziemi
15. *Autorytet ciała symbolicznego*, czyli jak pracują „centralne metafory egzystencji” w konstruowaniu kartografii ciała z „ogniskami istnienia” i „punktami śmiertelnościami” (Stefan Chwin);
16. *Autorytet bez właściwości*, czyli o człowieku, który przepytuje sam siebie (Robert Musil) i szuka „niestrzeżonych granic”;

17. Autorytet myśli ucieleśnionej, bo „nigdy nie odczuwam natchnienia, jeśli nie odczuwa go moje ciało”;
18. Wilk-przywódcą, czyli dlaczego wyjące wilki są silniejsze? Autorytet wilków, które „często ze sobą walczą a rzadko się poważnie ranią” (J. Voss);
19. *Śmierć* – martwy sezon autorytetu? Coś bardzo ludzkiego...
20. Chimery i Hybrydy – polowanie na *cienie autorytetu*;
21. *Autorytet miejsca* – aranżacje i animacje scen przeżycia i przebudzenia egzystencji;

Wielkie bulwary kultury:
Pedagogiczne tropy
wokół hierarchii i klasyków

Wstęp ze zgiełkiem w tle

Stoimy przed ścianą informacji. Setki tytułów książek i artykułów na każdy niemal temat, tysiące trafień w wyszukiwarkach internetowych, powódź wiadomości w mediach elektronicznych – wszystko to stanowi skomplikowane wyzwanie – często niezauważone i niepodjęte – dla wychowania i rozwoju tożsamości. Neil Postman wskazywał, że więcej dostępnych informacji o świecie to także więcej iluzji, kłamstw, pomyłek. Czy szkoły lub jakieś media zajmują się poważnie problemem dezinformacji, kryteriami odróżniania prawdy od fałszu? Wielu ludzi wciąż nie zdaje sobie sprawy, że „w świecie technologii informacja jest problemem, nie rozwiązaniem” oraz że sedno edukacji publicznej nie sprowadza się do przekazywania informacji z komentarzem, czyli wskazywania, co mamy myśleć o świecie, ale polega na budowaniu kontekstów wiedzy – orientowaniu w tym, co trzeba *wiedzieć*, żeby móc *pomyśleć*: „Taka jest różnica między opinią a mądrością. To także różnica między dogmatyzmem a edukacją. Każdy głupiec może mieć swoje zdanie; wskazanie, co trzeba wiedzieć, by mieć opinię, jest mądrością; czyli, innymi słowy, mądrość oznacza umiejętność wyboru pytań, jakie należy zadać wiedzy”¹. Problem uwypukla także Zygmunt Bauman: „Jak oddzielić istotne wiadomości od sterty bezużytecznych i niedorzecznych bredni? Jak wychwycić sensowny przekaz w bełkotliwym zgiełku? Pośród wrzawy sprzecznych opinii i sugestii brakuje nam młockarni, która pomogłaby nam oddzielić ziarna prawdy i tego, co godne uwagi, od plew kłamstw, złudzeń, bredni i jałowizny...”². W świecie, w którym elity stały się „wszystkożerne”, a kultura funkcjonuje w rynkowym trybie nieprzeliczonych i krótkoterminowych uwodzących ofert, a nie regulacji normatywnych i zobowiązujących kanonów³, coraz trudniej człowiekowi oddzielić sprawę znaczącą od błahych, coraz trudniej

1. Neil Postman, *W stronę XVIII stulecia. Jak przeszłość może doskonalić naszą przyszłość*, PIW, Warszawa 2001, s. 103, 106.

2. Zygmunt Bauman, *44 listy ze świata płynnej nowoczesności*, przeł. Tomasz Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011, s. 7.

3. Por. Zygmunt Bauman, *Kultura w płynnej nowoczesności*, Agora S.A., Warszawa 2011.

zauważyć różnicę między fałszywym alarmem a istotnym problemem, mrzonką a zadaniem, uzurpatorem a autorytetem. Czesław Miłosz upominał się o przeciwdziałanie – przez ustalanie hierarchii – przemianie języka w bełkot, zwłaszcza w obliczu „przewróconej do góry nogami” umysłowości polskiej, niezdolnej w sieci doraźnych interesów rozpoznać tego, co ważne, a co nie, tego, co jest prawdziwym dokonaniem⁴. Mimo coraz łatwiejszego dostępu do informacji – lub perwersyjnie: wskutek tego – można pozostać istotnie głuchym i ślepy. Klasyk pedagogiki Jan Fryderyk Herbart charakteryzował prostactwo właśnie przez pryzmat nieumiejętności strukturyzacji i ważenia: „Tutaj nie ma hierarchii pojęć, pojęć głównych i podrzędnych, nie ma nawet szeregu, wszystko jest zbite i skłębione. Myśli nie nauczyły się czekać. [...] Umysł prostaczy nie oddziela pojęć drugorzędnych od głównych, on jest niezdolny do uchwycenia myśli głównej [...]”⁵. W tej sytuacji grozi nam – wedle określenia Jerzego Jedlickiego – „masowe społeczeństwo sprawnych głuptasów” mających dostęp do wielkiej liczby informacji i potrafiących dokonywać wyrafinowanych operacji technicznych, lecz zamkniętych na duchowe doświadczenie, namysł i głębokie emocje⁶.

Radzenie sobie z szumem nadmiaru informacyjnego, *selekcja*, która aliści nie byłaby zubażającą osobowość redukcją, tylko przeciwnie – wejściem w przestrzeń otwierającego tożsamość *fragmentu*, zaczepieniem o *punkt*, który pozwala myśleć – to, w moim przekonaniu, ważkie niezwykle i skomplikowane zadanie edukacji. Ciekawe rzeczy w tej materii ma do powiedzenia wybitny humanista amerykański George Steiner, który upomina się konsekwentnie, a nie bez świadomości kruchości i niekonkluzywności własnych racji, o hierarchię, kanon, oddziaływanie mistrzów w kulturze. Szkic niniejszy jest poniekąd próbą rekonstrukcji tego, co o formacyjnej roli spotkania z klasykami pisał autor *Po wieży Babel*.

Wielkie bulwary, czyli o hierarchii

W niezwyklej książce rumuńskiego filozofa Gabriela Liiceanu, który opowiada o seminariach swojego mistrza Constantina Noiki, a właściwie o soteriologicznej roli kultury jako sposobu bycia, a także – zwłaszcza dla intelektualistów z Europy Środkowo-Wschodniej – azylu i strategii przetrwania w nieludzkim świecie, pojawia się kategoria *wielkich bulwarów*. Noica polecał swoim podopiecznym

4. Por. Lech Witkowski, *Historie autorytetu wobec kultury i edukacji*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2011, s. 585.

5. Jan Fryderyk Herbart, *Pedagogika ogólna wywiedziona z celu wychowania*, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2007, s. 74.

6. Por. Barbara N. Łopieńska, *Męka twórcza. Z życia psychosomatycznego intelektualistów*, WAB, Warszawa 2004, s. 282.

przetrawianie tego, co w kulturze *najważniejsze* i zachęcał ich, by konfrontowali się z największymi, na przykład z Arystotelesem: „Musisz zabrać się na serio do czytania go, bo jego problematyki w żaden sposób nie ominiesz. Wszyscy wielcy od tego zaczynali, nieważne, dokąd później dotarli”⁷. W tym postulatcie czytania „na serio” i poznawania w pierwszym rzędzie „wielkich bulwarów” tkwi intuicja hierarchii obecnej w kulturze. Nie wszystko jest w taki sam sposób pożywe.

Nie jest tak, że stosowanie miar i wyznaczanie stopni ważności tekstów czy innych wytworów możliwe jest tylko w sytuacji, gdy potrafimy określić jakieś niewzruszone fundamenty. Steiner przypominał, że nie ma sądów estetycznych pozbawionych założeń oraz że smak ludzki podlega nieustannym korektom, a nawet odwróceniom, wobec czego jego wyroki są w gruncie rzeczy niesprawdzalne. Nie można konkluzywnie zdyskwalifikować nawet ekscentrycznych pretensji. Tym bardziej we współczesnej sytuacji kulturowej, w której „membrany, poprzez które przechodzą energie społeczne, są teraz przepuszczalne i nieselektywne”⁸. Nie powinno to jednak ograniczać gotowości do odróżniania lepszego od gorszego, zdawania sprawy z doświadczenia, w którym niektóre dzieła jawią się jako ważniejsze niż inne. Jest to kwestia *higieny uwagi i reakcji*: „Poświęcanie krótkiego życia na nierzetelne, efemeryczne błahostki to w rzeczy samej »mar-notrawstwo ducha«. W naszym codziennym życiu tak niewiele pozostaje czasu na to, co zasadnie przytłacza lub przemienia naszą świadomość. Stawiać znak równości, ustawiać obok siebie na płaszczyźnie życiowego znaczenia, powiedzmy, *Missa solemnis* i najnowszy *top-of-the-pops* oznacza zubożenie i jednostkowej egzystencji, i wspólnoty”⁹. Kategoria *zasadnego przytłoczenia* – obok obecnej już w literaturze *przemiany*¹⁰ – wydaje mi się pedagogicznie kapitalna jako uwypuklenie tego, co warto do siebie dopuścić, czym się obarczyć, co próbować udźwignąć, z czym mocować – nawet z ryzykiem syzyfowej pracy – aby dać sobie szansę na rozwojowe zdarzenie. Nie chodzi zresztą wyłącznie o sądy estetyczne, ale każde znaczące myślenie. Albowiem samo pojawianie się myśli – tłumaczył Steiner jeden z powodów do melancholii – to zjawisko powszechne, pojawiające się w każdym miejscu i czasie, u analfabety i profesora, w arcydziele i w grafo-manii. Jednak niektórym tylko z tych myśli (teorii, systemów, dzieł) przydajemy

7. Gabriel Liiceanu, *Dziennik z Păltinișu. Pajdeja jako model w kulturze humanistycznej*, przeł. Ireneusz Kania, Wydawnictwo Pogranicze, Sejny 2001, s. 62–63.

8. George Steiner, *W zamku Sinobrodego. Kilka uwag w kwestii przedefiniowania kultury*, przeł. Ola Kubińska, „Atext”, Gdańsk 1993, s. 95.

9. George Steiner, *Gramatyki tworzenia*, przeł. Jerzy Łoziński, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2004, s. 221.

10. Por. Monika Jaworska, Lech Witkowski, *Przeżycie – przebudzenie – przemiana. Inicjacyjne dynamizmy egzystencji ludzkiej w prozie Hermanna Hessego (tropy i kategorie pedagogiczne)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz–Kraków–Szczecin 2007.

miano: „wielkie”, „głębokie”, „genialne”. Magma opinii jest nieprzebrana, lecz tylko nieliczni udowadniają, że potrafią myśleć, że są umysłowo dojrzałi: „Zdolność do refleksji na rudymenarnym poziomie jest powszechna i można ją uznać za neurofizjologiczny i ewolucyjny constans. Natomiast zdolność myślenia myśli wartych myślenia, a tym bardziej – sformułowania i zachowania – to już rarytas”¹¹. W tym miejscu Steiner jest naprawdę przenikliwy, depresyjny i inspirujący. Kulturę – objaśniał – można definiować przez zakres recepcji pierwszorzędnej myśli, zdolność wpisania jej we wspólne praktyki. I wtedy zjawiają się chmury: „Czy znacząca myśl znajduje drogę do programu szkolnego i ogólnego klimatu rozpoznania?”; czy dociera do „wewnętrznego ucha”, czy nie zostaje zniszczona przez „bezmislne” ideologie, atawistyczny „bunt mas”, „filistyińską brutalność mediów”¹²? Myślenia na najwyższym poziomie nie można w sensie technicznym nauczyć, jako że twórcza myśl rodzi się z symbolicznych zderzeń, przeskoków na styku świadomości i podświadomości. A do tego potrzebne są konfrontacje z wielkimi bulwarami kultury.

Wielkość, czyli o klasykach

Do rozwoju tożsamości potrzebne są słowa *znaczących innych*. Uczymy się rozpoznawać i komunikować własne przeżycia w świetle wyróżnionych opowieści, jakie do nas docierają z otoczenia – za pomocą fraz, tropów i gestów odziedziczonych w całości albo przynajmniej zainspirowanych wpływowym kontaktem. Bez istotnych spotkań człowieka duchowo obumiera, nie ma szans na decentrację. W przypadku najmłodszych można powiedzieć nawet: nigdy wewnątrznie nie ożywa. George Steiner posługiwał się w tym kontekście mocnymi określeniami. Według niego, pozbawianie dzieci opowieści i poezji, odcinanie ich od zwielokrotniającego życie języka mitów, baśni, Biblii, *ogrodów wierszy*, to „zamurowywanie w próżni”, „grzebanie za życia”: „Jeśli dziecko pozostanie puste, będzie opróżnione z tekstów, w najpełniejszym znaczeniu tego wyrażenia: umrze przedwczesną śmiercią serca i wyobraźni”¹³. W gruncie rzeczy jest to jednak niebezpieczeństwo dotyczące całego życia, któremu zawsze grożą zmarniałe pozy samozadowolenia pozbawionego potrzeby kontaktu z mądrością. W *Naukach Mistrzów* amerykański myśliciel przytoczył chasydzką opowieść o bramie na tamten świat, po przekroczeniu której pytają człowieka: „Kto był

11. George Steiner, *Dziesięć (możliwych) przyczyn smutku myśli*, przeł. Ola i Wojciech Kubińscy, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2007, s. 67.

12. Steiner, s. 68.

13. George Steiner, *Rzeczywiste obecności*, przeł. Ola Kubińska, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 1997, s. 157–158.

twoim nauczycielem i czego się nauczyłeś?”¹⁴ W edukacji kluczowy okazuje się kontakt z życionośną „wielkością” i zdolność zdawania (sobie) sprawy z wartości czerpanych tą drogą. Na czym jednak „wielkość” miałaby polegać? W jaki sposób w obliczu ściany informacji i hałaśliwego roju komunikacyjnych praktyk mielibyśmy wyławiać głosy ważne?

Leszek Kołakowski odpowiedział nam kategorię *wielkiego filozofa*. To taki myśliciel, bez którego świat – w obecnym kształcie (jeśli nie chcemy jakiejś znaczącej redukcji) – jest niewyobrażalny. Autorytet taki ma zawsze rację, lecz nie w sensie dosłownym, tylko jako zdolność do autentycznej asymilacji świata, zakwestionowania ciągłości dotychczasowego spojrzenia i wygenerowania własnej przekonującej wizji. To racja egzystencjalna: tak można (i pod jakimś względem warto) widzieć. W szczegółach wielki filozof bywa jednostronny, obsesyjny, chybający, niedbały w kwestii przekazu, jako że najbardziej interesuje go kompletna ekspresja swojej interpretacji świata. Nie cofa się przed patosem, od którego raczej stronią ludzie umiarkowani, błyskotliwi, ale mniej twórczy, mniej zanurzeni w pasji. Tam, gdzie ktoś chce uproszczonych, wyraźnych, jednoznacznych kryteriów „wielkości”; gdzie jednostka rozumiana jest tylko przez redukcję do bezosobowych sił (np. ducha czasów); gdzie liczą się trwałe, skumulowane zdobycze wiedzy, a nie projekty osobowości; gdzie krytyka „systemu” posuwa się do lekceważenia owoców rozległej pracy – zanika zapotrzebowanie na kategorię „wielkości”. Aliści jest na nią miejsce tam, gdzie liczy się indywidualum i geniusz, a nade wszystko jest ona niezbędna w edukacji humanistycznej opartej na medytacji tekstów, na spotkaniach z autorami „nie po to, by szukać najpoprawniejszej interpretacji ich myśli, ale po to, by pobierać od nich impulsy dla rozumienia świata, by dzięki tekstom stawać w obliczu pewnej unikalnej rzeczywistości osobowej, do której dotrzeć inaczej niepodobna, a która jest środkiem intensyfikacji osobowości własnej jako rozumiejącej świat i asymilującej poznawczo jego zasoby”¹⁵.

Kategoria *wielkości* pojawiła się także w anglosaskiej tradycji *Great Books*. Skoro nie można – ze względu na krótkość żywota i ograniczone zasoby umysłowe – przyswoić sobie całości kultury, trzeba konfrontować się z najbardziej kalorycznymi wytworami. Czytanie arcydzieł to lekcja uważności i wrażliwości, jaką człowiek odbiera od tych, którzy potrafili intrygująco formułować głębokie myśli. Leo Strauss utożsamiał wykształcenie ogólne (*liberal education*) – czyli swego rodzaju wysiłek kształtowania arystokracji (ducha) w ramach demokracji – z lekturą kanonu Wielkich Ksiąg. Dzięki nim człowiek uzyskuje pomoc ze strony

14. George Steiner, *Nauki Mistrzów*, tłum. J. Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 2007, s. 163.

15. Leszek Kołakowski: „*Wielki filozof*” jako kategoria historyczna, w: Leszek Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*. T. 1., Puls, Londyn 2002, s. 361.

„ducha uwagi i delikatności”, uczy się „słuchania spokojnych i cichych głosów” na przekór hukowi głośników i światłom sceny¹⁶. Allan Bloom, który *nota bene* świadomy był krytyki i niebezpieczeństw związanych z taką metodą kształcenia¹⁷, jednocześnie dzielił się swoim doświadczeniem: „[...] ilekroć wielkie księgi stanowią rdzeń programu, studenci są rozentuzjasmowani i szczęśliwi, czują, że robią coś niezależnego i satysfakcjonującego, że otrzymują od uniwersytetu coś, czego nie otrzymaliby gdzie indziej. Sam fakt tego szczególnego doświadczenia, które nie wskazuje poza siebie, daje im nową możliwość i rodzi szacunek dla nauki jako czegoś samoistnego”¹⁸.

Oprócz pojęć wielkiego filozofa (myśliciela, humanisty, twórcy, pedagoga etc.) i wielkiej książki (dzieła), w poszukiwaniu kryteriów znaczącej myśli mamy do dyspozycji energetyczną kategorię *klasyka*. Hans-Georg Gadamer pokazał, że „klasycyzm” to termin normatywny, a nie opisowy, czyli że określa nie tyle jakąś epokę albo styl artystyczny, lecz przede wszystkim sposób bycia i oddziaływania tego, co przetrwało z przeszłości jako wzorcowe, domagające się recepcyjnych i twórczych powrotów. Czas pozwala odróżnić dzieła klasyczne, które nie tracą oddziaływania, od dzieł epigońskich, wtórnych, z których czar sensu rychło się ulatnia. Dzieło klasyczne potwierdza się w nowym kontekście, niesie w sobie potencjał kolejnej, świeżej interpretacji: „[...] klasyczne jest to, co się przechowuje, gdyż samo siebie oznacza i samo siebie interpretuje, co więc przemawia w ten sposób, że nie jest wypowiedzią o czymś minionym, samym tylko wymagającym jeszcze interpretacji świadectwem czegoś, lecz do każdej terażniejszości mówi coś tak, jak gdyby było to skierowane tylko do niej. [...] Słowo »klasyczny« oznacza właśnie to, że bezpośrednie oddziaływanie mocy przekazu dzieła trwa zasadniczo bez ograniczeń”¹⁹. Thomas Stearns Eliot skojarzył *klasyka z dojrzałością*, która nie popada ani w skrajność monotonii (poprawności bez oryginalności), ani ekscentryczności (oryginalności lekceważącej poprawność) i która potrafi

16. Por. Leo Strauss, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, przeł. Paweł Maciejko, Aletheia, Warszawa 1998, s. 257–277.

17. O kolizji argumentów Allana Blooma i Marthy Nussbaum w sprawie *Great Books* pisałem w artykule *Alfabet kultury. Pedagogika kultury wobec lekcji wielkich mistrzów*, w: *Humanistyczno-antropologiczna ewolucja pedagogiki kultury. Konsekwencje dla teorii i praktyki*, red. Janusz Gajda, Impuls, Kraków 2009. Krytykę stanowiska Marthy Nussbaum, między innymi w kwestii Wielkich Ksiąg, podjął ostatnio Lech Witkowski, wskazując, że nie chodzi tylko o sugerowane przez nią „sztangi do trenowania umysłu”, ale o wartościowy kontakt z partnerem dającym głęboko do myślenia. Por. Lech Witkowski: *Historie autorytetu...*, s. 271.

18. Allan Bloom, *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, tłum. Tomasz Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 1997, s. 411.

19. Hans-Georg Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przełożył i wstępem opatrzył Bogdan Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 399.

zaprząć *złożoność* wypowiedzi w służbę *subtelności* wyrażanego doświadczenia oraz która ma rozwiniętą nieprovincjonalną świadomość historyczną *innych* niż własne osiągnięć kulturowych²⁰. Klasyk – jako synonim *miary* – wpisujący jest również w kontekst ucieczki od bezładu i męczącej różnorodności egzystencji w harmonizujący tryb uspokajania i porządkowania. Czesław Miłosz charakteryzował tę postawę w *Skardze klasyka*: „Ależ doskonale wiedziałem, jak mało świata zagarnia się moich fraz i zdań. Niby zakonnik, skazujący siebie na ascezę, nękanym przez erotyczne wizje, chroniłem się w rytm i ład składni ze strachu przed moim chaosem”²¹. W takim ujęciu klasyka jest kojarzona z jednej strony z niekwestionowanym fundamentem, moralnym narzędziem walki z plagami relatywizmu i ignorancji („Wielkim poetą był!”), a z drugiej – z redukcją obrazu świata, schematyzmem lękiem podszytym i ostatecznie: martwością („Nikogo nie przewierca”). Oba warianty to jednak niefortunne uproszczenia, marnujące sygnalizowany przez Gadamera i Eliota ambiwalentny potencjał kategorii. Klasyk wszak to ktoś, kto wyznacza miary, ale nie przez zagłuszenie, zamaskowanie czy likwidację, lecz przez uwypuklenie, przeżycie i przepracowanie sprzeczności i różnobarwności doświadczenia. Nie ktoś, kto porządkuje spychaczem, zamieniając wszystko we wzniosłe hasła i dekretowane pewniki, ale ktoś o uważności zegarmistrza, dający świadectwo własnych zmagania z chaosem. Ślad takiej optyki znajdziemy, na przykład, u Henryka Elzenberga, gdzie, paradoksalnie, „stałość” nie wyklucza drażenia, przebijania się, rozwoju: „Klasyk jest to człowiek, który definitywnie ustalił swój stosunek do świata, tym stosunkiem żyje i jemu daje wyraz, »inności« nie szuka. Nie jest jednak prawdą, żeby klasycyzm tak pojęty wykluczał bujność, bogacenie się wewnętrzne, rozwój i rozrost. Wyklucza tylko zmienność heraklityjską [...]. Gdy tamten wciąż poza siebie wybiega i patrzy, gdzie by się dało przerzucić swój punkt zaczepienia, klasyk bogaci się tylko i wyłącznie *przez pogłębienie*; on wierzy w wagę, w istotność tego, co *jest*; jego pragnieniem nie jest wyrwać się naprzód, wciąż naprzód, tylko przebić się z obwodu do środka”²²; albo u Ryszarda Przybylskiego, dla którego klasycyzm to, owszem, poszukiwanie esencji i stosowanie rygorów opanowujących otchłani, ale poprzez doświadczenie rozdarcia, bez pomijania antynomicznego charakteru

20. Por. Thomas Stearns Eliot, *Kto to jest klasyk i inne eseje*, przeł. Magdalena Heydel, Znak, Kraków 1998, s. 64–86.

21. Czesław Miłosz, *Piesek przydrożny*, Znak, Kraków 2011, s. 139.

22. Henryk Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Znak, Kraków 1963, s. 141–142.

życia²³; albo u Zbigniewa Herberta, gdzie za zwięzłą relacją Tocydydesa o nieudanej odsieczy ukryty jest dramat „dozgonnego wygnania”²⁴.

Możemy również wykorzystać kategorię *mistrza*, o której przenikliwie pisał Tadeusz Sławek, wskazując, że umyka ona językowi politycznych doktryn, mowie „teraz” wycelowanej w zadanie regulacji życia, a więc unikającej komplikacji i zawilości, zmierzającej do jednoznaczności: „Zmarniały język nie potrafi dociekać »mistrza«, stanowiąc bowiem jedynie wyraz interesowności i zabiegania o władzę, nie przemawia już w żadnym poważnym imieniu”²⁵. Mistrz to człowiek „trudnej” mowy, zacinającej się w poszukiwaniu słowa, potykającej o trudności, dalekiej od intencji urzekania i usypiania krytycyzmu. Zadaniem mistrza bowiem – wystarczy przypomnieć archetypową figurę Sokratesa – nie jest budowa utopijnych planów przyszłości, lecz przypomnienie o konieczności krytycznego oglądu tego, co aktualne. Mistrz nie tyle wspiera, ile zakłóca relacje jednostki ze społecznością, pobudzając do czujności wobec biegu rzeczy. I ostatecznie wskazuje, że uczniowska tęsknota lokuje się poza człowiekiem, więc także poza mistrzem, a tym samym nieuchronnie rozczarowuje podopiecznego: „Ten, który przyszedł dowiedzieć się czegoś niezwykłego, który przez jakiś czas zapewne odczuwał, iż istotnie owo »niezwykłe« majaczy na horyzoncie, w ostatecznym rozrachunku poczuje zawód. Mistrz jest mistrzem dlatego, że jest zawodnym przewodnikiem, że zawodzi, że musi nas zawieść i zwieść, inaczej bowiem byłby co najwyżej »instruktorem«”²⁶.

Pomocna będzie też kategoria *autorytetu*, której Lech Witkowski poświęcił ostatnio imponująco rozległe studia analitycznych przybliżeń²⁷, tropiąc pułapki dyskursu oraz uwypuklając wariant „autorytetu symbolicznego” jako funkcjonującego w kulturze źródła inspiracji, pobudzeń, wstrząsów, nawet sprzeciwów, a nie jako społecznej instancji władzy domagającej się posłuszeństwa i naśladowania. Autorytetem w polu kultury jest „parweniusz” świadomy własnego wydziedziczenia z – przerastającego możliwości recepcyjne nawet najlepszych – dorobku cywilizacyjnego oraz „strażnik braku”, który pomaga uczniom w rozpoznawaniu deficytów rozwojowych i generuje u nich poczucie „zaległości kul-

23. Por. Ryszard Przybylski, *Klasycyzm, czyli prawdziwy koniec Królestwa Polskiego*, Wydawnictwo Marabut, Gdańsk 1996, s. 17.

24. Por. Zbigniew Herbert, *Dlaczego klasycy*, w: Zbigniew Herbert, *Napis*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1996, s. 57–58.

25. Tadeusz Sławek, „*Tęsknota za mistrzem*”. *Za czym „tęsknimy”?*, w: *Z tęsknoty za mistrzem*, red. Jacek Kurek, Krzysztof Maliszewski, MDK „Batory”, Chorzów 2007, s. 36.

26. Sławek, s. 40.

27. Lech Witkowski, *Wyzwania autorytetu w praktyce społecznej i kulturze symbolicznej (przechadzki krytyczne w poszukiwaniu dyskursu dla teorii)*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2009; Lech Witkowski, *Historie autorytetu wobec kultury i edukacji*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2011.

turowej”, operując przy tym własnym doświadczeniem przeszukiwania kultury i czerpanym z takich peregrynacji „zyskiem symbolicznym”: „Autorytetem może być jedynie ten podmiot interakcyjny, który potrafi porwać, poruszyć, a przynajmniej dać do myślenia skalą jakości własnego »zainteresowania«, czyli udokumentowania na serio, jak bardzo potrafi być pomiędzy (*inter-esse*) wątkami i tropami, w trybie zaproszenia do samodzielnej próby doświadczenia”²⁸. Trochę o kapitalnym dla pedagogiki znaczeniu jest rekomendowana przez Lecha Witkowskiego strategia rozeznawania się w kulturze poprzez medium *postaci*. Sławomir Mrozek odnotował kiedyś w *Dzienniku*: „Zastanawiam się ciągle jeszcze, dlaczego wolę czytać »mionami« niż »ideami«. Czytając dzieło oryginalne danego człowieka, czuję, że dzieło to napisał z potrzeby wyjaśnienia sobie świata, mam więc do czynienia z indywidualną, niepowtarzalną przygodą. Nie tyle wynik, ile przebieg, to bohaterские usiłowanie mnie ciekawi”²⁹. W takim właśnie duchu uczulał na edukacyjny kontakt z osobami dającymi świadectwo własnego wysiłku myślowego, a nie z podręcznikowo spreparowanymi mumiami i manekinami, Witkowski. Do rozwoju człowiek potrzebuje konfrontacji z mądrzejszymi, bardziej zaawansowanymi refleksyjnie i twórczo od siebie. Bezosobowe idee, formułki i opracowania nie wystarczą. „Nie ma szans na rehabilitację autorytetu w praktykach edukacyjnych, w których chodzi tylko o tezy, teorie, umiejętności czy kompetencje, streszczenia, testy i zaliczenia, egzaminy i stopnie. Edukacja w pełnym rozumieniu wymaga spotkania z żywymi, prawdziwymi ludźmi i ich żywym myśleniem. Edukacja, wychowanie i rozwój wymagają odniesienia do wartościowych *postaci*. [...] potrzeba w życiu *Postaci*, ludzi prawdziwych, pokazujących jakieś inaczej niedostępne strony życia, świata i bycia jednostką, bycia sobą, bycia po coś [...]”³⁰.

Istotną częścią charakterystyki pożądanego w kulturze „wielkości” jest krytyczny ogląd dominującego współcześnie nastawienia wobec autorytetów, klasyków, mistrzów. Nie chodzi jedynie o wspomniane już wpisywanie tych figur w redukcyjne skojarzenia z uległością, ale przede wszystkim o – dalece poważniejsze – utratę kontaktu, zdolności rozpoznania i w ogóle zapotrzebowania na znaczące spotkanie. Lech Witkowski diagnozował obecny w tekstach, zwłaszcza o charakterze podręcznikowym, a więc pisanych z przeznaczeniem wprowadzania w kulturę, *efekt degeneracji*, czyli ukrywania braku realnego kontaktu ze źródłem. Zamiast bogactwa tradycji oraz uczynniających intelekt i emocje *perel myślowych*, mamy bezkontekstową, nieporównującą *papkę dydaktyczną* – „pobieżnie przemielone

28. Lech Witkowski, *Wyzwania autorytetu...*, s. 409.

29. Sławomir Mrozek, *Dziennik. T. 1: 1962–1969*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2010, s. 268.

30. Lech Witkowski, *Historie autorytetu...*, s. 741.

i skrótowo podane namiastki rozumienia”³¹. Nad wyraz często w humanistyce klasycy nie są czytani w ogóle lub są czytani wybiórczo, schematycznie i powierzchownie, funkcjonując w pamięci dyscypliny niemal wyłącznie hasłowo i deklaratywnie. Pojawiają się gesty uznania z jednoczesnym uprawianiem danej nauki tak, jak gdyby klasyk nie stanowił jej zaplecza myślowego. „Wielkość” staje się kategorią uznanego statusu, a nie realnej wartości dla uczestników współczesnych debat³². Na odcięcie od kontaktu z mistrzami i zagłuszenie żywej myśli wskazywał także George Steiner, wpisując to zjawisko w konteksty *nadmiaru* charakterystycznego dla społeczeństw konsumpcyjnych oraz destrukcji edukacji opartej na pamięci.

Studnia gderliwego echa

Żyjemy w świecie – tłumaczył Steiner – w którym, w warunkach swobody i wielorakich możliwości, dominuje wtórność, pasożytnictwo oraz zalew słów o książkach, muzyce, dziełach plastycznych, na które to słowa nikt nigdy nie zwróci uwagi: „W powietrzu zalega nieustające brzęczenie komentarza estetycznego, natychmiastowych osądów, fabrycznie pakowanych ocen z dołączoną bullą o własnej nieomylności”³³. Bibliografie dezaktualizują się w chwili powstania. Każdego dnia produkowana jest gigantyczna liczba tekstów, co sprawia, że w kulturze odbywa się pospieszne, nieustanne „trawienie”, bez czasu na „wchłanianie”. Samo wyliczanie publikacji w humanistyce staje się groteskowe, lawinowo narastają komentarze do komentarzy, drobiazgowość przypisów zasłania źródła i zabija ich moc oddziaływania. Żyjemy w „bezdennej studni gderliwego echa”³⁴. Doszło do paradoksalnej sytuacji, w której – mimo obfitości objaśnień i wykładni – znaczna część kultury nie jest powszechnie dostępna i nie wywiera żadnego wpływu na życie większości ludzi, ponieważ uchodzi za sferę tajemną, dostępną jedynie specjalistom. Steiner używał na opis procederu odcinania czytelników od autentycznego doświadczenia lektury określeń „pseudooczytanie” albo „suboczytanie”. „Nigdy przedtem metajęzyki strażników-kustoszy nie kwitły bardziej czy pobrzmiwały bardziej aroganckim żargonem, przeci-

31. Lech Witkowski, *Ku integralności edukacji i humanistyki II. Postulaty, postacie, pojęcia, próby. Odpowiedź na Księgę jubileuszową*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2009, s. 601.

32. Por. Lech Witkowski, *Historie autorytetu...*, s. 486; Lech Witkowski, *Tradycja, specjalizacja, dyskursy, podręczniki z otwarcia, przebiegu i podsumowania debaty na Kolokwium II*, w: *Przeszkody dla rozwoju humanistyki w szkołach wyższych (z pedagogiką w tle). W perspektywie troski o uniwersytet, kulturę humanistyczną i podręczniki*. Red. Monika Jaworska-Witkowska, Lech Witkowski, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2011, s. 48.

33. George Steiner, *Rzeczywiste obecności...*, s. 24.

34. Steiner, s. 37.

nając ciszę żywego znaczenia”³⁵. Okazuje się więc, że amerykański myśliciel uczuła nie tyle na uciążliwy, ale banalny fakt ilościowego *nadmiaru* produkcji kulturowej, ile raczej na hegemoniczny *wysyp* głosów drobiazgowych, jałowych, butnych – *zawłaszczających* przestrzeń symboliczną.

Edukacja „by heart”

Pisał kiedyś brytyjski historyk Christopher Dawson o tym, że trudno ogarnąć i przecenić nawarstwiający się wpływ na zachodnią umysłowość klasycznego wykształcenia, które wokół tych samych wzorów, a po części także tych samych tekstów, gromadziło młodzieńca rzymskiego z czasów Imperium i studenta w XIX wieku. W gruncie rzeczy dopiero w przeciągu ostatnich stu lat nieprzerwana tradycja szkolna rozpada się i grozi dziś całkowitym wygaśnięciem³⁶. George Steiner uczuwał na destrukcyjne dla kultury metamorfozy systemów oświatowych. Szkoła uczyła odniesień pozwalających poruszać się w kulturze. Rzecz jasna, w zależności od tła społecznego prowadziło to do różnego poziomu głębokości wiedzy. Niemniej jednak, epika Homera i Wergiliusza, poezja Owidiusza, teoria gatunków Arystotelesa, przestrzenie Dantego, charaktery Szekspira, aluzje Milтона etc. – wszystko to stanowiło niekwestionowany składnik programów szkolnych jeszcze w latach trzydziestych i czterdziestych XX wieku, dając absolwentom szansę na opanowanie alfabetu rozpoznań kulturowych. Tymczasem mamy obecnie do czynienia z czymś, co amerykański humanista nazwał „zorganizowaną amnezją wykształcenia”³⁷. Nie zdajemy sobie sprawy, jak rozległe rejony kultury pozostają poza zasięgiem i uczniów, i nauczycieli, jak ogromne połacie dziedzictwa wypadają z trybów funkcjonowania instytucji edukacyjnych oraz z pamięci publikowanych tekstów. Steiner nie próbował łagodzić czy relatywizować diagnozy, pisał o „zdradzie klerków”³⁸, nauczycielskim „złamaniu »przysięgi Hipokratesa«”, a także o przerażającej trywializacji studiów, procesu egzaminacyjnego, obsady stanowisk akademickich, powagi publikacji i rozdziału funduszy. Tracimy – i to nie tylko na agorze, ale wewnątrz murów centrów edukacyjnych – dostęp do dziedzictwa kulturowego. „Dziś na wydziałach humanistycznych upiorność list zajęć dostrzega ten, kto pamięta, o czym się nie mówi, kto zna inną listę: tematów

35. George Steiner, *W zamku Sinobrodego...*, s. 120.

36. Por. Christopher Dawson, *Tworzenie się Europy*, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 2000, s. 60–61.

37. George Steiner, *W zamku Sinobrodego...*, s. 122.

38. Tę kategorię Julienu Bandy przypomniał i twórczo poszerzył ostatnio Lech Witkowski, *Historie autorytetu...*, s. 153–226.

tabu”³⁹. Taka ocena sytuacji – w moim przekonaniu smutnie trafna – potwierdza inne współczesne rozpoznania krytyczne, na przykład przywołaną przez Zbigniewa Kwiecińskiego za Elliotem Eisnerem kategorię *wyzerowanego programu*⁴⁰ jako tego wszystkiego, czego szkoła nie uczy, co – najczęściej nieświadomie, ale nie niewinnie – zasłania i pomija, ograniczając w ten sposób perspektywę myślowe podmiotów edukacyjnych; albo akcentowane przez Monikę Jaworską-Witkowską i Lecha Witkowskiego pojęcie Zygmunta Mysłakowskiego *obiektów niemych kulturowo*⁴¹, czyli takich, które mimo semantycznej i aksjologicznej brzemienności, nic nie znaczą dla nieprzygotowanych pośredników i odbiorców.

Jednym z symptomów czasu „postkultury” jest dla Steinera odwrót od nauczania pamięciowego. W dobrze pojętym uczeniu się na pamięć nie chodzi przecież o przemianę ucznia w pojemnik na informacje, lecz o głęboką asymilację treści. To, co ważne, musi „wejść w krew”, introcepcyjnie wbudować się w tkankę osobowości, stać się wewnętrznym, poręcznym narzędziem radzenia sobie ze światem. I o taki kontekst chodziło autorowi *Po wieży Babel*, gdy pisał, że konwencje edukacji wyrosły z umiejętności koncentracji pamięci. W tradycyjnym kształceniu wiele treści przyswajano na pamięć – *by heart*, o której to kategorii Steiner pisał: „[...] pojęcie przepięknie odpowiadające organicznej, wewnętrznej obecności znaczenia i bytu istniejącego w środku jednostkowego ducha”⁴². Nie chodzi o techniczną kwestię efektywnej organizacji dydaktyki, tylko o stawkę większą, o której mówimy od początku: zachowania dostępu do żywej myśli przekształcającej nasze postawy. Uczenie się tego, co sięga serca i tam osiada, to niezbywalny element kształtowania stosunku do świata, troski o jakość wyborów. „Zapamiętany tekst współoddziałuje z naszą temporalną egzystencją, modyfikując nasze doświadczenia i będąc dialektycznie przez nie modyfikowany. Im silniejsze mięśnie pamięci, tym lepiej chroniona jest integralność naszego »ja«. Ani cenzor, ani państwowa policja nie mogą wytrzebić zapamiętanego wiersza [...]. Uwiad pamięci w dzisiejszej szkole jest zatem posępną głupotą: świadomość wyrzuca za burtę swój najżywotniejszy balast”⁴³.

39. George Steiner, *Nauki Mistrzów...*, s. 152.

40. Por. Zbigniew Kwieciński, *Między patosem a dekadencją. Studia i szkice socjopedagogiczne*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2007, s. 142.

41. Por. Zygmunt Mysłakowski, *Wychowanie człowieka w zmiennej społeczności. Studia z filozofii wychowania*. Książka i Wiedza, Warszawa 1965, s. 46–47; Monika Jaworska-Witkowska, *Ku kulturowej koncepcji pedagogiki. Fragmenty i ogarnięcie*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2009, s. 70; Lech Witkowski, *Ku integralności...*, s. 427–428.

42. George Steiner, *W zamku Sinobrodego...*, s. 121.

43. George Steiner, *Nauki Mistrzów...*, s. 39–40.

Steiner w wielu tekstach upominał się o hierarchię w kulturze, o pamięć kanonów, o kontakt z wielką, twórczą myślą. Byłoby smutnym nieporozumieniem sprowadzanie tego głosu do łatwej etykiety konserwatywnego nastawienia, które usiłuje zniweczyć poszukiwania i zamknąć świat w tym, co już zostało odnalezione. Humaniscie tej miary, tak świadomemu medium języka (*Po wieży Babel*), horroru wieku XX (*W zamku Sinobrodego*), zawilości i przemian kulturowych (*Rzeczywiste obecności*, *Gramatyki tworzenia*) oraz kruchości statusu wszelkich naszych przekonań (*Dziesięć [możliwych] przyczyn smutku myśli*), chodzi o coś znacznie poważniejszego niż nostalgia za rzekomo utraconym rajem. Stawką jest tu troska o odpowiedzialne życie, o horyzont, w jakim sami się lokujemy. Kontakt z klasykami jest nam formacyjnie potrzebny z wielu powodów. Niektóre z nich próbuję tutaj z myśli George'a Steinera wyłuskać.

Lekcja uważności

Potencjał niektórych wytworów kultury skłania do powrotów i wciąż ponawianych prób recepcji i tak powstaje to, co nazywamy kanonem. *Terra* zachodniej wrażliwości jest nie do pomyślenia, na przykład, bez Homera, Wergiliusza, Dantego, Szekspira, Goethego – w literaturze; Michała Anioła, Rembrandta, Cezanne'a – w malarstwie; Bacha, Mozarta, Beethovena – w muzyce. Wybitni twórcy kształtują nasz sposób odczuwania świata, nawet jeśli nie jesteśmy tego świadomi i korzystamy jedynie ze społecznego osadu ich wpływu. Steiner pisał: „Sposób traktowania płótna przez Vermeera wyszkolił nasz zmysł dotyku”⁴⁴. Poważne obcowanie z niektórymi wytworami kultury staje się źródłem intensywnych przeżyć i egzystencjalnych przemian, i to przede wszystkim, a nie jedynie arbitralności społeczne, decyduje o kształcie kanonu. „Z magicznego przyspieszenia bytu, którego doświadczamy, gdy żyjemy znaczącym tekstem, mistrzowskim obrazem czy rzeźbą, nieodzowną muzyką, wyłania się program”⁴⁵. Kanoniczne dzieła intensyfikują istnienie, ogniskują nasz ograniczony czas i skromne zasoby percepcyjne na tym, co – poprzez twórcze nawroty prekursorów – okazało się warte zachodu. Mamy dzięki nim dostęp do efektów niezwyklej koncentracji uwagi, na jaką nie stać nas w codzienności. Jak tłumaczył Steiner, myśl rodzi się w psychosomatycznych głębiach, przekraczając nasze zdolności introspekcji i możliwości kontroli. „Wichry myśli [...], których pochodzenia nie jesteśmy

44. George Steiner, *Zerwany kontrakt*, tłum. Ola Kubińska, Instytut Kultury, Warszawa 1994, s. 21.

45. Steiner, s. 21.

w stanie odtworzyć, przenikają nas przez niezliczone szczeliny”⁴⁶. Ten żywioł umysłu człowiek opanowuje w różnym stopniu w zależności od predyspozycji osobistych, wkładu pracy i okoliczności, lecz tylko w rzadkich chwilach możliwa jest całkowita koncentracja. Myśl działa jak laser krótko i olbrzymim kosztem. Matematyk, szachista, chirurg, zegarmistrz, wirtuoz etc. osiągają niekiedy stan totalnej intencjonalności, ale płacą za to wyczerpaniem, a bywa że załamaniem nerwowym. Szczytowe osiągnięcia umysłu wymagają nadzwyczaj gęstych strumieni skupionej uwagi i są niebezpieczne, dlatego nasze codzienne myślenie jest raczej roztrągnięte. W spotkaniach z klasykami mamy szansę skonfrontować się z tym, co wytworzyła zogniskowana energia ludzkiego namysłu, co uchwyciła z rzeczywistości wzmożona uważność, co odebrało wytrwale nastawione ucho, jednocześnie szkoląc w oparciu o ten materiał własną czujność i przenikliwość. Formacyjna rola mistrzów na tym przede wszystkim polega, że uczą nas wsłuchiwać się w intensyfikujące życie wartościowe głosy i tony, zarysowują mapę nasłuchu.

Miara: takt i finezja

W *Historiach autorytetu* Lech Witkowski zacytował Jerzego Stempowskiego: „[...] większość czytających nie miała nigdy w rękę książki mogącej być miarą innych książek”⁴⁷. I tłumaczył, że wartościowe obcowanie z kulturą kształtuje smak i kryteria oceny, przemienia posiadane nastawienia i oczekiwania, a nie staje się ich zakładnikiem. Potrzebujemy punktów orientacyjnych w kulturze jako dźwigni decentracji, bazy dla rozwojowych przemian. Steiner wyraźnie kreślił obraz źródeł i narastającego później dziedzictwa kultury zachodniej w kategoriach wzorców ludzkich przeżyć i postaw, umożliwiających wysubtelnienie własnych odniesień do świata. „Helleńskie i hebrajskie środki wyrazu objęły swym zasięgiem tak ogromny obszar, iż prawdziwe uzupełnienia i nowe odkrycia należą do rzadkości. Żadna rozpacz nie była głębsza od rozpacz Hioba, żadna niezgoda na przyziemność bardziej kategoriyczna niż niezgoda Antygony”⁴⁸. W jego rozważaniach o kwestii relacji między oryginalnym tekstem a komentarzem pojawił się szereg ciekawych określeń, które – po pewnej modyfikacji kontekstu – dają się użyć w naszych rozważaniach. To, w jaki sposób muzyka, poezja, malarstwo kształtują ludzkie życie, zależy w dużej mierze od – nazwijmy to – *form przyzwolenia*, czyli od moralnych intuicji i intelektualnych schematów,

46. George Steiner, *Dziesięć (możliwych) przyczyn...*, s. 19.

47. Lech Witkowski, *Historie autorytetu...*, s. 117.

48. George Steiner, *Po wieży Babel. Problemy języka i przekładu*, przeł. Olga i Wojciech Kubińscy, Universitas, Kraków 2000, s. 56.

wedle których dokonujemy recepcji; ale też trzeba pamiętać, że właśnie różne wytwory kultury drażą w naszej egzystencji korytarze nastawień. To, czego uczymy się od mistrzów, obcując z ich wyrafinowanymi, *miaro*-dajnymi dziełami, ale co także jest potrzebne, żeby tych mistrzów zdołać spotkać, to *takt*, rozumiany przez Steinera jako „uprzejmość wobec wewnętrznego smaku rzeczy” albo – inaczej jeszcze – sposób, w jaki zgadzamy się lub nie zostać „dotkniętymi przez obecność Innego”. Amerykański myśliciel, wyraźnie szukając słów, pisał o „kurtuazji myśli”, „takcie rozsądku”, „takcie leksykalnym”, „skrupułach postrzegania”, „ogładzie rozumienia”, „grzeczności serca i istnienia”. Korzyść, jaką człowiek odnosi z serio potraktowanej intensywnej obecności cudzej myśli, to duch finezji – uczenie się rozróżniania wagi, zakresu, pofałdowań, temperatury, tempa i tonacji słów⁴⁹.

Intymność dotknięta

Jednym z najistotniejszych, w moim przekonaniu, pedagogicznych składników spotkania z mistrzami, o jakich pisał Steiner, jest ich zdolność wdzierania się w głąb egzystencji, dotykania najżywotniejszych, newralgicznych strun w duszy i tym samym prowokowania człowieka do zmiany. Dzieła klasyków są niczym ładunki wybuchowe, rozsadzające koleiny doświadczenia, sięjące ferment myśli, wzbudzające fale tęsknot, przebijające się przez zasieki do wnętrza bastionów. Autor *Rzeczywistych obecności* pisał:

Archaiczne popiersie w słynnym wierszu Rilkego zwraca się do nas: „zmieńcie swoje życie”. To samo czyni każdy wart poznania wiersz, powieść, dramat, obraz, kompozycja muzyczna. Głos czytelnej formy, głos potrzeb konkretnego nadawcy, z którego głębi wydobywa się ta forma, pyta: „Co czujesz, co myślisz o możliwościach życia, alternatywnych kształtach istnienia, które zawierają się *implicite* w twoim doświadczeniu mnie, w naszym spotkaniu?” Niedyskrecja poważnej sztuki, literatury i muzyki nie ma granic. Dociera do najintymniejszych zakamarków naszego istnienia⁵⁰.

Kultura jest przede wszystkim przestrzenią przeżycia. Obok niektórych wariantów doświadczenia religijnego i metafizycznego, obcowanie z wielkimi realizacjami kulturowymi to najbardziej pochłaniające i przeobrażające akty ludzkiego działania. W sensie podstawowym dzieła nie tyle są czytane, oglądane i wysłuchiwane, ile właśnie *przeżywane*. O estetycznym spotkaniu Steiner mówił, że jest ono *ingresywne* (*ingressive*)⁵¹. Daje się z tego wypreparować mała

49. Por. George Steiner, *Rzeczywiste obecności...*, s. 120–136.

50. George Steiner, *Rzeczywiste obecności...*, s. 117.

51. Steiner, s. 118.

fenomenologia przeżycia w kulturze. Łacińskie *ingressio* oznacza „wejście”, „wkroczenie”, stąd pochodzi *ingres* – objęcie władzy, *ingresja* – zalanie lądu przez morze, czy czasownik *ingresywny* – uwydatniający początek czynności albo procesu. Obcowanie z wytworem symbolicznym traktowane poważnie przynosi zatem efekt *wejścia* w jakąś przestrzeń kulturową (wprowadzenia, zaproszenia, klucza), *zalewu* żywością treści (objęcia, przemożności, uniesienia, zmiany krajobrazu) oraz *zapoczątkowania* nowej formy działania lub stylu bycia (uruchomienia, uczynienia, otwarcia).

Nie chodzi jednak o produkowanie naiwnej narracji o dobroczynności kultury i edukacji, która uspokajająco wyciszylaby obecne w nich cienie, dramaty i patologie. Świdrujące kulturę alarmy nie mogą ucichnąć. Steiner podkreślał na każdym kroku, że nic bardziej powszechnego, nic bliższego codzienności niż lekceważenie oferty wielkich twórców. Nie ma sposobu, aby efektywnie powstrzymać banał i ślepotę czy cynizm i złą wolę. Ignorancja, niedostrzeżenie albo niedopuszczanie do siebie ważnych głosów to „absolutne prawo człowieka nie-wolnego”⁵². Można zabić Szekspira (dla siebie i dla kogoś) jednym wzruszeniem ramion. Dramat polega na tym, że – wbrew potocznej opinii oraz dobremu samopoczuciu wielu polityków i nauczycieli – szkoła częściej zamyka niż otwiera dostęp do przeobrażającej mocy literatury, muzyki, rzeźby, malarstwa etc. Autentyczne albo – jak pisał Steiner – *rzetelne* nauczanie sięga tego, co w człowieku najbardziej żywotne, wrażliwe, jego własne. Mistrz *wdziera się*, burząc, oczyszczając i zachęcając, w egzystencję wychowanka. Ktoś powiedzieć może, że takie spotkania dokonują się niezwykle rzadko w splocie nadzwyczajnych okoliczności i nie wolno oczekiwać, aby stały się składnikiem normalnej pracy dydaktycznej. Kłopot atoli na tym polega, że pozbawione *przeżyć* „normalne” kształcenie nie jest niewinne, ma swoje dalekie i przygnębiające konsekwencje. Steiner w jednym z najprzenikliwszych i najważniejszych dla mnie fragmentów krytycznych swojej twórczości pisał: „Liche nauczanie, rutyna pedagogiczna, cyniczne instruowanie – świadomie czy nie – są w swym czysto utylitarnym zamiśle niszczyielskie. Wyrwywają nadzieję z korzeniami. Złe nauczanie jest niemal dosłownie morderstwem [...]. Umniejsza ucznia, czyni jego osobę szarą mialkością. Poraża wrażliwość dziecka czy dorosłego najbardziej zjadliwym kwasem, nudą, duszącym gazem obojętności. Źli nauczyciele, być może nieświadomie mszcząc się za swą mierność, zamordowali dla milionów ludzi matematykę, poezję, myślenie logiczne”⁵³. Dobrzy nauczyciele, wirtuozi pedagogiczni, jak moglibyśmy ich nazwać, są prawdopodobnie rzadsi od wirtuozów w sztuce. Normą jest antynauczanie, w którym mniej lub bardziej zyczliwi „grabarze”

52. George Steiner, *Rzeczywiste obecności...*, s. 127.

53. George Steiner, *Nauki Mistrzów...*, s. 25–26.

i „zamykacze”, starają się uczniów „sprowadzić na własny poziom utrudzonej mowy”⁵⁴. Tylko nieliczni, którzy potrafią podsycić płomień, wesprzeć zainteresowanie, ocalić marzenia i zburzyć iluzje, znają prawdziwą stawkę wychowania, jaką jest ludzka wrażliwość i zaufanie.

Z tych oto powodów przypominanie o ważkości kontaktu z wielkością w kulturze, jakie przebijają się nieustannie z tekstów autora *Po wieży Babel*, nie jest jedynie gestem nostalgicznym, ale nade wszystko najaktualniejszą batalią o horyzont, w jakim sami siebie umieszczamy. Henryk Elzenberg sformułował kiedyś spostrzeżenie:

Znajdować pełnię zadowolenia, pełnię swej realizacji ontycznej, w tym, że się jest człowiekiem wśród ludzi [...], bez potrzeby również wrośnięcia w głąb własną jako w centrum istnienia: to dla mnie coś niepojętego. Wydaje mi się, że wtedy po prostu się *nie jest* [...]⁵⁵.

Dostrzec można w tych słowach echo wzburzenia Pascala zdziwionego niezmiernie, że można nie myśleć o losie duszy, nie szukać odpowiedzi na najżywotniejsze pytania: „Niedbałość ta w sprawie, w której chodzi o nich samych, o ich wieczność, o ich wszystko, więcej mnie drażni, niż rozczuła; zdumiewa mnie i przeraża [...]⁵⁶. Echem jest również być może uwaga Steinera dotycząca fundujących zachodnią kulturę pytań o istnienie, śmierć i boskość:

Unikanie tych pytań, cenzurowanie ich oznaczałoby rezygnację z określenia pulsu i *di-gnitas* naszego człowieczeństwa. To przyprawiające o zawrót głowy pytania rozbudzają myślące życie⁵⁷

Amerykański myśliciel przypominał, że postacie i wydarzenia ze świata nauki i sztuki mogą mieć na nas wpływ bardziej intensywny i trwały niż ci, których spotykamy w codzienności i to, co uważamy za namacalne. Przeczytane lub zobaczone schodzi niekiedy w głąb i pozostaje z nami na zawsze: „To dźwięki tak pamiętne jak najbardziej intymne i brzemiennie w skutki osobiste doświadczenia, a czasem bardziej”⁵⁸. *Sonety* Szekspira tak penetrują niepokój serca, że wszelkie szkolne instrukcje muszą jawić się w porównaniu z tym poligonem jako trywialne⁵⁹. Dobrego nauczyciela – zdolnego przebić się przez obronne skorupy i poruszyć

54. Steiner, s. 26.

55. Henryk Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, s. 312.

56. Blaise Pascal, *Myśli*, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy), Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989, s. 167, frag. 335.

57. George Steiner, *Dziesięć (możliwych) przyczyn...*, s. 76.

58. George Steiner, *Gramatyki tworzenia...*, s. 146.

59. Por. George Steiner, *Nauki Mistrzów...*, s. 55.

czułe miejsca w podopiecznym, aby pomóc mu rozeznaczyć się w wartościowym istnieniu – nazwał Steiner „zwiastunem rzeczy istotnych”⁶⁰.

Bezkręś

Spotkanie z klasykami ma formacyjne znaczenie również dlatego, że generuje przenoszenie *pragnień* i wprowadza na drogę *poszukiwań*, wszczepiając w tkankę egzystencji troski i tęsknoty wymagające nieustannej rewitalizacji bycia w kulturze. Wielkie teksty, obrazy, formy muzyczne są zawsze niekompletne. Akt twórczy to akt wolności, który w każdej swej realizacji potwierdza alternatywę nieistnienia lub istnienia inaczej. W cieniu wytworu kulturowego skrywa się stos brudnopisów, szkiców, przymiarek, przeróbek, porzuconych pomysłów. Wobec bogactwa problemu, z którym zmagają się mistrz, efekt końcowy nigdy nie jest ostateczny, zawsze zawiera w sobie aluzję do nieobecnych wariantów, zaproszenie do rozmowy, niespokojne pytania i obietnice. „Czytaj mnie, patrz na mnie, słuchaj mnie – powiadają wybitne dzieła literatury, plastyki i muzyki – a stanie się twym udziałem smutna radość, nieustannie odnawiana niekompletność”⁶¹. Steiner, przywołując postacie Jezusa i Sokratesa, wskazywał, że geniuszy wyróżnia umiejętność budowania mitów i przypowieści, czyli kluczowych w sztuce nauczania – przez zdolność generowania głodu duchowego i pragnienia recepcyjnych powrotów – narracji bezkręśnych:

Odbierają spokój ducha, umykają przekładowi i zrozumieniu właśnie w chwili, gdy sądzimy, iż dotarliśmy do sedna (tak właśnie Heidegger pojmuje *aletheia*, prawdę, która skrywa się w trakcie odsłaniania)⁶².

Kształcące bycie w kulturze wymaga wchodzenia w niekończący się dialog, w poważną konfrontację z potencjałem i ciężarem cudzej myśli. Michaił Bachtin przestrzegwał, że można zgubić sens, zaprzepaścić wszelkie głębsze rozumienie bez konfrontacji z *niewspółobecnym*. Głos jednoznaczny i kompletny nie pozwala na grę ze swoimi granicami:

Słowo autorytatywne domaga się od nas bezwarunkowego uznania, a nie swobodnego opanowania i zbliżenia z naszym własnym słowem. [...] Przenika ono do naszej słownej świadomości jako zwarty, niepodzielny blok, trzeba je albo przyjąć w pełni, albo całkiem odrzucić. Zrosło się ono nierozdzielnie z autorytetem – władzą polityczną, instytucją, osobą [...]. Nie można go dzielić: z czymś się zgadzać, coś innego zaakceptować niez-

60. George Steiner, *Nauki Mistrzów...*, s. 193.

61. George Steiner, *Gramatyki tworzenia...*, s. 168.

62. George Steiner, *Nauki Mistrzów...*, s. 43.

pełnie, coś wreszcie całkiem odrzucić. [...] wykluczona jest gra dystansów – nakładania się i rozchodzenia, zbliżania i oddalania⁶³.

Lech Witkowski, który wprowadził do pedagogiki twórczość rosyjskiego myśliciela i zaszczylił w dyskursie edukacyjnym ideę *efektu pogranicza* jako aktu wzbogacania tożsamości przez zdolność do spojrzenia na siebie i świat z perspektywy nie swojej/swojskiej („z drugiej strony lustra”), uczuł za Peterem McLarenem, że kanonizacja treści w procesie nauczania może odbierać wychowankom głos własny: „Kanon ustanawia barierę dla idei nowych, obcych wobec niego, wpajając jednocześnie standard rozumienia, egzekwowany pod rygorem dyscypliny szkolnej. Faktycznie jednak rozumienia wręcz pozbawia”⁶⁴. Odsłania się tu ambiwalencja klasyki, która jest kształcąca o tyle, o ile stanowi – jak u Steinera – zaproszenie do bezkresnej podróży, nieustannych nawrotów i odkryć, a staje się tłumiąca i ograniczająca z chwilą, gdy używa się jej autorytatywnie – jako narzędzia władzy.

Istnieje jednak najprawdopodobniej niebezpieczeństwo jeszcze poważniejsze dla żywotności kultury niż autorytaryzm (władczość) i autorytatywność (pewność ostatecznej racji). Żyjemy w świecie nie tylko szumu informacyjnego i nadprodukcji wtórnych a aroganckich idei, ale także *estetyki konsumpcji* (Bauman), *estetyki banału* (Havel), *formatu rozrywkowego* (Postman), czyli w świecie, w którym *bezkres* nie kojarzy się już z głębią i przygodą, lecz z migotliwą doraźnością epizodów i powierzchownym zadowoleniem z płynnych wrażeń. Steiner przestrzegał przed głuchotą na język refleksyjnej powagi, która to głuchota odcina od rozległych przestrzeni dziedzictwa kulturowego. Uczuł też na monstrialną inflację słowa, na niezmiarzone fale czczej gadaniny, w odmętach której rodzi się mowa nienawiści. Gdy słowa tracą znaczenie, na powierzchnię wypływają okrzyki.

Akty mowy i narzędzia porozumienia strywializowane przez masową konsumpcję i publiczność, zafałszowane przez żargon, przez język graczy giełdowych, wychowawców, biurokratów, ludzi prawa utraciły możliwość wypowiadania prawdy. To z głębin tej niemożności kłamliwa propaganda, „nowomowa” [...] lat 1914–1918 zrodziła powodującą odruch wymiotny retorykę nienawiści i śmierci⁶⁵.

Obojętność – pustka niestawiająca oporu – bywa bardziej zgubna dla twórczości niż cenzura. Zakazy oddają ukryty hołd kulturze, potwierdzając, że może

63. Michaił Bachtin, *Problemy literatury i estetyki*, przeł. Wincenty Grajewski, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1982, s. 184.

64. Lech Witkowski, *Uniwersalizm pogranicza. O semiotyce kultury Michała Bachtina w kontekście edukacji*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2000, s. 146.

65. George Steiner, *Gramatyki tworzenia...*, s. 237.

być ona groźna dla władzy, że ma znaczenie, że losy ludzkie jakoś na niej zawisły, tymczasem indyferentyzmem porażona swoboda poczyniła w sąsiedztwie twórcze poczucie nieważności. Nicość nicuje głębsze warstwy życia intelektualnego i estetycznego. Dotyczy to zarówno pracy twórczej, jak i pracy recepcji. Lech Witkowski przestrzegał przed iluzją despotycznego i ignoranckiego odrzucenia autorytetu, zaniku zapotrzebowania na kontakt edukacyjny:

Zaskakuje ciągle wielu czytelnika pułapka, że skoro każdy inny to jest *nikt*, kogo by warto potraktować na serio, posłuchać, przejąć się nim, to wypychamy się zarazem w przestrzeń, gdzie rządzi *nic*, nicność, unicestwienie, aż po wypieranie ze świadomości poczucie, że samemu jest się owym „*nic*”⁶⁶.

Zakończenie z postulatem w tle

Można pytać – a skłania do tego *Zeitgeist* – Cóż złego jest w pragmatycznej edukacji? Co złego jest w uzawodowieniu programów, koncentracji na operowaniu informacjami, dostosowywaniu się do wymagań rynku, skoro ludzie dziś tego *potrzebują*? Dlaczego mielibyśmy nie odpowiadać na potrzeby otoczenia? Rzecz jednak w tym, w *jaki sposób* się odpowiada. Edukacja – w myśl własnych tradycji *paideia*, *humanitas*, *Bildung* – jest nie tyle od zaspokajania, ile raczej kształtowania, modyfikowania, uszlachetniania ludzkich oczekiwań. Co złego jest w pragmatycznej edukacji? To, że wiele zasłania. To, że na *prawdziwą stawkę* wychowania, o której pisał George Steiner, nie wystarcza czasu, energii, głodu nawet. To, że odbiera zdolność rozróżniania głosów, hierarchizowania dokonań i zauważania mistrzów, obarczając jednostki całym wynikającym z tego balastem strat w czynieniu własnej egzystencji szczęśliwą, dobrą, bardziej ludzką. Václav Havel, upominając się o kulturę w czasach totalitaryzmu, widział dalekosiężne konsekwencje braku dostępu do rozszerzających horyzonty dzieł: „Kto wie, jak zażywa ta luka na atmosferze duchowej i moralnej przyszłych lat? Jak dalece osłabi naszą zdolność »samowiedzy«? Jak głęboko taka nieobecność samopoznania kulturalnego odcisnie się na tych, którzy dziś zaczynają lub zaczną jutro poznawać samych siebie? Jak wiele mistyfikacji, osadzających się z wolna na powszechnej świadomości kulturalnej, trzeba będzie rozbijać i do jakiego punktu będziemy musieli wrócić?”⁶⁷ Stąd właśnie postulat, jaki zgłaszam po ważnym dla mnie spotkaniu z George’em Steinerem i innymi wielkimi w kulturze: pilnie potrzeba transformacji kształcenia w duchu *powrotu do klasyków*, czyli hermeneutycznej i mistrzowskiej reorientacji edukacji jako wycelowanej w teksty i autorytety, za-

66. Lech Witkowski, *Historie autorytetu...*, s. 25.

67. Václav Havel, *Sila bezsilnych i inne eseje*, Agora S.A., Warszawa 2011, s. 74.

miast w testy i informacje. Oczywiście, taki apel nieuchronnie zniknie w zgiełku współczesnym, lecz warto go i tak sformułować, bo ranga sprawy jest wysoka, a ktoś przecież dla siebie może go z magmy wyłowić.

Nie chodzi o żaden sztywny, ideologicznie ustalony kanon, ani o „powrót” do jakiejś rzekomo szlachtetnej epoki. Jak mówiliśmy, łatwo wyobrazić sobie klasykę w postaci opresji, głos własny odbierającej. Raczej rzecz w *strategii* lekturowej/recepcyjnej, jaką wielkie dzieła zakładają. Wedle jakich kryteriów rozpoznawać utwory mistrzowskie? Jakie właściwości ma klasyka? Innymi słowy, do czego (*na*)wracać edukacyjnie trzeba? Przegląd przygotowawczy ujawnił kilka tropów, oczywiście wyłącznie w postaci przymiarki, bez żadnej pretensji do kompletności. Warto sięgać do dzieł, które mają potencjał *rewitalizacji* bycia w kulturze, czyli przynoszą oryginalne, spójne punkty widzenia (Kołakowski), dają się czytać w nowych kontekstach (Gadamer), stanowią rezerwar impulsów i inspiracji do rozumienia świata (Kołakowski, Witkowski). Liczy się również *napięcie* formy i treści – rodzaj dojrzałości pozwalającej zdać sprawę ze złożoności świata oraz rozdarć w nim tkwiących (Eliot, Przybylski). Powracać warto i do tego, co jest *głębokie* w sensie przenikliwej penetracji, przebijania się do środka (Elzenberg), odsyłania poza siebie, w sferę, w której majaczy wymykająca się niezwykłość (Sławek), a także w znaczeniu ważności samej w sobie, nie wymagającej utylitarnej legitymizacji (Bloom). Klasyczne będzie wreszcie takie dzieło, które generuje poczucie popadnięcia w *biedę* – przez trudną mowę zakłócającą sklejenie ze zbiorowością (Sławek), przez trzymanie straży braku i budzenie świadomości zaległości kulturowej (Witkowski) albo przez wysiłek wsłuchiwania się w niosące światło spokojne głosy, wbrew oślepiającym reflektorom sceny (Strauss). Powrót do klasyków rozumiem właśnie jako koncentrację na tekstach pod kątem: rewitalizacji, napięć, głębi i biedy.

Twórczość George’a Steinera pozwala uzupełnić tę strategię jeszcze jednym parametrem. Nazywam go – choć, o ile wiem, amerykański myśliciel nie używa nigdzie podobnego terminu – *aksjonością*. Klasyka to myśli *warte* myślenia. Zbierając to, co autor *Po wieży Babel* w różnych miejscach napisał, można rzecz tak scharakteryzować. Klasycy za pomocą *bezkresnych* tekstów (twórczo niekompletnych, otwartych na mit, przypowieść i metaforę) *koncentrują* uwagę naszą na tym, co *zasadnie przytłacza*, co staje się *ingresywnym przeżyciem*, a co w końcu przynosi – lub przynajmniej daje szansę na – efekty: *finezji* i *taktu*, wzbudzonych *pragnień* i dyspozycji do *powrotów*, a ostatecznie – zwielokrotnienia możliwości życia, *intensyfikacji istnienia* („magicznego przyspieszenia bytu”). Teraz zatem: rewitalizacja, napięcia, głębia, bieda, aksjoność.

Klasyka w ten sposób rozumiana, jako swoiste doświadczenie pedagogiczne, od którego rozwój tożsamości zależy, zapewne nie zginie – w myśl spostrzeżenia Leszka Kołakowskiego, że kultura nie może zostać zniesiona, dopóki istnieje jakaś

mniejszość, która w nią wierzy⁶⁸, albo wedle uwagi George'a Steinera, iż ludzka trwoga i zachwyty nadal domagać się będą ucieleśnionego wyrazu⁶⁹. Nie znaczy to jednak przecież, że nie zginie ona tu, gdzie właśnie stoimy, i w ogóle tam, gdzie sięga nasza wyobraźnia.

68. Por. Leszek Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, „Aneks”, Londyn 1984, s. 12.

69. Por. George Steiner, *Gramatyki tworzenia...*, s. 294.

Seks i trwoga,
czyli autorytet w estetykach
zgrozy i afirmacji

Rzeźbiarz

*Mistrz uczuł w swojej piersi dech nieskończoności
Potężny jak ocean, gdy się pianą zwelni.
Chciał wyrzucić z swej głębi moc życiowej pełni,
Której orkan wezbranej potęgi zazdrości.*

*I w glazie dłonie jego młodzieńca wykuly,
Który ludzi miał uczyć zwycięstw, dumy, chwały!
Posągu człon drgał każdy siłą napęczniały,
Szaleń nadmiaru grały w nim wszystkie muskuły.*

*A ten, co pierwszy ujrzał boskość w mistrza tworze,
Padł na twarz, zatrwożony, szepcząc ciche modły:
„W proch przed tobą mocarze niech padną najpierwsi!”*

*Mistrz zmarszczył brwi, odtrącił zgiętego w pokorze
I widząc, jak moc rzuca siew słabości podlej,
Młotem strzaskał posągu granitowe piersi!...*

(Leopold Staff, Sny o potędze, 1901)

Konstrsygnatura I

Zawsze piszemy w sąsiedztwie jakichś lektur. Tekst niniejszy powstał wobec przemożnego wrażenia, które wzbudziła książka Pascala Quignarda – *Seks i trwoga*. Ujęcie jej w tytule rozważań nie ma być tutaj trybutem, daniną. Znacznie lepszym nazwaniem tego nawiązania jest derridiańska *konstrsygnatura* – afirmatywny podpis idiomu czytelnika pod idiomem tekstu, znak tego, że tekst z nami coś robi i oto przestaję być „dawnym” sobą. Niemniej, choć jest to kontekst dla powstania niniejszego tekstu najistotniejszy, Quignard daje także uzasadnioną podstawę merytoryczną dla zamierzonych tu analiz, które zresztą wydają się opierać o zamiar wstydliwie niezłożony. Idzie bowiem o ukazanie dwóch estetyk budowania koncepcji autorytetu – dominantą pierwszej jest zgroza, zaś drugiej afirmacja. Okazuje się, że ich wyłonienie może być pokłosiem – i tu upatruję wspomnianego „formalnego” zysku z lektury Quignarda – pewnych dramatycznych przemian kulturowych, których niesłychaną wręcz kondensację odnajdujemy w Rzymie

pierwszego wieku naszej ery. W swojej książce Quignard, z właściwą dla siebie i zupełnie niechybioną erudycją, buduje panoramę starożytnej Grecji, z której fascynacja życiem i lęk przed śmiercią wylaniają się jako jeden żywioł, podobnie nierozłączny, jak szczęście i wojna w Homerowskiej *Iliadzie*; to dopiero w I w. n.e. rzymskie patrycjuszki „zaczęły oddzielać pożądanie i przerażenie, *eros* i *pothos*”¹. Dotykamy tym samym punktu rozdwojenia języka na dwa systemy o możliwościach opisu totalnego i stajemy w obliczu ich estetyk: *Eros* i *Thanatos*, fascynacja i cierpienie, afirmacja i zgroza².

Kontrasygnatura II

Lech Witkowski postulowaną przez siebie koncepcję autorytetu symbolicznego osadza na wizji kultury postrzeganej jako pamięć symboliczna tekstów; kultury „jako generatora zanurzenia mowy i wyobraźni w przestrzeni języka, bez której realność musi być okrojona, a zakorzenienie w dziedzictwie symbolicznym coraz bardziej jałowe, płytki i pozorne”³. Punktem węzłowym i jednocześnie paradygmatycznym tej koncepcji jest nieredukowalny pluralizm afirmacji wielkości. Na takim też podłożu wyrasta koncepcja autorytetu,

który zamiast wzorca do imitowania (irytującego w wielu tekstach) bezrefleksyjnego operowania postulatami naśladowania, funkcjonuje jako ważne źródło inspirowania, czyli dawania do myślenia, nie na zasadzie podawania i zadawania treści gotowych do przejścia lub przejścia się nimi, ale do pobudzania nawet wstrząsem i choćby wywołanym w nas znaczącym sprzeciwem, w zderzeniu z innymi impulsami, lekturami i doświadczeniami⁴.

1. Pascal Quignard, *Seks i trwoga*, przeł. Krzysztof Rutkowski, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa 2002, s. 153.

2. Zgroza (ang. *horror*) jest tu odcieniem trwogi bliskim znanemu Conradowskiemu idiomowi, który wypowiada tuż przed śmiercią Kurtza („Zgroza! Zgroza!”; Joseph Conrad, *Jądro ciemności*, przeł. Ireneusz Socha, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005). Natomiast, trwoga jest tutaj rozumiana źródłowo – jako lęk stanowiący świadomością śmierci (por. Emil Cioran, *Najstarszy ze wszystkich lęków (Rzecz o Tolstoju)*, w: *Upadek w czas*, przeł. Ireneusz Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008; Pascal Quignard: *Seks i trwoga*; Paul Ricoeur, *Trwoga rzeczywista i złudna*, przeł. Piotr Kamiński, w: *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1991; Zygmunt Bauman, *Płynny lęk*, przeł. Janusz Margański, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2008; Hans-Georg Gadamer, *Lęk i lęki*, w: *O skrytości zdrowia*, przeł. Andrzej Przyłębski, Media Rodzina, Poznań 2011).

3. Lech Witkowski, *W stronę idei autorytetu symbolicznego*, w: *Ku integralności edukacji i humanistyki II. (postulaty, postacie, pojęcia, próby). Odpowiedź na księgę jubileuszową*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2009, s. 71.

4. Lech Witkowski, *Wyzwania autorytetu w praktyce społecznej i kulturze symbolicznej (przechadzki krytyczne w poszukiwaniu dyskursu dla teorii)*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2009, s. 16.

Już sam powyższy cytat nie tylko odnosi się do zarysowanej tu koncepcji, ale także ją realizuje. Jeśli bowiem prześledzić źródłowe impulsy, które doprowadziły Witkowskiego do sformułowania przytoczonej wyżej refleksji, odnajdziemy już w tym jednym zaledwie zdaniu wyraźne ślady takich „wielkich” jak Jurij Łotman, René Girard, Michaił Bachtin czy Hermann Hesse; co zresztą sugeruje myśli głęboko osadzoną i to, że trzeba się nią przejąć. Także dla niniejszego tekstu wizja ta – a równocześnie projekt i zadanie – staje się fundująca. Rozważania tkane będą jej normatywnością, o ile prowadzona tu narracja w ogóle zdołała sprostać na poziomie jakiegoś minimum przyzwoitości wyznaczanym przez koncepcję autorytetu symbolicznego standardom namysłu.

Zapowiadając punkt wyjścia i przebieg właściwych już analiz, należy wskazać na utrzymany w estetyce grozy motyw wyrzeczeń, niewygody, poświęceń – wreszcie: cierpienia, bólu (auto)destrukcji, którymi nasiągają ścieżki autorytetu. Aspekty te wpisują się dość wyraźnie w wyobrażenia „o” oraz dążenia „ku” autorytetem i w uogólnieniu wskazują na coś, co w mniejszym lub większym stopniu (lecz niemal zawsze) okazuje się samookaleczaniem. Podobna intuicja winna zatem wywołać pytanie „nisko” pragmatyczne, lecz ważne: któż podejmie „wyzwania autorytetu” wobec takiej świadomości? Kto zdoła taką wizję jakości wypełni(a)ć? Wydaje mi się, że odpowiedź może przybrać kształt nieważniący samo pytanie. Po raz pierwszy w mojej biografii czytelniczej dość skutecznie wytracił je przypis z książki *Efekt inskrypcji*, w którym Michał Paweł Markowski słowami Derridy osadza ciężar dekonstrukcji nie w akcie *destrukcji*, lecz *afirmacji*. Ekonomia afirmacji (pragnienia?) jest więc zupełnie inna niż zewnętrznych norm i wymagań.

Barwy ciemne

Nie-jasność

„Obscurity is painful to the mind” – tak oto Michał Heller rozpoczyna swój zbiór tekstów (świetnie zresztą wydany) zatytułowany *Jak być uczonym*⁵. Słowa te pochodzą z rozprawy Davida Hume’a – *Badania dotyczące rozumu ludzkiego* (*Enquiry Concerning Human Understanding*). Heller w swoich rozważaniach przenikliwie nie zatrzymuje się tylko na tłumaczeniu: „Ciemność jest cierpieniem umysłu”⁶, które, choć efektowne czy „eleganckie”, zaciemnia kilka obecnych woryginalne odcieni znaczeniowych: „Bo »obscurity« to nie tylko ciemność, brak

5. Michał Heller, *Jak być uczonym*, wyb. Małgorzata Szczerbińska-Polak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.

6. Heller, s. 9.

światła, lecz również ciemnota, oznaczająca brak światła, które winno oświecać ludzką myśl. [...] Hume'owi bowiem nie chodziło tylko o »zatwardziałą głupotę«, lecz także o zwykły brak zainteresowania wiedzą⁷⁷; i zaraz dodaje: „Tak rozumiana ciemność jest cierpieniem umysłu”⁷⁸. Moglibyśmy jeszcze ująć rzecz kategorią *niejasności*, równie przekładowo uprawnioną i już znacznie mocniej odwołującą się do charakteru myśli.

Tak więc niejasność jest cierpieniem; czy jednak efekt niejasności jest bezpośrednio związany z myśleniem? Rzecz jasna, nie chodzi tu o myślenia polegające na wyliczaniu matematycznego wzoru czy zreferowaniu mechanicznie zapamiętanych informacji, lecz o pewien stan umysłu, który nie stroni od niepewności, nie daje się uspić oczywistościom, stara się problematyzować, wybiegać poza to, co jest i wrócić w to, co było. Otóż taki typ refleksji boli i to bólem bardzo pierwotnym. W ten też sposób odkrywamy pewną kłopotliwość często obecną w potoczności powiedzenia: „myślenie nie boli”. Zresztą kłopotliwość podwójną, uwydatnioną nie tylko drogą wymagań, które niesie refleksja i które wskazują, że jednak myślenie jest bolesne; także diagnoza człowieka masowego wskazuje coś odwrotnego: to życie bezmyślne jest nieproblematyczne. Czy jednak sama bezmyślność jest możliwa? Jak pisze Bogusław Śliwerski: „Każdy człowiek myśli, przekraczając dzięki temu swe miejsce i czas, wybiegając w przyszłość, wracając ku przeszłości, myślą przenikając powierzchnię zjawisk”⁷⁹. Sedno leży jednak w jakości refleksji, w skali jego horyzontu i troski o napotkaną inność, w charakterze antycypacji. Trudno tutaj o limit tych transgresji, a uwikłana w nie odpowiedzialność ewokuje konieczność wysiłku. *Niejasność* rzeczywiście jest cierpieniem – i to koniecznym – a jeśli skłonimy się ku jeszcze jednemu tłumaczeniu słowa *obscurity* – „zapomnienie”¹⁰ – to także częstym (podobno „skleroza nie boli”...).

Niejasność nie narusza tylko kształtu – nawet jeśli niedostatek światła pozwala na dostrzeżenie jego zarysu i tak tracimy barwy. Luzując w tym miejscu nieco strażę broniące niemniejszy tekst przed nazbyt ewidentnym autobiograficznym „chlapaniem” spotkaniami z autorytetem, opiszę tu pewne wrażenie; wiąże się ono między innymi z esejami Michała Pawła Markowskiego. Otóż dynamika tych lektur przyjmuje obraz specyficzny. Nieraz miałem bowiem poczucie, jakby zjawisko czy temat, o którym Markowski pisze, które zwykłem dotąd ujmować np. w estetyce opozycji czarne-białe (może nawet wzbogacone świadomością istnienia

7. Michał Heller, *Jak być uczonym*, s. 9.

8. Heller, s. 9.

9. Bogusław Śliwerski, *Myśleć jak pedagog*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Sopot 2010, s. 7.

10. *Oxford Wordpower. Słownik angielsko-polski, polsko-angielski*, Oxford University Press, Oxford – New York 2007.

szarości), autor ujmował opisem zupełnie niespodziewanym. Jakby dana rzecz rozgrywać się miała na płaszczyznach nie monochromatycznych, lecz w odcieniach indygo, różu pompejańskiego i malachitu – a i to nie wszystko, gdyż wieczór przynosił błękit pruski, amarant i butelkową zieleń. Oczywiście, można stwierdzić, iż zdarzenie lektury tego typu oddaje dość pospolite zjawisko uczenia się nowych rzeczy – wzbogacanie klasyfikacji czy weryfikowanie, różnicowanie i uszczegółowianie treści. Formalnie, rzeczywiście, tak jest, jednak to, co każe dostrzeżać tu obecność *zdarzeń* jako *zderzeń*, więc trybu już od dawna przez innego specjalistę od barw i odcieni – Lecha Witkowskiego – kontekstowo nasycanego, wymyka się formalnym, powierzchniowym perspektywom. Zauważmy, że inny status ma wiedza zdobywana jakąś drogą, a inny wiedza o możliwych drogach zdobywania wiedzy. Zresztą, zamiast „drogi”, jako pewnej ścieżki czy procedury, można użyć tutaj kategorii *stylu*, co uwydatniłoby znacznie bogatsze niż perspektywa epistemologiczna uwikłanie percepcji w estetykę¹¹. Zatem ów kontekst metapoznawczy może okazać się kluczowy dla samego zaistnienia sytuacji widzenia świata w innych barwach. Co jest rozwojowo szalenie istotne, można bowiem mieć bardzo rozległą wiedzę, lecz nie tylko wąski horyzont stylów jej odbioru, lecz w ogóle można nie wiedzieć, że z tym, co wiemy o świecie, da się postępować inaczej – według innych wartościowań, kategoryzacji.

Powróćmy jeszcze do punktu, który wskazuje w spotkaniu z autorytetem na zaskoczenie nie tyle przedstawianym światem, ile *stylem* jego opisu. Sytuacja ta może okazać się niezwykle dojmująca, bowiem nie uwydatnia już samej niewiedzy (której zresztą przy minimum autorefleksji w jakimś stopniu się spodziewamy), lecz obnaża niepewność samego naszego „patrzenia” – wątpliwą okazuje się tym samym wiedza już posiadana, a zatem struktury osvajania świata. Na domiar złego autorytet nie jest tutaj w żaden sposób automatyczny w przywracaniu wcześniejszej homeostazy. Po pierwsze dlatego, że stoi na straży *braku*, jak podkreśla Lech Witkowski, bowiem trzeba być z *brakiem* „bark w bark” (to już Tadeusz Sławek) – więc w przyjaźni (która zresztą sama jest „dojmującym odczuciem braku”¹²). Po drugie nie możemy być pewni – posiłkując się raz jeszcze motywem „kolorystycznym” – czy ostatecznie nie „przekreśliśmy” oferowanej palety barw na te już wcześniej oswojone (w snutym wyżej przykładzie: niebieski, czerwony i zielony). Autorytet *niedomyślany* lub autorytet z góry *wymyślony* może okazać się równocześnie *wypłowiady*. Nośnik myślenia i postaw, który jest ważny,

11. I właśnie w obszarze estetyki rozgrywają się asocjacje związane z Hume’owską obscurity; zresztą pełne brzmienie przytaczanego passusu jest następujące: „Obscurity, indeed, is painful to the mind as well as to the eye”. (David Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding* <<http://www.gutenberg.org/files/9662/9662-h/9662-h.htm>> dostęp: 01.06.2012).

12. Tadeusz Sławek, *Widok z okna (zamiast wstępu)*, w: Stefan Szymutko, *Nagrobek ciotki Cili*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2001, s. 16–17.

bo jedynie potwierdza czy akceptuje, to co już sami rozwojowo osiągnęliśmy jest – poza chyba wąskim zestawem przypadków – głuchy i rozwojowo mialki. Wreszcie autorytet *wymyślony* traci możliwość poszerzania horyzontu widzenia świata i staje się jedynie echem roszczeń ucznia, których *de facto* jest zakładnikiem.

Schody

Swoja pierwszą powieść – *Imię róży* – Umberto Eco ukończył mniej więcej w wieku czterdziestu ośmiu lat (I wydanie włoskie *Il nome della rosa* ukazało się w 1980 roku) – świat czternastowiecznych benedyktynów tkany misterną konstrukcją kryminalnej fabuły ujął rzesze czytelników. Mechanizm tego sukcesu stał się obiektem wzmożonej uwagi, którą jednak Umberto Eco zwykł zbywać; pytany o sposób pisania swoich tekstów odpowiadał: „Od prawej do lewej”. Tym bardziej intrygujące są *Wyznania młodego pisarza* – dość przewrotnie tytułowana książka autora *Wahadła Foucaulta*, w której arkana pisarskiego „proceduru” odnajdują swoje szerokie omówienie. Jak zatem powstała pierwsza powieść Eco (pytamy tu też o to, jak powstaje powieść w ogóle? – nie zapominajmy, iż mamy do czynienia z wybitnym teoretykiem literatury)? Choć w jakiś sposób miłe nam jest upatrywanie źródeł dzieł wielkich w boskim natchnieniu i twórczym szale (być może dlatego, że zwalnia to „zwykłych” od podobnych wyczynów), książka ta nie powstała niczym Wenus i daleko mniej od morskiej piany ulotna jest jej podstawa. „W trackie pisania pierwszej powieści – wyznaje Eco – nauczyłem się kilku rzeczy. Po pierwsze, »natchnienie« jest niewłaściwym słowem, którym posługują się sprytni autorzy, by przydać sobie artystycznego blasku i splendoru. Jak mówi stare porzekadło, geniusz to dziesięć procent natchnienia i dziewięćdziesiąt procent potu”¹³. Podobnie studzący opis sytuacji *przejęcia się* czymś – w formie nie pisania powieści, lecz pracy naukowej – odnajdujemy w książce Michała Hellera: „Nie należy jednak wymagać od siebie nieustannego stanu ekstazy. Wystarczy chwile radości przeżywane z rzadka, od czasu do czasu. Dadzą one wystarczającą energię do przetwarzania tych długich okresów, w których dominującym czynnikiem jest zwalczanie trudności i odczucie zmęczenia”¹⁴. Nie tylko modalność, ale także przedmiot uwag obydwu uczonych jest zbliżony. Idźmy dalej. Oto kolejny opis maszynerii pisarstwa Umberto Eco: „Narracja jest przede wszystkim sprawą kosmologiczną. Opowiadając o czymś, zaczynasz niczym demiurg, który stwarza świat – świat, który musi być tak precyzyjny,

13. Umberto Eco, *Wyznania młodego pisarza*, przeł. Jerzy Korpanty, Świat Książki, Warszawa 2011, s. 13.

14. Michał Heller, *Jak być uczonym*, s. 20.

jak to tylko możliwe, żebyś mógł się po nim sprawnie poruszać”¹⁵. A zatem: precyzja. Dokładne opracowanie, szlachectwo szczegółu, ale i praca – zapewne mozolna i nieskończona tak, jak skala możliwych doprecyzowań; równocześnie jednak jest tu także pewna szlachetność opowieści, która płynie z powtarzania gestu stworzenia świata. Zauważmy, że Eco uruchomił estetykę świetnie pasującą do ambiwalencji ludzkiego trwania, które znaczone jest przecież tak potem, jak i chwałą. I jeśli ów „zgrabny” opis natury narracji odnieść można do tego, co jest poza powieściopisarstwem, o którym pisze tu Eco – poza literaturą w dość formalnym ujęciu (sprowadzaną wyłącznie do książki, samej fikcji, treści kanonu czy innych jeszcze redukcji) – to dlatego, iż akt opowieści objawia się na najbardziej potocznym i codziennym poziomie życia.

Nie dajemy się jednak zwieść spokojem kliszowej dwoistości w strukturze przytoczonego fragmentu *Wyznań młodego pisarza*. Mechanicznie przytaknięcie w odpowiedzi na pytanie, czy precyzja jest ważna (bo któż się nie zgodzi?) nie koniecznie zaopatrzone jest w świadomość, co naprawdę bycie precyzyjnym odznacza. Kiedy Eco pisał w *Wahadle Foucaulta* o dwóch wydawnictwach, które mieszczą się w sąsiadujących budynkach, zaskakującym kłopotem okazał się łączący je korytarz:

[...] spędziłem sporo czasu, rysując plany i zastanawiając się nad tym, jak ów korytarz wygląda i czy z powodu różnicy poziomów między tymi budynkami muszą tam być schody, czy też nie. W powieści wspominam pobieżnie o schodkach, a czytelnik przyswaja sobie ten fakt, nie zwracając nań, jak mi się zdaje, większej uwagi. Dla mnie jednak owe stopnie miały kapitalne znaczenie i gdybym ich nie zaprojektował, nie byłbym w stanie kontynuować opowieści¹⁶.

Pozostańmy na chwilę przy tych schodkach; gdyby bowiem przejść się nimi, gdyby nie rozmazywać brzydko ich doniosłości podejrzeniem autora o dziwne idiosynkrazje, może poprowadzą wtedy do zupełnie niebagatelnych myśli.

Wydaje się, że wysiłek precyzji – sprawdzania już sprawdzonego wątku i przemierzania drogi już przemierzonej, cyzelowania szczegółu, preparowania myśli i prawdziwej erudycji (więc nie markowanie retorycznego blichtru i rozpierzchnięcia kontekstów, lecz *aksjologia szczegółu* oraz refleksja napędzana byciem w trybie *przejęcia się*) – nieraz okazuje się niemal katorżniczy, a także zupełnie niedostrzegalny dla uczniów (skrytość wydaje się dla sztuki definicyjna – paradoksalnie zatem: wielkości szuka się z trudem). Jest to także wysiłek precyzji samej opowieści i tym samym w oczach uczniów wiąże się z przynajmniej podwójną kłopotliwością. Po pierwsze, idzie o ciągłą świadomość trwonienia

15. Eco, *Wyznania...*, s. 18–19.

16. Umberto Eco, *Wyznania młodego pisarza*, s. 19.

sensu, którego głównym powodem jest słuch zawsze nie dość wysublimowany (przyjdzie jeszcze do tego wątku powrócić). Po drugie, może być i tak, że uczniowi przyjdzie uczestniczyć w „męce” precyzji mistrza – czy to w trybie inicjacji czy w jakimś zakresie współtworzenia jego dzieła. Gdzież wtedy szukać źródeł wystawiania się na ten wysiłek, jeśli nie w poznawczej pasji?

Pasja

Kiedy Michał Heller pisze o pasji poznawczej, od razu rezygnuje ze złudzeń, co do jej bezwzględnie radosnej natury: „Nie ma takiej pasji, która by dostarczyła tylko chwil wzruszeń. Często pasja wymaga poświęceń. I jeżeli pasja jest prawdziwa, człowiek decyduje się na nią bez większych kalkulacji”¹⁷. Jak się jednak okazuje, także i ta „prawdziwa” poddaje się dość szczegółowemu wyliczeniu, odnajdujemy bowiem w analizach Hellera listę elementów, które składają się na pasję naukową wraz ze wskazówkami, jak je animować – właściwie mamy tu swoistą instrukcję obsługi. Heller wymienia zatem siedem aspektów; czyni to w szerszym opisie, który tutaj oddany jest zgodnie z kolejnością, lecz w formie bardzo fragmentarycznej: „Zainteresowanie przedmiotem, więcej nawet, utożsamianie się z nim”¹⁸; „Znajdowanie przyjemności w badaniu swojego przedmiotu. Źródłem pewnej szczególnej radości może być ciekawość, jaką przedmiot budzi, lub sam proces badawczy – zmaganie się z oporem zagadnienia”¹⁸; „Odwaga bycia trochę innym niż wszyscy ludzie w otoczeniu”¹⁹; „Motywacja pracy naukowej, gdyż nie ma prawdziwej pasji bez jej należytego umotywowania”²⁰; „Uczestniczenie w nauce jako instytucji”²¹; „Zażyłość z książkami i czasopismami. [...] Kandydat na uczonego musi siedzieć w literaturze naukowej w ogóle. [...] Praca uczonego skazuje go na samotność (choćby to była samotność w tłumie). Książka, nie niszcząc tej samotności, potrafi ją wypełnić”²²; „Ślęczenie przy biurku. [...] Tak czy inaczej, naukowiec z prawdziwego zdarzenia Iwią część życia musi spędzić przy – różnie rozumianym – biurku. Jeśli ktoś nie potrafi się na to zdobyć, a pozuje na naukowca, jest tym, kogo zwykle określa się mianem *hochsztaplera*”²³. Heller nie przesadza w swoim opisie – te siedem punktów, opartych na bogatym doświadczeniu badacza, rzeczywiście wydaje się oddawać meandry zaangażowania. Muszę jednak przyznać, że nawet po kilkakrotnej

17. Michał Heller, *Jak być uczonym*, s. 55.

18. Heller, s. 19–20.

19. Heller, s. 20.

20. Heller, s. 21.

21. Heller, s. 22.

22. Heller, s. 22–23.

23. Heller, s. 23.

lekturze tego fragmentu i „opowiadaniu” go sobie na różne sposoby, wciąż mam wrażenie, że wiąże on ze sobą elementy, które oscylują wokół kategorii *utraty*. Kolejno: oddanie tożsamości, radość z napotkanego oporu, wyłączenie ze wspólnoty, utrata „źródłowości” pragnienia drogą racjonalizacji, nauka redukowana do instytucji, samotność pomimo książek, uwiązanie biurkiem. Co więcej, nie wydaje się, by ujawniający się tu brak napędzający rozwojową aktywność – w przeważającej mierze mamy tutaj do czynienia raczej z *ceną*, którą trzeba zapłacić za rzadkie „chwile wzruszeń”. Powyższy fragment jest oczywiście utrzymany w duchu trzeźwej troski o budowanie i podtrzymywanie pasji. Trudno jednak zgodzić się z taką modalnością, jeśli uznamy, iż pasja jest porządkiem pragnień i w indywidualnych realizacji, dla którego racjonalizacje i uogólnianie wyczelowanej struktury stają się dyskursem wręcz zabójczym. W efekcie pozostajemy przy tym samym słowie, lecz już o biegunowo różnym znaczeniu – wszak pasja oznacza również mękę. Tak oto dyskurs *Erosa* przejmuje *Thanatos*!

Niedosłuch i niepamięć

Nie stać nas na słuch, który sprosta wielkim tekstom kultury. Ewangelia w estetyce zgrozy jest opowieścią o uczniach ciągle niegotowych na wysłuchanie Mistrza: „Szymonie, śpisz? Jednej godziny nie mogłeś czuwać?” (Mk 14.37)²⁴. Zresztą sprawa jest także prozaiczna – tekst zapisany stają się wehikułem, pozwala na powtórny lekturę, zaś słowa wypowiedziane nikną wraz z ich wybrzmieniem. Cóż więc uczynić ma uczeń? Zapisać? Nagrać? To ryzykować skreślenie fenomenu spotkania. W *Historiach autorytetu* Lecha Witkowskiego odnajdujemy kapitalny impuls wyzyskany przez autora z tekstu Czesława Miłosza: „W kulturze bywają mechanizmy tak delikatne, że kiedy wskaże się je palcem, zmieniają się natychmiast w coś innego, przez samo zwrócenie w tę stronę nadmiernie wyteżonej uwagi”²⁵. Być może przeczuwał to także Platon, dając wyraz swojej niechęci do pisma. Steiner podkreśla, że „ani Sokrates, ani Jezus nie spisywali swych nauk ani nie kazali ich spisywać”²⁶ i wywodzi stąd naukę dla współczesności: „Największa literatura epiczna, fundamentalne mity zaczynają podupadać,

24. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2011, s. 2392.

25. Czesław Miłosz, *Legends nowoczesności. Eseje okupacyjne, listy-eseje Jerzego Andrzejewskiego i Czesława Miłosza*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996, s. 146.

26. George Steiner, *Nauki mistrzów*, przeł. Jerzy Łoziński, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2007, s. 41.

gdy osiadają w piśmie. Uwiad pamięci w dzisiejszej szkole jest więc posępną głupotą: świadomość wyrzuca za burtę swój najżywotniejszy balast²⁷.

Owszem, słowa można spisać, lecz poprzestać na tym? Nie doceniamy aury postaci (lub też nie potrafimy jej już dostrzec – będzie jeszcze o tym mowa), a tymczasem, Mistrz emanuje, zmienia przestrzeń, w której się pojawia on lub jego głos: „Kurtz zaczął przemawiać. Ten głos! Głęboki i pełny aż do końca” czytamy w Conradowskim *Jądrze ciemności*²⁸. Do jakiego naczynia zbierać te wrażenia, by ich nie zniszczyć samym dotknięciem i dla jakich przyszłych nas mamy je przechowywać, skoro brak obietnicy, że osiągniemy kiedyś słuch zdolny sprostać słowom autorytetu? „W każdym momencie swego rozwoju dialog dysponuje olbrzymim, bezgranicznym zasobem sensów zapomnianych” – w kontekście sensów wypowiedzianych przez postacie wielkie genialna intuicja Bachtina nabiera zwielokrotnionej mocy²⁹.

Niknące „ja”

Dopiero świadomość istnienia „własnego pokoju” pozwala na radość z przygód i zaskoczeń³⁰. Potrzeba więc także ostoi dla intelektualnych abordaży, by nieprzewidywalność stała się zaletą. Tymczasem, stabilna racjonalność oparta o gmach wiedzy, który dał by poczucie bezpieczeństwa i zadomowienia, może okazać się jedynie niespełnialnym roszczeniem, bowiem rozwój umysłu jest w jakimś sensie domeną fortuny: „Trzeba mieć łut szczęścia, być w odpowiedniej chwili we właściwym miejscu, przeczytać właśnie ten a nie inny artykuł, skojarzyć ze sobą akurat te a nie inne dwie idee³¹. Co więcej, nawet to, co już zostało pomyślane lub własną ręką spisane, także nie jest całkiem nasze i oswojone. Michał Heller wydaje się odnajdywać tę zasadę w dość prozaicznym, ale ważnym i nierzadkim wrażeniu: „A prawda jest taka, że każde osiągnięcie, które staje się moim udziałem – może to zabrzmie paradoksalnie – jest zawsze odrobinę powyżej moich możliwości. [...] pozostaje jeszcze nieodparte uczucie, jakie nieodmiennie przychodzi w chwilę potem, gdy dokonam czegoś, co mi się wydaje ważne: że to nie ja sam, że to mi zostało dane³². Płowiejący „akt własności” naszych

27. George Steiner, *Nauki mistrzów*, s. 39–40.

28. Joseph Conrad, *Jądro ciemności*, s. 77.

29. Michaił Bachtin, *Estetyka twórczości słownej*, przeł. Danuta Ulicka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986, s. 524.

30. To także metafora o kapitalnym znaczeniu dla kulturowej wizji pedagogik, świetnie zresztą wyzyskana przez Monikę Jaworską-Witkowską (por. Monika Jaworska-Witkowska: *Ku kulturowej koncepcji pedagogiki. Fragmenty i ogarnięcie*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2009).

31. Michał Heller, *Jak być uczonym*, s. 49.

32. Heller, s. 49–50.

czynów, które wywołuje kontakt z autorytetem, uwikłany jest w skomplikowaną maszynię opowieści o sobie samym jako innym³³, wszak ambiwalencja rozwojowych transgresji stanowiona jest także na obcości „nowego” ja.

Pozostańmy jeszcze przy tekście Michała Hellera, choć czekają nas tym razem konstrukcje przewrotne. Otóż autor, dla poparcia cytowanych tutaj nieco wyżej tez, używa dość zaskakującej metafory, która, choć ma pokazać jaka *nie jest* natura myślenia badawczego, równocześnie wykorzystuje swoisty typ wyobraźni; i tak oto tło przykładu „zaraża” obraz samej rzeczy: „Nie jest z tym [własnymi, ważnymi dokonaniem – Ł. M.] tak jak z wykopaniem dołu. Gdy dół jest już gotów, wiem, że to moje dzieło. Tu jest wetknięta w murawę łopata, a obok kupa ziemi. Ja to zrobiłem”³⁴. Scena jest zdumiewająca. Dlaczegoż spośród tylu różnych czynności, które wykonuje człowiek, tutaj pojawia się akurat kopanie w ziemi? Skąd nagle ta łopata i otwarta mogiła? Ten ciemny dół wciąga nie tylko nasze spojrzenie: „[...] cud świadomego życia jest związany w sposób nierozzerwalny ze śmiercią”³⁵ napisze Hans-Georg Gadamer, czytając Heraklita z Efezu, i nietrudno też pomyśleć konstruowany przez całe życie gmach wiedzy jako mauzoleum. Tak też może się okazać, że rzeczywistość naukowa i każdy rozwój osobisty toczony są przez tę jedną dominantę – dojmującą świadomość przemijalności. Stąd też „kupa ziemi” – znak działania stawiany wbrew tej świadomości, przedmiot o kojącej ewidentności. To pragnienie namacalnego dowodu na istnienie może się zresztą okazać w konkretnych sytuacjach impulsem do rozpętania ankietyzacji, ram, testów, punktów, kwestionariuszy, wywołując spustoszenia w przestrzeni imponderabiliów, a więc tego, co ze swej istoty jest nieuchwytnie. I nie idzie tu tylko o instytucje, wszak również w wymiarze indywidualnym samoocena może przyjąć formę testowej przemocy. Trudno jednak jednoznacznie potępiać tę pokrzepiającą dążność do czynienia bycia wyraźnym. Jest pewien rodzaj dumy – chyba typowo chłopięcej – który pojawia się w bardzo młodym wieku, tuż za progiem pierwszej świadomości, gdy w poszukiwaniach dowodu swojego istnienia, chłopak spogląda za/pod siebie na swoje fizjologiczne dokonania – ewidentny znak bycia, „ja to zrobiłem”. Lecz każdy taki dowód – a ten ostatni szczególnie – ma swój cień w samym jego źródle, które określiliśmy jako świadomość przemijalności. Wskazywany przez Hellera kopiec (kurhan?) to także treść wyciągnięta z wnętrza, dotąd ukryta pod powłoką murawy przebitej

33. Chyba nie można już myśleć o tym kontekście bez Paula Ricoeura (por. Paul Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. Bogdan Chelstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003).

34. Michał Heller, *Jak być uczonym*, s. 49–50.

35. Hans-Georg Gadamer, *Lęk i lęki*, s. 186.

skalpelem łopaty, treść cielesna, z pod spodu, dołu, wnętrzości. „Nic, ale to nic nie uzyskuje rozwiązania w absolicie, w oderwaniu od naszych organów i utrapień”³⁶ napisze Emil Cioran. Tym samym wielką rozrzutnością sensów niniejszego tekstu jest zaniechanie kontekstu lacanowskiego. Z nadzieją na częściowe zniwelowanie tych strat, dla pogłębienia akcentu psychoanalitycznego w myśleniu o relacji z autorytetem, mistrzem, nauczycielem, odeślijmy przynajmniej do książki Klaudii Węc, *Psychoanaliza w dyskursie edukacyjnym. Radykalność humanistyczna teorii i praktyki pedagogicznej. Konteksty nie tylko Lacanowskie*³⁷.

Niemniej, Michał Heller pisze, że to nie tak. Dumę z własnych dokonań (wykopanego dołu, kupy ziemi) kontruje fakt, że jedynie uczestniczymy w procesie tworzenia wiedzy – w „Wielkim Planie”, co wskazuje na drugorzędność indywidualnych zasług. Nie wyklucza to jednak radości: „Zrobiłem, co do mnie należy, i mam prawo się z tego cieszyć”³⁸. Czy jednak rzeczywiście radość wypływa z uczestnictwa w poszerzaniu horyzontów nauki, pogłębianiu rozumienia świata? George Steiner wymienia dziesięć powodów, które nie pozwalają na lekkość serca – „Myśl zaś nierozzerwalnie wiąże się z »głębką nieusuwalną melancholia«” pisze jakby Heraklitem³⁹. Gdybyż można zbyć *Dziesięć (możliwych) przyczyn smutku myśli* etykietą depresyjnego marudzenia, lecz nie – namysł jest tu najwyższych lotów, a każda z wymienianych przez Steinera przyczyn w pojedynkę mogłaby wystarczyć jako powód smutków świata. Między innymi czytamy więc, że żadne myślenie nie jest nasze do końca, że akt koncentracji ujmuje życia, że chroniczna jest asymetria myśli i jej realizacji, że w drugim człowieku odnajdujemy labirynt a „nieprzezroczysty” język wyraża dążenie do prawdy. Dojmujący finisz tego wyliczenia Paul de Man ujmuje jeszcze „ciemniej”: „Śmierć to przemieszczona nazwa pewnej sytuacji w jakiej stawia nas język”⁴⁰; język sam w sobie jest nie tylko „milczący i niemy, jak nieme są obrazy”⁴¹, ale i „jako trop język zawsze czegoś pozbawia”⁴².

36. Emil Cioran, *Najstarszy ze wszystkich lęków (Rzecz o Tolstoju)*, s. 133.

37. Klaudia Węc, *Psychoanaliza w dyskursie edukacyjnym. Radykalność humanistyczna teorii i praktyki pedagogicznej. Konteksty nie tylko Lacanowskie*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2007.

38. Michał Heller, *Jak być uczonym*, s. 50.

39. George Steiner, *Dziesięć (możliwych) przyczyn smutku myśli*, przeł. Ola Kubińska, Wojciech Kubiński, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2007.

40. Paul de Man, „Autobiografia jako od-twarzanie”, przeł. Maria B. Fedewicz, w: *Dekonstrukcja w badaniach literackich*. Red. Ryszard Nycz, Gdańsk 2000, s. 124.

41. de Man, s. 123.

42. de Man, s. 123.

Georga Steiner pisze: „Nauka i metafizyka dojrzałego Platona coraz bardziej oddalają się od tego, co wiemy o Sokratesie. Paweł przemienia Jezusa z Nazaretu w Chrystusa. Ów proces przemiany jest stałym, a może wręcz centralnym elementem lekcji Mistrzów. Wierność i zdrada są bliskimi krewnymi”⁴³. Dramatyczność wystawienia się na oddziaływanie autorytetu implikuje w nasileniu niemal niemożliwym do zatarcia kontekst zdrady; niekoniecznie odnajdujący swoją faktyczną realizację, może raczej w statusie punktu wymagającego wzmożonej, obustronnej czujności. I nie chodzi tu tylko o psychoanalityczny kontekst rozwojowej konieczności zabójstwa ojca (zresztą budowany na lekcji udzielonej przez Starożytnych) czy potoczne i niebezpieczne wyobrażenie o uczniu, który przerósł, wyprzedził, ale i „pobił”, swojego mistrza. Kiedy Lech Witkowski w *Historiach autorytetu* rekonstruuje koncepcję „zdrady klerków” Juliena Bandy, rozpoczyna od pewnego „oczyszczenia” przedpola terminologicznego: „Słowa: »zdrada« i »zdrajca« z pewnością nie należą do języka poprawności politycznej, a bywa, że czasem są nadużywane (w emocjach politycznych), podczas gdy znowu w innym kontekście wydają się czymś absolutnie niezbędnym do oddania pęknięć w jakiejś istotnej sytuacji konfliktu wartości i ideałów”⁴⁴; zaś w innym miejscu, zapowiadając poważne zyski merytoryczne autor *Wyzwań autorytetu* podkreśla: „Termin »zdrada« nie ma być tu kategorią emocjonalną, a poważnym narzędziem diagnostycznym, bez którego nie da się opisać pęknięć, przepaści, pozorów zrytualizowanych i dominujących w postaci notorycznie ustanawianych jako nowe wzory, normy i autorytety”⁴⁵. Ponadto, podkreślane tu analizy są jeszcze o tyle istotny, że Witkowski nie przywołuje rozważań Bandy w trybie potocznie rozumianej erudycji czy automatyzmu skojarzeń, lecz jako konstrukt dogłębnie wpisany w koncepcję autorytetu symbolicznego. Oto fragment, w którym autor wskazuje na istotę „zdrady klerków”, a który jednocześnie wikła w swoją narrację zupełnie koronne dla wspomnianej koncepcji autorytetu elementy:

Kluczowy akcent zatem polega na zdradzie źródeł, z których czerpie się podstawowe inspiracje (czy wręcz instrukcje) duchowe w zakresie traktowania ludzi, wprowadzając w miejsce autorytetu uniwersalnie ważnych i uwrażliwiających prawd etycznych, wzywających do poszanowania innych, brutalną presję wymogów lokalnych i doraźnych, ustanawiających dyktat władczy, podporządkowujący wartość człowieka autorytar-

43. George Steiner, *Nauki mistrzów*, s. 39–40.

44. Lech Witkowski, *Historie autorytetu...*, s. 153.

45. Witkowski, s. 22 (przypis).

nym oczekiwaniom prymitywnie rozumianego posłuchu dyscyplinującego myślenie i zachowanie⁴⁶.

Tak też zdrada intelektualna jako interesowne podcinanie źródeł, szacowane na szybkie wybicie się na autonomię, może rozgrywać się zarówno w porządku biograficznym jak i historycznym. Pierwszy sprowadza się do unikania kluczowych pytań: „o to, komu zawdzięcza się wyobraźnię?, czy kto wyzwolił albo zapłodnił wrażliwość, cechy charakteru?, kto kopnął nas do jakiegoś rozpędu egzystencjalnego?, kto otworzył przestrzeń i zmotywował do wysiłku, absurdalnego z perspektywy każdego, niezaangażowanego w nasz los?”⁴⁷ Drugi wskazywałyby na zupełnie chybioną recepcję tradycji – wyjałowioną z zaufania wobec niewspółobecných i możliwości toczenia z nimi życiodajnych sporów. Podobny brak kulturowej odpowiedzialności okazuje się szczególnie palący, w ogóle krytyczny, gdy dotyczy mitów czy opowieści założycielskich, których kapitał symboliczny nie podlega dewaluacji. Te źródłowe narracje, rozwijając impuls Steinerowski, Krzysztof Maliszewski nazywa „alfabetem kultury”⁴⁸, świetnie zresztą pokazując, jak bezcennym kapitałem kulturowym są dwa takie „nieprzemijająco ważne dyskursy”⁴⁹ – opowieść Sokratesa i Jezusa z Nazaretu. Co więcej, rozważania Maliszewskiego, wolne od przesentymentalizowania obrazu obydwu mistrzów, stają się także dobrym przykładem troski o jakość pamięci. Ponadto, zauważmy, że opiewanie dawnych mistrzów także może okazać się zdradą – i to nawet śmiertelną, jeśli prowadzi do spetryfikowania myśli żywej przez jej depozytariuszy, którzy często są nimi niejako „z urzędu”. Poczucie wyższości fundowane na chronologii – dawne więc gorsze – jest jednym z kosztowniejszych złudzeń nowoczesności.

Omawiana w tym miejscu kategoria ma nieco inny status niż poprzednie wątki „ciemne” – gdy wcześniej była mowa o trudach zwracania się ku autorytetom, tutaj kreślona jest wizja złego bycia wobec autorytetu. Niemniej, ma to swoje uzasadnienie w stopniu, w jakim kontekst zdrady autorytetu dotyka – to pierwsze realne zagrożenie, którego świadomość jest akcentem obecnym i zauważalnym w relacji. Historia uczenia, który swym słuchem nie jest w stanie wspiąć się na pułap słów mistrza, wydaje się mieć w sobie daleko mniejszy potencjał tragiczności, niż opowieść o uczeniu, który słucha w złej wierze. Intuicja, która przyświecała

46. Lech Witkowski, *Historie autorytetu...*, s. 154.

47. Lech Witkowski, *Kultura podatna na zranienia. Rozmowy z duchami: fragmenty myślowe*, w: *Ku integralności edukacji i humanistyki II...*, s. 100.

48. Krzysztof Maliszewski, *Alfabet kultury. Pedagogika kultury wobec lekcji wielkich mistrzów*, w: *Humanistyczno-antropologiczna ewolucja pedagogiki kultury. Konsekwencja dla teorii i praktyki*, red. Janusz Gajda, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2009.

49. Maliszewski, s. 87.

akurat takiemu rozmieszczeniu treści, sprowadza się zatem do tezy, iż kontekst zdrady jest *widmem* autorytetu – zatem cieniem, który rzuca i z którym jest także związany. George Steiner, opisując relację obecnych z niewspółobecnymi, także wskazuje na podobne powinowactwa:

Nigdy nie są klarowne relacje między *traditio* („to, co zostało przekazane”) a – jak to zwali Grecy – *paradidomena* („to, co przekazywane *obecnie*”). Może nie jest to wcale przypadek, że semantyka *treason* („zdrada”) i *traduction* („przekaz”) nie jest odległa od semantyki *tradition*⁵⁰.

* * *

„Zenit” wspólnej historii Edmunda Husserla i młodszego o trzydzieści lat Martina Heideggera George Steiner oddaje słowami: „uczeń zawdzięcza nauczycielowi wszystko oprócz geniuszu”. Był rok 1928 roku, kiedy Heidegger objął katedrę Husserla, dzięki zdecydowanemu poparciu przechodzącego na emeryturę mistrza. Odtąd jednak nad ich przyjaźnią „gromadzą się coraz gęstsze chmury” (które napędza także burza faszyzmu). Steiner kończy poświęcony jej fragment przywołaniem przejmującego wyznania samego Husserla: „Zdrada Heideggera »poruszyła najczulsze struny mojej istoty«⁵¹ i dodaje już od siebie: „To jedno z najsmutniejszych zdarzeń w historii umysłowej, a postmoderniści apologetycy czynią je jeszcze smutniejszym”⁵².

Barwy jasne

Tak, tak...

Opowiedzieć Heideggera raz jeszcze: „Dwa razy w dziejach filozofii i literatury związek Mistrza z młodą uczennicą rozbrzmiewał mocnym akordem”⁵³ pisze Steiner. Wspólny dźwięk Abelarda i Heloizy rozległ się jako pierwszy – świetnie obeznany ze średniowieczną teologią i logiką Heidegger musiał go wspomnieć, gdy w 1925 stał u progu romansu z Hannah Arendt. Jakież musiało to być spotkanie, skoro moc *Erosa* zwielokrotniana została przez pragnienie wiedzy, dotkliwą potrzebę zrozumienia – *libido sciendi* (kapitalny termin, przywoływany

50. George Steiner, *Nauki mistrzów*, s. 10.

51. Steiner, s. 94.

52. Steiner, s. 94.

53. Steiner, s. 96.

także przez Steinera⁵⁴). Michał Paweł Markowski ujmuje związek tych energii następująco:

Rozumienie w tej najgłębszej warstwie, w której rozstrzygają się ludzkie losy, jest gestem afirmacji innego świata, świata, który nie jest naszym światem, nie daje się sprowadzić do naszych kategorii, lecz domaga się pełnej akceptacji. Tym właśnie jest rozumienie: zgodą na inny świat i akceptacją jego trwania przy nas. Ktoś kto rozumie nie stawia warunków, lecz mówi – jak Faust – „Verweile doch du bist so schön” nie tylko do chwili, ale do drugiej osoby. A kiedy mówię, że rozumienie jest bezwarunkowe, łatwo zrozumieć o czym mówię. Otóż chcę powiedzieć wyraźnie: inną nazwą rozumienia jest miłość⁵⁵.

Jednak młoda uczennica odchodzi od mistrza (czyżby tego odbiciem było „odejście” Heideggera od Husserla?): „Aby uniknąć skandalu, wyjechała z Marburga do Heidelbergu, żeby zostać doktorantką Jaspersa. Datowany na 10 stycznia 1926 roku pożegnalny list Heideggera pełen jest goryczy: po jej odjeździe kontakty ze studentami nie dają mu radości, »powróciły samotne, zimne dni«⁵⁶. Mimo to, kolejne lata pozwoliły trwać więzi między tych dwojgiem umysłów genialnych, to nie tylko we wzajemnym „napędzaniu” swych filozofii. Steiner cytuje wiersz, który w 1950 roku Martin Heidegger napisał dla Hannah Arendt⁵⁷:

Dein – aus Schmerz erblitzter
Nähe – großgestöhntes,
im Vertrautesten Versöhntes
Ja!
bleibt da.
[...]
Trwa tu
twoje „Tak”
zrodzone z rozpalonej błyskawicą bliskości,
z ufnego ukojenia
[...]⁵⁸

„»Tak (zgadzam się)«, przyjdź: oto być może najkrótsza, ale też najbardziej eliptyczna i nieczytelna definicja dekonstrukcji”⁵⁹ – wyznaje za inicjatorem

54. George Steiner, *Nauki mistrzów*, s. 192.

55. Michał Paweł Markowski, *Nieobliczalne*, Wydawnictwo Austeria, Kraków 2007, s. 63.

56. George Steiner, *Nauki mistrzów*, s. 98.

57. Zresztą opatrzoney znamienym komentarzem: „Abelard był świetnym poetą, Heidegger – niezręcznym imitatorzem Rilkego” (George Steiner, *Nauki mistrzów*, s. 98).

58. George Steiner, *Nauki mistrzów*, s. 99.

59. Michał Paweł Markowski, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Wydawnictwo Homini, Kraków 2003, s. 320.

tej filozofii Michał Paweł Markowski. Lecz jeśli szukać tu dalszych dookreśleń, jeśli Jacques Derrida osadził na czymś dekonstrukcję (czy dekonstrukcja w ogóle jest „osadzalna”?), to nie sposób nie wskazywać myśli Heideggera – a w niej zwłaszcza kategorii *destrukcji*. Wspomniane konteksty – relacji autora *Sein und Zeit* z Husserlem, kontrowersje wokół związku Heideggera z faszyzmem, a także wątki nietzscheańskie jego prac – skłaniają do dosłownego odczytania tego terminu – więc: niszczenie. Jednakże uruchomienie takiego sensu równocześnie zainicjowałoby jego działanie wobec myśli, z której został wywiedziony. Doszłoby do jej dewastowania, bowiem pod terminem *destrukcja* Heidegger rozumiał coś o zgoła innej naturze; mianowicie „spulchnianie”, nowe problematyzowanie tego, co w tradycji skamieniałe – i ten właśnie impuls wyzyskuje Derrida. Dekonstrukcja zatem nie byłaby nihilistyczna czy relatywistyczna, lecz – co warto podkreślić z racji wielu szerszych nieporozumień – z gruntu afirmatywna. Markowski doskonale wyczuwa ten nerw:

Czy Nietzsche, jak się powszechnie uważa, jest nihilistą? Oczywiście nie, gdyż przeciwko nihilizmowi obraca on swą potężną broń, jaką jest interpretacja: kreowanie sensu w świecie zagrożonym jego utratą. Czy Derrida, jak się bezrozumnie sądzi, jest relatywistą? Oczywiście nie, gdyż przeciwko relatywizmowi obraca on swój dyskurs wsłuchany w wypowiedziane przez Innego i do Innego „Tak”. I Nietzsche, i Derrida są myślicielami na wskroś afirmatywnymi [...]⁶⁰.

Powyższe nieporozumienie co do natury dekonstrukcji jest w znacznej mierze założycielskie dla prowadzonego w niniejszym tekście namysłu i w jakimś sensie jego punktem zwrotnym. Kwestią zupełnie pierwszorzędną bowiem to, czy sedno charakteru obecności autorytetu utrzymywane będzie w estetyce afirmacji czy trwogi. Derrida w pewnej rozmowie, którą przytacza Markowski, wyznaje rzecz następującą: „Rzadko mówię o utracie, tak jak rzadko mówię o braku, gdyż są to słowa przynależące do kodu negatywności, który nie jest, który nie chciałbym by był mój. Nie sądzę, by pragnienie wiązało się z istoty z brakiem. Sądzę, że pragnienie jest afirmacją”⁶¹. Wyrasta stąd zatem normatywna wizja stosunku do autorytetu, którego pozycja wyjściowa oparta jest o estetykę afirmacji. Steiner pisze:

Trzeba niezmiennie powracać do mistrzów, czytając ich wielokrotnie [...]. Trzeba ich czytać jako współczesnych swoim czasem, ale także naszym. W pierwszym podejściu

60. Michał Paweł Markowski, *Anatomia ciekawości*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999, s. 238.

61. Jacques Derrida, *Points de suspensions. Entretien*, choisis et presents par E. Weber, Paris 1992, za: Michał Paweł Markowski, *Efekt inskrypcji...*, s. 321.

chodzi o „szacunek, obdarzenie autora kredytem całkowitego zaufania”. Dopiero potem przychodzi pora na wątpliwości i sprzeciw, tych jednak podstawą musi być (radosne) przeświadczenie, że nasze rozumienie wielkich tekstów zawsze jest nieadekwatne, nigdy nie wyczerpuje zasobów sensu, który dynamicznie ujawnia się w oddziaływaniu tekstu i kontekstu⁶².

Zatem inicjująca dla tak zarysowanej relacji jest afirmatywna postawa całkowitego zaufania i szacunku, co jest warunkiem wystąpienia czegoś, co dobrze oddaje zwrot wielokrotnie rozwijany przez Lecha Witkowskiego – „drapieżna pokora”. Derrida ów kredyt ujął słynnym już „Tak, tak...”; oto jak rozwija ową afirmatywność inicjalną (więc także związaną z *inicjałem*, podpisem) Markowski: „To dzięki niemu możliwe jest zawarcie – choćby na chwilę – przymierza, to dzięki niemu można wierzyć w obietnicę złożoną Innemu i przez Innego, a obietnica ta – wskazująca na etyczny moment dekonstrukcji – staje się fundamentem kulturowej wspólnoty”⁶³; zaś w innym miejscu czytamy: „[...] w chwili, gdy decyduję się mówić, mówię językowi i każdemu, do kogo dzięki językowi mogę się zwrócić: »tak«. Jest więc »tak« obietnicą mówienia, wcześniejszą od samego mówienia. Nie jest wytworem woli podmiotu, lecz ją (i go) wyprzedza. Warunkuje nasze zachowanie wobec języka i – szerzej – wobec Innego. Dlatego Derrida powie: »Czy się chce, czy nie, jest się odpowiedzialnym«”⁶⁴. „Trwa tu / twoje »Tak«” pisze dla Arendt Heidegger.

* * *

Czy jednak dekonstrukcja jest w myśleniu o autorytecie i jego estetykach optyką uprzywilejowaną? Jeśli wskazujemy tutaj na kierunek w badanych literackich, to równocześnie wybieramy ledwie jeden element z bogatej palety strategii myślenia o tekście, redukując jej różnorodność. Wybór takiej, a nie innej szkoły mógłby nosić znamiona arbitralności. Z tym, że w takiej perspektywie właściwie powinniśmy mówić raczej o dekonstrukcjonizmie i czytać więcej Paula de Mana – zresztą którego tekstów nigdy za dużo – nam zaś głównie chodzi o kontekst filozofii Jacques’a Derridy. Jeśli bowiem w pierwszym wypadku podejście nazwalibyśmy „szkołą krytycznej lektury opartej na ujawnianiu retorycznych mechanizmów języka unieważniających spójne znaczenie danego tekstu”⁶⁵, to z pism francuskiego filozofa wyłania się raczej *etyka czytania* nastawiona na pewien

62. George Steiner, *Nauki mistrzów*, s. 116.

63. Michał Paweł Markowski, *Dekonstrukcja*, w: Anna Burzyńska, Michał Paweł Markowski, *Teorie Literatury XX wieku. Podręcznik*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 370.

64. Michał Paweł Markowski, *Efekt inskrypcji...*, s. 321–322.

65. Michał Paweł Markowski, *Dekonstrukcja*, s. 362.

fenomen spotkania z tym, co *inne*. Oto jak rzecz ujmuje Michał Paweł Markowski: „W tym sensie dekonstrukcjonizm byłby *metodą* rygorystycznej lektury tekstów literackich i nieliterackich, dekonstrukcja zaś – znacznie szerzej – *filozofią* przyświadczejącą temu, co zdarza się w świecie, a więc *także* w literaturze”⁶⁶. Niemniej, wydaje mi się, że takie uściślenia nie są dostateczne, w ostatecznym bowiem rozrachunku każda teoria literatury jest równocześnie filozofią bycia w świecie, a filozofia Paula de Mana może mówić równie głośno o wizji jakości tego bycia, jak teksty Derridy. Stajemy więc w obliczu konieczności równorzędnego ich odczytania – z przeświadczeniem, że oba teksty mogą równie mocno znaczyć. Wobec rozważanej już tutaj afirmatywności filozofii Derridy, skierujemy spojrzenie na myśl Paula de Mana. W jednym z wywiadów, na pytanie o definicję terminu *dekonstrukcja* de Man odpowiada: „W obrębie tekstu możliwe jest zakwestionowanie albo zniweczenie sformułowanych w tym tekście twierdzeń za pomocą elementów pochodzących z tego samego tekstu, które to elementy często byłyby właśnie tymi strukturami, które wygrywiają elementy retoryczne przeciwko gramatycznym”⁶⁷. Dobrze widać tutaj aurę „lekkiej negatywności”⁶⁸ dekonstrukcji, o którą zresztą pyta de Mana jego rozmówca – Robert Moynihan – co wywołuje odpowiedź, iż opozycja pozytywne-negatywne „jest właśnie taką binarną opozycją, którą można by chcieć zdekonstruować”⁶⁹. W szerszej perspektywie dorobek de Mana (postulowany opór teorii wobec samej siebie, koncepcja ideologii estetycznej, kapitalna wizja autobiografii, w pewnym stopniu także wizja ironii sprowadzonej do momentu utraty kontroli nad znaczeniem) zdradza aurę destruktywności oddalającą od heideggerowskiego jej rozumienia. Sprawa nie jest być może dość ewidentna, lecz w zestawieniu myśli autora *Ideologii estetycznej* z filozofią Derridy nabiera większej wyrazistości (zresztą znaczyć może także zestawienie pewnych wątków biograficznych obydwu autorów, lecz rozważania te byłyby zupełnie nie na miejscu; niemniej zaznaczam tu pewien niepokój). Wobec już i tak zbyt długiego zarysu kwestii sformuję tylko następującą tezę: w teksty Paul de Mana skłaniają się ku estetyce, którą tutaj łączymy z kategorią zgrozy; pióro Jacques’a Derridy macza *Eros* i wiedzie afirmacja. Oto zatem w ramach dekonstrukcji na powrót odzyskujemy dwie estetyki „przejęcia się”, dwie wizje funkcjonowania wartości”.

66. Markowski, s. 362.

67. Paul de Man, „»...dla mnie tak, skoro nazywam się de Man«». Z Paulem de Manem rozmawia Robert Moynihan”, przeł. Artur Przybysławski, *Literatura na Świecie* 1999, nr 10–11, s. 264.

68. Stwierdzenie Roberta Moynihana (w: Paul de Man, „»...dla mnie tak, skoro nazywam się de Man«”..., s. 264).

69. Paul de Man: „»...dla mnie tak, skoro nazywam się de Man«”..., s. 265.

Opiszmy zatem nieco szerzej kulturową wizję estetyki afirmacji, z nadzieją na jej ugruntowanie, wypatrując szans jej realizacji, ale także – a może przede wszystkim – niebezpiecznych jej odczytań, co ukazuje omawianą tu strategię widzenia autorytetu w statusie zadania – wręcz wyzwania. Zauważmy zatem na wstępie z jaką przestrzenią mamy do czynienia: kultura jest materią często nieoczywistą, subtelną, o naturze wrażliwej i dyskretnej, której treść stanowią raczej *imponderabilia* niż semantycznie „ostre” cyfry (dostrzeżenie tego fenomenu jest kluczowe także badawczo, z perspektyw paradygmatycznych rozstrzygnięć). Ponadto, przestrzeń, w której staramy się tutaj autorytet „rozgrywać”, jest niewyczerpalna (choć pomijalna, podatna na redukcję drogą socjalizacji i przemocy symbolicznej) i tym samym każdy wymiar przyjętej odpowiedzialność i niepokoju o życiodajność kultury będzie zbyt wąski. W ogóle jesteśmy i pozostaniemy w jakimś stopniu w stanie wydziedziczenia kulturowego, co podkreśla wytrwale i z naciskiem Lech Witkowski. Stawką życia jest zatem *zakres i styl* tego wydziedziczenia. Kontekstowo pomyślmy tutaj pewną paradoksalność tej sytuacji; autor *Wyzwań autorytetu* wyznaje:

[...] jakiś czas temu, także dla siebie odkryłem konieczność przewrotnej pochwały, wywrotowo afirmującej to, co zwykle jawi się jako coś złego, dotykającego zwykle gorszych lub nie dość zaangażowanych w to, aby owego dopustu bożego uniknąć. Otóż odkryłem dla siebie, żeby nie terroryzować innych, wartość poczucia wydziedziczenia z kultury. [...] Otóż nabrałem przekonania, że prawdziwe zmaganie się z owym wydziedziczeniem musi na tyle rozpalać wyobraźnię, głód poznania, pragnienie nowych i głębszych kontaktów, że przejawem takiego wysiłku musi być przyrost poczucia wydziedziczenia. [...] Nikt, kto nie ma poczucia wydziedziczenia z kultury, nie może z nim istotnie się zmagać⁷⁰.

Powróćmy do estetyki afirmacji nadal w trybie ukazania jej fenomenu, ale także pewnej kłopotliwości:

Przez afirmację należy tu rozumieć [pisze w kontekście dekonstrukcji Markowski] zgodę na pojawienie się zdarzenia, które – jak to zdarzenie – nie wpisuje się w już istniejący program, nie potwierdza oswojonych kontekstów, lecz rozrywa je, wystawiając na ryzyko rozumienia. Ale zgoda na pojawienie się zdarzenia zakłada, że będziemy na owo zdarzenie odpowiadać, zaś odpowiadać można jedynie, wynajdując odpowiednie – nowe formy, konwencje, akty mowy⁷¹.

70. Lech Witkowski, *Kultura podatna na zranienia...*, s. 98.

71. Michał Paweł Markowski, *Dekonstrukcja*, s. 370.

Zauważmy kilka kwestii. Po pierwsze odnajdujemy tu Heideggerowski kontekst „spulchniania” tradycji, a także nacisk na interpretatywną koncepcję rozumienia (więc nie obiektywistyczną) – wszak dopiero wtedy jest ono ryzykowne. Jeszcze raz odwołując się do rozważań Markowskiego, poruszmy drugi z tych kontekstów, ukazując jego ambiwalencję i równocześnie oddając naturę tego, co nieobliczalne:

Rozumienie wpada bowiem zawsze, nieuchronnie, w kłopotliwą antynomię. Z jednej strony odmienność może być tak duża, tak niedostępna, tak nieprzychylna, tak wreszcie w sobie zamknięta, że zaden wysiłek nie będzie odpowiedni. Z drugiej strony, zdradziecki demon (jak powiedziałyby Kierkegaard) zamyka każdego z nas na cztery spusty w nas samych, nie ma co się oszukiwać. Trwanie osobności jest dla nas skandalem, to jasne i tylko potężny powód może nas skłonić do rozumienia, czyli wyjścia zza bramy samotności. Tym powodem jest miłość właśnie, ale trzeba powtórzyć to wyraźnie. Miłość rzadko się zdarza, bo taka jest natura tego, co nieobliczalne: wyjątkowość⁷².

Warto także podkreślić, że afirmacja nie przekreśla wysiłku – wyłoniona z niej odpowiedzialność anektuje go niemal automatycznie. Jak pisze Krzysztof Maliszewski:

Nieustanny wysiłek interpretacyjny w odniesieniu do kluczowych tekstów kultury jest potrzebny, aby ocalić ich bogactwo, nie pozwolić, żeby funkcjonowały tylko w okrojonych, zdogmatyzowanych, usypiająco oczywistych wersjach. Utracilibyśmy wówczas ich odżywczy potencjał. Wielcy mistrzowie mieli świadomość złożoności świata i dlatego zachęcali do czuwania⁷³.

A zatem konsekwencje zaniechania przejętego troską zanurzenia w kulturze mogą okazać się „złem nienaprawialnym”, więc „nieodwracalnym” i „nie podlegającym przedawnieniu”⁷⁴; Michał Paweł Markowski podkreśla rzecz równie mocno:

Jeśli lektura (i związane z nią pisanie) nie będzie nieustanną inwencją, to kultura, wraz z jej arcydziełami, balansować będzie na granicy śmierci, a my rychło odkryjemy swoją bezradność w jej reanimowaniu. Kultura niepodatna na dekonstrukcję, kultura niedekonstruowalna staje się ziemią jałową, ugięciem rodzącym jedynie podłe chwasty⁷⁵.

72. Michał Paweł Markowski, *Nieobliczalne*, s. 69.

73. Krzysztof Maliszewski, *Alfabet kultury...*, s. 97.

74. W tym znaczeniu Jacques Derrida użył tego zwrotu podczas wykładu wygłoszonego na Uniwersytecie Śląskim z okazji nadania filozofowi doktoratu *honoris causa* (Jacques Derrida, *Wykład Jacques'a Derridy wygłoszony na Uniwersytecie Śląskim*, tłum. Krzysztof Jarosz, *Literatura na Świecie* 1998, nr 11–12, s. 321).

75. Michał Paweł Markowski, *Dekonstrukcja*, s. 370.

Słuszną będzie w tym miejscu uwaga, iż oto na powrót zbliżamy się do estetyki grozy – wysiłku, zagrożenia, trwogi. Zresztą nigdy nie chodziło tutaj o wyłączenie jej z pola możliwych narracji, tym bardziej, że jest ona niepomijalna w snuciu opowieści o świecie. Pamiętajmy jednak o tym, co jest przedmiotem niniejszego tekstu: w trybie promocji została tu wskazana estetyka afirmacji jako dominanta obecności autorytetu w kulturze i w tym kontekście należy rozpatrzyć sformułowaną tu wątpliwość. W próbie odpowiedzi na nią skorzystajmy, niestety jedynie kontekstowo, z inspiracji płynących z pedagogiki kultury; a zatem: „pedagogika kultury jest pedagogiką wysiłku, zakładającą zmaganie się z samym sobą, wnikanie w głąb przeżycia duchowego, które staje się rozumieniem dopiero wówczas, gdy obudzi odpowiednie przeżycie w jednostce”⁷⁶. Uwydatniona w ten sposób zostaje źródłowa dla przeszukiwania kultury perspektywa indywidualna oraz rozwojowy charakter zachodzących na styku jednostka-kultura zdarzeń. W tym sensie zatem wysiłek bycia „w” i „dla” kultury ma charakter „inwestycji” w siebie, co zmienia jego charakter i na powrót wprowadza w estetykę afirmacji.

W duchu dalszego problematyzowania przyjętej tu perspektywy ważne jest także zrozumienie kwestii podstawowej, którą jeszcze raz podkreślmy, jeśli przez narracyjną nieporadność nie udało się tego uczynić dotąd: akt afirmacji nie jest wolny od przesentymentalizowania, więcej: jest nim szczególnie zagrożony – i to nie tylko w wydaniu spływającym infantylnym, lecz także w trybie przechodzenia we własne przeciwieństwo. Doskonale rzecz oddaje w *Etyce bez kodeksu* Leszek Kołakowski:

Zaangażowanie jako wartość suwerenna – jest tedy hasłem w najwyższym stopniu mylącym; niwelując świat każdej jednostki do nieskończonego pola rozmaitych ofert »angażujących«, hasło to zdaje się na pozór stwarzać niepokojące napięcie, jakie powstaje w obliczu wyboru przymusowego między możliwościami, z których żadna nie ma za sobą racji wyraźnych. Ale właśnie brak jakichkolwiek racji dla wyboru sprawia, że napięcie to jest urojone, albowiem wszystkie, nieskończenie liczne i nieskończenie wielorakie możliwości zostają zredukowane do niezróżnicowanego, obojętnego i jednorodnego zbioru, wewnątrz którego każdy wybór jest dobry, bo on tylko jest moralnie wyróżniony, nie zaś jego podmiot; [...] świat staje się doskonale homogeniczny; jest osobliwą tarczą, na której każda strzała puszczona pada zawsze w sam środek, ponieważ każda miejsce tej trzasy jest środkiem. Niepokój moralny jest zbyteczny, skoro w każdym wyborze angażującym można sprostać wartościom suwerennym⁷⁷.

76. *Pedagogika. Leksykon*, red. Bogusław Milerski, Bogusław Śliwowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 154.

77. Leszek Kołakowski, *Etyka bez kodeksu*, w: *Kultura i fetysze. Eseje*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 150.

Jednak by zdać sobie świadomość z powyższego zagrożenia – a wydaje się ono współcześnie zupełnie realne, zważywszy na społeczną aurę przymusu wykazywania idiosynkratycznych zainteresowań i zachowań, konieczności bycia *freakem* – kluczową okazuje się refleksja metaaksjologiczna, co wymaga wysiłku „wdrapywania się” na postkonwencjonalny poziom tożsamości.

Autorytet w estetyce afirmacji

Niniejsza część tekstu ma za zadanie wskazać, a właściwie jedynie ryzykowanie zaznaczyć pięć kluczowych kontekstów kulturowej wizji autorytetu symbolicznego Lecha Witkowskiego, by pokazać, jak realizuje się w tych opisach estetyka afirmacji; idzie więc o *strażnika braku*, *zasadę A-6*, *ontologię wdzięczności* i *optykę postaci obraz fenomenologię czytania*.

Nie zaczynamy alfabetycznie – przyjrzyjmy się kategorii *strażnika braku*. Osią takiego widzenia autorytetu jest przeświadczenia, iż:

Dobrze pamiętać o nieustannie powracającej groźbie wydziedziczenia kulturowego, o zapomnieniu historii, a nawet o zapomnieniu o... zapomnieniu, zacierającym ślady obecności, skazującym nas na świat zmarniały ontologicznie, gdzie brak jest tym większy, im mniej go widać i mniej czuje się stratę przy jego pomocy nam samym wyrządzoną tym „wyzerowaniem”, które nie pozwala nawet zobaczyć skali spustoszenia i powierzchniowego funkcjonowania, ślizgania się po powierzchni zjawisk bez ich głębszego prześwietlania⁷⁸.

W przytaczanym już tutaj cytacie Derrida wyznał, iż rzadko mówi o braku, gdyż przynależą on do kodu negatywności. Jednakże *brak* na którego straży stoi tutaj autorytet w sposób niejako dziedziczony, niebezpośredni, objęty jest afirmacją. Kapitałna różnica dzieli sytuację, w której jesteśmy świadomi własnego wydziedziczenia z kultury i deficytów, od tej, w której nie dostrzegamy braku poczucia *braku*. Stać na tej straży, to troszczyć się o szansę na „rozpoznawanie deficytów potencjału, pułapek czy zagrożeń (np. Scyllą i Charybdą)”⁷⁹; idzie więc o rozwojową, nie niszczącą czy nihilistyczną dynamikę osobowości. *Strażnik braku* jest z istoty afirmatywny. Wydaje mi się, że ta ledwie zarysowana tu koncepcja jest jednym z najcenniejszych zysków z tekstów Witkowskiego; mam też wrażenie, że sam jej autor wyraził podobną uwagę, choć muszę przyznać, że nie jestem w stanie na potrzeby niniejszego tekstu zlokalizować odpowiedniego cytatu.

78. Lech Witkowski, *O pamięć teoretyczną myśli pedagogicznej*, w: *Ku integralności edukacji i humanistyki II...*, s. 172–173.

79. Lech Witkowski, *Wyzwania autorytetu...*, s. 22.

Zasada A-6 brzmi następująco: autorytet winien być *autentycznym autorem autotelicznego akcentu autonomicznie afirmowanego*. Trudno pozbyć się tutaj skojarzeń z jakąś słowną zabawą – tymi większym jest zaskoczenie, gdy okazuje się, jak bardzo „na serio” opis ten został sformułowany. Oto rozwinięcie tej zasady:

Autorytet musi być w pełni realizacji jego normatywnej ontologii i jakości działania: autentyczny, pozbawiony gry pozorów; autorski, podejmujący samodzielny wysiłek; wskazujący autoteliczne wartości i cele; nazywający dobitnie wyróżniony przedmiot wysiłku, stanowiący akcent ukierunkowujący płaszczyznę działania; zaangażowany w dojrzałe rozpoznawanie złożoności strukturalnej bez ulegania presji zewnętrznej; podejmując pełną przeżycia i namietności walkę o uznanie aksjologicznego zobowiązania jako sensu własnego życia i tożsamości⁸⁰.

Afirmatywność ujawnia się tutaj dosłownie, zatem czyniąc ledwie zadość naszym zamiarom, przytoczmy fragment rozwijający ten element omawianej tu zasady (opis profilowany jest w kontekście autorytetu nauczyciela):

Afirmatywność jako charakter postawy wymaga troski o uzasadnienie wagi pola przywołanej wiedzy, ze względu na je twórcze konsekwencje, a nie np. samą obecność w programie, dobrze też, aby zaświadczyło o tej postawie wskazanie na krąg postaci twórców i ich dokonań, w tym ich biografii jako źródła własnych identyfikacji⁸¹.

Ostatnia uwaga powyższego cytatu pozwala na „płynne” przejście do kolejnego elementu, który także już w samym „poręcznym” skrócie wskazuje na opis utrzymany w estetyce afirmacji – chodzi o ontologię wdzięczności, która, przez wykorzystanie przywilejów zarysu, łączona tu będzie z optyką postaci. Pierwszy akcent wiąże się z koniecznością uwydatnienia pytań, które przytaczaliśmy w poświęconej kategorii zdrady części niniejszego tekstu; zatem choćby o to, komu zawdzięczamy wyobraźnię. Idzie więc o „idea wdzięczności i postulat rozumienia autorytetu w płaszczyźnie kontaktu intymnego duchowo, a nie powierzchownej deklaracji, czy ulegania jakimś zewnętrznym, oficjalnym hierarchiom i sztucznym afirmacjom”⁸². Brak zdolności do wdzięczności, a jest to główny deficyt człowieka masowego, uniemożliwia dostrzeżenie ważności w ogóle; tym samym idea wdzięczności jest restytucją dróg i przestrzeni afirmacji, która już sztuczną nie jest⁸³. Podobne uruchomienie pola afirmacji ma miejsce w przypadku opisu optyki postaci:

80. Lech Witkowski, *Wyzwania autorytetu...*, s. 93.

81. Lech Witkowski, *Historie autorytetu wobec kultury i edukacji*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2011, s. 692

82. Witkowski, s. 91.

83. W kontekście omawianej tu estetyki sprawa jest jednak bardziej złożona; Witkowski

Autorytet widziany w relacjach międzyludzkich to przede wszystkim postać. Nie ma szans na rehabilitację autorytetu w praktykach edukacyjnych, w których chodzi tylko o tezy, teorie, umiejętności czy kompetencje, streszczenia testy i zaliczenia, egzaminy i stopnie. Edukacja w pełnym rozumieniu wymaga spotkania z żywymi, prawdziwymi ludźmi i ich żywym myśleniem. Edukacja, wychowanie i rozwój wymagają odniesienia do wartościowych postaci⁸⁴.

Fenomenologia czytania jest konstrukcją zawierającą osiem charakterystyk czy też sposobów istnienia tekstu. Strategie te są obecne w efekcie lektury – jest więc istotne nie tylko „co”, ale także „jak” się czyta – drugi z wymienionych aspektów czytania może się nawet okazać istotniejszy, jeśli przywołać tu tezę wyrażoną choćby przez Nietzschego o tym, iż wartość tekstu zależy od czytelnika. Postulowana etyka czytania przebiegała się już w naszych analizach, warto tu przypomnieć postawę „drapieżnej pokory”, do której dodajmy jeszcze sytuację lektury „wybuchowej”, czy poszukiwanie „pereł myślowych”⁸⁵. Przyjęcie wizji kultury jako świata zanurzonego w języku, rezerwuaru jego słowników i opowieści, w pierwszym rzędzie domaga się fenomenologii czytania.

Warto także w tym kontekście zwrócić uwagę na tekst Dariusza Kubinowskiego, który napisał fenomenologię czytania tekstów Lecha Witkowskiego. Bogaty dorobek autora *Wyzwań autorytetu* stawia wysokie wymagania nie tylko w zakresie kontekstualnej rozpiętości analiz, ale przede wszystkim poprzez wywindowaną ich jakość, stąd też w kontekście przygotowania do podjęcia tego wyzwania refleksja Kubinowskiego jest istotna⁸⁶.

* * *

Na zakończenie rozważań podkreślimy wreszcie dwie rzeczy. Pierwszą jest stwierdzenie dość oczywiste, lecz niestety nie wpływa to na jego ugruntowanie w statusie przestrogi; mianowicie: dramat bezrefleksyjności zupełnie dobrze wpisuje się w wygodne (samo)zadowolenie, którego nie można mylić z estetyką afirmacji (przynajmniej w rozumieniu, które promował niniejszy tekst). Kontekst

podkreśla, iż podstawową funkcją pedagoga jest czynienie się zbędnym oraz że np. działania pomocowe wolne są od zasady wymiany, bowiem wdzięczność nie może być zyskiem spodziewanym. Tym samym, mamy tu do czynienia z koniecznością działań wymierzonych wbrew idei wdzięczności (por. Lech Witkowski, *Historie autorytetu...*, s. 92).

84. Lech Witkowski, *Historie autorytetu...*, s. 741.

85. Por. np. Lech Witkowski, „W stronę wybuchowego czytania (o podstawowej barierze spotkania kulturowego)”, w: *Ku integralności edukacji i humanistyki II*.

86. Dariusz Kubinowski, *Humanistyczny terrorysta. Moja „fenomenologia czytania” Lecha Witkowskiego*, w: *Ku integralności edukacji i humanistyki. Księga jubileuszowa dla Lecha Witkowskiego*, red. Zbigniew Kwiecieński, Monika Jaworska-Witkowska, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2009.

drugi odnosi się do tezy kluczowej, którą wciąż podkreśla – na wiele sposobów i w poprzek dyskursów – „zbuntowany pesymista”, Lech Witkowski; zatem: *autorytet jest ambiwalentny* – „nie w sensie psychologicznym zakłócenia i wahania jako braku stanowiska, ale w znaczeniu strukturalnym, tzn. działa z koniecznością uwzględnienia ontologicznej złożoności struktury, nieredukowalnej bez jej uszkodzenia, którą opisuje normatywna dwoistość jako dwubiegunowość i skazanie na oscylacje w warunkach napięcia i wewnętrznej sprzeczności konstytuującej niemożność jej redukowania bez szkody dla pełni (kompletności) istnienia nie tylko sytuacji, ale i jej uczestników”⁸⁷. Właściwa waga tego stwierdzenia, musiałaby być opatrzona głębokim i kontekstualnie szerokim komentarzem, na co w perspektywie końca niniejszego tekstu z pewnością nie ma już miejsca.

Postscriptum I

Otwartość myśli i postaw, płynąca ze zdarzenia dekonstrukcji, efektu pogranicza, uruchamiania obecności niewspółobecnych, istnieje wbrew niemal fizjologicznej potrzebie spójności i oczywistości świata; porządek w którym należy ją rozpatrywać, z zgodnie z Derridiańskim tropem, nie rozgrywa się w ekonomii rozpadu, bólu, zgrozy. Afirmacja współbrzmi tu z trudnym poczuciem *braku*, wykorzenia i wyzwania; lub jeszcze inaczej: pierwiastek afirmatywny może pociągać za sobą konieczność podjęcia wysiłku, ofiary, także daru z siebie. Mimo wszystko także (wielokierunkowa dynamika *buntu* przeważa nad pasywnością *pesymizmu*). Również uwydatnienie w poszukiwaniu wizji jakości wagi optyki postaci (częściej wolnej od „suchości” teoretyczności perspektywy kategorialno-pojęciowej) wydaje się wpisywać w estetykę afirmacji.

Dzień dzisiejszy i sąsiadujące z nim minione dekady są czasami naznaczonymi wielkością postaci – *żyjemy więc za ich czasów*. Wbrew łatwym tezom o kryzysie autorytetu terażniejszość jest w stanie udźwignąć wypowiedzenie tej formuły: jest w czyich czasach żyć. Ten/ta, za którego/której czasów się żyje, nie staje się szablonem kopiowanym w odruchu mimetycznym, raczej wyznacza pułap toczenia sporu i styl *przejęcia się*, buduje głębię aksjologicznej wrażliwości. Wielkość nie musi być miniona, by zostać dopuszczoną do właściwego sobie statusu i pułapu recepcji; zresztą, archiwum nie jest najlepszym miejscem jej odkrywania, a pomnik najlepszą drogą dawania jej wyrazu. Wciąż jest kogo słuchać, jest co czytać. Zapewne wirtuozeria jaśnieje na naszych oczach – sedno tkwi w tym, czy jesteśmy w stanie przyzwyczaić wzrok do tego światła, bowiem żyć w czyichś czasach, to także podlegać zobowiązaniu, które każe

87. Lech Witkowski, *Wyzwania autorytetu...*, s. 27.

minimalizować trwonienie sensów wybitnych. Być może kryzys autorytetu w swej istocie jest przede wszystkim kryzysem recepcji, a zatem samego braku myślenia wartościującego lub rozminięcia się w rozumieniu autorytetu z jego aksjonosną istotą. Dramatyczne złudzenie współczesności myli te dwa porządki – braku autorytetu i impasu recepcji – wymierzając spojrzenie interweniujące w sam autorytet, nie zaś w miałość odbioru, opartego na przeświadczeniu, iż to, co przeszłe jest nieważne, bo już było, to co terażniejsze zbyt niewyraźne, bo dopiero się dzieje, a to co przyszłe zupełnie psute wobec niemożności nadawania znaczeń. Tymczasem, naprawdę jest czym się przejąć w duchu troski o wartość i hierarchię. Spuszczając nieco z tonu patosu, można rzecz ująć kolokwialnie: wcale nie jest „po zawodach” – wręcz przeciwnie, jest „robota” do wykonania i mamy ją z kim dzielić.

Postscriptum II

Zbiór wierszy Leopolda Staffa, *Sny o potędze*, mocno odwołuje się do myśli Fryderyka Nietzschego, który zresztą wraz ze swoją hermeneutyką jest cichym fundatorem także niniejszego tekstu. Jeśli przywołany na wstępie sonet jest w stanie stać się apoteozą głębi autorytetu, znakiem nieodzowności kulturowego zapośredniczenia kontaktu z nim, a nade wszystko ukazaniem groźby złej afirmacji i chybionej recepcji, która winna przecież podnosić a nie poniżać, oraz projektem sumienia mistrza, to spełnia minimum inspiracji, jakie w kontekście prowadzonych tu rozważań można, także dla ich pogłębienia, wyzyskać, dając jednocześnie, mam nadzieję, szansę na znacznie więcej.

Autorytet reżysera w teatrze

Wiek XX – wiek reżysera

Wiek XX w teatrze Zachodu to wiek reżysera. Wiek poprzedni, XIX, był wiekiem aktora. Wiek XXI będzie może wiekiem specjalisty od efektów generowanych elektronicznie. Już dzisiaj w wielu widowiskach muzycznych, a także w coraz większej liczbie przedstawień dramatu, aktorzy posługują się mikrofonami, które wyglądają często jakby na policzku siedział im jakiś owad – ten owad to mikrofon, pasożyt cywilizacji stopniowo wyniszczającej w teatrze kulturę.

Jeśli bowiem przyjąć, że kultura to międzyludzka komunikacja bezpośrednia, otwarta na ducha, wartości i idee, a cywilizacja, to też komunikacja ale posługująca się techniką, maszynami i urządzeniami, to oczywiście jest, że przez wieki teatr kultury Zachodu był w samym centrum kultury: był sztuką człowieka komunikującego się bezpośrednio z drugim człowiekiem w jego duchowo-psycho-fizycznym złożeniu. Od zarania teatr wykorzystywał przy tym urządzenia cywilizacyjne celem udroźnienia komunikacyjnego obiegu wewnątrz widowiska, jak grecka *ekkylema* (wózek wysuwany z budynku *skene* na orchesterę), akustyczne naczynia wzmacniające głos w *theatron*-ie, zapadnie mechaniczne, a potem hydrauliczne, na scenach pudełkowych, oświetlenie gazowe, a następnie elektryczne itp. Dziś często projekcje zastępują dekoracje, dymy – wyobraźnię. Często w oparach tych dymów już nie daje się rozpoznać teatru, takiego, jaki był uprawiany w kulturze Zachodu przez ostatnie dwadzieścia pięć wieków.

Gdy poprosiłem moich studentów reżyserii, aby przemyśleli, opisali i narysowali swój wymarzony „teatr przyszłości”, jeden z nich zaproponował pustą przestrzeń, w której poruszają się roboty otoczone trójwymiarowymi obrazami z komputera. Ale to jeszcze przedproże przyszłości. Jeszcze wciąż w teatrze kultury Zachodu dominuje bezpośrednia komunikacja aktorów z widzami, w której komunikatem jest widowisko. Komunikat ten przygotowują i kształtują reżyserzy. Wciąż dominują oni w teatrze Zachodu, choć ich rola, pozycja i – interesujący nas tu – autorytet¹ są w różnych krajach różne.

1. Rozpatruję tu autorytet reżysera z punktu widzenia praktyki sztuki teatru. Nie czułbym się na siłach włączyć w te rozważania historii i teorii samego autorytetu. Niedoścignionymi przykładami znakomitych badań w tych dziedzinach są artykuły i książki profesora Lecha Witkowskiego, w tym *Wyzwania autorytetu w praktyce społecznej i kulturze symbolicznej*, „Impuls”, Kraków 2009

Wyjaśnię od razu, że mówię to o reżyserze i reżyserii właśnie w obrębie kultury Zachodu, a więc Europy, obu Ameryk i Australii, oraz tych wszystkich miejsc, w których teatr został przejęty z Europy. W innych kulturach reżyseria uprawiana jest odmiennie, lub w ogóle jej nie ma w takim rozumieniu jak na Zachodzie.

Diagnostując wiek XX w teatrze Zachodu jako wiek reżysera, trzeba naturalnie dodać, że w tymże wieku obok reżysera teatralnego pojawił się reżyser filmowy, a w ślad za nim reżyser telewizyjny. Brali oni wiele z reżyserii teatralnej, a zarazem reżyseria teatralna znalazła się pod silnym wpływem reżyserii filmowej, później i telewizyjnej. Działali też reżyserzy wielkich imprez masowych, propagandowych, ulubionych zwłaszcza przez reżimy totalitarne. Zaczęli się też mnożyć „reżyserzy światła”, „reżyserzy dźwięku”, a nawet „reżyserzy zachowań publiczności”. Wszyscy oni kopiowali w pewnej mierze (a niektórzy karykutowali) etos i warsztat reżysera teatralnego, a reżyserzy teatralni zapożyczali się u swych kolegów posługujących się kamerami i innymi urządzeniami. Trzeba też wspomnieć, że byli reżyserzy poruszający się po obu polach – teatru i filmu. Przenosili oni do filmu doświadczenia i środki teatralne, a środki filmowe implantowali w widowiskach scenicznych. Takimi artystami byli Ingmar Bergman, Elia Kazan, Laurence Olivier, Andrzej Wajda i inni.

Teatr bez reżysera.

Ale skąd, kiedy, jak pojawił się w teatrze Zachodu reżyser i skąd brał się jego autorytet? Przez wieki reżysera nie było. Nie było w ogóle takiego słowa, nazwy, terminu, ani nie było reżyserii we współczesnym rozumieniu i praktyce. Jednakże przedstawienia teatralne były przecież przygotowywane. Przez kogo? Jak?

W klasycznej Grecji poeta, autor tragedii lub komedii, sam przygotowywał swój utwór literacki do wystawienia w teatrze. Fundusze na realizację przyznawało mu miasto/państwo. Autorytet autora wpływał z jego własnego mistrzostwa literackiego, a potwierdzony był oficjalnym poparciem władzy politycznej. W klasycznym Rzymie przedstawienia teatralne (nie włączam do tych rozważań widowisk w amfiteatrach i cyrkach-stadionach) przygotowywał aktor, z reguły najznaczniejszy i najstarszy w danej trupie. Aktor ten, niewolnik, otrzymywał od swego pana, wolnego obywatela, jakąś sumę pieniędzy na inscenizację oraz zapłatę dla siebie i zespołu. Były więc i w tym wypadku dwa autorytety: zawodowy, danego aktora, pryncypała zespołu, oraz społeczny i finansowy jego pana.

Teatr zanikł w Cesarstwie Zachodnim w V wieku, ponieważ zdegenerował się wewnętrznie, stawiając na okrucieństwo i seks. Z tych samych powodów

i *Historie autorytetu wobec kultury i edukacji*, Impuls, Kraków 2011. W obu dziełach znajdują się obszerne bibliografie.

był zwalczany przez chrześcijaństwo – w swych *Wyznaniach* św. Augustyn ubolewa, że w młodości chodził na widowiska teatralne². Przez pięć wieków teatr nie istniał jako instytucja społeczna i jako odrębny rodzaj sztuki. Odrodził się w X wieku jako widowisko religijne, któremu patronował i nadał mu kształt Kościoła. Przedstawienia pasji, misteriów, moralitetów czy mirakli przygotowywali księża, diakoni, mnisi. Ich autorytet w był w całości pochodną autorytetu Kościoła. Krząpali się przy przedstawieniach nie jako ludzie teatru, ale jako słudzy Boga. Gdy św. Franciszek jako pierwszy wystawił *Jaselka* (zapewne w 1222 r.) – to też przecież nie był „reżyserem”, tylko skromnym mnichem, biedaczną z Asyżu, który w ten sposób chciał uczcić Narodzenie Pańskie³.

Gdy opiekę nad widowiskami przejęły miasta, powiększając ich skalę i dodając nowe formy, do zwyczaju weszło powierzanie przez radę miejską organizacji i „sprawienie” widowiska, „starszemu” jakiegoś cechu. Człowiek ten nie zajmował się teatrem ani wcześniej, ani później, choć na pewno widywał widowiska i korzystał z istniejących już praktyk inscenizacyjnych, używał przechowywanych gdzieś dekoracji do poszczególnych mansjonów, a także zwoływał przysposobionych już do poszczególnych ról wykonawców. Jego autorytet „sprawcy” przedstawienia oparty był na jego osobistym autorytecie mistrza piekarza, stolarza, czy krawca. Był to więc autorytet czerpany z jego pozycji zawodowej (nie teatralnej), a za nim stał autorytet miasta.

W okresie Renesansu pojawiły się najpierw przedstawienia rekonstruujące wzory klasyczne, które przygotowywali na uniwersytetach uczeni i studenci, a na dworach królewskich, magnackich, czy kardynalskich poeci lub malarze. Źródło autorytetu było tam podwójne: po pierwsze, osobisty autorytet uczonego-humanisty lub artysty-humanisty, który przygotowywał przedstawienie, mistrza jakiegoś przedmiotu lub dziedziny sztuki, a przy tym znawcy teatru i dramatu starożytnego; po drugie, autorytet opiekującego się nim uniwersytetu, albo też władcy, mecenasa sztuki. Warto pamiętać, że Jan Kochanowski sam przygotował w Jazdowie pod Warszawą przedstawienie swej *Odprawy posłów greckich*, na zlecenie Jana Zamoyskiego (1578) wedle wyuczonych i podpatrzonych w czasie swych studiów wzorów włoskich.

Zespoły *Commedia dell'arte* we Włoszech (od połowy XVI w.), potem we Francji i innych krajach, tworzone były zazwyczaj przez aktora – ojca aktorskiego rodu, który sam występował jako Pantalone, a w kompanii miał żonę, córki, synów, zięciów, czasem donajętych czeladników aktorstwa. Ów Pantalone był pryncypa-

2. Św. Augustyn, *Wyznania*, przełożył Zygmunt Kubiak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1992, s. 71.

3. Por. Kazimierz Braun, *Święty Franciszek ustawia Żłobek*, w: *Listy na Babilon. Pisma przypomniane i odszukane*. Wydawnictwo Kontekst, Poznań–Tarnów 2007, s. 241–244.

łem, dyrygował całą trupą, przygotowywał przedstawienia – wybierał scenariusze (*sogetti*), rozdawał role (najczęściej już dobrze znane aktorom), sam grał, po występie liczył kasę itd. Był autorytetem jako głowa rodu, najlepszy i najbardziej doświadczony aktor, jako szef zespołu i właściciel jego ruchomości. Z czasem wędrownie zespoły *Commedia* zatrzymywały się gdzieś na dłużej lub osiedlały i wtedy szukały oparcia finansowego i prawnego u zarządów miast lub u miejscowych władców. Wtedy autorytet owego pryncypała niejako się rozdwajał. Bowiem nadal musiał on dysponować własnym autorytetem, jako aktor i szef kompanii, ale stał za nim, wspierał go autorytet jakiegoś burmistrza czy władcy.

Gdy władcy (bo raczej nie mieszczanie) pragnęli uświetnić jakąś dworską, rodzinną, czy dyplomatyczną uroczystość, to często wynajmowali do tego artystę malarza, mistrza widowisk, który malował dekoracje, projektował poruszające je maszynie. Artysta ten sam wykonywał różne elementy scenerii oraz dyrygował pracą swych pomocników i koordynował też wszystkie elementy widowiska; poza malarstwem, również muzykę orkiestralną, śpiew, recytację, taniec, zarówno w fazie przygotowań jak realizacji. Najślawniejsi z tego typu „mistrzów widowisk” byli: wielki malarz, Włoch Leonardo da Vinci (1452–1519) i Anglik, Inigo Jones (1573–1652). Z perspektywy współczesnej i posługując się współczesną terminologią, mogą oni być uznani za pierwszych malarzy – reżyserów. Natomiast z punktu widzenia naszego tematu, to właśnie malarz okazuje tu się naczelnym autorytetem w procesie przygotowywania widowiska. Umacnia go jego własne mistrzostwo, a stoi za nim wynajmujący go i zlecający mu pracę władca.

Tworzące się w II połowie XVI w. i działające w XVII w. zespoły aktorów francuskich i angielskich, którym przewodzili aktorzy lepsi i obrotniejsi, były zawsze „na służbie” kogoś wysoko urodzonego i majątnego. Shakespeare był udziałowcem, autorem i, w wypadku swoich sztuk, „reżyserem” zespołu *Lord Chamberlain's Men* (Słudzy Lorda Kanclerza), za czasów panowania Królowej Elżbiety; gdy w 1603 r. na tron wstąpił Jakub I, zespół przyjął nazwę i patronat króla, zwąc się *King's Men* (Słudzy Króla). We Francji Molière był artystą Ludwika XIV. Jego autorytet wypływał po pierwsze z faktu, że był pisarzem, aktorem i *entrepreneur*em, a po drugie, z poparcia króla, którego autorytet był oczywiście ważniejszy i silniejszy: gdy król wycofywał artyście opiekę – artysta popadał w tarapaty. W XVIII wieku, gdy powstawały już teatry publiczne, jak nasz „Narodowy”, jednak utrzymywane przez władców, najpowszechniejszą formą organizacyjną były nadal teatry dworskie. I w tym wypadku autorytet kierownika takiego teatru był jego autorytetem własnym, zawodowym, ale aby dana instytucja mogła w ogóle funkcjonować, musiał stać za nim autorytet władcy, mocodawcy. W XIX w. przygotowanie i realizowanie widowisk przejęły, w wielu wypadkach, gwiazdy aktorskie, zarówno w europejskich teatrach stacjonarnych, jak i w amerykańskich zespołach objazdowych. Gwiazdy z reguły same „ustawiały” całe widowisko,

dosłownie ustawiając wokół siebie resztę obsady: gwiazda była zawsze w centrum sceny, a na mocy surowo egzekwowanej zasady żaden aktor nie mógł się znaleźć bliżej publiczności niż gwiazda. Już sam ten krótki przegląd ujawnia kim byli ludzie przygotowujący przedstawienia (wciąż jeszcze nie reżyserzy):

- Klasyczny teatr grecki – autor;
- Klasyczny teatr rzymski – aktor;
- Średniowieczny teatr religijny – duchowny, rzemieślnik;
- Teatr renesansowy – uczonego, poeta, malarz, dworzanin, aktor-pryncypał zespołu;
- Teatr Baroku, Oświecenia, Romantyzmu – teatralny zawodowiec, aktor lub autor, zazwyczaj przy tym *entrepreneur*;
- Teatr XIX w. w Europie i Ameryce Północnej – gwiazda aktorska;

Ci wszyscy, wymienieni tu ludzie teatru (autor, aktor, dekorator itd.) byli w środku widowiska. Sami je tworzyli w okresie prób (bez porównania mniej licznych niż dzisiaj), a następnie w nich uczestniczyli. Czasem łączyli kilka funkcji: autora, aktora, pryncypała. Zarazem, z reguły, przygotowując przedstawienie koncentrowali się na swojej specjalności. Autorzy dbali o tekst, jego wygłaszanie. Aktorzy o grę sceniczną swoją i swego zespołu. Dekoratorzy o efekty wizualne. Każdy z wymienionych tu artystów i każdy ze sposobów przygotowywania widowisk, raz zapoczątkowany, trwał, choć z pojawieniem się nowego podejścia do teatru, schodził na dalszy plan. Widowiska przygotowywane przez autorów to cała długa linia tradycji: starożytni Grecy, Molier i Goethe w Europie, Augustin Daly i David Belasco w Stanach Zjednoczonych, a w XX wieku Luigi Pirandello, Jean Anouilh, Bertolt Brecht, Sam Shepard i inni. *Nota bene*: Anouilh był tak przekonany, że tylko autor może w odpowiedni sposób wyreżyserować swoją sztukę, że zastrzegł w drodze prawnej pierwszeństwo w realizacji każdej swojej nowej sztuki; dopiero gdy on ją wyreżyserował, mogli ją brać na warsztat inni reżyserzy.

Widowiska przygotowywane przez aktorów, tradycja zapoczątkowana w Rzymie, podjęta została we włoskim Renesansie i od tamtego czasu utrzymała się w całym teatrze Zachodu. Przygotowywali przedstawienia aktorzy – pryncypałowicie zespołów stacjonarnych i objazdowych w XVIII i XIX w., mężczyźni, a także, rzadziej, kobiety – jak Caroline Neuber (1679–1760) w Niemczech i Agnieszka Truskolaska w Polsce (1755–1831). W XIX w. „reżyserami” przedstawień ze swoim udziałem były często gwiazdy aktorskie po obu stronach Atlantyku, w tym Helena Modrzejewska (1840–1909). W XX w. – wybitni aktorzy o zacięciu reżyserskim, tacy jak Ludwik Solski, Karol Adwentowicz i Stefan Jaracz w Polsce, czy Luis Jouvett, Charles Dullin i Georges Pitoëff we Francji, i niezliczona ilość innych. Widowiska przygotowywane przez dekoratorów, które pojawiły

się w Renesansie włoskim i angielskim (wspomniałem już Leonarda da Vinci, Inigo Jonesa) dały początek tradycji, która przechowana w XIX wieku, w XX wydała wielkie dzieła sztuki teatru stworzone przez Stanisława Wyspiańskiego, Tadeusza Kantora, Józefa Szajnę i innych.

Autorytet tych wszystkich ludzi teatru, którzy funkcjonowali od wieków jako „reżyserzy”, wypływał zawsze z dwóch źródeł. Po pierwsze, z ich osobistego autorytetu i pozycji, jako artystów i zawodowców. Po drugie, z autorytetu i pozycji społecznej, organizacyjnej, politycznej, czy finansowej stojącej za nimi osoby lub instytucji.

Narodziny reżyserii

Jako osobna sztuka i umiejętność, reżyseria narodziła się w II połowie XIX w. Stało się tak, gdy jeden człowiek – nie będący w wypadku określonego przedstawienia autorem, aktorem, dekoratorem, czy też pryncypałem-entreprenierem (dziś nazywamy takich ludzi producentami) – zjednoczył w swym umyśle, wyobraźni i woli wszystkie elementy widowiska. Objął nad nimi twórczą kontrolę, niekiedy (w rzadkich i wyjątkowych wypadkach) samemu wszystkie tworząc.

Reżyseria została „wynaleziona”, jak to bywa nieraz w wypadku wynalazków, w wyniku długotrwałych badań i przygotowań oraz zaistnienia przypadku. Przygotowywała ją praktyka decydowania o wszystkich elementach widowiska, w tym o wydatkach na te poszczególne elementy, przez jednego człowieka – pryncypała zespołu, który przy tym, jak już powiedzieliśmy, był zazwyczaj głównym aktorem, często też i autorem. Tak przygotowywano przedstawienia już od XVII w. w całej Europie. Takim twórcą był Wojciech Bogusławski (1757–1829).

Pierwszym nowoczesnym reżyserem⁴ był Ludwig Chronegk (1837–1897), który od 1866 r. był aktorem w dworskim teatrze w Meiningen w Niemczech, a od 1872 r. zaczął tam reżyserować. Widowisko *Juliusza Cezara* Szekspira, wyreżyserowane przez niego w Meiningen i pokazane w Berlinie w 1874 r. okazało się rewelacją i zapoczątkowało historię nowoczesnej reżyserii. Właściciel teatru, książę Georg Sax-Meiningen, sam do tej pory przygotowywał przedstawienia, a raczej wydawał dyspozycje, co i jak ma być grane, jak i jakie dekoracje zbudowane i namalowane; sam był malarzem amatorem i znawcą historii sztuki; szkicował projekty dekoracji i kostiumów. Ale książę, zajęty polityką i życiem dworskim, powierzył w pewnym momencie batutę swemu aktorowi i odtąd to ten aktor stanął na czele całokształtu przygotowań widowiska, decydując o wszystkich jego elementach, najpierw w konsultacji z księciem i jego żoną, była aktorką,

4. Nie przytaczam tutaj i nie analizuję terminologii dotyczącej reżyserii w różnych językach. Czyniłem to m. in. w: *Teatr wspólnoty*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972, str. 306.

Ellen Franz, a potem coraz bardziej samodzielnie. Był reżyserem „z nadania” – reżyserem zamianował go władca, ale umiał posłużyć się otrzymaną władzą. Wybierał sztuki i opracowywał je literacko. Dokonywał obsad i dyrygował aktorami na próbach. Otrzymywał od księcia projekty i wraz z teatralnymi stolarzami, malarzami i krawcami przetwarzał je w dekoracje i kostiumy. Otrzymywał też od księcia określoną sumę pieniędzy na wystawienie danej sztuki i musiał się zmieścić w ramach tych funduszy. W rezultacie jeden człowiek zapanował nad całością widowiska.

Wkrótce po zajęciu się reżyserią, Chronegk zrezygnował z występów na scenie. Uczynił to zapewne zbyt zaabsorbowany innymi zajęciami, a to właśnie była decyzja epokowa. Reżyser usunął się bowiem ze środka, z wnętrza widowiska i zajął miejsce na zewnątrz. Zeszedł ze sceny na widownię. Stamtąd miał oglądać całości, ogarniając wzrokiem i wolą całość spektaklu. Zapoczątkował w ten sposób nową tradycję. Od jego czasu ta właśnie pozycja i miejsce reżysera – na zewnątrz widowiska – stała się nową zasadą porządkującą kosmos teatru. Początkowo za reżyserem, Chronegkiem, stał autorytet właściciela teatru, księcia Sax-Meiningen. Stopniowo reżyser usamodzielniał się. Budował swój własny autorytet ogólnego kierownika, zwierzchnika całości prac prowadzących do powstania widowiska, głównego, a następnie jedynego „decydenta” (jak to się dzisiaj mówi). I to również było nowe w historii teatru. W jego strukturze pojawił się nowy element, nowy twórca. Od tej pory reżyseria stała się osobną dziedziną sztuki. W twórczości reżysera wielowarstwowy i wieloaspektowy, komunikacyjny proces międzyludzki, który jest istotą i zasadą teatru, obejmuje:

- Tworzenie tekstu widowiska, a więc twórcze kształtowanie dramatu, scenariusza, adaptacji, owoców improwizacji aktorów, czy jakiegokolwiek innego materiału będącego podstawą widowiska.
- Tworzenie ludzkiej materii widowiska, a więc dokonywanie obsad, kształtowanie działań aktorów na próbach (w tym interpretacji, mowy, ruchu, wszystkich środków wyrazowych aktora) i przygotowywanie pola dla uczestnictwa widza, a zatem całokształtu interakcji aktorów i widzów.
- Tworzenie przestrzeni widowiska, a więc kształtowanie architektury teatru, terenów gry i obserwacji, dekoracji, kostiumów, rekwizytów, światła – zazwyczaj we współpracy ze scenografami i reżyserami światła.
- Tworzenie czasu widowiska, a więc kształtowanie warstwy rytmicznej, dźwiękowej, akustycznej i muzycznej widowiska – najczęściej we współpracy z kompozytorem, kierownikiem muzycznym, akustykiem.
- Tworzenie akcji widowiska, a więc twórcze przekształcanie działań i zdarzeń codziennych, życiowych, dosłownych, realistycznych w działania symboliczne, uniwersalne, o określonej strukturze.

- Twórcze kształtowanie i kontrolowanie wszelkich elementów technicznych, organizacyjnych, produkcyjnych i innych widowiska – zazwyczaj we współpracy z producentem, administracją danej instytucji, oraz z technikami różnych dziedzin.

To od strony warsztatowej, praktycznej. Jeśli zaś reżyseria miała stać się, i stała się, nowym rodzajem twórczości to musiała wziąć na siebie zadania sztuki, musiała się zmierzyć z celami sztuki i przyjąć obowiązki sztuki: dawać wgląd w to, co transcendentne, uniwersalne, ponadczasowe, prowadzić człowieka w głąb jego samego i wzwyż, ponad jego codzienne bytowanie, poza jego własne ograniczenia. Zaiste trzeba mieć wielki autorytet, wielką odwagę i wielką pokorę, aby takie zadania podejmować.

Rozwój reżyserii: od praktyki do sztuki

Już w następnym po Chronieku pokoleniu pojawiła się cała plejada ludzi teatru, którzy rozwinęli reżyserię, podnieśli ją z poziomu rzemiosła na poziom sztuki. Wielu praktyków, teoretyków i wizjonerów w swoich widowiskach i wypowiedziach (artykułach, manifestach, książkach), doprowadziło do usamodzielnienia reżyserii, do jej wyzwolenia – tak jak rzemieślnik-czeladnik wyzwala się na mistrza.

Stanisław Wyspiański (1869–1907) pierwszy zjednoczył i zharmonizował wszystkie elementy widowiska teatralnego na poziomie wysokiej sztuki: był autorem dramatów, które zapisywał jako scenariusze słowa, obrazu, ruchu i dźwięku, jako totalne dzieła sztuki teatru⁵, tworząc w ten sposób całościową wizję widowiska. Sam również, praktycznie tworzył wszystkie elementy widowiska: nie tylko pisał tekst, ale również projektował scenografie (dekoracje, kostiumy, rekwizyty), pracował z aktorami na próbach (choć tylko dwa razy; żył bardzo krótko), dobierał nawet muzykę do przedstawień. Zainspirował następne pokolenia polskich inscenizatorów.

Gordon Craig (1872–1966) pierwszy nazwał reżysera „artystą teatru”, który powołuje „dzieła sztuki teatru”, tworząc, lub twórczo kontrolując wszystkie elementy widowiska. Rozumując logicznie Craig twierdził, że jeśli przedstawienie ma być dziełem sztuki teatru, dziełem jednolitym, zintegrowanym wewnątrz, swoistym, niepowtarzalnym, to winno ono mieć jednego twórcę. A więc: jedno dzieło – jeden twórca. Jego autorytet winien być nadrzędny wobec wszystkich innych artystów czy rzemieślników zaangażowanych w przygotowanie wido-

5. Terminy „totalne dzieło sztuki teatru” oraz „reżyseria totalna” będę jeszcze analizował i wyjaśniał poniżej.

wiska. „Dzieło sztuki teatru”⁶ wedle jego wizji winno być koherentną całością, w której poszczególne człony winny być przekształcone i zintegrowane na poziomie uniwersalnym, wyższym niż każdy z nich z osobna, aby funkcjonować i oddziaływać estetycznie. Craig był najpierw aktorem i to dobrym (grał Hamleta) ale gdy zwrócił się do scenografii, a następnie również i reżyserii to przestał występować, wypowiadał się głównie w książkach i artykułach, szkicach i projektach dekoracji i kostiumów; reżyserował niewiele.

Max Reinhardt (1883–1943), który – podobnie jak Chronegk, Craig, a potem wielu innych – zrezygnował z aktorstwa i skoncentrował się na reżyserii, od początku XX wieku tworzył bujne, wielo-tworzywowe widowiska, w których akcja wyrażana była działaniami aktorów oraz różnorodnymi środkami wizualnymi i dźwiękowymi; swą reżyserską władzę objął również przestrzeń teatralną sytuując widowiska w różnych nieteatralnych miejscach, przebudowując istniejące i budując nowe teatry; tu nawiązał do Richarda Wagnera, który tworzył złożone dzieła sztuki „słowno-muzycznej” oraz zbudował dla nich nowy teatr w Bayreuth.

Obok nich szczególny wkład w ukształtowanie się nowoczesnej reżyserii na początku XX w. wniosło wielu artystów. Adolphe Appia (1862–1928), tworzył całościowe projekty widowisk obejmując wszystkie ich elementy, wypowiadając się zwłaszcza w wizjach przestrzennych (architektury i scenografii) oraz pismach teoretycznych. (Z czasem Appia wysunął nową koncepcję tworzenia widowiska, która legła u podstaw Drugiej Reformy Teatru, proponując nowe widzenie reżyserii – omówię ją, gdy dojdę do tego zagadnienia.) Georg Fuchs (1868–1949), wypowiadał się również w praktyce obejmującej teatr całościowo – architekturę teatru, scenografię i reżyserię oraz w pismach teoretycznych. Jacques Copeau (1879–1949) widział i tworzył teatr jako całościowe zagadnienie estetyczne i etyczne, przywiązywał najwyższą wagę do przestrzeni teatru, przebudowując istniejące teatry, reżyserując w przestrzeniach naturalnych.

Autorytet ich wszystkich wynikał z objęcia myślą i wyobraźnią, oraz najczęściej także praktyką, całokształtu widowiska i to łącznie z tekstem. Już nie tylko przyznali sobie prawo opracowywania, skreślenia, przedstawiania scen w istniejących dramatach, ale zapragnęli sami je pisać. Nie wszyscy reżyserzy posiadali talent i warsztat literacki. Jednak wielu zaczęło pisać teksty dla sceny, oparte o istniejące dzieła prozy czy poezji. Albo sami tworzyli adaptacje, albo zaszadzali kogoś do ich napisania wedle swoich wskazówek. Później wykorzystywali nawet gazety i dokumenty, co zaowocowało widowiskami „teatru faktu”⁷.

6. Dwie podstawowe książki Gordona Craiga: *The Art of the Theatre*, 1905, oraz *On the Art of the Theatre*, 1911. Obie miały wiele wydań w licznych językach.

7. Por. Kazimierz Braun, *Paradoksy teatru faktu*, „Kontrasty”, 1976, nr 10. Przedruk w książce: *Nadmiar teatru*, Czytelnik, Warszawa 1984.

Jakby reżyserom nie wystarczyło przejęcie tekstu od autora, często wręcz jego zawłaszczenie, w trakcie realizacji scenicznej. I tak Copeau u progu swej drogi do teatru zaadaptował *Braci Karamazow* Fiodora Dostojewskiego; Gaston Baty (1885–1952) przekształcił w dramat powieść Gustave’a Flauberta *Pani Bovary*; Leon Schiller (1887–1954) *Dzieje grzechu* Stefana Żeromskiego; Erwin Piscator (1893–1966) „napisał” dla sceny *Wojnę i pokój* Lwa Tolstoja – by wymienić tylko najbardziej znane adaptacje sceniczne reżyserów, którzy sami te swoje adaptacje reżyserowali, przejmując niejako autorytet pisarza i w ten sposób potęgując swój.

Reżyser, początkowo najwyższy autorytet praktyczny, rzemieślniczy, stawał się autorytetem artystycznym. Zrodzona z praktycznego objęcia przez jednego człowieka kontroli nad wszystkimi elementami widowiska, reżyseria przesunęła się na poziom twórczości. Na tym poziomie stała się wyrazem wolności twórczej. Otworzyła nad teatrem niebo i włączyła go w kosmos.

Upowszechnienie się reżyserii

Reżyseria, która wyłoniła się w kulturze Zachodu w końcu XIX i na początku XX w., uprawiana była oczywiście różnie przez różnych artystów, jednakże w ramach opisanej tu zasady ogólnej: reżyser jest samodzielnym, suwerennym, najważniejszym twórcą widowiska teatralnego. Aby dodatkowo objaśnić pozycję i funkcję reżysera w teatrze XX wieku można użyć porównania wziętego od ludzi morza. Kapitan okrętu wojennego lub statku handlowego to „pierwszy po Bogu”, co oznacza zarówno, że jego władza pochodzi wprost od Boga oraz, że w czasie rejsu sprawuje on władzę absolutną nad swymi podkomendnymi czy pasażerami. Jest autorytetem najwyższym, z samej racji swej funkcji i pozycji. Takie właśnie usytuowanie reżysera w komunikacyjnym obiegu teatralnym wysunęło wobec niego nowe zadania i nałożyło na niego nową odpowiedzialność. Mogły jej sprostać tylko wybitne i silne osobowości. One właśnie wypromowały reżyserię na kierownicze miejsce w teatrze. Dodatkowym elementem budującym pozycję, prestiż i autorytet reżysera w teatrze Zachodu był fakt włączenia się reżyserów w Wielką Reformę Teatru (ok. 1890 do ok. 1940)⁸, w której właśnie reżyserzy odegrali rolę sprawczą, kierowniczą umacniając nowy paradygmat: decydowania o całokształcie artystycznego wyrazu widowiska, oraz tworzenia (lub twórczej kontroli) przez reżysera wszystkich elementów widowiska. Stali się najwyższymi autorytetami.

Z jednej strony, w XX wieku sam fakt, że ktoś był reżyserem, posiadał uprawnienia reżysera (nabyte poprzez odpowiednie studia, egzamin cechowy,

8. Por. Kazimierz Braun, *Wielka Reforma Teatru w Europie. Ludzie – idee – zdarzenia*. Ossolineum, Wrocław 1984.

praktykę) i pracował jako reżyser stawiał go w sytuacji najwyższego autorytetu. Z drugiej strony, autorytet reżysera opierał się na pewnych szczególnych cechach jego warsztatu, sposobu reżyserowania, charakteru, osobowości i specjalizacji w ramach szerokiego pola reżyserii. W latach 1920. reżyseria ugruntowała się już jako osobny rodzaj sztuki i osobna specjalizacja, dojrzała i zdominowała teatr Zachodu. Wielu reżyserów w tym czasie stworzyło swe najważniejsze, najbardziej dynamiczne dzieła.

Długą listę wybitnych reżyserów tamtego czasu otwiera Vsievolod Meyerhold (1874–1940) reżyser – dyktator, z czasem „reżyser totalny”. Meyerhold był najpierw uczniem Niemirowicza-Danczenki i aktorem Stanisławskiego w Moskiewskim Teatrze Artystycznym, gdzie przeszedł szkołę aktorstwa realistyczno-psychologicznego; był eksperymentatorem poszukującym teatru stylizowanego i umownego; był reżyserem oper; był też teoretykiem, wypowiadając się w artykułach, przemówieniach i książkach. Te różnorodne doświadczenia i osiągnięcia uczyniły zeń wielki autorytet: reżysera, mędrca, przywódcy zespołów. Jak wielu innych, koncentrując się na reżyserii, Meyerhold zrezygnował z aktorstwa. W 1917 r. zaangażował się rewolucję bolszewicką i został kimś w rodzaju „ministra od teatrów”, co dało mu autorytet płynący z władzy. Chodził wtedy na co dzień z naganem przy pasie. Szybko rozczarowany do komunizmu, rzucił legitymację partyjną i odtąd znów jego autorytet oparty był wyłącznie na dokonaniach artystycznych. Jego widowisko *Rewizora* (1926) według Nikołaja Gogola było modelowym dziełem sztuki nowoczesnej reżyserii: Meyerhold (1) zaadaptował tekst dramatu, m. in. wprowadzając nową postać, obok Chlestakowa, którego stworzył Gogol, postawił jego *alter ego*, drugiego Chlestakowa, z czego wynikały różnorodne konsekwencje dla całej akcji i poszczególnych scen; (2) stworzył, wymyślił scenografię do widowiska, zlecając jej wykonanie swoim asystentom; (3) dobrał muzykę; (4) prowadził na próbach aktorów wedle zasad swego stylu, „Biomechaniki”. W życiorysie Meyerholda bardzo znaczące i charakterystyczne jest fluktuowanie charakteru i motywacji jego autorytetu: najpierw zasadzał się on na tworzonych przez niego dziełach sztuki teatru. Potem na poparciu partii bolszewickiej. Potem znów płynął z twórczości. Jego autorytet artystyczny, poważanie, jakim cieszył się w środowisku teatralnym nie liczyły się przy tym zupełnie dla władz sowieckich. Gdy odmówił włączenia się do so-crealizmu, został wyrzucony z teatru, a wkrótce zaarrestowany i zamordowany w więzieniu w 1940 r.

Podobne fluktuacje autorytetu można obserwować w życiorysie Czecha, Emila Buriana (1904–1959). W końcu lat 1920. i w latach 1930. stał się modelowym „reżyserem totalnym”. Początkowo aktor i śpiewak, zaczął pisać dramaty i libretta oper, do których sam komponował muzykę, był też scenografem, a wreszcie został reżyserem. Prowadził tworzone przez siebie teatry. Reżyserował także

filmy. Od początku drogi twórczej lewicował i wstąpił do partii komunistycznej, zarazem w całości kształcił się w sztuce i we wszystkich jego dziedzinach, które uprawiał, inspirował się nowymi prądami w sztuce, takimi jak futurizm i dadaizm. Był awangardystą, eksperymentatorem – między innymi, jako jeden z pierwszych wprowadził dekoracje tworzone przy pomocy projekcji. Jego rosnący autorytet płynął z tworzonych przez niego dzieł, a fakt, że był komunistą raczej jego autorytet podważał niż wzmacniał. Wybuchową działalność Buriana przerwała wojna i uwięzienie przez Niemców w kolejnych obozach koncentracyjnych (od 1941 r.); w obozie w Teresinie prowadził legalną i nielegalną działalność teatralną. Przeżył wojnę i wrócił do pracy teatralnej, ale od tamtego czasu zaangażował się przede wszystkim w politykę. Jako członek Komunistycznej Partii Czechosłowacji (m. in. poseł do parlamentu), korzystał z autorytetu stojącej za nim partii, podczas gdy jego autorytet artystyczny zmalał. Jego twórczość teatralna stała się oportunistyczna i całkowicie straciła skrzydła, gdy przyjął i lansował wytyczne socrealizmu.

Również i życiorys artystyczny najwybitniejszego reżysera polskiego lat międzywojennych i tuż-powojennych, Leona Schillera, ukazuje przesunięcia źródeł i sposobów funkcjonowania autorytetu. Schiller był jednym z tych reżyserów nowego typu, którzy nie występowali w ogóle na scenie. Jego rosnący od początku lat 1920. autorytet zasadzał się na talencie, wrażliwości i wyobraźni we wszystkich dziedzinach teatru, które obejmował jako reżyser totalny. Ogromnie czytany (choć formalnie nie wykształcony), uzdolniony literacko (wspomniałem o jego adaptacji *Dziejów grzechu* – stworzył także wiele przeróbek i montażów opartych o istniejące teksty) i utalentowany muzycznie (komponował i śpiewał), był narzucającą swoją wizję i wolę osobowością. Jego autorytet wynikał z artystycznej potęgi tworzonych przez niego dzieł scenicznych – to on przygotował epokową w historii polskiego teatru serię widowisk *Dziadów* (Wilno 1932, Lwów 1933, Warszawa 1934). Był także pełnym pomysłów organizatorem – prowadził teatry, zorganizował Wydział Reżyserii w Państwowym Instytucie Sztuki Teatralnej w Warszawie (1933). (*Nota bene* pierwszy na świecie wydział reżyserii na poziomie akademickim). Zwołał i przeprowadził Nadzwyczajny Zjazd Związku Artystów Scen Polskich (1936), który stał się podstawą reform całokształtu polskiego życia teatralnego. W czasie II wojny uczestniczył w Tajnej Radzie Teatralnej (od 1940). Jednakże po wojnie wstąpił do partii komunistycznej (PPR, potem PZPR) i przez kilka lat swój autorytet i stanowiska (dyrekcje teatrów, rektorstwo szkół teatralnych) czerpał z tej afiliacji. W tym samym czasie jako artysta przeżywał regres. Władze komunistyczne przestały mu dowierzać, pozbawiły go większości stanowisk i zepchnęły na margines. Jako artysta i działacz teatralny przestał się liczyć. Przez ostatnie lata życia doświadczył całkowitej utraty autorytetu osobistego i artystycznego, a nie osłaniał go też żaden inny autorytet.

Historyczny kontekst dominacji reżysera w kulturze Zachodu

Kiedy rodziła się nowoczesna reżyseria, w końcu XIX i pierwszych dekadach XX w., w większości krajów Europy na czele struktur politycznych stał cesarz lub król, tylko we Francji ustanowiona już była republika, ale pamięć przechowywała wzniosłą, acz fałszywą, legendę cesarza Napoleona jako wspaniały wzorzec. Pryncypałem i mocodawcą Ludwiga Chornegka, pierwszego reżysera, był książę. Władza jednoosobowa, acz różnie warunkowana i sprawowana, wydawała się czymś naturalnym. Po I wojnie światowej, w miejsce cesarzy i królów wyłaniali się kolejni dyktatorzy.

Wzrost pozycji i autorytetu reżysera w kulturze Zachodu był więc w tamtym czasie pośrednio wspomagany również przez to, co Cyprian Norwid nazwał subtelnie „atmosferą świata”⁹. Otóż w latach 20. i 30. XX w., z przedłużeniem na czas wojny w latach 40. w „atmosferze świata” były rządy autorytarne, przekształcające się w totalitarne. Tego typu rządy były wszędzie witane z entuzjazmem przez masy, a także przez część elit. Ta właśnie forma rządów wydawała się najbardziej odpowiednia dla danego momentu historycznego. W wielu krajach Europy, a także Ameryki Południowej, wyłaniali się wodzowie, charyzmatyczni przywódcy. Tak stało się w Rosji Lenina, Trockiego i Stalina, a potem już tylko Stalina, we Włoszech Mussoliniego, w Niemczech Hitlera, w Portugalii Salazara, w Hiszpanii Franco, tak było na Węgrzech rządzonych przez Admirała Horty’ego, tak było w Polsce Piłsudskiego. Taki przywódca polityczny, „silny człowiek” często i szybko przemieniał się w dyktatora, a z dyktatora w zbrodniarza. Na szczęście nie każdy. W Związku Sowieckim już od lat 1920., a po II wojnie we wszystkich krajach zniewolonych przez Sowiety wystąpiło zjawisko tzw. „kultu jednostki”. „Kultową”, a raczej otaczaną kultem jednostką, był najpierw Stalin, ale świecąc blaskiem od niego odbitym takimi czczonymi jednostkami byli pierwsi sekretarze poszczególnych republik sowieckich oraz partii komunistycznych w krajach kontrolowanych przez Sowiety, a także kolejni następcy Stalina. „Kult jednostki” sphywał w dół, do sekretarzy kolejnych niższych szczebli. „Jednostka” otaczana „kultem” korzystała ze szczególnych praw i miała szczególne uprawnienia. Ten system utrzymywał się jeszcze bardzo długo po śmierci Stalina. Osiągnął swoją ostatnią kulminację, gdy w Polsce generał Jaruzelski piastował sam jeden stanowiska premiera, ministra wojska i pierwszego sekretarza rządzącej partii komunistycznej.

9. W: *Pierścieniu wielkiej damy*, akt II, wers 200, w: Cyprian Norwid, *Pisma wszystkie*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1971, tom 5, str. 235.

„Atmosfera świata”, faworyzująca rządy jednostki, sprzyjała ugruntowaniu przywódczej roli i autorytetu reżysera. Jest to kontekst dla historyka teatru ambarasujący, ale trzeba go przywołać. Otóż pojawienie się i wzrost autorytetu reżysera w teatrze było w tego typu ogólnej „atmosferze świata” szeroko akceptowane. Autorytet reżysera wpływał w tej sytuacji po pierwsze z samej jego władzy, zajmowanego stanowiska, zarówno w strukturze tworzenia pojedynczego przedstawienia, jak prowadzenia teatru. Od tamtego czasu dyrektorami teatrów byli najczęściej właśnie reżyserzy.

W latach 1930. reżyseria była już mocno osadzona w teatrze Zachodu, a zatem i reżyser był najwyższym autorytetem w obrębie sztuki teatru. Tak było w Europie i Ameryce Łacińskiej. W Ameryce Północnej, choć autorytet reżysera w teatrze dramatycznym był zasadniczo słabszy, to jego pozycję w obiegu kulturowym umacniał przemysł filmowy. Rządzili nim producenci, a w percepcji społecznej gwiazdy srebrnego ekranu. Natomiast na planach filmowych dominowali reżyserzy. Taka sytuacja została najpierw odtworzona po II wojnie światowej, i to niezależnie od różnic ustrojowych i systemu politycznego w danym kraju. Reżyser pozostał w centrum struktury życia teatralnego jako autorytet najwyższy i decydował zarówno o wizji i interpretacji całości widowiska jak i o wszystkich jego elementach. Jednakże postępująca demokratyzacja Zachodu, w kontekście dekolonizacji ogromnych obszarów Azji, Bliskiego Wschodu, Afryki, musiała, acz nie bezpośrednio, przekładać się na pozycję reżysera w teatrze. Zmieniały się źródła jego autorytetu oraz sposób w jaki autorytet ten funkcjonował. Z jednej strony był wzmacniany, z drugiej osłabiany.

Reżyseria totalna

Termin „reżyseria totalna” został wprowadzony na określenie reżyserii, która nie tylko obejmuje wszystkie bez wyjątku elementy i aspekty widowiska, ale również je tworzy, a co najmniej w decydujący sposób uczestniczy w ich tworzeniu¹⁰. W tym ujęciu teatr jest swoistą syntezą akcji, ruchu, dźwięku, przestrzeni, obrazów, światła. Elementy te zarówno dynamicznie się zderzają, jak też polifonicznie sumują. Już w pierwszej połowie wieku taka reżyseria była praktykowana, a nawet uważana za ideał. Jej podstawy teoretyczne sformułował Craig. Jej praktykiem był Reinhardt. W międzywojennym dwudziestoleciu reżyserami totalnymi byli Meyerhold, Schiller, Burian, Piscator i – nie tak zresztą liczni – inni, bo do pozycji „reżysera totalnego” prowadził bardzo wysoki próg. Totalne wizje widowisk zawierały dramaty Wyspiańskiego, a potem Paula Claudela,

10. Por. *Total Theatre, A Critical Anthology*. Edited by Ernest Theodore Kirby, E. P. Dutton & Co., New York 1969.

Bertolta Brechta. Ich inscenizacje, zwłaszcza w ujęciach Osterwy (*Wyzwolenie*) Jean-Louis Barralut (*Krzysztof Kolumb, Atlasowy trzewiczek*) i samego Brechta (*Matka Courage*) i innych reżyserów miały takiż, totalny, charakter. Do reżyserii totalnej reżyserzy zazwyczaj dochodzili, dojrzewali stopniowo. Zaczynali od jednej z teatralnych specjalności, ale stopniowo ogarniali i inne, by w rezultacie dojść do reżyserii, a wtedy była to już właśnie reżyseria totalna. Po II wojnie światowej reżyseria totalna stała się wyznacznikiem najwyższych aspiracji reżyserów, a jej uprawianie owocowało najwyższym autorytetem. Czym jest i jak funkcjonuje reżyseria totalna widać najlepiej, gdy się spojrzy – w teatrze polskim – na drogi twórcze Tadeusza Kantora (1915–1990), Józefa Szajny (1922–2008) i Jerzego Grzegorzewskiego (1939–2005).

Kantor był najpierw malarzem, potem zaangażował się w przygotowywanie całych spektakli, ale były to przedsięwzięcia o małej skali, skromne, tworzone w konspiracji w czasie wojny. Po wojnie Kantor, nadal twórczy jako nowoczesny artysta plastyk, praktykujący między innymi happening, wzbogacił swą paletę o scenografię. Z kolei zaczął reżyserować. Brał na warsztat sztuki Stanisława Ignacego Witkiewicza, ale coraz bardziej agresywnie je zmieniał, przerabiał, wykorzystywał z nich tylko fragmenty, dochodząc w rezultacie do samodzielnego pisania scenariuszy widowisk, do których sam opracowywał i wykonywał scenografie, sam dobierał muzykę, sam także prowadził na próbach aktorów. W rezultacie sam tworzył wszystkie, dosłownie wszystkie, aż do najdrobniejszego rekwizytu, elementy widowiska. I tego było mu mało. Dodał jeszcze swoją osobistą obecność i zaangażowanie w akcję, widome dyrygowanie aktorami (istotnie – jak dyrygent), akustykami, elektrykami w czasie widowiska. Nie był aktorem, ale stał się „performerem”. Był też kierownikiem (dyrektorem i producentem) swego teatru, „Cricot 2”. Jego reżyseria stała się w ten sposób totalna. Tworzył wielkie dzieła sztuki teatru, od *Umarłej klasy* (1975), aż do *Nigdy tu nie powrócę* (1989). Autorytet Kantora, uznawanego przez wielu za najwybitniejszego reżysera kultury Zachodu XX w., zasadzał się na totalności jego wizji i praktyki, obejmującej całokształt widowiska.

Szajna i Grzegorzewski byli również najpierw malarzami, potem scenografami, a następnie, nie rezygnując z tworzenia scenografii, podejmowali reżyserię, stawali się reżyserami totalnymi. Byli też latami dyrektorami teatrów, czerpiąc swój autorytet zarówno z wysokiej wartości estetycznej swych dzieł, jak i wspierając się autorytetem stanowisk, jakie zajmowali.

W Stanach Zjednoczonych zwłaszcza dwóch wybitnych artystów teatru tworzyło w analogiczny sposób – Richard Foreman (ur. 1937) i Robert Wilson (ur. 1937). Obaj, na różny sposób byli reżyserami totalnymi. Foreman tworzył formy małe, kameralne, stopniowo w coraz większej mierze wykorzystywał środki elektroniczne. Wilson był twórcą widowisk ogromnych, spektakularnych, wielo-

częściowych, trwających nieraz godzinami (a raz przez osiem dni). Obaj tworzyli scenariusze swych widowisk, opracowywali ich kształt plastyczny (dekoracje, kostiumy, rekwizyty, światło), dobierali muzykę, kierowali aktorami. Foreman występował w swoich przedstawieniach, ale nie jako aktor, raczej, jak Kantor, jako mieszający się w akcję reżyser-dyrygent-performer, obsługiwał (widomie i ekspresyjnie) urządzenia dźwiękowe i oświetleniowe, dawał znaki na wejścia i zejścia aktorom. Niekiedy dialogował zarówno z aktorami, jak z urządzeniami. Wilson pozostawał za kulisami swym wielkich widowisk, ale tworząc kame-ralne, sam w nich często występował. Wszyscy oni – i im podobni – czerpali swój autorytet zarówno z całościowego, totalnego tworzenia całości widowisk jak i wszystkich ich elementów.

Trzeba tu dodać *personę* charakterystyczną dla teatru amerykańskiego: reżysera-choreografa. Pojawił się on wraz z rozwojem amerykańskiego musicalu (od *Oklahomy*, 1943). Był to reżyser i jako taki ogarniał swą wizją i wolą wszystkie elementy widowiska. Ponieważ jednak, obok aktorstwa i śpiewu, najważniejszym środkiem wyrazowym musicalu jest taniec, więc też niektórzy artyści specjalizowali się także w tej dziedzinie. Do najwybitniejszych reżyserów-choreografów należeli Grower Champion (1918–1980), Bob Fosse (1927–1987), Rommy Tune (ur. 1939).

Reżyseria totalna stała się szczytowym wyrazem twórczości reżysera w XX w. Reżyserzy ją praktykujący byli najwyższymi autorytetami zarówno w czasie twórczych procesów przygotowywania i realizacji widowisk, jak też ogólnie, w obrębie całokształtu sztuki teatru Zachodu.

Reżyser-charyzmatyk

„Reżyser-charyzmatyk” jest odmianą reżysera totalnego. „Reżyser totalny” tworzy całościowo widowisko panując nad wszystkimi jego elementami; totalność reżyserii ma tu przede wszystkim aspekt warsztatowy. „Reżyser charyzmatyczny” również obejmuje całość, a przy tym oddziałuje na tworzących ją pod jego kierownictwem ludzi tym, kim jest. Można powiedzieć, że reżyser totalny czerpie swój autorytet z warsztatu. Reżyser charyzmatyczny z osobowości.

W historii polskiego teatru ubiegłego wieku pierwszym uderzająco charyzmatycznym reżyserem był Juliusz Osterwa (1885–1947), początkowo aktor-amant, gwiazdor, „zabójczo przystojny”, o którego względy ubiegali się widzowie obu płci. W czasie I wojny światowej był internowany w Rosji jako „poddany” austriacki, bowiem wojna zastała go w rządzonej przez Rosjan Warszawie. W Rosji tworzył przedstawienia dla polskich wygnańców, dojrzał wewnątrz. Kiedy wrócił do kraju wysunął program radykalnej odnowy moralnej i artystycznej

polskiego teatru. Realizował go tworząc zespół i teatr nazwany „Redutą”. Otaczał się grupami wyznawców i wtajemniczonych. Tworzył z nimi widowiska, jak np. *Księżę niezłomny* według Calderona-Słowackiego (1926), których przygotowanie nie byłoby możliwe w tradycyjnym, instytucjonalnym teatrze i bez jego osobistego, charyzmatycznego wpływu na zespół. W czasie II wojny występował w klasztorach i domach prywatnych oraz spisał plany dwóch „zakonów teatralnych”, zwanych „Dal” i „Genezja”.

Emund Wierciński (1899–1955), przez długi czas współpracownik Osterwy w Reducie, zwany był tam „orłem Reduty”¹¹. Aktor, reżyser, pedagog, kierownik zespołów aktorskich, był osobowością wybitną. Zapalał, wręcz porywał ludzi do pracy. Podejmowali dla niego największe wysiłki w najtrudniejszych warunkach. Był wzorem prawości i uczciwości, ludzkiej i zawodowej. Wierciński uderzał już wyglądem zewnętrznym – był wysoki o dziwnie wymodelowanej twarzy z wydatnymi wargami i wielkimi oczami, które dawały wgląd w nieustannie żarzące się jego życie wewnętrzne. Najlepsze pojęcie o Wiercińskim, o sposobie jego oddziaływania na ludzi i charakterze jego autorytetu daje fakt, że jego najwybitniejszą, pamiętną rolą był mistyk i prorok Ksiądz Piotr w Mickiewiczowskich *Dziadach*. Istotnie, jeśli nie prorokiem, to Wierciński na pewno był charyzmatykiem.

Te dwa przykłady zbliżają nas do tajemnicy reżyserii charyzmatycznej. Niewątpliwie każdy reżyser posiada jakiś pierwiastek charyzmatu, ale siła jego promieniowania bywa różna. (Co zresztą jest niemożliwe do zmierzenia). Charyzmat w reżyserii, jak każdy inny charyzmat jest bowiem darem i zawiera w sobie jakąś tajemnicę. Autorytet reżysera charyzmatycznego budowany jest zarówno w oparciu o jego dający się zanalizować i usystematyzować warsztat, jak też trudne do sklasyfikowania i wyjaśnienia cechy i atrybuty, takie jak osobowość, siła kreślonych wizji, głoszonych programów i teorii, osobisty wpływ na innych. Jest niewątpliwie, że w tym wypadku mamy tu do czynienia także z jakimś rodzajem emanowania i przekazywania szczególnej energii, zapewne bio-energii, a także energii duchowej. Reżyser-charyzmatyk wykorzystuje swój wpływ podporządkowując sobie członków twórczej grupy (zespołu jakiegoś teatru, obsady jakiejś sztuki) dla zrealizowania swojej własnej wizji, programu, celu. Z reguły góruje nad swą grupą inteligencją, wrażliwością, empatią; z reguły jest przy tym ambitny, dąży do dominacji nad innymi. Posiada zazwyczaj to, co się nazywa „osobistym wdziękiem”, a nawet zdolnością „czarowania” i „zawracania w głowie”. Jest elokwentny i przekonujący w tym co mówi. Celebrytuje swe funkcje jako kapłaństwo i inscenizuje swe życie jako jednostka funkcjonująca

11. Por. Kazimierz Braun, *Mala monografia Osterwy*, w: *Szkice o ludziach teatru*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1996, str. 94.

poza utartymi normami. Będąc na zewnątrz pozornie spontaniczny w istocie zazwyczaj ściśle kontroluje się z zimną kalkulacją.

Taki reżyser prowadzi próby w sposób niekonwencjonalny, który zresztą jednych zraża, ale innych porywa. Posługuje się nowymi metodami twórczymi. Z reguły wprowadza specjalną terminologię i słownictwo funkcjonujące jako kod środowiskowy; ustanawia stopnie i hierarchie wtajemniczenia; ogradza swój zespół, ze sobą w jego centrum, różnymi ceremoniami; zakłóca rytm biologiczny ludzi, wytrącając ich z nawykowych pór snu i aktywności, pożywiania się i postu. Wszystko to, aby skuteczniej narzucić im swoje kierownictwo. Buduje nawet niekiedy swój autorytet wykorzystując lub prowokując stan zagrożenia grupy, której przewodzi. Istotnie, znane są sytuacje, gdy autorytet reżysera charyzmatycznego był amplifikowany przez jakieś zagrożenie zewnętrzne, lub nawet na takim zagrożeniu budowany. Wiadomo, że przywódcy Living Theatre, Julian Beck (1925–1985) i Judith Malina (ur. 1926), świadomie sprowokowali konfrontację z policją w Nowym Jorku, „okupując” budynek teatru, za który nie uiszczali czynszu, a następnie z wymiarem sprawiedliwości, narażając się na procesy i uwięzienie. Następnie, wraz ze swą grupą skonsolidowaną tym zagrożeniem zewnętrznym „wylegali” na kilka lat do Europy, gdzie stworzyli swe najwybitniejsze dzieła, w tym *Raj teraz* (1968). Wiadomo też, że Jerzy Grotowski (1933–1999) poddawał uczestników swym para-teatralnych projektów ogromnej presji psychicznej, pozbawiał snu, normalnego pożywienia, orientacji w przestrzeni i obciążał ich wyczerpującymi działaniami fizycznymi, które czyniły z nich spolegliwy materiał dla przyjęcia jego autorytetu „guru”.

Reżyserami czerpiącymi autorytet ze szczególnego charyzmatu, zawsze w pewnej mierze tajemniczego, byli przywódcy teatralnych wspólnot i teatrów awangardowych na całym świecie. W Polsce należy wymienić po pierwsze Jerzego Grotowskiego (Teatr Laboratorium), Lecha Raczaka (Teatr 8 Dnia) i Włodzimierza Staniewskiego (Gardzienice); w Ameryce, obok Becka i Maliny (*Living Theatre*), także Petera Schumanna (*Bread and Puppet Theatre*), i Josepha Chaikina (*Open Theatre*) i innych. We wszystkich zespołach „wspólnotowych” Drugiej Reformy Teatru prym wiedli charyzmatyczni przywódcy, liderzy, a z punktu widzenia warsztatu – reżyserzy. Trzeba jednak dodać, że byli oni przy tym z reguły wybitnymi artystami, posługującymi się wyrafinowanym warszatem reżyserskim.

Różne źródła autorytetu reżysera

Najbardziej powszechny jest jednak model reżysera, który nie specjalizuje się w żadnej z teatralnych dziedzin, nie jest autorem, aktorem (lub występuje na scenie rzadko), scenografem (lub projektuje scenografie tylko okazjonalnie),

czy kompozytorem, nie tworzy widowisk totalnie, a jednak obejmuje swoją wizją wolą i autorytetem całość widowiska oraz zna się na wszystkich teatralnych rzemiosłach. Choć może mu nie braknąć reżyserskiego charyzmatu, to jednak swój autorytet czerpie głównie z umiejętności warsztatowych. Takich reżyserów była, i jest, większość. W modelowej, wyrazistej formie takimi reżyserami byli w Polsce Konrad Swinarski (1929–1975) i Jerzy Jarocki (ur. 1929). Znaczna grupa reżyserów dodawała do autorytetu reżysera autorytet pedagoga, scenografa, umiejętnego administratora. Ich zasadniczy autorytet reżysera bywał niejako umacniany i wzmagany poprzez autorytet specjalisty jakiejś jednej (czasem nie tylko jednej) dziedziny sztuki teatru. Przypatrzmy się tym różnym typom.

Reżyser-pedagog. Czerpie on swój autorytet właśnie głównie ze swych zdolności i umiejętności nauczycielskich. W historii reżyserii wielu było wybitnych reżyserów-pedagogów, odznaczających się szczególnymi umiejętnościami prowadzenia aktora, dopomagania aktorowi w maksymalnym ujawnianiu swej osobowości i tworzeniu bogatych, złożonych postaci scenicznych. Taki reżyser demonstruje wrażliwość i empatię, oraz umiejętności społeczne i interakcyjne. Otwiera tę listę Rosjanin Konstantin Stanisławski, znajdują się na niej liczni nauczyciele aktorstwa: Polak Ryszard Bolesławski (działający głównie poza krajem, w Rosji i USA), Rosjanin Michaił Czechow, Amerykanin Lee Strasberg, Japończyk Tadashi Suzuki i setki, zapewne tysiące, innych, zwłaszcza tych, którzy wyspecjalizowali się w nauczaniu aktorstwa młodych ludzi zarówno na osobnych kursach jak i poprzez prowadzenie zajęć i przygotowywanie przedstawień w szkołach teatralnych. W Polsce takie posługiwanie się reżyserią i takie jej uprawianie reprezentowali Aleksander Zelwerowicz, Stanisława Perzanowska, Maria Wiercińska i wielu innych. Odmianą reżysera-pedagoga, jest „reżyser aktorski”, nie specjalizujący się w pracy z młodzieżą, ale raczej z aktorami już ukształtowanymi, który dopomaga im przesuwać granice swych dotychczasowych osiągnięć, wypracowywać nowe środki wyrazowe, osadzać przy tym postaci głęboko w swej osobowości. Takimi „reżyserami aktorskimi” byli w Polsce Stefan Jaracz, sam wybitny aktor, czy Erwin Axer, który z kolei, poza młodością, nigdy na scenie nie występował, i wielu innych.

Reżyser-literat. Zarówno Wielka Reforma Teatru jak Druga Reforma Teatru wypowiedziała walkę dominacji literatury, dominacji słowa w teatrze. Copeau, sam literat, dramatopisarz, miłośnik francuskiej klasyki, przeciwstawił się panowaniu „*Sir le mot*” (władcy – słowu), jak mówił. Wśród reżyserów-literatów byli krytycy, tłumacze, teatrologowie. W Polsce do tej szerokiej kategorii należeli między innymi Teofil Trzeciński, Mieczysław Limanowski, Wilam Horzyca, Bohdan Korzeniewski, Jerzy Kreczmar i inni. Podobnie jak wszyscy reżyserzy XX w., ludzie ci byli twórcami całokształtu widowiska, ale nie dysponując warsztatem żadnej z teatralnych dziedzin, demonstrowali znanstwo

we wszystkich – jak dyrygent, który przygotowuje do występu wielu muzyków grających na różnych instrumentach, sam nie będąc wirtuozem w posługiwaniu się którymkolwiek z nich. Autorytet takiego reżysera opiera się właśnie na ogólnym, całościowym kontrolowaniu widowiska, a wzmagany jest wiedzą, czytaniem, szerokim spojrzeniem, czasem dokonaniem w jakiejś dziedzinie pisarstwa. Trzeba przy tym zanotować, że autorytet takiego reżysera-literata, jako stu procentowego „cywila”, bywał nieraz kwestionowany w środowisku teatralnych specjalistów, profesjonalistów.

Reżyser-dramatopisarz. W kontekście i w atmosferze prymatu widowiska nad słowem, akcji nad tekstem, co było programem i praktyką (acz przynoszącą różne rezultaty) reform teatralnych XX w. dramatopisarz nie był chętnie widziany na stanowisku i w funkcji reżysera. Byli jednak reżyserzy-dramatopisarze, którzy zabierali się do reżyserii, bodaj najczęściej swoich własnych sztuk. Uważali, że sami rozumieją je najlepiej. Ich autorytet w czasie prób, w środowiskach teatralnych i, szerzej, w opinii publicznej, był pochodną ich autorytetu właśnie jako dramatopisarzy. W sposób charakterystyczny i znaczący takich reżyserów-dramatopisarzy nie było zbyt wielu. Warto jednak zestawić ich podstawową listę: Luigi Pirandello, Jean Anouilh, Sam Shepard, a w Polsce Maciej Zenon Bordowicz, Stanisław Brejdygant i Helmut Kajzar; w jego wypadku jednych fascynowała, choć innych odpychała, również jego metoda reżyserii: prowadząc próby jako seanse improwizacyjne umożliwiał aktorom budowanie ról w sposób ogromnie osobisty z wykorzystaniem ich prywatności, intymności.

Reżyser-administrator. Taki reżyser swój autorytet artystyczny umacniał zdolnościami i umiejętnościami w prowadzeniu teatrów. Największym autorytetem tego typu był (wspomniany już) Max Rainhardt, dyrektor kolejnych teatrów, producent, właściciel fabryk dekoracji i kostiumów. Jego dynamiczną karierę przerwał Hitler. Będąc Żydem, Reinhardt uciekł z Niemiec i znalazł przystań w USA. W Polsce takimi autorytetami byli: Zygmunt Hübner, z „pochodzenia” i coraz rzadszej praktyki aktor, z czasem całkowicie skoncentrowany na reżyserii i prowadzeniu teatrów, oraz Janusz Warmiński, także najpierw aktor, potem so-realistyczny autor, ale potem umiejętny dyrektor Teatru Ateneum w Warszawie.

Reżyser-aktywista. Znaleźli się też reżyserzy, którzy swój autorytet umacniali, lub w ogóle zawdzięczali swemu zaangażowaniu politycznemu. Jedni z nich byli dynamicznymi artystami, jak Ervin Piscator, który tworzył wielkie widowiska na zjazdy Niemieckiej Partii Komunistycznej, czy w Polsce Kazimierz Dejmek, członek partii komunistycznej (PZPR), propagator so-realizmu, twórca okazjonalnych widowisk np. na rocznicę rewolucji bolszewickiej. Obaj byli wielkimi inscenizatorami o ogromnej wyobraźni. Ich widowiska były dziełami polifonicznymi, wykorzystującymi wszelkie możliwe środki wyrazowe teatru od realizmu do stylizacji. Obaj wchodzili w uprawnienia dramatopisarza, two-

rząc scenariusze wielu swych widowisk; Dejmek był twórcą montażu opartych o literaturę staropolską. Ich autorytety były oparte o ich wielki dzieła sceniczne, ale całymi długimi okresami formalnie umacniane politycznie. Trzeba przy tym zaznaczyć, że Piscator, jako artysta awangardowy musiał ratować życie ucieczką z hitlerowskich Niemiec, a Dejmek oddał swą legitymację partyjną w 1968 r. i stał się krytykiem reżimu komunistycznego.

Liczni inni reżyserzy-aktywiści swoją pozycję artystyczną nadymali poprzez afiliacje polityczne. Wielu reżyserów złych, ale za to działaczy partyjnych, było „wielkimi autorytetami” w Związku Sowieckim i we wszystkich krajach tzw. „obozu socjalistycznego” po II wojnie światowej. Na przykład w Polsce, do najwyższych stanowisk teatralnych – m. in. dyrektora Teatru Narodowego, rektora szkół teatralnych w Krakowie i Warszawie – doszedł Jerzy Krasowski, reżyser mierny, ale członek gremiów partyjnych i przez partię komunistyczną popierany.

Wszyscy tacy partyjni reżyserzy byli przykładami „autorytetu z nadania” – autorytetu nadanego im przez rządzące w ich krajach partie polityczne. Tak jak kiedyś Chronegk został „mianowany” reżyserem przez Księcia von Meiningen, tak ci reżyserzy byli w pewien sposób „mianowani” przez władze polityczne swych krajów. Ale Chronegk usamodzielił się i sam stał się autorytetem dzięki swym widowiskom. Natomiast liczni reżyserzy w Związku Sowieckim i krajach jego satelitów, a także w hitlerowskich Niemczech (i nie tylko) swój autorytet, a w tym pozycje, stanowiska i apanaże zawdzięczali wyłącznie poparciu władz. Gdy poparcie było im cofane, lub gdy zmieniały się władze, zapadali w nicość. Dobrym przykładem jest tu Leni Raifensthal, reżyserka filmów propagandowych gloryfikujących Hitlera i jego partię. W latach 1930. była na piedestale. W roku 1945 piedestał pod nią runął, a wraz z nim jej autorytet.

Kryzys autorytetu reżysera

Wraz z narastającym w II połowie XX w. ogólnym kryzysem kultury Zachodu zarysował się nieuchronnie kryzys autorytetów, lub wręcz ich załamywanie się. Kryzys objął też teatr, a w konsekwencji reżyserię, w tym, omawiany tu autorytet reżysera. Można wskazać przykładowo kilka wymiarów tego kryzysu: aksjologiczny, etyczny, psychologiczny, społeczny, polityczny, strukturalny, finansowy. W wymiarze aksjologicznym w kulturze Zachodu następowało stopniowe podważanie, a następnie zrywanie związku doczesności bytowania człowieka z transcendencją¹². Kultura dominująca jest sekularna, liberalna, laicka. Świat

12. Istnieje fotograficzna dokumentacja tego właśnie procesu w teatrze: w widowisku *Dziadów* Adama Mickiewicza z lat 1930 (w reżyserii Leona Schillera i scenografii Andrzeja Pronaszki) nad otwartym podestem, dominują trzy wielkie krzyże, które wypełniają horyzont – Polska porów-

wartości uniwersalnych, wyższych, w tym religijnych, świat ludzkiego ducha, w który dawały wgląd widowiska, znika ze scen wypierany przez obrazy dosłowne, nasycone przemocą i seksem; język poezji ustępował językowi rynsztoka; postaci szlachetne i uduchowione – postaciom jednostek zboczonych, uwięzionych w klatkach swych namiętności i instynktów. Jakby zamykało się nad teatrem niebo. W wymiarze etycznym reżyser ukształtowany przez Wielką Reformę Teatru prowadził widzów ku krainie ducha. W końcu wieku coraz częściej stawał się specjalistą od marketingu i rozrywki. Lansował idee i wartości doraźne i materialne. Idea wolności twórczej, która legła u podstaw powstania reżyserii, zaczęła być podważana. Z drugiej strony, w twórczości wielu reżyserów wolność przekształcała się w samowolę. Tradycyjna „wolność do” (do czynienia dobra, do rozwoju jednostki) była zamieniana na „wolność od” (wolność jako odrzucenie wszelkich norm). O ile tradycyjna reżyseria była wyrazem wolności ukierunkowanej na określony cel, a zatem zdyscyplinowanej, o tyle reżyseria postmodernistyczna sprowadzała się do firmowania anarchii. Relatywizm w świecie sztuki przekładał się na osłabienie lub w ogóle odrzucenie autorytetu reżysera. Bowiem jeśli nie ma wartości wyższych i niższych, jeśli zatarte są granice pomiędzy teatrem a teatralizacją, sztuką a życiem codziennym, to nie potrzeba autorytetu, który ustala hierarchie i buduje struktury. Autorytet reżysera przestawał też zasadzać się na jego własnym życiu duchowym i umiejętności komunikowania duchowego wymiaru ludzkiej egzystencji, a opierał się raczej o zręczność, spryt, umiejętności posługiwania się technikami socjo-technicznymi, z pominięciem świata wartości.

Wymiar estetyczny reżyserii zmieniał się. W Pierwszej (Wielkiej) Reformie Teatru ideałem było widowisko – dzieło sztuki teatru. W Drugiej Reformie – proces wspólnotowy. Dzieło tworzył reżyser. I on też kształtował proces. W pierwszym wypadku był na zewnątrz dzieła. Jak rzeźbiarz pracujący nad ogromnym pomnikiem obchodził go dookoła zadając ciosy dłutem. Ogarniał całość. W drugim wypadku znalazł się w środku, jednak w samym centrum. Od niego rozchodziły się promienie energii do wszystkich uczestników procesu. W obu wypadkach był autorytetem najwyższym. Oba sposoby reżyserowania (tworzenie dzieł, uruchamianie procesów) są nadal praktykowane, zresztą z różną intensywnością. Gdy jednak Druga Reforma zaczęła gasnąć w ostatniej ćwierci XX wieku, wszędzie, choć z różną szybkością, awangarda teatralna przejęła się postmoder-

nana jest do Golgoty. W inscenizacji z roku 1955, w *Dziadach* w reżyserii Aleksandra Bardinięgo i scenografii Jana Kosińskiego niebo jest puste. Fotografie te publikowane były wielokrotnie, między innymi w: *Mickiewicz na scenach polskich*, opracował Tadeusz Pacewicz, Ossolineum, Wrocław 1959, między innymi fot. 107 i 111. Inszenizacja *Dziadów* z 1955 r. była przełomem, przywracając polskiemu teatrowi narodową klasykę (zakazaną, z małymi wyjątkami) przez socrealizm. Nie mniej, właśnie owo usunięcie pronaszowskich krzyży i zastąpienie ich pustym niebem, było symbolem odcinania polskiego teatru od jego transcendentnych, religijnych i patriotycznych tradycji.

nizmem. A w widowisku postmodernistycznym, rozbitym, fragmentarycznym, zdekonstruowanym reżyser był coraz mniej potrzebny. Jego rolą było dotąd scalanie, integrowanie, jednoczenie wszystkich elementów widowiska – wizją, wolą, rzemiosłem. Nie potrzeba tego w widowisku postmodernistycznym. Jeśli reżyser jeszcze uczestniczy w jego przygotowaniu, to raczej w roli koordynatora, a nie twórcy.

Wymiar psychologiczny i społeczny reżyserii kształtowały procesy ztracania poczucia tożsamości przez jednostki i całe grupy społeczne. W takich dziedzinach jak tożsamość religijna, narodowa, czy seksualna, również i reżyser tracił świadomość kim jest: kapłanem sztuki, czy błaznem władców przemysłu rozrywkowego? Mężczyzną czy kobietą? (to pytanie dotyczyło obu płci). Czy jest w centrum teatralnego kosmosu, czy wiruje gdzieś na jego obrzeżach, napędzany wiatrem mód, sterowany zamówieniami polityków i sponsorów. Czy jest nauczycielem, czy członkiem grupy dyskusyjnej?¹³ Czy jest artystą, czy rzemieślnikiem? Czy twórcą, czy wykonawcą zleceń? Czy demiurgiem, czy jednym z wielu trybików w wielkiej maszynie przemysłu rozrywkowego? Czy jest dziedzicem tradycji określonej kultury, narodu, języka, czy też „europejczykiem”? A może „globalistą”? Zmieniający się *ethos* reżysera, jego wybory, sposoby pracy, charakter interakcji w obrębie twórczej grupy stawały go na rozdrożu, a w konsekwencji, kwestionowały jego autorytet.

Wymiar polityczny reżyserii to jej relacja z władzą polityczną w miejscu i czasie przygotowywania i grania przedstawienia. Narzucane w wielu krajach upolitycznienie teatru prowadziło do obniżania autorytetu reżyserów. W Europie centralnej i wschodniej po 1945 r. partie komunistyczne i kontrolowane przez nią administracje ubezwłasnowolniały reżysera cenzurując jego dzieła, narzucając mu tematy, repertuar, stylistyki, jak złej sławy „sorealizm” wprowadzony do teatru dekretem w Związku Sowieckim w 1934 r., w Polsce w 1949 r., a także w innych krajach rządzonych przez Sowiety. Socrealizm był „metodą twórczą” i „stylem” opartym o materializm i marksizm-leninizm. Był podwójnie kłamliwy: jego wizja świata była jednowymiarowa, zarazem zaś, pretendując do realizmu całkowicie nieprawdziwa. Reżyserzy, którzy go praktykowali z ochoty, czy nakazu, praktycznie przestawali być artystami, a przekształcali się w propagandzistów, aparatczyków. Ich autorytet artystyczny spadał do zera, choć autorytet polityczny wzrastał. Na Zachodzie autorytet reżysera znajdował się pod obstrzałem biurokracji i mediów. Ekwiwalentem wschodniego nadzoru politycznego, w tym funkcjonowania cenzury, był na Zachodzie nadzór finansowy, administracyjny i medialny; w końcu wieku objął on całą Europę i Amerykę.

13. Jeden z nowszych podręczników do nauki reżyserii nosi tytuł *Reżyser jako współpracownik*. Por. Knopf Robert, *The Director as Collaborator*, Allyn & Bacon, Boston 2005.

Reżyserzy byli tam obezwładniani dyktatem różnych organów administracji, rad nadzorczych, komisji konkursowych, które dysponowały dotacjami i grantami. Kagańce nakładała im również lansowana przez media i liczne środowiska (między innymi akademickie) tzw. „poprawność polityczna”. Acz nieformalnie, stanowiła ona bardzo surową cenzurę, częstokroć jeszcze bardziej destrukcyjną niż tylko polityczna. Zresztą liczni reżyserzy sami ochoczo ograniczali swoje wypowiedzi artystyczne stosując się do formułek owej „poprawności”. W tym wypadku ich autorytety mogły rosnąć w mediach, w określonych środowiskach, ale zmniejszać się z punktu widzenia sztuki.

Demokratyzacja teatru, zwłaszcza w wydaniu i rozumieniu amerykańskim, domagała się równego (czy też „równiejszego”) udziału w podejmowaniu decyzji dotyczących widowiska przez większe grono (twórców, producentów, techników), a nie przez jedną tylko osobę – reżysera. Dążenie do demokratyzacji procesu tworzenia widowiska wynikało, po pierwsze, z filozoficznego, ideologicznego, ustrojowego i politycznego kontekstu działania teatru w Ameryce. Po drugie, z faktu, że nigdy nie dotarła tu szeroko Wielka Reforma Teatru i nie upowszechnił się europejski etos reżyserii przywódczej. Teorię nowego miejsca reżysera – członka, a nie kierownika twórczej grupy – wysunął pierwszy Adolphe Appia. W swej książce *Dzieło sztuki żywej* (1919)¹⁴ zaproponował on tworzenie widowiska przez twórczą grupę złożoną z aktorów, widzów, poetów, malarzy, muzyków. Grupa ta zbiera się w amorficznej przestrzeni nieteatralnej, zwanej przez Appię „katedrą przyszłości” w nawiązaniu do katedr średniowiecznych, które były zarówno miejscami kultu jak interakcji społecznych. W oparciu o idee Appii i praktykę wielu zespołów awangardowych modna stała się „kreacja zbiorowa”. Tam gdzie była ona praktykowana, reżyser włączał się do twórczej grupy, a w konsekwencji jego autorytet rozmywał się w zbiorowych improwizacjach i dyskusjach. Z jednej strony przyczyniało się to do większej, twórczej aktywności wszystkich członków grupy, podejmowania przez nich odpowiedzialności za pracę i jej rezultat, z drugiej, przynosiło w rezultacie dzieła amorficzne, mozaikowe, rozpadające się na luźne, często słabo powiązane ze sobą elementy.

Wymiar strukturalny reżyserii stał się w końcu XX i na początku XXI wieku terenem szczególnej konfrontacji. Przekształcenia tradycyjnych struktur i instytucji we wszelkich dziedzinach życia, poczynając od rodziny, na uniwersytecie nie kończąc, musiały rzutować na sytuację w obrębie instytucji takich jak teatr i struktur społecznych, takich jakich zespół teatralny, czy też nawet tylko obsada pojedynczego przedstawienia. Ogólnie, były to procesy zanikania jednoczącego centrum oraz osłabiania więzi pomiędzy poszczególnymi elementami składowymi danej struktury. Prowadziło to do obniżenia autorytetu reżysera, bowiem jego autorytet w dużej mierze wynikał z pozycji zajmowanej właśnie w określonych strukturach i instytucjach. W strukturach luźnych, amorficznych reżyser stawał

14. Por. Adolphe Appia, *The Work of Living Art*, University of Miami Press, Coral Gables 1962.

się, co najwyżej, koordynatorem całości, a w wielu wypadkach był tylko jednym, i to nie najważniejszym elementem mechanizmu produkcji, marketingu, dystrybucji i sprzedaży widowiska, traktowanego raczej jako produkt a nie dzieło sztuki. Odzwierciedlają to dziś w Polsce już same schematy organizacyjne instytucji teatralnych: kierując teatrami reżyserzy byli tradycyjnie „dyrektorami” i równocześnie „kierownikami artystycznymi”. Obecnie coraz częściej administrator i finansista jest „dyrektorem naczelnym”, a reżyser podległym mu „dyrektorem artystycznym”.

Wymiar finansowy teatru, a w nim reżyserii, był zawsze ważnym elementem życia teatralnego. W pewnych okresach koszty produkcji jakiegoś przedstawienia nie ograniczały jednak w decydujący sposób twórczości reżysera, teatry były bowiem dawniej dotowane przez możnych i bogatych, a w krajach socjalistycznych (na Wschodzie i Zachodzie) przez państwo. W krajach realnego kapitalizmu, których liczba powiększyła się znacznie w Europie w latach 1990., funkcjonowanie teatru, a w tym reżyserii, w znacznym, niekiedy decydującym, stopniu określane jest przez finanse. Po prostu, na pewne wydatki (obsada, dekoracje) danego teatru nie stać, więc i reżyser może zapomnieć o marzeniach realizacji sztuk wielkiego repertuaru, sztuk „trudnych”, o wątpliwej perspektywie powodzenia. Już nawet nie dyrektor naczelnny, ale główny księgowy, staje się głównym „decydentem” w teatrze wielu krajów, w tym Polski. W Stanach Zjednoczonych komercjalizacja teatru przyznawała od lat głos decydujący producentom; było to zresztą analogiczne z hierarchiami ustalonymi w przemyśle filmowym.

* * *

Mimo tych procesów, które można było zresztą tylko tu zasygnalizować, autorytet reżysera nie został jeszcze z teatru całkowicie wyrugowany. Niewątpliwie trwa jednak proces daleko idących przemian w kulturze, co rzutuje na przemiany w teatrze, a w tym na rolę i autorytet reżysera.

Reżyseria pojawiła się w teatrze Zachodu jako nowa, osobna, specyficzna dziedzina sztuki i nowa umiejętność około sto pięćdziesiąt lat temu, a przez ostatnie stulecie dominowała w teatrze. Autorytet reżysera nadał ogromną energię przemianom teatru i usytuował go w dziedzinie sztuki, i to sztuki wysokiej. Reżyser zdaje się być jeszcze ciągle gwarantem tożsamości teatru, takiego jaki uprawiany był od dwudziestu pięciu wieków w Europie, a od pięciu na całym Zachodzie. Nasuwa się jednak pytanie: czy obniżenie, a nawet upadek autorytetu reżysera, zapewnia teatrowi rozwój, czy też przeszkadza w przekształceniach teatru wynikających ze zmian kultury?

I pytanie zasadnicze: czy spadek autorytetu reżysera jest jednym z objawów upadku kultury, czy też wyzwala się przez nią z form starych i wykuwania nowych?

ER(R)GO

omówienia | komentarze | opracowania

Kwestia kultury w nowoczesności,
czyli co widać z Olimpu, a czego nie widać.
(Uwagi do Lecha Witkowskiego)

Nawet wielki autorytet musi w czymś nie mieć racji, albo na coś być zamknięty.

– Lech Witkowski

Z wdzięcznością

Wierzymy w to, co wielokrotnie pisał i mówił Lech Witkowski, że w jego świecie – świecie prawdziwej nauki – liczy się dyskusja czytających się nawzajem badaczy, rzucanie wyzwania prawdziwym autorytetom, szukanie nie tylko tych, których warto czytać i nimi myśleć, lecz także tych, z którymi warto się nie zgodzić i próbować przyłapać ich w jakimś miejscu kontrowersyjnym dla własnego – i owych autorytetów – rozwoju, któremu najbardziej przecież sprzyja agon. Stąd po raz drugi już¹ odważamy się, jeszcze bardziej niż przed laty świadomi kolosalności postaci, dla której piszemy, wystąpić do Lecha Witkowskiego z nowymi pytaniami, wątpliwościami i pomysłami narosłymi po kolejnych lekturach jego prac.

Nasza rzecz dotyczy tym razem, ogólnie biorąc, sposobu, w jaki Lech Witkowski pojmuje kulturę, jak diagnozuje niebezpieczeństwa jej grożące i gdzie szuka ich źródeł. Opieramy się głównie, choć nie tylko, na dwóch najnowszych książkach Autora², w których opracowana przezeń i domknięta metodologicznie już parę lat temu koncepcja pedagogiki z kultury otrzymuje dwa kluczowe narzędzia operacyjne w postaci 1) definicji kultury jako „pamięci symbolicznej

1. Zob. naszą pierwszą rekonstrukcję i polemikę z myśleniem Lecha Witkowskiego pt. *Pedagogia Rediviva*, w: Zbigniew Kwieciński, Monika Jaworska-Witkowska, *Ku integralności edukacji i humanistyki. Księga Jubileuszowa dla Lecha Witkowskiego*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2008, s. 509–518 oraz Jego odpowiedź pt. *Z potrójnym wyrokiem skazania na wydziedziczenie*, w: Lech Witkowski, *Ku integralności edukacji i humanistyki II. Odpowiedź na Księgę Jubileuszową*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2009, s. 39–42.

2. Zob. Lech Witkowski, *Wyzwania autorytetu w praktyce społecznej i kulturze symbolicznej*, Kraków, „Impuls”, 2009 i *Historie autorytetu wobec kultury i edukacji*, „Impuls”, Kraków 2011. Dalsze cytaty z tych prac oznaczane są bezpośrednio w tekście jako *Autorytet I* oraz *Autorytet II* wraz z podaniem numeru strony.

tekstów” oraz 2) pojęcia „autorytetu symbolicznego” rozumianego jako pomost niezbędny jednostce na drodze do odnajdywania własnego człowieczeństwa.

Jesteśmy przekonani, że jeśli chodzi o Witkowskiego koncepcję autorytetu, nie ma większych szans na skierowanie pod jej adresem jakichkolwiek poważniejszych zarzutów. Mamy tu do czynienia z pracami doskonałymi pod względem konceptualnego opracowania, prześwietlenia i ponownego ufundowania dla humanistyki tytułowej kategorii w całej jej złożoności, ambiwalencji i paradoksalności.

Są w tych księgach, zwłaszcza w drugim tomie, fragmenty naprawdę kapitalne, nie tylko w tym, do czego Lech Witkowski zdążył już nas przyzwyczaić, czyli w solidności swych rekonstrukcji krytycznych, efekty(o)wności pasji polemicznej i zdolności do wychwytywania z czytanych tekstów żywotnych i inspirujących wątków, lecz także w samym artyzmie słowa, które wręcz bluszczowo owijają się wokół tak abstrakcyjnych i trudnych idei, jak Wielka Postać, Życie, zakorzenienie symboliczne, odnajdowanie siebie. Albo... wdzięczność. Wdzięczność wobec tego, kto dał nam klucz do lepszego poznania siebie, do głębszego i wrażliwszego przeżywania świata. Czy da się zrobić tak, by w naszej lekturze Lecha Witkowskiego, lekturze o ambicji krytycznej względem jego nowego przedsięwzięcia teoretycznego, dał się dosłyszeć ów ton szacunku i wdzięczności, jakim wielki Uczony potrafi mówić o tych, którzy rzuciwszy mu prawdziwe wyzwanie do myślenia, uczynili go tym, kim jest? Tego chcielibyśmy sobie życzyć, wiedząc zarazem, że teksty rządzą się własnymi prawami.

Zbuntowany optymista. Zbawi nas... czytanie

Dzieje kultury europejskiej inauguruje napomnienie zawarte w archaicznej mądrości Sylena, powtarzające się później w biblijnej Księdze Koheleta: wszystko jest marnością a człowiek w swoich marzeniach i zamiarach skazany jest, ze swej istoty, na ograniczenie, klęskę i śmierć. Kto szuka wiedzy i mądrości, nie rozwiąże żadnego z bolesnych dylematów egzystencji – kwestii sensu życia, umierania, nieśmiertelności, wolności. Bycie człowiekiem tchnie grozą, ten sam los – śmierć i zapomnienie – spotka i mędrca, i głupca: „Najlepiej byłoby wcale się nie narodzić, a temu, kto już raz się narodził, jak najprędzej opuścić ten świat” (Sofokles, *Król Edyp*). „Cóż bowiem ma człowiek z wszelkiego swego trudu i z pracy ducha swego, którą mozoli się pod słońcem?” (Koh., 2, 22, *Biblia Tysiąclecia*). „Nie ma pamięci o tych, co dawniej żyli, ani też o tych, co będą kiedyś żyli, nie będzie wspomnienia u tych, co będą potem” (1, 11), „pamięć o [zmarłych] idzie w zapomnienie” (9, 5). Kohelet ma jednak dla ludzi cudownie minimalistyczną, antyintelektualną radę: „piękną jest rzeczą jeść i pić, i szczęścia

zażywać przy swojej pracy, którą się człowiek trzudi pod słońcem, jak długo się liczy dni jego życia, których mu Bóg uczczył: bo to tylko jest mu dane” (5, 17).

W pewnym momencie historii greckiej kultury, jak uczył Nietzsche, potem zaś Foucault, nastąpiło zapoznanie tragicznej struktury wszechświata; wypracowano pogląd o zbawiającym sensie ludzkiego myślenia i twórczości. U Sokratesa po raz pierwszy daje o sobie znać wiara w zgłębialność natury i w uniwersalną siłę terapeutyczną wiedzy, przekonanie, że „myślenie jest zdolne być nie tylko poznać, ale nawet skorygować” (Nietzsche, *Narodziny tragedii*). Tę postawę proświatową, pro-twórczą i pro-intelektualną cementuje Platon w swojej „metaforze jaskini” – obrazie o znaczeniu wybitnie pedagogicznym, oraz w dialogu *Uczta*, w którym płodzenie potomstwa wydrwione zostaje jako wyraz infantrylnej nadziei na błyskawiczne unieśmiertelnienie się („Taki to wszelkie zapasy na jutro – dzisiaj już chciałby mieć” – szydzi Platon ustami Sokratesa, *Uczta* XXVII E) i przeciwstawione płodzeniu wielkich dzieł oraz pięknych myśli w duszach innych ludzi, które przetrwają czas, przybliżą nas do Prawdy i zapewnią nam nieśmiertelność w postaci sławy, pamięci i wdzięczności pokoleń.

Lech Witkowski byłby właśnie filozofem usilnie wierzącym w grecki, reaktywowany później z wielką mocą w romantyzmie, mit mędrca/poety/artysty jako jednostki wyróżnionej, wyposażonej w głębsze widzenie świata, jednostki, która wie o innych do prawdy i zna drogę prowadzącą do zbawienia w sensie indywidualnym i powszechnym. Swoje humanistyczne uniwersum buduje na gruncie teorii (pedagogika z kultury) wspieranej przez idee (autorytetu, czytania, tradycji), w przekonaniu o znaczeniu dziedzictwa symbolicznego jako rezerwuaru wskazówek do tego, jak żyć. Nie filozofuje Lech Witkowski z perspektywy *doświadczenia*, które stało się udziałem tylu „wielkich duchów” od starożytności po współczesność ze szczególnym wskazaniem na gnostyków, romantyków, myślicieli egzystencjalnych, religijnych i pesymistyczno-nihilistycznych, o których pisze on znamienne małe – a więc doświadczenia rozpacz, bezsensu ludzkich wysiłków i kosmicznej samotności w świecie.

To doświadczenie najpełniej odbiło się najpierw w dziełach romantyków – Jean Paula: „Zdrętwiała, niema nicości, zimna, odwieczna konieczności! Obłądny przypadek! Czy już o tym wiadomo wśród was? Kiedy zniszczycie gmach kosmiczny i mnie? – Przypadku, czy sam to wiesz, gdy kroczysz wraz z orkanami przez śnieżną zamieć gwiazd i zdmuchujesz jedno słońce po drugim, a roziskrzona rosa gwiazdnych konstelacji gaśnie, gdy przechodzisz mimo. – Jakże samotny jest każdy w wielkim, trupim dole wszechświata”... (*Mowa wypowiedziana przez umarłego Chrystusa ze szczytu kosmicznego gmachu o tym, że nie ma Boga*); Alfreda de Musset: „A my, biedne majaki bez nazwy, blade i bolesne widma, niedostrzegalne efemerydy, my, których ożywiono na sekundę tchem, iżby śmierć mogła istnieć, my zadajemy sobie nieskończony trud, aby sobie dowieść, że gramy jakąś rolę i że ktokolwiek

zwraca na nas uwagę! Nie mamy odwagi, aby wymierzyć sobie w pierś metalowy instrumencik lub roztrzaskać sobie głowę z obojętnym wzruszeniem ramion; roi się nam, że jeśli my się zabijemy, chaos zapanuje na ziemi [...] cierpimy 30 lat bez szemrania i zdaje się nam, że walczymy; wreszcie cierpienie bierze górę, walimy sobie garść prochu w świątynię inteligencji i kwiat wyrasta na naszym grobie” (*Spowiedź dziecięcia wieku*)...; Hölderlina: „Cierpiący ludzie – inaczej niż »szczęśliwe duchy«, odmiennie niż bogowie »bez losu« – znikają, spadają [...] / Jak woda ze skalnego złomu / Na złom miotana / Przez lata, w przepaść niewiadomą” (*Hyperiona pieśń losu*)...; Amiela: „Nasze życie to bańka mydlana zawieszona u słomki: rodzi się, rośnie, przybiera najpiękniejsze kolory pryzmatu, wymyka się nawet czasem prawu ciężkości; ale wkrótce nadchodzi ponura chwila i kula ze złota i szmaragdu ginie w przestrzeni i zamienia się w kropelkę nieczystego płynu” (*Dziennik intymny*).

W filozofii współczesnej znane są obrazy potwornej „nocy świata”, w której – jak mówi Foucault w *Historii szaleństwa* – ginie rozum i wszelki sens. Lévinas pisał o *il y a* – strasznym szmerze niehumanistycznego, indyferentnego strumienia bytu. *Il y a* – pisze Maurice Blanchot w *L’entretien infini* – jest „tym, co jest już, kiedy jeszcze nie ma bycia, tym, co jest wciąż, kiedy nie ma nic. [...] *Il y a* jest ludzką codziennością”³. Czyni ono śmiesznymi wszelkie pretensje naszego ego i naszej kultury, czekając cierpliwie na nasz powrót do prochu i popiołu, z którego powstaliśmy i do którego wrócimy, włączając się kiedyś – jak lubi po Nietzscheańsku pisać John D. Caputo – w głuchą i obojętną noc, z jej pędzącymi planetami i ciałami niebieskimi, wielokrotnie większymi niż nasz ziemski raj dwunożnych stworzeń, które wynalazły sobie słowa takie jak kultura, autorytet, czytanie, tradycja... *Il y a* zostanie wtedy, gdy świat ten spali słońce, czyniąc na nim miejsce dla rozgrywki nowych (niehumanistycznych) sił⁴.

Wbrew deklaracjom o swoim „zbuntowanym pesymizmie”, Lech Witkowski pozostaje jednak wielkim egzystencjalnym optymistą, czerpiąc swoją nieskończoną siłę dla dalszych naukowych aspiracji z afirmacji tego, co wszyscy niecytowani przez niego autorzy, od Koheleta po Ciorana – uważają za marność lub co najwyżej za formę rozpaczliwej autoterapii, czyli z dziedzictwa symbolicznego – miliardów napisanych w przeszłości zdań... Lech Witkowski nie wydaje się przejęty kosmiczną tragedią i nicością istnienia wydanego cierpieniu i przemijaniu.

Filozofia, mówi Franz Rosenzweig na początku *Gwiazdy zbawienia*, odrzuca ziemski fakt śmierci i lęku przed nią. Próbuje pocieszyć człowieka, przekonując go, że poza przemijaniem, nieuniknionym upadkiem ciała i śmiercią, istnieje

3. Maurice Blanchot, *La parole quotidienne*, w: *L’entretien infini*, Gallimard, Paris 1969, s. 366.

4. Zob. John D. Caputo, *God and Anonymity. Prolegomena to an Akhoral Religion*, w: *A Passion for the Impossible. John D. Caputo in Focus*, red. Mark Dooley, SUNY Press, Albany 2003.

jeszcze świat ducha, do którego może on uciec przed płycizną i ograniczeniem ziemskiego życia. Według Rosenzweiga filozofii nigdy jednak nie mógł powieść się plan przekonania człowieka o rozdzielnosci ciała i duszy. Człowiek ma prawo nie ufać obietnicy duchowego wyzwolenia z więzów zmarniałej, materialnej egzystencji, ma prawo odrzucać ofertę zbawienia przez filozofię, dla której nic nie znaczy „grób otwierający się pod naszymi stopami wraz z każdym czynionym krokiem”. Bo też: „człowiek wcale nie chce uciekać z żadnego łańcucha; chce zostać, pragnie – żyć”⁵.

W tych zwykłych kobietach i mężczyznach, pragnących po prostu żyć, Lech Witkowski widzi *ameby*. Z czytania robi *warunek* życia, posługując się hasłem: „czytaj albo giń!” (*Autorytet II*, s. 39). Życie rozumiane jest tu tylko i wyłącznie jako życie ducha; to duch ma wzrastać, wzbogacać się i być w dodatku orężem w radzeniu sobie z tragizmem istnienia. Na przekór wołania ciała, że chce żyć, nie chorować, nie bać się, nie czuć bólu, nie przemijać, nie ginąć. I tak jak *Dasein* Heideggera „nigdy nie jest głodne” (słynne wyrażenie Lévinasa z *Całości i nieskończoności*), tak Witkowskiego człowiek kultury podobnie, jeśli już czuje głód, to co najwyżej ten Bachelardowski – głód poznania nowych, dających do myślenia, tekstów. Jeśli jest ubogi, to nie – jak u Baumana – biedny finansowo („wadliwy, niepełny konsument”) i dlatego wykluczony ze „zdrowego społeczeństwa”. Biedny u Lecha Witkowskiego to też jedynie „ubogi duchem”⁶. Poza duchem chyba nie ma dla Lecha Witkowskiego życia i nie ma człowieka. Jest ameba.

Wobec tragedii klęski kultury

Czy Lech Witkowski jest przejęty najbardziej mrocznym, prawdziwie tragicznym momentem świadomości intelektualisty doby XX i XXI wieku, niosącego na barkach potworny ciężar dziedzictwa, które jakoś nie pomogło tym, którzy ginęli w cierpieniu, nędzy i zapomnieniu, dziedzictwa, którego budowanie odbywa się za cenę komfortowego zapomnienia o tym, że gdy my czytamy i piszemy piękne słowa, los beznamytnie zdmuchuje kolejne istnienia z szachownicy tego świata i dalej pozwala milionom ginąć z powodu interesu jednostek?

Co Lech Witkowski, wierzący w zbawiający sens kontaktu z dziedzictwem symbolicznym, powiedziałby takiemu na przykład Różewiczowi, który cel poezji dostrzega w „uświadamianiu śmierci”, czyli pisaniu o tym, o czym nikt nie chce

5. Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*, tłum. Barbara Ellen Galli, University of Wisconsin Press, Madison 2005, s. 9.

6. Lech Witkowski, *Koniec kultury uczenia się? Edukacja w dobie presji simulacrum konsumpcji*, w: *Jaka kultura? Jaki dyskurs? Sfera publiczna a spory o edukację, pedagogikę i zarządzanie*, red. Monika Jaworska-Witkowska, Wydawnictwo WSH, Szczecin 2008, s. 237 i następn.

słuchać? Poeta jest przekonany, że z dziedzictwa symbolicznego nie może już wynikać żadne odnowienie świata czy człowieka:

Powiedz co cię dręczy czemu produkujesz te martwe twory
Nie chcę żyć i nie chcę odejść nie chcę mówić i nie mogę milczeć krew
(*Sobowtór*).

W tekstach Lecha Witkowskiego brakuje nam często dowodów na głębsze zinterioryzowanie prawdziwej tragedii i klęski kultury, tak poruszająco konstataowanej na przykład w *Dialektyce Oświecenia* i *Dialektyce negatywnej* Adorna, czy w *Spectres de Marx* Derridy, gdzie filozof pisze o „ogromnym świadectwie sporządzonym z niezliczonej ilości pojedynczych cierpień”⁷, jakie otrzymaliśmy w spadku po XX wieku. Stają w tych tekstach pytania o to, jak wierzyć dalej w filozofię/humanistykę i jak usprawiedliwić fakt dalszego mówienia/pisania w obliczu losu tych, którym nie dane było nic przeczytać ani napisać, bo zginęli, podobnie jak dziś dalej giną na całym świecie, oczekując od żyjących co najwyżej świadectwa, jeśli nie milczenia? Lévinas i Derrida adwokatowali takiej postawie: we wszystkim, co czynisz, i we wszystkim, co piszesz, musisz brać pod uwagę Innego, a także tych wszystkich innych Innych, którzy obligują cię do uwzględniania ich dramatu właśnie dlatego, że tobie dane było nie podzielić ich losu. Inaczej, zgodziliby się filozofowie, humanistka staje się jakąś perwersyjną grą. Dodajmy, że wcale nie musi to być ciągle „dawanie świadectwa”, jak w literaturze Holocaustu. Wystarczy po prostu mieć w głowie taki zawsze otwarty program, pt. „kultura nie ginie dzisiaj, teraz, z powodu presji rynku i konsumeryzmu; ona ma już swoją klęskę dawno za sobą”, a nasze myślenie o wartości i losach tejże kultury nabraloby zapewne troszkę innego wydźwięku niż w pismach Lecha Witkowskiego. Może, jak Lévinas, nie potrafilibyśmy wtedy, z czystym podziwem i fascynacją, kontemplować i wychwalać wielkich dzieł zachodniej kultury (jak np. Heidegger patrzył na dzieła malarskie w *Źródłach dzieła sztuki*), bez jednoczesnego myślenia o „obrazach słabości i bólu, ciał i duchów roztrzaskanych przez przemoc i nieludzkość”⁸.

Lech Witkowski pisze tu i ówdzie o tragizmie losu ludzkiego; widać, że wie on, że zagadnienie to jest kluczowe w grze zwanej czytaniem i życiem humanistyką. Odnosimy jednak wrażenie, że jego słowa zawsze wiszą w tym momencie w próżni, nie następuje po nich żadne rozwinięcie, żaden realny znak, że autor ów tragizm czuje i rozumie. Tragizm wydaje się tu być rozumiany jako jakaś

7. Jacques Derrida, *Spectres de Marx: L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Editions Galilée, Paris 1993, s. 141.

8. Sonia Sikka, *Questioning the Sacred: Heidegger and Lévinas on the Locus of Divinity*, „Modern Theology”, 1998, vol. 14, nr 3, s. 317.

elitarna dystynkcja, jak u Ortegi, różniąca człowieka kultury (wysokiej, a jakże) od człowieka masowego. Odnosi się wrażenie, że słowo tragizm występuje u Witkowskiego jakby przypadkiem, lub dodatkiem, toteż w jego miejscu równie dobrze stać mogłoby jakiegokolwiek inne pojęcie. Czytamy: „edukacja chcąc sięgać po twórczą obecność autorytetów w życiu ludzkim coraz bardziej musi się jawić jako walka o jakość tego życia, czyli w ostatecznym rozrachunku o sposób istnienia człowieka w świecie wartości i symbolicznego odniesienia do transcendencji i wieczności oraz tragizmu losu ludzkiego”. I tyle. Nieco dalej czytamy o trosce o własne zakorzenienie w kulturze jako: „postawie [...] niezbędnej do tego, by poradzić sobie z tragizmem i ironią losu ludzkiego” (*Autorytet I*, s. 461). I koniec. Pojęcia „tragizmu” i „transcendencji” – w humanistyce zaświadczone życiem, cierpieniem, a nawet śmiercią wielu twórców, wydają się tu czymś rzuconym zaledwie dla nobliwego efektu, jaki słowa te niosą. Są zimne, nieme.

Można zapytać, czy nierealność poczucia tragizmu egzystencji u Lecha Witkowskiego nie bierze się przypadkiem stąd, że autor już z góry zawsze wie, czym owo poczucie tragizmu kurować; lekiem ma być czytanie i pisanie książek, zanurzanie się w cudze słowo i budowanie na nim kolejnych, własnych... słów. Gdy ktoś sprawia wrażenie, że z góry zna lek na tragizm egzystencji, można zakładać, że świadomość ta jest mu w rzeczywistości... obca.

Jouissance czytania... w służbie Idei

Zapatrzenie w świat ducha i zaangażowanie normatywne jest zapewne powodem ogromnej powagi przenikającej książki Lecha Witkowskiego oraz narastającego patosu stylu, jakim w coraz większej mierze się on posługuje. Prawie nie ma tu lekkości, dystansu, uśmiechu, parabazy, tego „wiecznego następstwa entuzjazmu i ironii”, o którym Friedrich Schlegel pisał w swojej *Mowie o Mitologii* jako nieuniknionym momencie wszelkiej aktywności twórczej, jeśli ma być ona autentyczna. Jest u Lecha Witkowskiego giętkość stylu, ale nie ma wrażenia lekkości całości, jakby nie było życia w tych palcach, stukających w klawiaturę dniami i nocami. Wszystko jest podporządkowane misji zbawienia kultury i świata, za pomocą zawsze przecież ograniczonych intelektualnych argumentów.

U Autora sagi o autorytetach każdy tekst filozoficzny czy literacki, każde zdanie z nich wyczytane, służyć ma gruntowaniu jakiejś wielkiej idei, przede wszystkim zaś normatywnej wizji właściwego trybu bycia człowieka w świecie. To dlatego pisma Lecha Witkowskiego wydają się jakby odrealnione, pozbawione życia. Pytanie: co to miałyby oznaczać: czytać i pisać „blisko” życia? Może to, o czym pisał Michał Paweł Markowski w tekście pt. *Spektakularna spekulacja*:

Żeby zrozumieć, na czym polegają „żywe zderzenia z rzeczywistością”, trzeba rzeczywistość polubić, pozwolić się jej czasem zaskoczyć, oddać jej władzę nad sobą, wygłuszyć uparty szmer rozumu, pogapić się na świat bez zobowiązań, zapomnieć o grze wymian, posłuchać własnych pragnień, rzeczywiście zawierzyć jednostkowości. Wtedy zapomnimy o literaturze jako kostiumie idei i zaczniemy czytać jedną stronę, jedno zdanie, jedno słowo, nie myśląc o wiadomych z góry znaczeniach i nie wplatając ich w przewidywalną linię wyводу, lecz smakując ich szorstkość i zmysłowość, z których tylko dusza naprawdę czująca, nieskuszona nawet najbardziej spektakularną spekulacją, może sobie zdać sprawę. Wtedy też, naprawdę wtedy, znajdziemy się, nie wiedząc kiedy i jak, z powrotem w życiu, skąd na nasze życzenie wyrwała nas potężna i kusząca łapa ideologii, która zawsze wie najlepiej, choć nigdy tego nie czuje⁹.

Żeby jednak zachwycić się linijką czy cytatem, trzeba może kolekcjonować impulsy bez nieustannego roszczenia do wyłapywania z nich przydatnych dla naukowych celów pojęć i podciągania ich pod system, trzeba kolekcjonować je dla samej *jouissance* zapamiętywania i obracania sobie tego wszystkiego w głowie, by skorzystać z tego rezerwuaru wtedy, gdy życie podsunie sytuację, w której dana mądrość okazać się może przydatna. Wtedy dopiero humanistyka staje się naprawdę życiem, a nie tylko pedagogiczną misją, instrumentalizującą teksty obsesyjnym poszukiwaniem w nich ideowego „zysku”.

Smutek kolorowego ptaka

Lecha Witkowskiego przyrównujemy ostatnio do pięknego, kolorowego ptaka w zmarniałym, usychającym ogrodzie. Obecnie kolorowy ptak siedzi na gałęzi niegdyś okazałego drzewa, zastanawiając się, gdzie się podziały jego piękne krzewy i inni mieszkańcy ogrodu, z którymi można by spijać nektar z najwyższych wyrastających i najtrudniej dostępnych kwiatów. Okazuje się, że świat wyrugował takie ogrody, na ich miejsce znajdując inną ofertę. Może nie tak spektakularną, może nie tak elitarną, ale przecież także ofertę.

Kluczowe dla zrozumienia edukacyjnej teleologii Lecha Witkowskiego wydaje się nam zawarte we *Wprowadzeniu* do II tomu *Autorytetu* credo: „Z biegiem lat, będąc liberalnym w polityce, staję się kulturowym konserwatystą i mam poczucie, że walka o zdrowy, twórczy konserwatyzm duchowy jest warunkiem postępu cywilizacyjnego w symbiozie właśnie z politycznym liberalizmem” (*Autorytet II*, s. 29). Istotne! Witkowskiego krytykę życia (bez) kultury przenika nostalgia za czasami, w których nie było hałasu nowoczesnego zmedializowanego życia i człowieka masowego („obecnego po obu stronach katedry uniwersyteckiej” –

9. Michał Paweł Markowski, *Spektakularna Spekulacja*, „Literatura na Świecie”, 2005, nr 9–10, s. 380.

jak Lech Witkowski uwielbia powtarzać za Ortegą) z jego nic dla Lecha Witkowskiego nieznaczącymi, tandetnymi wytworami, a prawdziwie godni, wrażliwi i uduchowieni twórcy – kolorowe ptaki – mogli swobodnie oddawać się swojemu elitarnemu trybowi bycia w świecie – czyli spożywaniu strawy duchowej. Lech Witkowski nasłuchuje głosów współczesnego świata i zauważa, że subtelną mowę jego ukochanego dziedzictwa kultury wysokiej

zagłusza wrzawa tymczasowych „wielkości” i zgiełk medialnych newsów, zalewa ją masa śmieci i strzępków informacji wyrzucanych na ciągle rosnące stosy śmietnika różnorodności, w którym trudno się rozeznaczyć [...]. Strawa duchowa, niedająca przyjemności narcyzom i konsumentom, nie jest w modzie. Kultura coraz częściej znajduje się na śmietniku rzeczy lekceważonych, obojętnych, nietrafiających w gusta aroganckich narcyzów goniących za przyjemnością i wybrzydających na treści symboliczne jako zbędne w konsumenckim dyktacie warunków kupna. (*Autorytet II*, s. 35)

Rozpaczliwie próbując zatrzymać pochod takiej wrzaskliwej, szarej i nędznej kultury, kolorowy ptak buduje neo-olimpijską wizję bycia w kulturze, która od teraz stanie się najważniejszym punktem odniesienia dla krytyki otaczającej jego ogród polpitości...

Ten okropny człowiek masowy...
jest kwintesencją nowoczesności

...Waży w niej ciężar heglowskiej teorii kultury jako sfery symbolicznej obiektywizacji ducha w postaci takich ludzkich twórców, jak religia, sztuka i filozofia, za sprawą których człowiek dziwnie łatwo odnajduje swojskie miejsce w rzeczywistości, przezwycięża jej obcość i poszerza własną wolność. Co jednak ważniejsze, pobrzmiewa w wypowiedziach Lecha Witkowskiego tembr tych spośród dwudziestowiecznych krytyków, którzy wyniosłe potępiali nowoczesność i rodzącą się kulturę masową. Najpierw tembr Webera – zaniepokojonego wzbie-
rającym tłumem, łatwo dającym się zamknąć w żelaznej klatce kapitalistycznego i biurokratycznego drylu, następnie Ortegi i T. S. Eliota z ich neo-olimpijskimi i intelektualistycznymi pozami, wreszcie zaś Marcusego, Horkheimera i Adorna z ich krytyką „przemysłu kulturowego”. W tym towarzystwie zwyczajowo wiesz-
czy się apokaliptyczny „koniec kultury” na gruncie neurotycznego lęku arystokratów ducha przed rozpadem „jedności” kultury, zagrożonej przez wyzwolone spod panowania kasty szlachecko-arystokratycznej masy, z ich pragmatyczną wiarą w życiowy sukces w odcięciu od wspaniałości kultury wysokiej, z ich parciem ku emancypacji, rozumianej również jako występowanie z własnymi propozycjami kulturowymi.

Dziś dobrze już wiadomo, że te akurat głosy mocno spłaszczają obecność u wielkich XIX-wiecznych filozofów kultury, od Baudelaire'a i Stendhala przez Kierkegaarda i Dostojewskiego, po Nietzschego i Marksa, pełną ironii i ambiwalencji, wahania i rozdarcia, polifoniczności i dialektyczności perspektywę namysłu nad istotą tego, czym była i wciąż jest epoka *modernitas*. Rzecz ciekawa, bo z jednej strony Lech Witkowski – który pisząc, zawsze ma otwarte w głowie wiele programów na raz – wie, że: „wśród przesłanek myślenia pedagogicznego ważne miejsce muszą zajmować analizy dotyczące ewolucji czy wręcz radykalnych zmian w kondycji procesów i zjawisk składających się na nowoczesność” (*Autorytet I*, s. 231), z drugiej jednak strony spotykamy u niego przykłady zadziwiająco przednowoczesnego myślenia o kulturze. Bo jak rozumieć gromy ciskane na głowę tego biednego prostaczka, tej konsumującej, zglobalizowanej „ameby” (*Autorytet I*, s. 461), tej „sieroty na pustyni” (*Autorytet II*, s. 41) – jadącej koszykiem wśród półek sklepowych, średnio przejętej swoim byciem w świecie kultury – inaczej niż w kategoriach nazbyt jednostronnej, a więc filozoficznie i socjologicznie nieprzekonującej, oceny tego, czym właściwie jest i co przyniosła ze sobą nowoczesność?

Bo też nowoczesność to epoka, w której właśnie pojawia się nowy człowiek: „stworzenie hałaśliwe i niewyrefinowane, domagające się uznania na równych prawach z arbitrami kultury wysokiej; jego równościowa retoryka, głosząca, że (jak to mawiał Witkacy) *au fond* wszyscy ludzie są do siebie podobni, mają te same namiętności i te same potrzeby”¹⁰. Choćby i były to takie potrzeby, o jakich urągliwie pisał wielki mandaryn Marcuse: „własny samochód, sprzęt hi-fi, wielopoziomowe mieszkanie, wyposażenie kuchenne”¹¹. Czyż nie brzmią dziś śmiesznie napady na pragnienia, które wszyscy w jakimś stopniu dzielimy?

Rzecz znamienna, że Lech Witkowski nie tylko zdaje się przeoczać wolnościowy i emancypacyjny potencjał nowoczesności i *mass culture*, będących dwiema stronami tego samego medalu, skoro nowoczesność to epoka, wraz z którą zaburzeniu ulega poświęcony podział na „wysoki” i „niski” sposób funkcjonowania w kulturze. Witkowski zapomina również o tym, że nie wszystkie procesy i zjawiska w kulturze współczesnej są efektem *arbitralnego* wyboru, przypadku, lub – by nawiązać bliżej do wywodów Autora – błędów w polityce kulturowej i edukacyjnej. W *Teorii działania komunikacyjnego* – solidnej historycznej analizie nowoczesności – Habermas pokazuje, jaki efekt dla myślenia o nowoczesności przyniosło pojawienie się w XIX-wiecznej filozofii i naukach humanistycznych świadomości historycznej, odzwierciedlającej nowe doświad-

10. Agata Bielik-Robson, *Kultura ludowa człowieka nowoczesnego*, w: *Romantyzm. Niedokończony projekt. Eseje*, TAIWPN Universitas, Kraków 2008, s. 347.

11. Herbert Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, przeł. Wiesław Gromczyński, PWN, Warszawa 1991, s. 27.

czenia czasu i przygodności w obrębie coraz bardziej złożonych społeczeństw zachodnich. Habermas przesuwając uwagę z życia wewnętrznego jednostki nowoczesnej na zjawiska zewnętrzne zachodzące w historycznej makroskali: w ten sposób podąża on wraz z ruchem późnej nowoczesności, która odkrywa, mówiąc językiem unaukowanego marksizmu, rządzące nią, nieubłagane prawa dziejowe. Za sprawą tej korekty moderna – przedtem żywiłowy stan ducha – staje się abstrakcyjnym procesem natury historycznej, na tle którego jednostka nie liczy się już jako pojedynczy, sprawczy podmiot. Następuje coś na kształt deromantyzacji nowoczesności; staje się ona obcą, alienującą człowieka przestrzenią, którą rządzą jej własne abstrakcyjne i obiektywne prawa.

I tak, z tej strony patrząc, doprawdy trudno zżymać się na „brak poczucia braku” oraz na niezdolność szkoły do zaszczerpienia w uczniom szacunku i pamięci o ich własnym dziedzictwie kulturowym, skoro wiemy, że od czasów oświecenia Zachód po prostu przestał pojmować siebie jako kulturę, ponieważ oświecenie zrodziło nowoczesny indywidualizm, przecinający formacyjny związek człowieka z kulturą i otwierający przed nim perspektywę niezależnej monady, dla której złożone dziedzictwo kulturowe, które trzeba kultywować, jawi się jako zbędny balast w rozkoszowaniu się światem, w którym wystarczy już tylko „być”. Oto dramat i ambiwalencja nowoczesności – zerwanie intymnego, naiwnego i bliskiego związku człowieka ze światem doskonale ontologicznie i aksjologicznie uporządkowanym, jest jednocześnie darowaniem mu niezależności od anonimowych potęg całkowicie determinujących jego istnienie i otwarciem przed nim nieskończonej wolności samostanowienia.

Lech Witkowski jest od razu zły na Baumaną, konstruującą nowoczesność – jak wielu innych czołowych jej teoretyków (i my) – dialektycznie i ambiwalentnie, że ten ośmiela się widzieć nową jakość społeczną i kulturową nawet w postaci „konsumenta”. Chętnie podaje sobie za to rękę z Bourdieu – którego orientacja anty-globalistyczna i anty-liberalna jest powszechnie znana – narzekającym, jak on, na liberalne mechanizmy umasowienia edukacji, czyniące z edukatorów i edukowanych sprzymierzeńców w „złej sprawie” (*adversaires complices*)¹². Tymczasem Bauman obserwuje, że: „nowoczesność jest płynna, ponieważ cechuje ją samonapędowa i samointensyfikująca się, kompulsywna modernizacja. Z tego to powodu żadna z kolejnych form życia społecznego, na podobieństwo płynów, nie jest w stanie zachować na dłużej żadnego z jej kolejno przybierających kształtów”¹³. Nie będziemy tu mnożyć cytatów, skoro Lech Witkowski

12. Lech Witkowski, *Koniec kultury uczenia się? Edukacja w dobie presji simulacrum konsumpcji (dyskusja nie tylko z Zygmuntem Baumanem)*, w: *Jaka kultura? Jaki dyskurs? Sfera publiczna a spory o edukację, pedagogikę i zarządzanie*, red. Monika Jaworska-Witkowska, s. 229.

13. Zygmunt Bauman, *Kultura w płynnej nowoczesności*, Agora S.A., Warszawa 2011, s. 26.

jest obecnie jednym z najwnikliwszych, i najbardziej krytycznych, czytelników Baumana w Polsce i zna je pewnie na pamięć. Ale w jego polemice z Baumanem jest np. i taki fragment z *Razem, osobno*, gdzie ten mówi o wyzwaniach nowoczesności i chronicznie niestabilnego świata, w którym „stałe nawyki, solidne ramy poznawcze i stabilne hierarchie wartości, owe ostateczne cele tradycyjnej edukacji, stają się kulą u nogi”¹⁴.

Może myśli te wymagałyby od Lecha Witkowskiego nowego przemyslenia, w kontekście jego filozoficznego i osobistego stosunku do nowoczesności. Póki co, w tym i innych przypadkach mamy tylko jego natychmiastowy protest, w sojuszu z Bourdieu, w którym rozsądającym argumentem na rzecz potępienia tych form edukacji, jakie przyniosła nowoczesność, jest olimpijski szantaż: albo będzie wysoka kultura wykładana przez elitę dla elity, albo wszyscy skończymy jako jednostki odrealnione i płytkie, narcystyczne i ohydnie upodobnione do siebie w swoich fałszywych potrzebach.

Teoria kultury “all-exclusive”

Teoria kultury jako pamięci symbolicznej tekstów oraz teoria pedagogiki z kultury wspierana pojęciem autorytetu symbolicznego wydają się chwiać w momencie, gdy odizoluje się je od hermetycznego i lokalnego kulturowo środowiska, w jakim zostały poczęte. Ignoruje ona wszystkie inne sposoby manifestowania się kultury i ludzkiego w niej udziału, wyklucza wszystkich tych, którzy nie czytają i nie prowadzą dialogu z dziedzictwem, strącając ich na „margines jakiejś bezkresnej nędzy zadowolonych z siebie, żalonych i aroganckich narcyzów” (*Autorytet II*, s. 37).

Lech Witkowski z pasją posługuje się ściśle zachodnimi konstruktami myślowymi, takimi jak „kultura”, „wykształcenie”, „dziedzictwo symboliczne”, „autorytet symboliczny”, które – sprzęgnięte, jak przypuszczaliśmy powyżej, z raczej konserwatywną, neo-olimpijską, arystokratyczną i co najmniej wrogo nastawioną do nowoczesności wizją kultury – zachowują swoją szczególną wartość właściwie tylko w zachodnim kręgu kulturowym. Nie można się jednak oprzeć wrażeniu, że Lech Witkowski projektuje je normatywnie i bez zastrzeżeń krytycznych, których mamy prawo od niego oczekiwać, jako lekarstwo mające zbawić cały świat.

Jest to, nawiasem mówiąc, bardzo atrakcyjnie robione. W dziedzictwie symbolicznym i edukacji uczącej wrastania w nie Witkowski nie widzi tylko rezerwuaru pięknych myśli i turystycznie interesującego obszaru artykulacji ludzkiej wspania-

14. Cyt. za: Lech Witkowski, *Koniec kultury uczenia się...*, s. 231.

łości i geniuszu, lecz przede wszystkim realny oręż w walce o obronę permanentnie zagrożonego świata, świata coraz bardziej odrealnionego i obojętnego dla tych, których kompetencje intelektualne nie tkwią choć trochę korzeniami w glebie humanistycznej tradycji kulturowej i jej największych darów. Ten normatywny sens czytania udaje się ostatecznie Witkowskiemu uchwycić w „Zakończeniu” pierwszego tomu *Autorytetu*, w ładnym heideggerowskim passusie, w którym czytamy o zadaniu „rehabilitacji kultury symbolicznej jako generatora zanurzenia mowy i wyobraźni w przestrzeni języka, bez której realność naszego bycia w świecie i samego świata musi być okrojona” (*Autorytet I*, s. 460). Aż szkoda, że myśl ta nie została stosownie wybita w tekście i niepotrzebnie rozmywa się wśród paru innych sąsiadujących z nią wątków. Myśląc na takim poziomie, Lech Witkowski zostawia w każdym razie daleko w tyle nie tylko rodzimych i obcych klasyków pedagogiki kultury, lecz nawet, naszym zdaniem, swoich sprzymierzeńców z kręgu amerykańskiej pedagogiki radykalnej.

Lechowi Witkowskiemu na pewno nie trzeba przypominać, że całe masy nie białoskórych obywateli USA buntują się wobec ram kulturowej socjalizacji, każącej im czytać „dead white men”, bo ich dzieła nie im nie mówią; chcą czytać coś, co miałyby znaczenie dla ich kręgu kulturowego, choćby takiego, jakim jest ulica. Są ludzie, którym teledyski Rihanny, Eminema czy teksty Burzuma mówią więcej o świecie i o nich samych, niż skarby europejskiego dziedzictwa. Wreszcie, na całym świecie są miejsca, gdzie nikt nie czytałby książki, bo np. żeby przeżyć, trzeba cały dzień nosić wodę. Są miejsca, w których autorytetem jest ten, kto pokaże jak przejść przez puszczyce, gdzie najbardziej przyda się instynkt i wytrzymałość, a nie strawa duchowa. To banalne kwestie, ale warto je zwerbalizować.

Podobnie trzeba sobie otwarcie powiedzieć, że kultura nie istnieje tylko na uniwersytecie, włączana do głów najlepszym studentom przez najlepszych edukatorów. Kultura nie znajduje się też tylko w dziełach wybitnych myślicieli. Kultura jest też poza uniwersytem, co więcej, to właśnie *ta* kultura wymusza na edukacji wyższej zmiany, z którymi ta ostatnia *nie potrafi się pogodzić*.

Kultura to także Baudelaire’owski „ruchliwy chaos” współczesnego miasta i zamieszkujących je mas, z ich doświadczeniami, miejscami i dążeniami, które również są kulturogenne, jakkolwiek wyniośli ludzie kultury nie oskarżaliby ich o niskość, banał czy kiczowatość. W genialnej lekturze Baudelaire’a, jaką odnajdujemy w słynnej książce Marshalla Bermanna, francuski poeta jawi się jako jeden z pierwszych modernistów, dostrzegających, że „aura artystycznej czystości i świętości jest czymś zaledwie przygodnym, nienależącym do istoty sztuki, i że poezja rozwijać się może równie dobrze, a nawet lepiej po drugiej

stronie bulwaru, w podejrzanych, »niepoetycznych« miejscach»¹⁵. Z olimpijskich wyżyn nie widać jednak takich miejsc, dlatego twórczość na nich generowana może, owszem, powalać na kolana zawrotnymi pułapami filozoficznego myślenia i pięknem zaklętych w języku symbolicznych obrazów, lecz zbywać jej będzie na życiowości, na energii, na sile zaskoczenia i wstrząśnięcia czytelnikiem, płynącej choćby ze zdolności pomieszania dyskursów, stylistyk i estetyk, przez wykorzystanie choćby bogactw semiologicznych, które znaleźć można właśnie na owej brudnej Baudelaire'owskiej ulicy, na owym „śmietniku różnorodności” (*Autorytet II*, s. 35), który Lech Witkowski omiata pogardliwym spojrzeniem.

Czy ta ulica i ten śmietnik nie stają się nieustannie, na naszych oczach, pożywką dla sztuki, literatury i filozofii? Czy już Marks nie obserwował, że kultura nowoczesna z jej gospodarką towarową nie może sobie pozwolić na hieratyczne odrzucanie i skreślanie pewnych wytworów ludzkich, skoro kryterium wartości danej rzeczy jest jej opłacalność teraz lub w przyszłości? Ale przecież wartość rynkowa to żadna wartość – żyje się Lech Witkowski. Z Olimpu nie widać błota ulic. Może to i dobrze dla tego, kto nie uwzględnia faktu, że życie w nowoczesności wymusza na nas wszystkich „pobrudzenie sobie rąk”. Gorzej, że nie widać też niestety tego, w jaki sposób to błoto staje się inspiracją dla nowych dzieł i nowego życia kultury. Można zapytać: jak szybko w takim razie Lech Witkowski znudziłby się, zbulwersował, bądź rozczarował, słuchając wywodów Žižka na temat Coca-Coli, *Matrixa* czy *Obcego*, czytając genialne *Lubiewo* Michała Witkowskiego, lub widząc Agatę Bielik-Robson śpiewającą z nami *Cry Me a River* Justina Timberlake'a¹⁶ i przygrywającą na gitarze?

Właśnie, kultura to także kultura popularna, do której odwołania pozwalają wprowadzić zamieszanie wśród ustalonych kategorii, wspierać naukowe pojęcia pomocną retoryką, lub po prostu zadrwić wesoło z bardzo poważnych akademików, którzy z bardzo poważnymi minami czytają bardzo poważne książki, nie umiając ani się zaśmiać, ani zatańczyć, ani trochę narozrabiać. A słowo *camp* kojarzy im się... z obozami. Lech Witkowski wiele już napisał o edukacji dla różnorodności kulturowej, ale czy dostrzega, że to właśnie kultura popularna pełni funkcję naszego wspólnego języka, języka uniwersalnego, umożliwiającego porozumienie odmiennych kultur i wspólnot lokalnych? W myśleniu Lecha Witkowskiego przewija się tymczasem nieustannie ten sam warunek: jednostka będzie potrafiła sięgnąć po „inne życie”, lepiej zrozumie siebie, innych i świat tylko wtedy, jeśli zakorzeni się „nitkami” w nobliwej przeszłości, zgłębiając symboliczne przekazy kultury... wysokiej. Witkowski skądinąd wie, że jego

15. Marshall Berman, „*Wszystko, co stale, rozplywa się w powietrzu*”. *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, przeł. Marcin Szuster, TAIWPN Universitas, Kraków 2006, s. 209.

16. Utwór ten Justin napisał w 2002, tuż po rozejściu się z Britney Spears – przyp. M. K., W. K.

„matczyna” pedagogika krytyczna zachęca do dekonstruowania kanonu, nie jego odrzucania, a tym samym do rewindykacji kultury popularnej, on jednak wydaje się nam operować z wnętrza tradycyjnego, metafizycznego podziału na kulturę wysoką – zarezerwowaną dla elity, i masową – dla konsumentów, ameb i narcyzów.

Mamy tym samym dwa sposoby rozumienia kwestii „wykorzenia z kultury”, wypływające z różnego – odrzucającego bądź afirmatywnego – stosunku do nowoczesności. Mamy projektowaną przez Lecha Witkowskiego w duchu Ortegi, Marcusego, Adorna, Arendt i innych katastrofistów wizję wykorzenia z kultury (wysokiej) jako automatycznego *zniewolenia* przez wiry globalizacji, medializacji, przemysłu kulturowego i konsumeryzmu, grożącego w ostatecznej perspektywie upadkiem cywilizacji Zachodu. Z drugiej strony, mamy wizję wykorzenia z kultury wysokiej jako *wyzwolenia* ku nowym formom demokratycznej równości i uniwersalności, jako szansy na budowę kultury powszechnej i ponadlokalnej, może mniej uduchowionej i wyrafinowanej, ale takiej, w której wysubtelniona wrażliwość, przesycona, dosłownie przytłoczona świadomością tragizmu jako horyzontem i gwarantem własnej elitarności, ustąpiłaby wrażliwości może bardziej pragmatycznej, ale dzięki temu wierzącej w siłę sprawczą zwykłego, nawet nie *very sophisticated* człowieka, który nie czyta za bardzo książek, ale lubi wypić piwo przy amerykańskiej klasyce filmowej, całkiem trzeźwo zdając sobie jednocześnie sprawę, co musi zrobić dla świata, by ten zrobił coś dla niego.

Lech Witkowski wydaje się nam tkwić w zakłętym kręgu własnego elitystycznego etosu kultury, twórczości i akademii. To krąg arystokraty ducha, który najlepiej czuje się w towarzystwie takich samych arystokratów, a resztę zjadaczy chleba omiata krytycznym spojrzeniem, jak modernistyczny artysta. Dlatego odnosimy wrażenie, że tam, gdzie Witkowski postuluje i zaklina, namawia i reklamuje swój hiperboliczno-olimpijski sposób naukowego funkcjonowania, tam widać, że tak naprawdę myśli i pisze o sobie. Bo to jemu przebywanie w towarzystwie najlepszych i próby sprostania im przyniosły korzyści, które on przedkłada nad samo życie. Dlatego Lech Witkowski zaprasza wszystkich chętnych do „poszerzania własnym przykładem tej zbędnej materialnie i docześnie, ale niezbędnej duchowo i *elitarnej* życiowo postawy” (*Autorytet I*, s. 461, wyróżnienie nasze).

It's kinda personal

Witkowskiego elitystyczną teorię kultury i uniwersytetu zdaje się napędzać dialektyczne uwikłanie w krytykowany przezeń światek polskiej akademii. Widząc w nim zaścianek i lenistwo, mierność i obnoszenie się z ignorancją lub autystycznym zamknięciem w wycinku jednej dyscypliny czy wręcz w paru tylko czytanych nazwiskach, Witkowski coraz mocniej macha swoimi orlimi

skrzydłami i szybuje coraz wyżej ponad tym światem, zawierając ekskluzywne przymierza z wielkimi duchami spoza swojego miejsca i czasu. Jakby paliwem w silniku jego odrzutowca było swojskie bagienko polskiego zagonu. Czytamy: „Zanurzając się w mądrość cudzego myślenia, usiłuję wyrwać się z okowów lokalnie dominującego barbarzyństwa duchowego ubranego w togi akademickie i posiadającego stopnie naukowe, których słabości, a nawet nędzy i nihilizmu nikt już jak zwykle nie bierze pod uwagę” (*Autorytet II*, s. 29).

Rzecz jasna, sposoby czyjeś myślenia i postawy intelektualne wykreślane są w dużym stopniu i zależne od szeregu czynników biograficznych, psychologicznych, czy wręcz materialnych. Każdy patrzy na świat ze swojego zakątka. Niczym radar wyczulony na wszelkie przejawy akademickiej nierzetelności, pozorantstwa i słabizny, niepotrafiący pogodzić świadomości własnej wybitności z akademicko pożądanym ścichapęctwem, (pozorną) skromnością, grzecznością i trzymaniem karteczek przy orderach, Lech Witkowski *musiał* uczynić ze swego życia naukowego batalię sporów, napominań, wytykania palcem i ciskania gromów. *Musiał* też stworzyć teorię bycia w kulturze, która – odpowiadając jego nieprzećiętnemu głodowi poznania i nieskończonej skali percepcji kulturowej – utrzyma zarazem poza swoimi granicami i pognębi swą ekskluzywnością wszystkich tych wyklinanych przez niego „obłudnych uzurpatorów”, trwoniących depozyt kulturowy i akademicki.

Negacja dominujących w Polsce wzorów przełożyła się na powstanie teorii kultury, która, paradoksalnie, gubi, naszym zdaniem, kulturę ze swojego pola widzenia, rewindykując jedynie to, co w owej kulturze najmniej materialne i najbardziej uduchowione, odległe od pospolitości i najbardziej elitarne.

Pomóc ginącemu światu (bo kultura ma się nie najgorzej)

Czy ta teoria kultury jako pamięci symbolicznej nie zamyka przypadkiem Lecha Witkowskiego w wieży z kości słoniowej, z której, owszem, widać ozłoczone słońcem wierzchołki tysiącletnich drzew, lecz nie widać dolnych pięter powstającego nieustannie nowego lasu? A ten las to też kultura i choć może nie będzie tak wysoki i monumentalny i nie przetrwa tysiąca lat, to przecież również służy współczesnym jego mieszkańcom jako przestrzeń życiowa. Może z tej wieży z kości słoniowej widać szczyty ludzkiego ducha, lecz nie widać nizin ludzkich problemów i masowej krzywdy, nie tylko przecież ludzkiej?

Kiedyś zapytaliśmy Lecha Witkowskiego, co humanista o jego kompetencjach mógłby powiedzieć ginącemu światu? To – myśleliśmy sobie – dobre pytanie do wielkiego Uczonego. A w zasadzie jedno z ważniejszych, nad jakimi

przy jego poziomie i osiągnięciach warto byłoby się zastanowić. I Witkowski odpowiedział, wiążąc dramat ginącego świata z procesem niszczenia „ogrodów kultury” i uzawodowienia studiów wyższych...

Piszemy tak, jakbyśmy byli jakoś zaskoczeni, jakbyśmy czekali na odpowiedź bardziej bombastyczną, aktywistyczną, „młodzieńczą”. A co innego, można by zapytać, Lech Witkowski miałby, jako humanista, nam powiedzieć? Ale nam broń Boże nie chodzi o przemykanie 11-ej tezy Marksa i wypływającego z niej szantażu z cyklu: „jak możesz oddawać się abstrakcjom skoro na całym świecie ludzie giną z głodu?”. Już bardziej podoba się nam przekora Žižka, który mówi prowokująco, że wierzy w tezę 11-tą, ale odwróconą: „Może w XX wieku staraliśmy się za bardzo zmienić ten świat? Może lepiej go teraz znowu trochę poobjaśnić”¹⁷. A nam również wydaje się, że jest co objaśniać. Od humanistów formatu Lecha Witkowskiego oczekivalibyśmy z jednej strony namysłu nad problemami ginącego świata, z drugiej zaś tego, by jego tęga filozoficzna głowa pomogła innym w zmaganiu się z kwestią przyrodzonej życiu tragiczności, świadomości przemijania i śmierci. Lech Witkowski zakopał się tymczasem w mądrych księgach i jeśli coś objaśnia, to – w swoim coraz bardziej, mamy wrażenie, ograniczającym mu swobodę ruchów mariażu z pedagogiką – uczone koncepcje wielkich humanistów w celu wydobycia z nich kolejnej kategorii przydatnej dla... akademickiego (bo jakiego innego?) dyskursu edukacyjnego.

Panika (tylko) wśród pedagogów

Trochę w duchu tego, co nam wydaje się konserwatywną reakcją na dezintegrację i pauperyzację kultury europejskiej, Lech Witkowski wypatruje powrotu do tradycji i do skarbów dziedzictwa, szuka czegoś stałego w dobie upadku tradycyjnych obrazów świata i stylów życia, czego nie zabrałby wieczny przyptyk czy powódź nowoczesności. Musi istnieć jakaś sankcja działania – woła Witkowski – jakaś bezwzględna wartość, jakieś coś: ideał, prawo, jednostka, postawa, która pozwoliłaby obronić ukochaną wysoką kulturę i dziedzictwo przed upadkiem, przed napierającą burżuazyjną pstrokacizną, przed światem, w którym panuje niepokojąca równość (Lech Witkowski tymczasem wierzy w ścisłą „hierarchię” – zob. jedno z mott do *Autorytetu II*), toteż wysoka kultura albo obumiera w zapomnieniu, albo jest dostępna dla wszystkich, czyli sprofanowana. Jak ta aureola, która Baudelaire’owskiemu poecie zsunęła się z głowy w błoto.

17. Slavoj Žižek, *Mam słabość do Robespierre’a* (rozmawia Maciej Stasiński), <http://wyborcza.pl/1,76842,6998943,Mam_slabosc_do_Robespierre_a.html <http://www.krytykapolityczna.pl/Wywiady/Zizek-Mam-slabosc-do-Robespierrea/menu-id-77.html>> (20.05.2013)

Ale chwileczkę, może nie jest tak, że to nihilistyczna nowoczesność sprowadziła na nas anomię i relatywizm, zniszczyła wspólnoty, wypromowała kicz i konsumeryzm i że jej klęska kładzie się na nas cieniem dziś, w czasach „post-modernizmu”. Może jest tak, że nowoczesność jest jedna i my też w niej żyjemy; oznacza ona śmierć Boga – czyli nastanie epoki pluralizmu perspektywicznych pozorów. Wraz z postępem nowoczesności kultura przestaje składać się z nakazów, lecz z ofert, nie ma już norm i bezwzględnych wartości, lecz propozycje. Po śmierci Boga nadawanie wartości i znaczenia rzeczom należy do nas i tylko do nas, przy rozpoznaniu, że będą to tylko gry językowe, fikcje i relatywne konstrukty społeczne. I nie trzeba widzieć w tym aż takiej znowu katastrofy, bo taka po prostu *jest* nasza rzeczywistość. Nie ma już powrotu do przeszłości. Musimy się jakoś odnaleźć.

Tymczasem, jeśli się rozumie, jak Lech Witkowski, kulturę jako „pamięć symboliczną tekstów”, to ogłoszony przez Baumana „koniec kultury uczenia się” (uczenia – zauważmy – pojętego jako zagłębianie się w dziedzictwo symboliczne) połączony z piętnowanym przez Witkowskiego brakiem zapotrzebowania na autorytety symboliczne siłą rzeczy oznaczać muszą „najbardziej dramatyczne wydarzenia dotyczące losów kultury i cywilizacji Zachodu” (*Autorytet II*, s. 24).

Czy to naprawdę najważniejsze powody takiej a nie innej kondycji świata, czy tylko arystokratyczny, pedagogiczny mit (skądinąd bardzo piękny, formujący przeciwieństwo sporą część naszej europejskiej tożsamości), pozwalający „ludziom kultury” oraz samym pedagogom trwać w przekonaniu o swojej niezbytności?

Między tragizmem, śmietnikiem i pychą.
(Próba odpowiedzi
moim Znakomitym Polemistom)

Znakomici Polemiści, Panowie Michał i Wojciech Kruszelniccy, sprawili mi prawdziwy zaszczyt, o jakim autor książek może tylko marzyć, skoro pochylili się nad moimi tekstami i postanowili spędzić nad nimi sporo czasu, a potem jeszcze uznali za warte zachodu wspólne myślenie, a następnie i rozmowę, najwidoczniej zakładając, że jest o co się spierać w kategoriach innych przecież niż wykazywanie racji, wyższości czy dobrego samopoczucia. Pytania i zastrzeżenia, jakie sformułowali należą do najwyższego kalibru i sięgają najniższych nawet niuansów, jakie pozostają poza percepcją kogoś, kto nie umie nie poddać się urokowi, prowokacji czy objętości (to też „kaliber”) oddziaływania. Długo odraczałem zmierzenie się z tym wyzwaniem pytań, jakie wygenerowała lektura moich książek, zwłaszcza tych o autorytecie, wiedząc że i tak ich nie uniknę, a nawet że to w tych pytaniach jest zawarta szansa na powrót do życia samej myśli i do spojrzenia na siebie oczyma Innego, z drugiej strony granicy. Ufam więc, że niektóre moje uwagi, których wygenerowanie przez dociekliwych rozmówców już mi dało coś ważnego (poza konwencjonalnym zyskiem „ubogacenia”), zwrótnie pozwolą cofnąć się przed zarysowanym obrazem polemiki, aby można było jeszcze raz spojrzeć na ten obraz i się zastanowić nad tym, co właściwie widać i co z tego wynika dla nas. Część odpowiedzi stanowi mój tekst w tym numersze *Er(r)go*, pt. „Autorytet i wartości u stóp”. Zasadnicze jednak dopowiedzenia wymagają postępowania zgodnie z rytmem uwag moich znakomitych Kolegów akademickich

Potrzeba nowego uniwersalizmu „wielkości ducha”

Czy ja wierzę w mit „jednostki wyróżnionej, wyposażonej w głębsze widzenie świata”? Czy chodzi mi o ukierunkowanie w stronę jednej prawdy? Otóż nie chodzi mi o tradycyjny uniwersalizm. Nawet obecny w tytule książki o semiotyce Bachtina „uniwersalizm pogranicza” traktuję jako uniwersalność sytuacji, szans na spojrzenie z drugiej strony (choćby i lustra Alicji w krainie czarów), powtarzalność wyzwań i trudności, a nie obietnicę powszechnej odpowiedzi, zobowiązującej mimo, że nie uznanej. Ja raczej postuluję wysokie minimum bycia człowiekiem, czy raczej troski o bycie człowiekiem. I sam go nie wymyśliłem, ale odkrywam

u dźwigających los Hioba, skazanych na włóczęgę Odysei, czy trud Syzyfa nie łudzącego się, że kiedyś mu się uda wtoczenie kamienia. Nie chodzi mi o to, aby wieść ludzi do jakiejś jednej prawdy, ale o to, aby korzystając z wysiłku innych budować sobie zręby swojej prawdy, z czujnością aby nie była za łatwą, wygodną fikcją, czy bolesną uzurpacją nie umiejącą weryfikować swych praw. Stąd inni, „wielcy duchem”, nie dają nam kierunku ani dostępu do prawdy, ale impulsy w ucieczce od łatwych wygodnych i poręcznych, wręcz uwodzących fałszów. Dziedzictwo symboliczne nie jest rezerwuarem wskazówek dotyczących tego, jak dobrze żyć, ale przestrzenią pereł, bywa pokrwawionych cierpieniem, z których można sobie dopiero nanizac sznur koralu, które mają szansę coś w nas obudzić, a nie ogłaszać jednej prawdy. Dla mnie „Wielkie Duchy” to nie są ci, którzy wiedzą lepiej, ale ci głównie, którzy zostali bardziej (więc gorzej, głębiej) doświadczeni przez los, przez co lepiej znają to co stanowi gorszą stronę naszego bycia w świecie, bliscy szaleństwa albo rezygnacji. Chcąc wiedzieć więcej o życiu, trzeba głębiej w oczy zajrzeć śmierci, upokorzeniu, samotności i pustce, rozpaczy i beznadziei. Wielkie Duchy bardziej otarły się o tajemnicę, nędzę i złożoność ludzkiego świata, nawet mogą mniej być pewne, bo pewność to pycha głupców, tak samo jak zadowolenie z własnego wykształcenia to skaza najgorzej wykształconych. Zapewne owo lepiej „wielkich duchów” polega na tym, że miały dostęp do większej liczby sprawozdań z ludzkiego losu.

Świat ducha to nie jest nic, co nam coś obiecuje, jako zbawienie, ale co uczestniczy w pochylaniu się nad losem podobnych jak my, co widziało nasze przekleństwa i pokazuje, jak ktoś sobie z nimi radził. Pamięć symboliczna tekstów nie musi stanowić skarbnicy rozwiązań ale może nieść dramat pytań i dylematów, odsłaniając wspólnotę uczestnictwa w przekleństwie i doświadczeniu zła oraz nawet beznadziejnych prób buntu wobec niego. To jest jedynie ratunek przed poczuciem, pysznym w swoim narcystycznym wyróżnieniu, że los, Bóg, czy przypadek, naznaczył mnie jakimś wyjątkowym cierpieniem, za które nam się coś należy. Cokolwiek człowieka doświadczy, nie jest wyjątkowe, ale ma już wiele gorszych nawet wcieleń. Człowiek nie jest wybrańcem Boga niczym Hiob, ale typowym przykładem testowania jego człowieczeństwa przez codzienność. Otóż okazuje się, że wielkim odkryciem dla człowieka może być, nawet obraźliwe stwierdzenie, że w swoim cierpieniu nie jest wyjątkowy, mimo że jak inni może nie mieć dobrej odpowiedzi na ciężar jaki na jego barki spada. A wystarczy czasem podjąć trud zakorzenienia się, choćby na chwilę w losie drugiego, aby się okazało, że można sobie z przekleństwem losu poradzić, albo choćby poczuć wspólnotę w beznadziei. Zapewne i samobójcom bywa łatwiej umierać, że świadomością, że świat nie ma prawa ich potępić. I że stają się wielcy w swojej tragicznej odmowie zgody na niego.

O zdolności ameby do poczucia tragizmu

Sprawa ameby też wygląda dla mnie inaczej niż sądzą Polemiści. Każdy z nas jest amebą, gdy nie wie, że poza jego lokalną walką o oswojenie swojego zakątka świata jako świata, jest wielkie morze, a nawet niezbadane i niedostępne morza. Każdy człowiek jest amebą, tak jak każdy jest wykorzeniony z kultury poza socjalizacyjnym oswojeniem jakiegoś skrawka swojego bycia, w którym udaje mu się mniej czy lepiej zawrzeć pakt z otoczeniem. Kontakt z dziedzictwem kulturowym nie traktuję jako „zbawiający”, ale jako przekleństwo otwierania oczu na niewygodne komplikacje własnego życia, jako bicz na nasze wygodne iluzje, na podłość naszego oblicza choćby po części uwikłanego w dążenie do zagłuszeń, do tanich satysfakcji i spełnień, które czasem wymagają zabicia innego, a czasem wystarczy masturbacja własnego narcystycznego ego, które swoiście podłechtane nagle obnaży swoje podle nadmiary namiastkowego zadowolenia z siebie. Kierowanie się podłechtaniem bywa częściej podle niż efekt rozkoszy obiecany przez jakąś naszą duchową lechtaczkę czy usilnie masowane pochlebstwami ego.

Jeśli więc ma w grę wchodzić wielkość dzieł, to nie w sensie liryzmu i tanich zachwyków, ale w sensie po części uspakajającej wiadomości: człowiek już tam był, gdzie ja teraz jestem doświadczany, zatem docieram do granic własnego człowieczeństwa, bo staję się świadkiem upadku, jako uczestnikiem przekleństwa bycia człowiekiem, a nie typową społecznie kukłą, lalką, marionetką, pozerem, który nauczył się gry i jej obchodzenia w oświeconym cynizmie. Ludzie łatwiej by (chyba) radzili sobie z losem, gdyby czuli, że należą do wielkiej wspólnoty wyklętych, samotnych, wykluczonych, zapomnianych, zdradzonych, gdyby nie otwierali oczu ze zdziwieniem, że ktoś usiłował ich okraść czy zabić, albo zgwałcić ich minimum poczucia „normy”, ale gdzie człowiek zdziwi się szczęśliwy, że spotkał coś niezwykłego: wielką miłość, którą warto strzec niedowierzając że w ogóle się wydarzyła, czy prawdę jakiegoś istnienia, które poświęciło nam chwilę własnej cennej wrażliwości i wykonało gest prawdy, jakiego nie spotkamy od wielu.

Chyba moi znakomici, głośno myślący polemiści, wypróbujący skalę mojej uczciwości intelektualnej, za co jestem im wdzięczny, zbyt łatwo nie uwierzyli, że mogę coś wiedzieć naprawdę o tragizmie losu ludzkiego, także poprzez chwile upokorzenia i udręki, o której nie wystarczy czytać, ani której oglądanie na płótnach mistrzów czy na filmach naturalizujących wszelki horror nie daje podstaw do zrozumienia co znaczy naprawdę się bać, czuć upadek, czy nędzę. Może jestem za mało ekshibicjonistyczny w odniesieniach do tragizmu losu ludzkiego, przytłaczając akcenty na jego temat zaraz współwystępowaniem ironii, uczącej dystansu i grającej dystansem, bez którego nawet cierpiąc możemy stać się załośni w cierpiętnictwie i zapomnieniu, że to wszystko już było

i nie wyróżnia nas ani o jotę. Nie wiem, jak „kurować” człowieka wpadającego w takie stany, poza tym chyba, że może dotąd jedynie intuicyjnie rozumiejąc potrzebę pedagogiki cierpienia opartej na czymś innym niż współczucie, uznając, że ozdrowieńcza może być dla człowieka pomoc w zobaczeniu, że ktoś już tam gdzie on, czyli na samym dnie, był. Przejmuje mnie odkrycie Tadeusza Różewicza z *Poematu spadanie*, że człowiekowi nie można pokazać, że „spada”, gdyż mu „odjęte jest poczucie dna”, ale można pomóc zobaczyć, że się rozpada, poprzez świadectwo tego, kto o taki rozpad się otarł i umiał się z niego wydobyć. Nie kazałbym zrozpaczonemu czytać coś z moich książek, czy nawet krytyk znakomitych moich Polemistów, ani nie tłumaczyłbym, że jego tragedia to nic specjalnego, ale starał się pomóc dotrzeć do myśli, że każdy koniec świata jest warunkiem narodzin nowego, w którym i my narodzić się musimy. Śmierć jest warunkiem narodzin częściej niż nam się wydaje i nie trzeba być zakładnikiem pychy księży katolickich i ich pozornie uniwersalnego Kościoła, żeby wiedzieć, że „zmartwychwstanie” nie jest jedynie przypowieścią na święta wielkanocne. Filozofia życia nie jest dla mnie do pomyślenia bez rehabilitacji śmierci, życie bez śmierci byłoby okrutne najbardziej jak tylko można to sobie wyobrazić.

Zbawienne schyłanie się po okruchy

Dla mnie zarazem „zbawienie” nie ma posmaku powołania do siedzenia „po prawicy”, po wstąpieniu do „niebios”, ale wiąże się jedynie z decyzją egzystencjalną próby przetrwania jeszcze jednego dnia życia, podjęcia jeszcze jednej próby zrobienia czegoś, co normalnie nie tworzy problemów, a dla bliskiego samobójstwa staje się czymś niewyobrażalnie trudnym. Wielkie idee nie służą ustanawianiu „właściwego trybu” bycia człowiekiem, jak to chciała pyszna tradycja niektórych myśli, ale pomocy w zrozumieniu właściwego... człowiekowi trudu zmagania się z jego przekleństwem, tym bardziej absurdalnym, że większość ludzi robiących kariery, urządzających się, uczestniczących zawodowo w „rytualizowaniu pozorów”, jak nazywał to Bourdieu, może co najwyżej wrzucić ramionami na wszelki patos. Poza tym za dużo już odczytałem się o kiczu, aby nie wiedzieć, że kicz to także fałszywy patos, gdzie dążenie do uwznioślenia zawsze może zdegradować dążącego i jego samo dążenie. Bliskie dlatego jest mi przestrzeganie przez młodych genialnych duchem krytyków przed „odrealnieniem” wyobrażeń o życiu, ale to odrealnienie czyha na nas nieustannie, gdy za mało zostaliśmy doświadczeni przez los. Stąd Nietzsche mógł życzyć najbliższym wszelkich najgorszych... prób, którym jeszcze jakimś skrawkiem woli czy siły ducha uda się sprostać. Bez tego wszelkie wypowiedzanie się o życiu jest niemal zbrodnią, a przynajmniej żalonym przejawem małości pysznego duchem. A ja

przynajmniej próbuję sięgać po wątki nader kontrowersyjne, czy podejrzane („temat autorytetu jest niemodny”, a nawet przestarzały).

* * *

Z pokorą przyjmuję celną zapewne krytykę sugerującą, że w moich tekstach daje o sobie znać ciężkość stylu misyjnego, kogoś, kto chce „zbawiać” świat, bez lekkości bezinteresownego, nie goniącego za zyskiem czytania i bycia „barbarzyńcy w ogrodzie”, genialnie przecież diagnozowanego przez Zbigniewa Herberta. Ulżyłoby mi nieco, gdyby i Hegel, czy jego przenikliwi czytelnicy też tak się narazili Znakomitym Kolegom. Rzecz tylko w tym, że uderzają mnie między oczy zwykle przejawy mądrości, daleko wykraczającej poza moje umiejętności duchowe i dzieje się dalej już samo to wyłapywanie „perł myślowych”, które wcale nie tyle służą czemuś, ile uczestniczą w budowaniu niemal automatycznym alternatywy myślowej dla obiegowych w naszych narracjach sposobów widzenia i problematyzowania rozmaitych kwestii ważnych profesjonalnie.

Nie jest to zapewne czysta „jouissance”, a jedynie przekształcanie ducha w zakresie minimum sycenia się znaczeniami, zakorzeniania w tropach pozostawionych przez genialnych autorów, którzy dają do ręki narzędzia, wręcz oręż do mówienia dzięki tej cudzej mowie już dalej „własnym” językiem, z trudem hamującym złość, a nawet wściekłość na tych, którzy tu nie umieją się zakorzenić, a mają dobre samopoczucie. Więc jeśli się nie zabawiam bezinteresownie, to nie dlatego, że aż zbawiam świat, ile ponieważ mam poczucie ciągle narastające, że wybawiam się z zaległości w chłonięciu świata duchowego, jak też wywabiam białe plamy w horyzoncie myśli, która mogłaby uczynić nasze peregrynacje już czysto profesjonalne w kategoriach dyskursu akademickiego znacznie bardziej szlachetnymi i pełnymi wirtuozerii. Dla mnie ironia jest, jak także podkreśla to Maria Janion, znacznie bliższa tragicizmowi, niż lekkiemu dystansowi estetyzacji, jako że w szczególności to ironia losu znaczeń kulturowych niesie niemal automatycznie i to, że to, na czym nam najbardziej zależy staje się najtrudniejsze do przekazania i odbioru i każdego kto wyczuje lub podejrzewa sztuczność patosu, fałsz uwznioślenia, kicz sentymentalnego moralizatorstwa. Nie chciałbym w takie stany wpadać, ani być w nich umieszczany. Dlatego między innymi przemówiło do mnie odkrycie, inspirowane Heideggerem, że autorytet czy wartości mamy zawsze pod stopami, łatwiej jest je deptać, nawet zdeptywać, niż się po nie schylić, ale jak już się człowiek schyli to daje mu to impuls do wyprostowania się w obliczu szyderczej albo cynicznej rytualizacji pozorów, gdzie czas marny spełnia się w żalostnej nieświadomości własnego upadku.

Wściekłość i karnawał wobec „czasu marnego”

Wiem zarazem, że mówiąc o sprawach ważnych, wręcz kardynalnych, łatwo zarazem popełniać kardynalne błędy w zakresie nadmiaru poważnych gestów, które upadną jeszcze łatwiej pod ciężarem własnej nieadekwatnej nadmiarowości. Jest to typowa pułapka uniemożliwiająca wpływ, w której sami kreujemy niemożliwość własnego znaczenia. Będąc wściekłym na wiele przejawów życia akademickiego uchodzących za normę środowiskową, bywam wściekły na siebie, że ułatwiam czasem postawę moim krytykom, nie kryjąc się na pozornym obiektywizmem narracji pozbawionej jawnej osobistej emocji. Mam jednak nadzieję jeszcze się trochę w życiu nauczyć od lepszych od siebie, których chłonę nie bezinteresownie. A moja rozkosz duchowa cierpi zapewne na przeintelektualizowaniu radości z obcowania z zaskakującą wielkością ducha, z racji poczucia uczestnictwa w dramatycznej próbie sił na progu zapaści kulturowej świata, w którym zaczynają rządzić przejawy terroru daleko odcinającego się od wszelkiego wyrafinowania myślowego, bo jest ono niewygodne i zbędne dla robienia kariery, dla uczestnictwa w grze, która przestaje być „grą na serio”, bez czego nie ma kultury. Bo nawet karnawalizacja, jeśli nie jest ułomna, uczestniczy w oczyszczaniu powagi i jej umocnieniu przez przejście czyścica pełnego śmiechu, a nie zabija pogardą czy szyderstwem. Pora zapewne dostrzec, że inaczej musi wyglądać narracja, zdobywająca się na odwagę zadania trawestacji pytania Hölderlina: „Cóż po pamięci symbolicznej w czasie marnym?”, czy „Cóż po trosce etycznej w czasie marnym?”. Adorno musi dla wielu wyglądać żałośnie gdy kojarzy Holokaust z końcem prawa (moralnego) poezji do liryzmu w sprawach ludzkich. Ale o ile uboższa by była nasza czujność na nieludzkie zdolności człowieka do gotowania losu innym, nawet niegodne zwierząt. Na drugim końcu spektrum skojarzeń tu kluczowych, nie ulegam perswazji tych, którzy sądzą, że w świecie obecnej fazy „nowoczesności” istnieją tylko ludzie robiący „karierę geniuszy”, a nie genialne przejawy ludzkiego ducha, wynoszące nas, jeśli je chłonimy poza i ponad siebie samych.

Między nostalgią i barbarzyństwem

Nie wiem, czy naprawdę żywie przypisywaną mi „nostalgię” za rzekomo „ukochanym”, zbędnie uwznioślonym dziedzictwem symbolicznym kultury, bez znajomości mechanizmów mediatyzacji, skoro dość dobrze zdaję sobie sprawę, np. patrząc na światek akademicki, że to dziedzictwo, gdy do niego dotrzeć odsłania jedynie to, co trudniejsze, gorsze, o większym stopniu wyzwania (złożoności) zamiast prostoty, ambiwalencji zamiast pewności, małości i ograniczeń w każdej

próbie wywyższenia). Polemiści także zbyt pośpiesznie chyba nie doczytali moich uwag, skoro przypisują mi pośpiech w trybie przyswajania „fast text” jako *fast food* z Ortegą y Gassetem, sugerując że nie wiem, że człowiek masowy daje o sobie znać przede wszystkim jako zagrożenie kulturowe nie w masowych pochodach barbarzyńców umysłowych, ale w pionowych awansach wykorzystujących gry salonowe i tą elitarną rzekomo stronę katedr uniwersyteckich, gdzie mogą królować barbarzyńcy kultywujący swój potencjał półinteligentów i ćwierćinteligentów jako normę przeciętności zadowolonej z siebie i bardziej niebezpiecznej od analfabetów, na co uczulali już Adorno i Horkheimer w *Dialektyce oświecenia*. Człowiek masowy w poważnym sensie zatem jest dla mnie nie tyle wytworem nowoczesności, ile jej półproduktem co najwyżej, produktem ubocznym, odpryskiem nieudanych procesów już nawet nie transmisji tradycji czy jej danych, ale aranżowania spotkania z jej przejawami.

Nie lekceważę emancypacyjnego potencjału kultury masowej, skoro zło widzę bardziej celnie obnażane na salonach, a nie na ulicach, a przynajmniej jak chciał autor *Buntu mas po obu stronach* katedr uniwersyteckich. Wystarczy mi pamiętać, że nowoczesność, jak każde narzędzie kulturowe jest obosieczna, zdradliwa i tylko dzięki temu ma potencjał ratunkowy. Mechanizmy naprawdę niosące potencjał rozwojowy są tym bardziej niebezpieczne rozwojowo, tak jak energią atomową można oświetlić miasto i ułatwić życie milionom albo je unicestwić oślepiającym błyskiem bomby jądrowej. Stąd nie należę do rzeczników żadnej recepty ani zbawiennej siły, wszędzie widziałbym zdradliwość i pułapkę wpisaną w groźbę ześlizgiwania się w swoje przeciwieństwo. Robi się z tego nawet przekleństwo, jeśli nie obsesja. Zbyt dużo też naczytałem się i namyślałem nad Baumanem, żeby mu przyznać rację w kwestii jakiejś rzekomej „kompulsywnej modernizacji” jaką ten widzi i za co jest chwalony przez moich Zankomitych Rozmówców. Wolę jednak już czujność Stefana Morawskiego, dla którego np. komunizm i jego wcielenie rzekomego socjalizmu był kontrkulturowym i kontrnowoczesnym eksperymentem na życiu milionów, z wykorzystaniem, czyli typowym nadużyciem nowego potencjału techniki, oraz popadnięcia w zbiorową amnezję, oraz nadzieję niesioną przez groźne utopie i żywioną przez masy niemniej dalekie od nowoczesności i jeszcze bardziej swoim uleganiem utopii od niej się oddalające.

Pochwała cudzej mowy:
poza elitaryzmem i barbarzyństwem

Co do kwestii czytania, jako nadmiernie elitarystycznej wizji kultury, to chcę tylko zauważyć, że jeśli nie ulegać wizji platońskiej w przypisywaniu człowiekowi nieśmiertelnej duszy, w której wiedza a tym język są uśpione i czekają

przebudzenie, to pozostaje jako alternatywa wobec w tej wersji filozofii odpowiedzi na pytanie skąd mały Jasio ma mówić „własnym językiem” wskazanie na konieczność, uznaną przez semiotykę Bachtinowską, nasycania się „cudzą mową”. Tą ostatnią uzyskuje się w socjalizacyjnym „wirze redukcji kulturowej” danego miejsca, jak wiedział Kundera, można ją też uzyskiwać dzięki kontaktom z Innym, czy dzięki otwartym bibliotekom świata, czy każdego pomniejszego rezerwuaru znaczeń i symboli. Oczywiście więc, byłoby błędem ograniczanie generatorów „cudzej mowy” do jakiegoś kanonicznego zestawu mediów (np. podręczników, arcydzieł, czy instytucji jak rodzina, szkoła czy kościół), zresztą w dobie internetu i globalizacji oraz presji grup rówieśniczych taka redukcja cudzej mowy jest niemożliwa. Jednak zasada przetwarzania cudzej mowy jako warunku uzyskiwania dostępu do własnego zestawu pojmowania i widzenia świata (także własnych przeżyć) pozostaje nienaruszona. Jeśli dopuścić otwarcie przestrzeni dziedzictwa symbolicznego, z której mogą się rekrutować środki wyrazu i przechodzić poprzez cudzą mowę do własnego języka i własnego spojrzenia i pojmowania to pytanie o to, skąd wziąć środki by odczytywać znaczenia ustępuje wagą samemu rozumieniu skazania na czytanie, nieważne czy z ulicy, ze śmietnika, czy medialnego tygla. Jeśli z Olimpu nie widać błota ulic Panowie, to nie wysyłajcie mnie na Olimp, bo ja podobnie jak wy doceniam prawdę wpisaną w Baudelaire’owskie widzenie świata z poziomu paryskiego bruku i przemawia do mnie *Modlitwa do Szatana*, jako pozwalająca zrozumieć i wyrazić to, jak bardzo upadłemu człowiekowi blisko do upadłego anioła zamiast do deklarującego miłość Boga i jego moralizatorskich rzczynek. Zachodzę w głowę, powiem szczerze, dlaczego jest mi na siłę przypisywana „elitystyczna koncepcja kultury”, podczas gdy to tylko elementarna wizja tego, jak bardzo zanurzone w kulturze jest najbardziej nawet podstawowe jądro naszych zdolności rozumienia i wyrażania siebie samych. Pytanie dotyczy nie tego, skąd coś przybywa, ale jak bardzo dociera do odbiorcy, poruszając go, nasycając realnie, a nie pozornie dawką możliwości pojęcia i refleksyjnego odniesienia do siebie poprzez różne zapośredniczenia.

* * *

Nie bardzo mam poczucie, że wystarczy objaśnianie świata, w którym rzekomo kultura ma się nienajgorzej. Zarazem nie jest możliwa postawa postulowania zmiany, skoro w miejscach dla niej niewrażliwych (uczelnie, parlamenty, ministerstwa) tkwią już „pionowi barbarzyńcy” Ortegi y Gasset, czy zadowoleni z siebie cyniczni półinteligenci, którzy gotują los narcystycznym i niepełnosprawnym kulturowo konsumentom, nieświadomym jakie rytuały degradacji własnego ducha sami sobie szykują i pozwalają sobie wmówić (np. kretyńską opowieścią, że uni-

wersytet służy do przygotowania do jakiegoś zawodu na rynku pracy). Pytanie Kundery, które przypomniała Maria Janion: „Czy będziesz wiedział co przeżyłeś?” nabiera najbardziej dramatycznego znaczenia, gdy wiadomo, że nie chodzi nawet o spotkanie z dylematami Hamleta czy z pułapkami Odyseusza, ale ze zdolnością ogarnięcia własnych pragnień i wykroczenia poza własne ograniczenia. Samo to, że uczelnie dają i dały sobie wmówić, że funkcją edukacji jest przygotowanie do rynku pracy dowodzi naszego upadku intelektualnego i degradacji funkcji kulturowej edukacji wyższej, związanej z dopełnianiem aktu narodzin o narodzinny wyobraźni, wrażliwości, symbolicznego bogactwa wyrażania siebie poprzez zakorzenienie w cudzym słowie (może być z filmów, kultowych ballad Dylana czy rapu, byle tym ludzie umieli się posłużyć dla samych siebie). Tymczasem narastający terror przeciętności, domagającej się równoprawnego traktowania w instytucjach kultury, przy zachowaniu zdegradowanych wyróżników pozycji, np. w postaci nędznych habilitacji, robionych gdzieś tam pokątnie po słowackiej stronie, czy występowania z brakiem wstydu i zażenowania w tych samych aulach uniwersyteckich, gdzie normalnie byłoby miejsce jedynie dla wirtuozów i na koncerty dające przeżycie i szanse obcowania z czymś życiodajnym – to wszystko staje się normą, której uznanie za patologię budzi już tylko niesmak lub wzruszenie ramion. Albo jak chcą moi Szanowni Polemiści skojarzenie z elitaryzmem, elityzmem, czy inną fanaberią, którą „normalni” wcale nie muszą się przejmować. Tymczasem owi „normalni” pozbawieni troski o własne „człowieczeństwo” nawet nie wiedzą, co ten termin może znaczyć i jakie możliwości ucieleśniania człowieka niesie, a w konsekwencji uruchamia się mechanizm bycia zakładnikiem tego, co najbliższe, najprostsze, najtańsze, najpłytsze. I nie chodzi o to, aby tego ktoś miał zakazać, ale o to, że jeśli już bawimy się w uniwersytet, jeśli jeszcze szczątkowo pamiętamy o kulturze to wystarczy przynajmniej zadać pytanie o to, czy tak być musi, albo co jest za tym murem, czy po drugiej stronie lustra. Choćby z listy pytań Małego Księcia, Alicji z Krainy Czarów. Edukacja, wpisana w minimalnym choćby stopniu w sens podstawowy jej funkcji, co do której jakieś porozumienie trwało przez wieki, to proces, gdzie realne kształcenie oznacza impulsy docierające w trybie przekształcenia jednostki, choćby tylko pokazującego fragment świata wcześniej nie mieszczący nam się w głowie, a potem taki, który by sam do głowy nie przyszedł, a raz spotkany potrafi przebudzić, poruszyć, ożywić, wyzwolić ze stanu lunatyka, czy jednostki mającej zasłoniętą własną kondycję, wyparte doświadczenia i niosącą własną arogancją i ślepotą zagrożenia dla innych.

Mylą się Szanowni Koledzy przypisując mi zakopanie się w mądrych księgach i złożenie na tych, którzy tego nie potrafią, choć stoją po stronie Paula Ricoeura w jego dramatycznej odpowiedzi na arogancję studentów z marca 1968 roku, że ma prawo do nich mówić, bo przeczytał więcej od nich książek. Oczywiście, trzeba

umieć sięgnąć choćby po wnioski z *Matrixa*, a przynajmniej po to, co się w nim dzieje i czego rozumienie niesie odkrycie choćby o centymetr nowych pokładów własnej wyobraźni. W poezji mamy przykłady mówienia najprościej o rzeczach dramatycznie poważnych, nie jest nigdy jasne gdzie znajdziemy życiodajną perłę myślową, którą warto się przejąć, o nią wzbogacić i zrobić dzięki niej coś innego, niż bez niej. Tymczasem oczywiście staram się uderzać (bez poczucia szans na sukces) w najbliższe moje otoczenie, czyli światek akademicki polskiej pedagogiki, aby choć trochę zablokować łatwość cynicznej gry w pozory, w jałowość i rytuały władcze. Stąd zdziwią się Panowie moją najnowszą książką gdzie na prawie 800 stronach pokazuję minimum tego, co można wyczytać dla nowej epoki z poważnie potraktowanego dorobku pedagogiki międzywojennej, przesłoniętej następnie przez dekady nie tylko doktrynerstwem ideologicznym ale i zwykłym lenistwem umysłowym i brakiem gotowości do traktowania przeszłości na serio. Cóż to za wielkie wymagania? Gdzie tu wieża z kości słoniowej, albo jakieś zamknięcie? Chodzi wręcz przeciwnie o otwarcie, o przewietrzenie zamkniętych pomieszczeń, o świeży oddech i powiew powietrza. Za mało konkretnie potrafimy patrzeć na to, jak rozmaite liberalnie afirmowane równoprawności sankcjonują najgorsze cechy ludzkie, znane od dawna, a teraz obrastające znanymi wyrafinowaniami oświeconego cynizmu.

Tradycja i postęp nad przepaścią

Nie chodzi o „powrót do tradycji” i jej skarbów w prymitywnie kojarzonym duchu starego konserwatyzmu (zresztą nie chcę tego zarzutu przypisywać moim dyskutantom, ale chcę wyostrzyć zasadniczą różnicę w moim podejściu do tradycji). Tradycja nie jest ani ponad naszymi głowami, ani gdzieś daleko z tyłu, ani tym bardziej nie majaczy w dali jako przyszły punkt odniesienia dla erudycyjnych przywołań. Ona zawsze leży u naszych stóp, na wyciągnięcie ręki. Możemy się po nią schylić by podnieść z ziemi jakiś fragment zbitego lustra, pamiętając jeszcze skrawek losu ludzkiego, często o dziwo nam bliski, jak gdyby to było o nas. Możemy też wdeptać ją butami w błoto, możemy w pośpiechu pogoni za jakąś błyskotką, kuszącą medialnie, nie zauważyć, że stąpamy po cmentarzysku, czy po wysypisku skarbów, zwykle widząc tu raczej śmietnik już przestarzałych świadectw innego świata. Ale właśnie nasza bezradność w zmierzaniu się z tą przestrzenią dyskwalifikuje nas gdy okaże się, że to nasza pycha, „niedoczłowieczenie” – jak to strasznie zapewne określił psycholog humanistyczny Kazimierz Obuchowski – skazuje nas na uczestnictwo w świecie który coraz bardziej zapomina o tym, czym człowiek może różnić się od zwierzęcia. I trzeba było aż przenikliwości Wisławy Szymborskiej, która w wierszu *Pochwała złego*

mniemania o sobie uczuła, że „nic bardziej zwierzęcego niż czyste sumienie na trzeciej planecie od Słońca”. A tu nawet nie możemy powiedzieć, że grozi nam zezwierzęcenie świata ludzkiego, bo obrazimy zwierzęta.

W związku z tym podkreśliły, że spór może dotyczyć już choćby tego, czy z „postępem” nowoczesności, który głoszą moi Znakomici Adwersarze, rzeczywiście mamy do czynienia. Doszedłszy na skraj przepaści nie należy się specjalnie dopingować do jeszcze jednego kroku „do przodu”. A przynajmniej o to właśnie się toczy spór. Wolałbym przyłączyć się do tych, którzy widząc upadek idei postępu raczej skupili się na trosce o to, jak rozpoznawać złożoności własnego bycia w świecie, własnego świata i siebie samego, jeśli jeszcze nasza pycha *homo sapiens* ma mieć jakikolwiek sens, poza jeszcze jednym snem pełnym zgubnej pychy i głupoty. Od dawna wiemy (Hölderlin) o wpadnięciu w pułapkę „czasu marnego”, jako „zmarniającej egzystencji”, którą można sobie wzajemnie pomagać zobaczyć (nie zaś pysznie pokazywać) i zachęcać do namysłu co z tym zrobić. Moje doświadczenie akademickie uczy, że łatwiej jest czasem przebudzić nieoczytanego studenta i zachęcić go do sięgnięcia do nowego świata myśli, niż zdemoralizowanego swoją karierą profesora, który już dawno nie musi wyjść poza swoje ramy, jakie dały mu bezkarność w byciu tylko sobą w poczuciu wyższości, której nic już nie naruszy.

Kolorowy ptak czy strażnik braku?

Nie bardzo odpowiada mi też nadmiernie uszlachetniająca i sentymentalizująca mnie wizja „kolorowego ptaka” w usychającym ogrodzie, który wzdycha do świata przeszłości w duchu konserwatywnej obrazy na „nowe” i „nowoczesne”. I to nie dlatego, że znając ilustracje z Jerzego Kosińskiego, czy z Witolda Gombrowicza można tu widzieć możliwość by, polec jako ofiara dorabiania gęby i odstawania od „normy”. Powtórzę, że przejmuję mnie obraz tego, że stąpamy po terenie, w którym miesza się śmietnik z cmentarzyskiem, pełnym skrawków stłuczonego lustra i powyrywanych fragmentów rozmaitych dzieł i obiektów, w tym „ready-made” albo „niższej rangi” jak u Warhola albo Kantora, i z własnej głupoty, nędzy duchowej, albo przynajmniej wygody, czy iluzorycznej wyższości nie umiemy się po nie schylić, wygrzebać i zestawić ze sobą, jako ogniwa naszego „skarbcza znaczących” (za Jacquesem Lacan), czy sznuru „szklanych paciorków” (za Hermannem Hesse), które uwewnętrznione zaczynają stanowić o naszym nie tylko bogactwie duchowym i zakorzenieniu w dziedzictwie ale po prostu i bardzo przyziemnie o naszym dysponowaniu językiem, rozwijaniu spojrzenia, wyrażaniu siebie i rozumieniu innych. Zawsze tu chodzi nie o elitaryzm i egzotyczność kolorowego ptaka, ale o zwykłe ludzkie dopełnianie aktu narodzin,

wymagające kształtowania wrażliwości, wyobraźni, sięgania nie pod niebiosa, ale do stóp. Ingarden sugerował w *Księżeczce o człowieku*, że musimy umieć doskoczyć do wartości ponad poziom przyrodniczości do świata kultury, bo tylko poprzez pomniki kultury możemy opierać się upływowi czasu. Mi natomiast bardziej odpowiada perspektywa rozumienia uczulająca na to, że wartości mamy na wyciągnięcie ręki i stóp, a opieranie się upływowi czasu daje się uzyskać pielęgnując to, co inaczej upływowi czasu się nie oprze. Tak jak pamięć o nas, gdy umieramy czy stajemy się bez znaczenia. Właśnie skrawki, strzępki, fragmenty, rozsypane w chaos i bezład perły czy skarby czy ich resztki po ich obróbce przez „fachowców”, pojedyncze słowa, zdania, myśli, marnotrawione, także jako treści wynoszone wcześniej na pomniki, czy wpisywane w podręczniki i ich redukcyjne praktyki, to jest krajobraz po bitwach, jakie o kulturę i z kulturą muszą się toczyć. Konserwatyzm bywa najgorszej maści, zabijając na głucho dostęp do treści, które grożą jego demystyfikacją, tak jak i liberalne panoszenie się cynicznych narcyzów prowadzi do lekceważenia sobie szans spotkań kulturowych za cenę wysiłku. Wreszcie, nie wolno zapomnieć, że krajobraz po bitwie z poranionymi, porozbijanymi bytami kulturowymi przyniosła nam ideologiczna tępota namaszczonej przez marksizm, czy uskrzydłych prawem do nieodpowiedzialności przez prymitywizowany postmodernizm, arogancką analityczność czy troskę o „czystość” tradycyjnych tropów. Osobno trzeba umieć odratować do nowego spotkania byty kulturowe zniszczone wykładnikami szkolarskimi i demoralizującymi kluczami interpretacyjnymi obwarowanymi kanonami lektur i martwych recytacji skojarzeń bez znaczenia. Nie chodzi tu więc o sytuację narcystycznego, kolorowego ptaka, ale o pokornego „strażnika braku”, żywiącego się skrawkami duchowej strawy i dzielącego tym, co go poruszyło, z tymi, którzy mogą nawet nie wiedzieć, że tego im właśnie trzeba. Wpływ nie ma tu polegać na przymusie, czy uznaniu automatyzmu, ale na ryzykownym i łatwym do odrzucenia zachęcaniu do pokazania – ale na własnym przykładzie, a nie gołosłownie – jak to działa i jaką ulgę myślową przynosi.

Zakończenie. Edukacja jako bitwa o zwykłego człowieka

Bitwa o kulturę to jest bitwa o człowieka, nie jakiegoś wielkiego, wyjątkowego i uwznioślanego, ale konkretnego, przeciętnego, każdego, by nie dał się zabić przez własne wygodnictwo, lenistwo umysłowe, wykorzenienie z pamięci symbolicznej skłonność do demoralizujących osiągnięć jako pokłosa łatwizny zaliczeń, socjalizacyjnych drabin do kariery, wystarczalności ćwierćinteligentkich manier obnoszenia się z przeciętnością i masowej pogardy wobec lepszych od siebie. Jest to bitwa o wpływ duchowy, która wymaga dostępu do znaczeń, do przeżyć,

do refleksji, do słów i gestów, które zapewne już bezpowrotnie zostały rozsypane po wcześniejszych polach bitewnych, rozgrabione, rozdziobane. To jest świat gdzie rządzą lokalni *Ubu króle*, i wtórują im ich szambelani i wasale. I to jest nasza rzekoma nowoczesność, której degradacji nie potrafimy dostrzec. Nie jest nigdy jasne, co komu pomoże przejrzeć na oczy. Jednemu pomogą szczątki Hamleta w nowym opakowaniu Szekspira, innemu film Szulkina, jako ograniczona adaptacja genialnej intuicji Alfreda Jarry'ego, komuś jeszcze poezja Szymborskiej, albo mistrzostwo cyrkowe, czy wirtuozeria gry na jakimś instrumencie. Kultura umiera w świecie, gdzie rządzi przeciętność, brak wysiłku duchowego, pogarda dla wielkości i dominacja jakiejś redukcyjnej prawdy. Śmierć kultury grozi nam naprawdę, bo nawet obserwujemy jej agonię, radosną dla psychy.

ER(R)GO

recenzja |

Aktor romantyczny i „bardochwalstwo”

Celestine Woo, *Romantic Actors and Bardolatry. Performing Shakespeare from Garrick to Kean*. New York, Washington ... Oxford, Peter Lang Publishing, 2008. Seria: *Studies in Shakespeare*, tom 16

Książka Celestine Woo (autorka na okładce przedstawiona jest czytelnikowi jako wykładowca literatury brytyjskiej związany z uczelnią SUNY Empire State College w Nowym Yorku) poświęcona jest uczestnictwu aktorów „romantycznych” w kulcie Szekspira na przełomie osiemnastego i dziewiętnastego stulecia w Anglii. Owo osobliwe zjawisko kulturowe określane jest w anglojęzycznej literaturze przedmiotu słowem „bardolatry”. Neologizm ten ukuty został na początku dwudziestego wieku przez George’a Bernarda Shaw i bierze się z połączenia słów „bard” (poeta, wieszcz) oraz „idolatrii” (kult, adoracja, uwielbienie). Jednym z przejawów owej osobliwej idolatrii czy też „bardochwalstwa” była dominująca obecność twórczości Szekspira w tzw. królewskich teatrach w Londynie, Covent Garden i Drury Lane. W ślad za nią szło uwikłanie w omawiane zjawisko karier sławnych aktorów związanych z owymi teatrami. Nie da się bowiem zaprzeczyć faktowi, iż sceniczne znakomitości okresu, który z grubsza biorąc pokrywa się z romantyzmem, zawdzięczały swój gwiazdorski status rolom szekspirowskim. Nie jest zatem zaskoczeniem fakt, iż jako przedmiot swoich analiz wybiera Woo sylwetki czworga najznamienitszych aktorów epoki: Davida Garricka, Sarę Siddons i jej brata Philipa Kemble’a oraz Edmunda Keana, których kariery przypadają, odpowiednio, na lata 1741–1776, 1782–1812, 1783–1817 i 1814–1818 (daty podaje za *Dodatkiem* zamieszczonym na końcu książki).

Jako zaplecze teoretyczne dla swoich rozważań obiera Woo koncepcję dyskursywnych pozycji i pól Pierre’a Bourdieu (4) i zakres swoich dociekań wyznacza określeniem „Szekspir-jako-pole” (na str. 48 czytamy, iż „bardochwalstwo” to „przestrzeń praktyk dyskursywnych”). Zaznaczmy jednak od razu, że koncepcja Bourdieu przywoływana jest w omawianej książce sporadycznie i bynajmniej nie stanowi, wbrew zapowiedziom autorki we Wprowadzeniu, głównego teoretycznego punktu oparcia czy zwornika analiz. By posłużyć się pojawiającą się tu metaforą, istnieją w książce całe połacie tekstu, gdzie Bourdieu w ogóle nie jest przywoływany. Z góry zatem możemy wykluczyć z naszych rozważań kwestię, czy i w jakim stopniu zjawisko „bardochwalstwa” wpisuje się w optykę teoretyczną Bourdieu i czy może narzuca konieczność jej dostrojenia lub przeformułowania.

Poza wspomnianym „Wprowadzeniem”, główny zrąb monografii Woo stanowią cztery rozdziały, w których omawia się kolejno sylwetki wymienionych wyżej aktorów „romantycznych”. Każdemu rozdziałowi przypisany zostaje, w podtytule, główny wątek analiz; i tak, Garrick „komodifikuje” Szekspira, Kemble poetę „konsekuje”, Siddons go „genderuje” a Kean – i tu mamy odejście od dotychczasowej formuły – jest „ironiczną ikoną” i „transgresyjną *tabula rasa*”. Poszczególne rozdziały – czego nie odzwierciedla spis treści – dzielą się na tytułowane podrozdziały, a w przypadku rozdziału trzeciego, poświęconego Sarze Siddons, mamy dodatkowo do czynienia z sekcjami w obrębie podrozdziałów, co przy braku wewnętrznej numeracji oraz zróżnicowania pomiędzy nagłówkami pod względem wielkości i kroju czcionki wywołuje u czytającego pewien dyskomfort.

Zanim przejdziemy do merytorycznej oceny poszczególnych części książki Woo, dwie uwagi krytyczne ogólniejszej natury. Sporym mankamentem pracy, nie tylko strukturalnym ale i merytorycznym, jest brak konkluzji, a zatem nie doczekamy się podsumowującego omówienia „romantyczności” aktorskiej w kontekście romantycznej deifikacji Szekspira ani też odniesienia teź do wprowadzonych na początku rozważań kategorii społeczno-kulturowego podejścia do literatury zapożyczonych od Bourdieu. Ponadto, główny, bo sugerowany już w tytule, temat pojawia się w zasadzie jedynie w odniesieniu do kariery Davida Garricka, co jest nieco paradoksalne zważywszy na okoliczność, że Garrick umiera jeszcze przed narodzinami romantyzmu w Anglii, które przypadają na ostatnią dekadę osiemnastego wieku. Tymczasem Edmund Kean, rówieśnik szerokiego grona angielskich romantyków, to dla Woo niezapisana tablica, postać niedefiniowalna, której grze jak i charakterowi krytycy i widzowie mogli swobodnie przypisywać dowolne interpretacje czy teź, jak to usilnie akcentuje Woo, rozbieżne nierzadko „odczytania”.

Począwszy od rozdziału poświęconemu Davidowi Garrickowi, Woo posługuje się słownictwem, często bardzo potocznym, używanym współcześnie do opisu kultury masowej, a w szczególności zjawisk związanych z kultem idoli charakterystycznym dla owej kultury. Napotykamy więc słowa takie jak „groupie” czy „fandom” (32). Do tego słownictwa pasuje jak ulał żargon marketingu i reklamy. Garrick (później również Siddons) porównywany jest, w kontekście wysiłków wkładanych w „autopromocję” (tworzenie własnego „imażu” jako geniusza równego geniuszowi Szekspira), do idoli współczesnej popkultury. W nawiązaniu do zorganizowanych przez aktora uroczystości w Stratfordzie w 1769 roku (tzw. Szekspirowski Jubileusz), Woo nazywa Garricka „business entrepreneur” i powiada, że „he created a band wagon”, czyli, że stworzył ów idiomatyczny „wóz dla orkiestry” (trend, modę), na który innym łatwo było później się „załapać”. Garrick, czytamy w innym miejscu, „otworzył nowy, szekspirowski rynek

konsumencki”, itd., itp. Oczywiście Woo wyjaśnia, i to z zadawalającą dbałością o szczegóły, w jaki sposób Garrick uatrakcyjnił swoje inscenizacje (będące najczęściej adaptacjami i przeróbkami) sztuk szekspirowskich (m.in. chodziło o wykorzystanie sztucznego oświetlenia, poszanowanie przez widzów przestrzeni sceny, dbałość o kostiumy i wierność historyczną, poważniejsze traktowanie prób i przygotowań do spektaklu), ale można żywić wątpliwości czy uporczywe posługiwanie się żargonem współczesnego marketingu nie zaciemnia, zamiast go wyjaśniać, obrazu aktorskich i teatralnych zawłaszczeń geniuszu i twórczości Poety. Innym przykładem anachronizmów, w jakich lubuje się autorka, może być stwierdzenie, iż Garrick posiadał „instynktowne wyczucie [oczekiwań] kultury popularnej” (41). Tu również należą opisy zabiegów Sary Siddons w sferze „mass media marketing” (121).

W ujęciu Woo, kariera Johna Philipa Kemble’a opierała się w znaczącym stopniu na osiągniętym przez Garricka wyższym statusie kulturowym i społecznym aktora (ściśle biorąc w przypadku obydwu mamy do czynienia z aktorem i menedżerem teatru w jednej osobie) i idącymi w ślad za nim roszczeniami do swobodnego dysponowania zawłaszczoną twórczością poety. Działalność Kemble’a opisuje Woo, zapożyczając zwrot od romantycznego biografisty i historyka teatru, Jamesa Boadena, jako zmierzającą do „zwiększenia siły Szekspira” i do „udoskonalenia dramatycznej iluzji”. Podczas gdy Garrick oparł swoją sztukę na namiętnościach, Kemble wniósł do teatru i przedstawień szekspirowskich godność, powagę, wzniosłość i szlachetność, stawiając sobie za cel wypracowanie kompromisu pomiędzy naturą i sztuką. Powściągliwe, w porównaniu z ekspresywnością i ekstrawertycznością Garricka, aktorstwo Kemble’a, często określane jako „posągowe”, przynosi rzekomo typowo romantyczną interioryzację. Ale raczej nie dostrzega Woo paradoksu kryjącego się w fakcie, iż owa interioryzacja w podejściu do aktorskiej interpretacji postaci szła w parze z rosnącą widowiskowością przedstawień. Dla wielu współczesnych zachodziła tu głęboka dysharmonia. Radykalnym jej wyrazicielem był Charles Lamb, który w znanym eseju stawia problem, czy Szekspira w ogóle da się adekwatnie wystawić na scenie i konstatuje, iż największe z jego sztuk, w szczególności *Król Lear* są zasadniczo niewystawialne czy, jak powiedzielibyśmy, niekompatybilne z wczesno-dzieciętnastowieczną sceną. Próbując objaśnić i uzasadnić swoje stanowisko w odniesieniu do stylu Kemble’a Woo twierdzi, że argumenty Lamba za niewystawialnością Szekspira są niewłaściwie rozumiane. Polemika ta jednak nie przekonuje. Nie da się po prostu przeoczyć faktu, iż dla wielu tzw. romantyków (w tym krytyków teatru, jak Lamb), Szekspir właściwy to Szekspir książkowy, czytany, a nie teatralny.

Stosunkowo obszerny i rozbudowany strukturalnie jest rozdział poświęcony jedynej kobiecie spośród czworga aktorów omawianych w książce, Sarze Siddons.

Nie powinien dziwić fakt, iż w rozdziale tym eksponuje się kwestię płci, tzw. płci społecznej (ang. *gender*), i traktuje się kobiecość jako jakość oferującą nowe „soczewki” i nowe „pozycje” w sensie proponowanym przez Bourdieu (87). W ujęciu Woo, Siddons była swoistym połączeniem Garricka i Kemble’a. Ogólne uwagi na temat sztuki aktorskiej Siddons nie wnoszą jednak, wbrew przekonaniu autorki, zbyt wiele nowego do ogólnego pojmowania aktorstwa „romantycznego”. Trudno bowiem mówić w odniesieniu do Siddons o rewolucyjnym przełomie w podejściu do postaci. Przecież nie tylko sama Siddons kładła wielki nacisk na emocjonalną i psychologiczną spójność roli i na identyfikację z kreowaną postacią (por. 91) czy też na daleko posuniętą indywidualizację w podejściu do „rozwoju postaci” w obrębie fabuły (92). W zasadzie, idąc za uwagami samej Woo, można nawet twierdzić coś przeciwnego, albowiem cechą charakterystyczną aktorstwa Siddons jak i innych luminarzy sceny londyńskiej w owym czasie była rozpoznawalność stylu aktora czy aktorki. I tak, grając Lady Makbet (by przywołać bodaj najsłynniejszą kreację Siddons), możemy powiedzieć, że Sara Siddons była Lady Makbet przynajmniej w tym samym stopniu w jakim Lady Makbet była Sarą Siddons, co ponownie skierowuje nas ku przenikliwym uwagom Charlesa Lamba. Albowiem to, co Lady Makbet robi ze świecą (świecznikiem) w słynnej scenie somnambulizmu otwierającej piąty akt sztuki jest właśnie ową „wartością dodaną” pochodzącą z interpretacji roli przez aktorkę, interpretacji w znacznej mierze podyktowanej wypracowanym przez ową aktorkę i rozpoznawalnym stylem gry.

Ciekawsze są analizy Woo poświęcone, sygnalizowanym w tytule rozdziału o Siddons, kwestiom płci i sposobu potraktowania przez aktorkę swojej kobiecości, zarówno w znaczeniu cielesnym jak i społecznym. Wiadomo skądinąd, że kreując swój sceniczny wizerunek, spore znaczenie przypisywała Siddons do faktu, iż w życiu prywatnym wypełniała tradycyjnie kobiece role żony i matki. Tłumaczy to jej decyzje występowania na scenie w bardzo zaawansowanej ciąży oraz w sztukach, które eksponowały te właśnie społeczne role kobiety. Na przykład, jednym z większych sukcesów Siddons była jej rola Konstancji w Szekspirowskiej sztuce historycznej *Żywot i śmierć Króla Jana*, wdowy, która niczym przysłowiowa lwica walczy o byt polityczny swojego syna. Czy jednak możemy tu mówić o przełamaniu przez aktorkę zastanych społeczno-kulturowych konwencji związanych z pozycją i rolą kobiety w społeczeństwie? Zgadza się oczywiście z tezą, iż Siddons uczłowiecza tradycyjnie demonizowane postaci kobiece, szczególnie wyraźnie na przykładzie Lady Makbet, *per analogiam* ale to samo powiedzieć możemy o bracie aktorki Philipie Kemble’u i jego interpretacji postaci Makbeta. O wiele słabiej przekonują jednak stwierdzenia o rzekomo prowokującym potraktowaniu przez Siddons kwestii płci (117) czy określanie jej wprost mianem feministki (112). Nie przekonują, w obliczu znikomości i samej natury dostępnego materiału, usiłowania stworzenia z Sid-

dons badacza czy krytyka literatury (mowa jest wprost o „scholarship”, czyli naukowym podejściu aktorki, do Szekspira oczywiście), co jest znowuż o wiele bardziej uzasadnione w odniesieniu do Kembler’a, autora polemicznego traktatu krytycznego na temat *Ryszarda III* i *Makbeta* jak również szeregu adaptacji sztuk Szekspira. Ciekawe natomiast są uwagi na temat posągowego charakteru aktorstwa Siddons (114–115) oraz, znacznie obszerniejsze, analizy Siddons w roli księcia Hamleta. Te ostatnie oparte zostały w znacznej mierze, jak wyjaśnia Woo, na opublikowanym przez nią wcześniej (w 2007 roku) artykule na temat Hamleta Siddons jako kreacji przełamującej istniejące konwencje związane z odgrywaniem przez aktorki ról męskich (tzw. „breeches parts”, stąd podtytuł owego artykułu oraz podrozdziału w książce, 117, „breaching the breeches part”). Niewątpliwie analizy osuwają się chwilami w nadinterpretację, jak choćby wtedy, gdy mówi Woo o tym, iż Hamlet w wykonaniu Siddons kontestuje panujący „genderowy esencjalizm” (który przypisuje głównie biografowi aktorki, Jamesowi Boadenowi), ale nie umniejsza to znacząco pozytywnego ogólnego wrażenia.

Zmierzając w stronę ogólniejszych uwag na temat kariery Siddons Woo z uporem zapuszcza się w regiony retoryki, która musi wywołać zdziwienie czytelnika. Usilnie chce autorka podkreślić swoistą rewolucyjność postawy artystycznej i postaci Siddons. Pisze Woo z nieukrywaną aprobatą, że „jako kobieca osoba publiczna, nie była [Siddons] ani królową ani ładacznicą [*neither a queen nor a whore*]” (121). Czyli zdawać by się mogło, że drogi pośredniej nie w ogóle nie było. Ale przecież to właśnie Siddons, w tym względzie idąc w ślady Garricka i jego zabiegów zmierzających do nobilitacji teatru i aktorstwa, kreowała się na uosobienie mieszczańskiej obyczajności i jako taka właśnie była wielbiona i wynoszona na piedestały, między innymi przez wspomnianego Boadena właśnie.

Ostatni rozdział książki, poświęcony jak już wspomniano Edmundowi Keanowi, pomyślany został jako swoiste *tour de force*. Wyczuwalna jest tutaj, podobnie jak w przypadku Siddons, sympatia autorki w stosunku do owego *enfant terrible* teatru romantycznego, postaci, w której również jej zdaniem można dopatrzeć się – tu napotykamy owo wielce atrakcyjne określenie, które będzie towarzyszyć analizom do końca rozdziału – transgresyjności, czyli „determinacji, by wymknąć się kategoryzacji” (137). Do pewnego stopnia do przyjęcia jest sugestia, iż „Kean był intrygującą zagadką, którą opinia publiczna z upodobaniem starała się wyjaśnić” (137), niezapisaną tablicą (143), która nie przestawała intrygować i bulwersować, tak publiczność jak i krytyków. Uświadamiamy sobie jednak niebawem, że przy bardzo silnej emfazie położonej na ową zagadkowość i nieokreśloność, trudno posunąć się choćby o krok dalej. Skoro bowiem postać aktora ma być projekcją oczekiwań czy gustów publiczności, to przecież sama jako taka znika z pola widzenia. Konkluzja taka byłaby o tyle osobliwa, że mowa jest o aktorze o wyjątkowo silnej, ekscentrycznej wręcz osobowości. Czy ktoś taki, zapytujemy,

może jednocześnie nie posiadać cech charakterystycznych, izolować się i usuwać w cień (145–147)? I co ważniejsze: czy dysponujemy źródłami, które pozwalają nam tego rodzaju tezy wysuwać, skoro, jak na samym początku rozdziału informuje nas Woo, źródła do biografii Keana są dosyć skąpe (135).

Zanim przejdziemy do konkluzji, kilka uwag krytycznych na temat strony redakcyjnej książki. Trudno przejść obok stosunkowo sporej liczby usterek, również rzeczowej natury. I tak, na stronach 108–109 dowiadujemy się, że *Isabella*, sztuka ważna w karierze Sary Siddons, to dzieło Garricka, gdy tymczasem *Isabella; or the Fatal Marriage* to sztuka Thomasa Southerna, której adaptacja wystawiona została w Drury Lane w roku 1776¹. Spore zamieszanie panuje w odsyłaczach i w ogóle w sposobie oznaczania cytowanej literatury. W zasadzie w książce wymieszane są dwa sposoby redagowania odsyłaczy, żaden z nich jednak nie jest stosowany konsekwentnie i zgodnie z obowiązującymi regułami. Do niektórych pozycji odsyłacz w formie takiego lub innego skrótu pojawia się w tekście głównym po cytacie czy przywołaniu; nie wiedzieć jednak czemu, odsyłacze do innych pozycji podane są w przypisach na końcu rozdziału. Ponadto, przed „Wprowadzeniem” zamieszczony został spis skrótów do pozycji najczęściej przytaczanych, ale oto znajdujemy w tekście skróty, które w owej liście nie zostały ujęte, np. skrót RT do książki Judith Pascoe, *Romantic Theatricality* (97).

Jak już wzmiankowaliśmy, Woo nie wypracowuje jakiegoś spójnego pojęcia teatralnej czy aktorskiej romantyczności. Dla większej jasności: nie formułuje *explicitie* takiego problemu, choć określone oczekiwania w tym zakresie budzi w czytelniku już sam tytuł książki i do czego skłaniać powinien istniejący i nierzadko przywoływany w pracy stan badań (*vide* choćby wspomniana książka Judith Pascoe). Napotykamy raczej luźno rozrzucone różne i mniej lub bardziej precyzyjne określenia romantyczności. I tak np. w odniesieniu do teatru Garricka romantyczność oznacza wytworzone u widza „poczucie mistyki i dystansu względem życia codziennego” (41). Z kolei omawiając aktorstwo Kemblera posługuje się Woo określeniem „romantyczna interioryzacja” (56), którą można rozumieć jako koncentracja na kreacji odgrywanej postaci jako swoistego centrum afektywnego. Na stronie 90 czytamy o „romantycznej koncentracji na psychologicznym ujęciu postaci szekspirowskich.” Z kolei aktorstwo Siddons określane jest jako „naturalistyczne” (100), albowiem Siddons „porzuciła klasycystyczne reguły dystansu i umiarkowania.” W odniesieniu to Keana natomiast, z powodów, o których wspomnieliśmy, problem romantyczności w ogóle nie pojawia się.

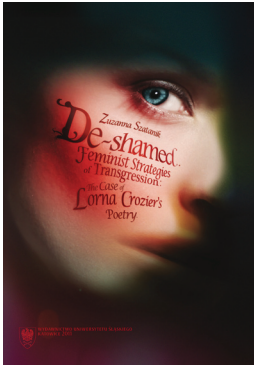
Książkę *Romantic Actors and Bardolatry* czyta się na ogół dobrze, szczególnie w tych partiach, gdzie autorka wprost i w oparciu o odpowiednio dobrany materiał

1. Według informacji w: John Genest, *Some Account of the English Stage*, 1832, tom 6, s. 251–252)

źródłowy analizuje interesujące ją zjawiska, przywołując konkretne zdarzenia, postaci w nich uczestniczące i nawiązujące do nich wypowiedzi współczesnych. Zainteresuje ona szczególnie tych czytelników, dla których omawiana tu problematyka jest nowa i którzy spodziewają się wprowadzenia podanego w sposób żywy, przystępny i zwięzły.

ER(R)GO

noty o książkach¹



Zuzanna Szatanik, *De-Shamed. Feminist Strategies of Transgression: The Case of Lorna Crozier's Poetry*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2011. (192 strony, oprawa twarda). Pozycja w języku angielskim

Odwstydzona. „Wykroczenie” jako feministyczna strategia. Przypadek Lorny Crozier to książka podnosząca problem jednego z najważniejszych bodaj czynników determinujących obowiązujący układ sił w kulturze Zachodu. Wstyd – zjawisko doświadczane przez każdego – objawia się w książce Zuzanny Szatanik jako jeden z konstytutywnych elementów wykształco-

negowego na gruncie androcentrycznych metanarracji konceptu kobiecości, a wobec tego w sposób szczególny determinujący kobiece zachowania, kobiece wybory, czy akty ich zaniechania.

[Wstyd] jest pospolity. Wstyd, ów nieprzyjemny skurcz odczuwany zawsze, kiedy ktoś przyłapie nas na gorącym uczynku, objawia się rumieńcem na twarzy. Powoduje, że człowiek czuje się aż nadto świadomy własnego istnienia – a jednocześnie desperacko pragnie *przestać być*: zniknąć, zapaść się pod ziemię. Jako taki, wstyd jest emocją o antytetycznym charakterze, opisywaną zazwyczaj w kategoriach krzepnięcia, wycofywania się, czy paraliżu – lecz równie często poprzez odwołania do uczucia nieznośnego pieczenia, przeświadczenia o gargantuicznej nadmiarowości własnego jestestwa, albo retoryki wykroczenia. Odczuwamy go jednocześnie głęboko wewnątrz i na zewnątrz, w najgłębszych zakamarkach ciała i na jego powierzchni: wstyd wykracza w ten sposób poza nasze cielesne granice, a przez to sprawia, że czujemy się jednocześnie ogromni i maleńcy, zarazem niedostrzegalni i nadmiernie wyeksponowani. Człowiek zawstydzony jest wobec tego (bez)granicznie nie-tożsamy. Dosłownie zatem – angst wpisany w doświadczenie wstydu wiąże się z lękiem przed „utrata twarzy”. W nieunikniony sposób pojawia się więc fundamentalne pytanie: „(kim) jestem?” W niniejszej książce owo „ja”, którego (nie)tożsamość jest (bez)graniczna – jest rodzaju żeńskiego. (19)

Zjawisko, o którym mowa, nie zachodzi jednak bez przyczyny:

Wstyd jest [...] zjawiskiem kulturowym. Wpisany w teksturę podstawowych dyskursów kultury Zachodu wstyd staje się instrumentem władzy i narzędziem podporządkowania – i choćby z tego powodu zasługuje na dogłębne studium, które pozwoli zrozumieć jego mechanizmy i wypracować remedium skutecznie niwelujące jego krzywdzącą moc. Wyrosły z języka zakorzenionego w androcentrycznych metanarracjach, od niepamiętnych czasów wstyd wywiera szkodliwy wpływ na kobiety – nie tylko w sferze socjopolitycznej dynamiki relacji zachodzących między (tradycyjnie pojmowanymi) genderami, ale także

na poziomie ciała: bytu niedyskursywnego, bytu-poza-językiem. Zrodzony z dyskursu, kulturowy wstyd transcenduje dyskurs – lecz choć (niedyskursywne) ciało nie poddaje się dekonstrukcjom, to już retoryczne strategie zawstydzania, których składową jest przypisywanie ciału wartości – owszem. (19)

Wychodząc z takich założeń, w pierwszej części książki Zuzanna Szatanik proponuje czytelnikowi złożoną, interdyscyplinarną teorię kobiecego wstydu, osadzoną na fundamencie krytycznej analizy feministycznych i psychologicznych badań nad afektem (szczególnie tych wyrosłych na gruncie psychologii wstydu) oraz studiów nad marginalizowaną tożsamością. Odstępując od tradycyjnych podziałów dziedzinowych, Autorka wypracowuje nowe narzędzie: jej feministyczna teoria wstydu otwiera jednocześnie nowy kierunek analiz literaturoznawczych i kulturoznawczych i oferuje metodologiczną podstawę dla potencjalnych działań zmierzających w kierunku wypracowania skutecznych, przekładalnych na praktykę społeczną środków zaradczych wobec prześladowczej polityki kulturowej patriarchy.

Druga część książki ilustruje efekty zastosowania teorii w praktyce badawczej. Analizując całą gamę strategii odwstydzania Zuzanna Szatanik opiera się na siedmiu studiach przypadku – siedmiu wierszach współczesnej poetki kanadyjskiej, Lorny Crozier. Poddając interpretacji kolejne utwory, badaczka po kolei wskazuje w jaki sposób Crozier „rozbraja” androcentryczne dyskursy operujące wstydem jako narzędziem kontroli rewidując podstawy maskulinistycznej metanarracji biblijnej, stawiając pod znakiem zapytania autorytet tradycyjnych teorii płci i genderu, kwestionując zasadność „reżimu karzącego spojrzenia”, a w końcu koncentrując się na retorycznych strategiach ponownego upodmiotowienia kobiecości w kontekście obowiązującego mitu piękna. Refleksje wynikające z interpretacji wierszy prowadzą Autorkę do wniosków pozwalających jej uzupełnić istniejące stanowiska badawcze w obszarze studiów feministycznych i psychologicznych o nowe propozycje – propozycje umożliwiające rewizję teorii obowiązujących obecnie, a wobec tego także i uwspółcześnioną diagnozę relacji, w jakich we współczesnym świecie funkcjonuje kobieta.

Praca Zuzanny Szatanik – napisana piękną angielszczyzną, której nie zachwaszcza terminologiczna żonglerka – ukazując odwstydzające strategie „w działaniu” jest jednocześnie „świadectwem następujących na naszych oczach przemian w postrzeganiu kobiety” – przemian prowadzących do poszerzenia się dyskursywnej przestrzeni, w której wstyd nie będzie już „parametrem” kobiecości. Wykraczając poza tradycyjne dziedzinowe granice studiów anglistycznych, omawiana książka z pewnością stanie się źródłem inspiracji także dla odbiorcy polskiego: zarówno akademickiego profesjonalisty, jak i czytelnika spoza uczelni. Wypada więc życzyć sobie jak najszybszego ukazania się polskiego przekładu tej oryginalnej pracy, której wagi nie sposób przecenić.



Michał Krzykawski, *L'Effet Bataille. De la littérature d'excès à l'écriture. Un «texte-lecture»*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2011. (200 stron, oprawa broszurowa). Pozycja w języku francuskim

*Efekt Bataille'a. Od literatury zbytku po pismo. Tekst-
lektura* wydaje się pracą szczególną w przestrzeni między-
narodowej romanistyki: inspirując się bowiem pomijanymi
często przez badaczy frankofońskich poststrukturalnymi
tekstami francuskich teoretyków, Michał Krzykawski
proponuje studium myśli Georges'a Bataille'a zbliżone
konceptyjnie do tekstów pisanych przez badaczy anglo- czy polskojęzycznych –
literaturoznawców i filozofów wykorzystujących instrumentarium badawcze, które
aporię traktuje jako zjawisko „płodne”: intelektualne doświadczenie stanowiące
punkt wyjścia do rewizji obowiązujących przekonań, a często warunkujące naro-
dziny stanowisk zupełnie nowych. Analizując prace Bataille'a w świetle wybranych
tekstów Maurice Blanchota, Jacques'a Derridy, Michela Foucaulta, Rolanda Bar-
thesa, Julii Kristevej, a także Phillippe Sollersa i Jeana-Luca Nancy, Krzykawski
proponuje czytelnikowi jednocześnie tekst i lekturę, która wykracza poza ramy
tradycyjnej hermeneutyki bazującej na koncepcji wpływu. Badacz postrzega dzieło
twórcy *Historii oka* w (nie)kategoriach Derridiańskiego *śladu*, jakim myśl Bataille'a
naznaczyła teksty autorów późniejszych, uznając – słusznie zresztą – iż współcze-
sna lektura Bataille'a możliwa jest jedynie przez pryzmat lektury tekstów „post-
Bataille'owskich”. Słusznie, ponieważ stanowisko badacza, solidnie ugruntowane
teoretycznie, nie tylko bierze pod uwagę nieuchronność uwarunkowań dzisiejszego
„momentu tradycji”, ale także i fakt, iż dziś doświadczanie *écriture* francuskiego
pisarza determinowane jest swoistym „sprzężeniem zwrotnym”: tekst Bataille'a
„rozsypany” po tekstach jego poststrukturalnych następców, nie poddaje się już
totalizującej egzegezie, a więc jego „najwierniejsze” odczytanie będzie zawsze
odczytaniem „niewiernym”. Tytułowy „efekt Bataille'a”, który Krzykawski
dostrzega w tekstach innych myślicieli, podobnie jak „efekt motyla”, w świetle
którego „dla pewnych układów deterministycznych nawet minimalne zmiany
wartości danych początkowych zostają bardzo szybko wzmocnione i powodują
ogromne zmiany w ewolucji układu”¹ – powoduje, iż lektura dzieł francuskiego
twórcy jest „już i od zawsze” procesem niedokończonym, tak jak „już i od zawsze”
w sposób nieprzewidywalny zmienia się cały sprzężony „układ”.

W ten właśnie sposób śląski literaturoznawca wykazuje nieproduktywność
tradycyjnej koncepcji „wpływu”. Bazując na zaproponowanej przez Rolanda Bar-

1. Paul Halpern, *O motylach i burzach* <<http://kultura.onet.pl/wiadomosci/o-motylach-i-burzach,1,5347884,artykul.html>> (10.09.2013)

thesa strategii „czytania z uniesioną głową”, uświadamia czytelnikowi, iż każda próba ograniczenia własnego wglądu do wąskiego „korpusu badawczego” będzie z zasady nieskuteczna: zbyt bowiem dynamicznie – i nieprzewidywalnie – ewoluje cały układ tekstów-lektur, którego ów „korpus” jest „już i od zawsze” częścią. Dlatego też można twierdzić, że choć założeniem Autora było ukazanie sposobu, w jaki myśl francuskiego intelektualisty wpisuje się w krytycznie doświadczenie literatury inspirującej najważniejsze współczesne francuskie teksty humanistyczne, analiza „efektu Bataille’a” zaproponowana przez Michała Krzykawskiego wydaje się sama skutkować zmianą „układu” globalnego. Być może ta właśnie książka będzie źródłem inspiracji dla nowej intertekstualnej hermeneutyki: hermeneutyki wolnej od „lęku przed wpływem”, dynamicznej i tętniącej życiem.

ER(R)GO

summaries in english¹

Zygmunt Bauman

People in/of the Movement in the World of *Ad Hoc* Leadership

The essay describes the phenomenon of a progressing interregnum in the domain of leadership which dooms us to accepting the world of ad hoc leadership. The author emphasizes involvement in movement both as a striving and as an escape, especially significant in times of crisis, transitional period, or “interregnum.” The state of interregnum appears during an intense and dynamic period of change when the authority does not rule, making decisions in changing conditions, often invalidating the premises of its pronouncements. Movement “from,” or “against” the familiar hopelessness is much easier than movement “to,” or “towards” (in terms of its direction and outcome) the unknown hope. An important thesis is the acceptance of the growing divide between the knowledge of what should be rejected, and that which should be established in place of the rejected. Bauman refers to the recent events in Egypt, but our own experiences of transformation related to the “Solidarity” movement can also illustrate the fragility of a movement’s commonality. Solidarity in removing the undesired state does not develop into a commonality of an alternative vision. The only need is the ad hoc leadership. The lack of demand for a solid authority, and the lack favoring such characters grows. The decline in the need for authorities spreads susceptibility for superficial criteria of affirmation in terms of aestheticization of experience developed *ad hoc*. Making good impression, rather than caring for honest arguments and intellectual value. What does the progressing interregnum in the domain of leadership lead to, then? Bauman reflects on the situation of the “movement” immediately after V. Havel’s death.

Karol Sauerland

Was it the Year of the Carnival?

A Testimony to the Variety of Strategies of Influence Within “Solidarity”

Sauerland’s text is concerned with the difference in the aspirations and dreams of influence in “Solidarity” on the subjective transformations of the country. The text is a testimony and a clear demonstration of a dramatic collision of the network and the self-government strategy which was taken into consideration at some point and the range of the social mobilization of „Solidarity” in Poland, as well as the need to create a new model of the state, as related to the drama of the model which eventually dominated the Polish transformation, with particular attention paid to the role and influence of Lech Wałęsa. The author considers the phenomenon of “Solidarity” as a process and a real change-oriented action heading towards self-government. He uses his own observations, experiences and notes from participation in these processes, for example in the context of planning reforms of higher education. He asks a crucial question concerning “Solidarity”: was it a carnival or a revolution? If it was a revolution, was it more like the French, the Russian, or the American one? He emphasizes that only Hanna Arendt understood not only the historical, but also the “futuristic” sense of the American revolution. Leadership is different in carnival and in revolution, with completely different contexts of action, and the American version is even more significant. The author analyzes the tragic position of Lech Wałęsa, suggesting the existence of a lost alternative for the scenario of influence which was eventually accepted under the influence of Wałęsa and his supporters, even though their domination weakened the final effects of the initialized actions and processes.

Lech Witkowski

Authority and Values at One's Feet

The author attempts to summarize his own discussions from previous books devoted to the category of authority in social practice, symbolic culture, and in the history of humanities and social sciences. He emphasizes the idea of treating every place that can implement the reference to authorities as being at every man's feet, at hand. Such perspective invalidates the view of authority in terms of a highly dominating point of reference, or a guarantee of certainty which relieves us from the effort of our own investigations, and points out the illusion of treating authority only in terms of a distanced repetition of erudite associations. What matters is the value of a real encounter with the life-giving symbolic contents which is easily neglected instead of being carefully considered. It is absolutely crucial to liberate education and spiritual development from the ritualization of pretence, and the lack of care for being rooted in culture in terms of symbolic memory. The author cites examples of Paul Ricoeur's experiences as a dean during the student revolt, Joseph Chałasiński's analysis of the "intelligentsia ghetto" and its relation to the authority, as well as specific approaches to Andrew Kiev's masterpieces. Czeslaw Milosz, and Martin Heidegger turn out to have been crucial for the understanding of authority for the author of the article.

Monika Jaworowska-Witkowska

Authority (In)Quest in Collective Imagination and its Phantasmatic Extensions in Existence (Hypomneumata)

The article examines the notion of authority in the humanities from the perspective of the voices of cultural margins and thresholds. Written in form of what Michel Foucault calls hypomneumata—notes, observations, mental sketches without a centralizing structure—the text examines the significance of cultural phenomena that locate themselves on the outside of the mainstream of forces that shape the intellectual and ideological currents of contemporary philosophical perspective. Inspired by Jungian depth psychology, the article discusses such collective archetypes as the Mother, the Wise Old Man, the Trickster, the Vampire, the Doppelgänger, and others, tracing their potential yet essentially muted influence on the consciousness of culture. Without an "authoritarian" prescriptive conclusion, the text is an invitation towards the opening of one's awareness at the voices of those non-authorities, in hope of acquiring wisdom inaccessible through the teachings of conventional cultural masters.

Krzysztof Maliszewski

Grand Boulevards of Culture. Pedagogical Tropes of the Hierarchy and the Classics

In our world, information is the problem, not a solution. It is increasingly difficult to separate the important from the petty affairs, the creative, authentic contents and activities from the appearance of the advertised. The eminent American scholar George Steiner points out the necessity of the hierarchy, the canon, the cultural impact of the masters. Confrontation with the sophisticated creations of the human spirit is a kind of *hygiene of attention*

and reaction. Maturation of personality requires *justified overwhelming effect* which can be possible in serious treatment of the classics. Without their stories, man is *walled up in a vacuum*. How could we pick the significant voices from the informational downpour? What may prove to be helpful—in addition to the clues in the work of Steiner—are such categories as Leszek Kolakowski's *the great philosopher*, Leo Strauss and Allan Bloom's *Great Books*, Hans-Georg Gadamer or Thomas Stearns Eliot's *classicisms*, Tadeusz Ślawek's *the master of the difficult speech*, or Lech Witkowski's *symbolic authority*. From a pedagogical point of view this is a sensitive issue. What is at stake is the choice between *the opening and burying* the human sensitivity and reflection.

Łukasz Michalski

Sex and Terror:

Authority and the Esthetics of Terror and Affirmation

What is substantively important for this text is its “proximity” to a book by Pascal Quignard *Sex and Terror*, as well as the cultural vision of the symbolic authority postulated by Lech Witkowski (among other works in the book *Challenges of the Authority*). Both contexts have become a decisive impulse to start the argument, which essentially boils down to showing two aesthetics of perceptions of authority: horror and affirmation. The first part of discussion is, therefore, devoted to the description of the “dark colors”, which usually take the form of narratives treating sacrifice, pain and (self-)destruction as the dominant nature of authority and of being “towards” it. In the second part of the text, in the form of a counter-attack to the “dark” theses, there appears a description of the “bright colors”, which are founded on, among other things, the derridean image of deconstructive affirmation, Michał Paweł Markowski's vision of the phenomenon of understanding, or Steiner's *libido sciendi*. In order to show the “practice” of the aesthetics of affirmation, in the end the text recalls the five manifestations of symbolic authority.

Kazimierz Braun

Director's Authority in Theatre

The article presents the evolution of the position of the theatre's director, which, as it is known, ended with the claim that the twentieth century was the age of the director. Meanwhile, a theatre without a director is not an unknown phenomenon. The author tracks the birth and the development of direction from practice to art, and the subsequent popularisation of directing in the organization of theatrical performances. The author gives a separate account the historical context of the domination of director in the Western culture. It also discusses the various sources of authority of the director, and presents a variety of director's states, from a “total” director to the crisis of his authority. Other types of the director's impact and engagement models constitute separate considerations, including the characteristics represented by such figures as: charismatic, educator, writer, playwright, administrator, and activist. The article refers to various types of influence typical of different historical periods and different patterns of involving culture in social life.

Michał Kruszelnicki, Wojciech Kruszelnicki

The Issue of Culture in Modernity:

On What May, and What May Not Be Seen from the Olympus
(A Dispute with Lech Witkowski)

Our essay is a polemic with Lech Witkowski's philosophy of culture; with his thinking about the essence of the era known as "modernity," and with the role he assigns to the education and the individually designed spiritual development, conceived of as a search for encounters with cultural authority. By analyzing a number of key themes touched upon in the work of the author of the "Saga of Authorities" and by watching how his central concepts and assumptions operate, we make a series of critical statements of which the common denominator is our suspicion that Lech Witkowski's theory of culture is too elitist in nature. Moreover, we criticize his paradoxically conservative reaction to the progress of modernity which not only removes the traditional divisions between higher and lower culture, but which above all imposes a necessity to "get one's hands dirty" through the confrontation with the system of education (including teachers at all levels of education), which imposes the necessity to face the ambivalence (in the sense of understanding the irreversibility of the simultaneous ending of the old and opening of the new ways of being in culture) of the new world and a new type of man characterized by mass syndrome.

Lech Witkowski

Between Tragicality, the Garbage Dump and Hubris.

An Attempt at a Response to my Eminent Polemicists

Appreciating the efforts taken by the eminent critics from the younger generation in relation to his own approach to the category of the authority, the author is trying to dispel some doubts and highlight the differences in regard to the approaches at times attributed to him. He points to the need for a new universalism of the "greatness of spirit", while admitting to a different understanding of conservatism from the one associated with the declaration of concern for the life-giving nature of the symbolic heritage for the present. The author, following in the footsteps of Bakhtin's semiotics of culture, advocates the praise of the other's speech: beyond elitism and barbarism. He warns that when one points to a diagnosis of an approaching abyss, the relation between tradition and modernity looks more worrying than in the eyes of those who notice only progress in the new dominant forms of attitudes towards culture. He does not want to be seen as a "colorful bird," filled with nostalgia for the past grandeur, governance and clarity of the hierarchy of meanings, both beautiful and pathetic. He also tries to point out that he is familiar with the symptoms of real human tragedy in the life of society and the barbaric attitudes of "amoeba" in the culture, which is reflected in a reference to the quality of living in Hölderlin's "destitute time." Seeing the position of authority at the foot of the often arrogant consumers of culture, the author points to the beneficial stooping in the culture for the significant bits which open our eyes and give the possibility of self-expression. The author proposes a vision of education as a battle for the common man for the sake of his/her rooting in culture and the care of one's own humanity beyond the mass consumer attitudes, despite unilateral gestures of rage and hostility or carnivalisation of irresponsibility related to individual claims without any contact with those meanings that are able to make one think.

Informacje dla Autorów

Problematyka

Kultura i jej wytwory; ontologia artefaktów; metodologia badań literaturoznawczych i kulturoznawczych; teoria; literaturoznawstwo porównawcze; tendencje w kulturze/literaturze; związki interdyscyplinarne; pogranicza kultury/literatury i filozofii, antropologii, socjologii etc.; zmiany paradygmatów; trendy i konteksty; syntezy teoretycznoliterackie i kulturoznawcze – oraz obszary zbliżone.

Polityka wydawnicza

Z wyjątkiem tekstów zamawianych oraz nowych i pierwszych tłumaczeń tekstów obcojęzycznych *Er(r)go* nie drukuje tekstów uprzednio publikowanych. Przedruki są dopuszczalne w numerach tematycznych, jeżeli tekst jest szczególnie istotny merytorycznie dla całościowej koncepcji numeru. Nadesłane teksty podlegają procedurze podwójnie anonimowej recenzji (*double-blind peer review*), której wynik decyduje o ostatecznym zakwalifikowaniu tekstu do publikacji. Redakcja nie zwraca materiałów nie przyjętych do druku ani nie zamówionych.

Forma tekstu

1. Teksty należy nadsyłać jednocześnie pocztą elektroniczną w edytowalnym formacie MS Word lub RTF (nie: PDF) oraz w postaci wydruku A4. Na adres Redakcji należy nadesłać dwa egzemplarze

2. Zasady formatowania tekstu są następujące:

- interlinia: podwójna
- marginesy: 3 cm (lewy, prawy, górny i dolny)
- font: Times New Roman CE 12 punktów
- wcięcie akapitu: 1,25 cm
- justowanie: obustronne
- cytaty blokowe: minimum trzy linie, interlinia pojedyncza, bez cudzysłowu, wcięcie bloku – 1,25 cm, odstęp od tekstu głównego – jedna linia z góry i z dołu, font 9,5 pkt.
- cytaty w cytacie blokowym: cudzysłów podwójny („Tekst”)
- cytaty w tekście: maksimum trzy linie – cudzysłów podwójny
- cytaty w cytacie w tekście: odwrócony cudzysłów francuski („Tekst »tekst« tekst”)
- wyrazy użyte w specjalnym sensie: cudzysłów podwójny
- motto: maksimum 1/5 strony, wyłącznie pod głównym tytułem
- tytuł artykułu: maksimum trzy linie
- śródtytuły: maksimum dwie linie, nagłówki nie numerowane
- wyróżnienia: wyłącznie kursywą (nie: rozstrzelanie, nie: pogrubienie)
- elipsa: [...]
- przecinki i kropki: za cudzysłowem („Tekst »tekst« tekst”.)
- odsyłacze przypisu: przed znakiem przestankowym („Tekst »tekst« tekst”¹.)

3. Wszelkie ryciny i ilustracje zamieszczone w tekście należy nadesłać także w postaci osobnych plików o jednoznacznych nazwach, w rozdzielczości minimum 300 dpi. Do ilustracji należy dołączyć licencję właściciela praw autorskich na wykorzystanie materiału w druku i w wersji online lub, w przypadku materiałów na licencjach otwartych, określenie typu licencji i wskazanie źródła.

4. Przypisy należy przygotować w formie przypisów dolnych, wedle niżej podanych wskazówek i przykładów:

- Książka: Imię Nazwisko autora, *Tytuł*, przeł. Imię Nazwisko tłumacza, wydawca, miejsce wydania rok wydania, s. strony.
- Rozdział w książce zbiorowej: Imię Nazwisko autora, *Tytuł rozdziału*, w: *Tytuł książki lub tomu zbiorowego*, red. Imię Nazwisko redaktora, wydawca, miejsce wydania rok wydania, s. strony.
- Artykuł w periodyku: Imię Nazwisko autora, *Tytuł artykułu*, „Tytuł czasopisma” rok wydania, tom, numer, s. strony.
- Artykuł ze strony internetowej, forum dyskusyjnego lub czasopisma online: Imię Nazwisko autora, *Tytuł artykułu lub postu*, „Tytuł czasopisma”, rok wydania, tom, numer, <<http://www.xxx.xxx.xxx>> (data dostępu).
- Hasło encyklopedyczne lub słownikowe: „Hasło”, w: *Tytuł encyklopedii lub słownika*, red. Imię Nazwisko redaktora, wydawca, miejsce wydania rok wydania, s. strony.
- Hasło z encyklopedii lub słownika internetowego: „Hasło”, w: *Tytuł encyklopedii lub słownika* <<http://www.xxx.xxx.xxx>> (data dostępu).
- Wiersz lub rozdział w książce jednego autora: Imię Nazwisko autora, *Tytuł wiersza lub rozdziału*, w: *Tytuł tomu poetyckiego*, wydawca, miejsce wydania rok wydania, s. strony.
- Film: *Tytuł filmu*, reż. Imię Nazwisko reżysera, dyst. Nazwa dystrybutora, kraj, rok premiery.
- Cytat za innym autorem: Imię Nazwisko autora cytowanego tekstu, *Tytuł*, przeł. Imię Nazwisko tłumacza, wydawca, miejsce wydania rok wydania, s. strony, cyt. za: Imię Nazwisko autora cytowanego tekstu, *Tytuł*, przeł. Imię Nazwisko tłumacza, wydawca, miejsce wydania rok wydania, s. strony.
- Kolejne przypisy: Nazwisko autora, skrócony *tytuł artykułu...* lub *książki...*, s. strony.

5. Przykłady

- Książka: Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, przeł. Renata Lis, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996, s. 30–31.
- Rozdział w książce zbiorowej: Robert Cieślak, *Od Grünewalda do Bacona. Gra o tożsamość w poezji Tadeusza Różewicza*, w: *Ponowoczesność a tożsamość*, red. Bożena Tokarz i Stanisław Piskor, Wydawnictwo OK SPP, Katowice 1997, s. 86–87.
- Artykuł w periodyku: Ewa Szczęsna, *Tożsamość hybrydyczna*, „Er(r)go”, 2004, 2/2004, nr 9, s. 10–11.

- Artykuł ze strony internetowej, forum dyskusyjnego lub czasopisma online: Artur Wolski, *Nauka i przemyslenia*, „Forum Akademickie” 01/2006 <<http://forumakademickie.pl/fa/2006/01/nauka-i-przemyslenia/>> (12.02.2007).
- Hasło encyklopedyczne lub słownikowe: „Rozum”, w: *Słownik synonimów*, red. Andrzej Dąbrówka, Ewa Geller, Ryszard Turczyn, Wydawnictwo MCR, Warszawa 1993, s. 115–116.
- Hasło z encyklopedii lub słownika internetowego: „Absolut”, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii* <<http://www.ptta.pl/pef/pdf/a/absolut.pdf>> (10.10.2007).
- Wiersz lub rozdział w książce jednego autora: Maria Korusiewicz, *Vermeer (1658)*, w: *Majolika*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 2012, s. 5.
- Film: *The Pillow Book*, reż. i scen. Peter Greenaway, dyst. Lions Gate Films, Francja–Holandia–Wielka Brytania, 1996.
- Cytat za innym autorem: Kurt Vonnegut, Jr., *Rzeźnia numer pięć*, przeł. Lech Jęczynek, Wydawnictwo Da Capo, Warszawa 1996, s. 14, cyt. za: Jolanta Misiarz, *Jeszcze kilka słów na temat masakry. Filozofia egzystencjalna w Rzeźni numer pięć*, w: *Szkice o literaturze i kulturze amerykańskiej*, red. Teresa Pyzik, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2001, s. 71.
- Kolejne przypisy: Kurt Vonnegut Jr., *Rzeźnia...*, s. 22.; Vonnegut, s. 132

6. Nie stosujemy skrótów: „ibid./ibidem”; „op.cit.”; „tamże”; „tegoż”.

7. Skrót: „Zob.” stosujemy wtedy, kiedy naszą intencją jest poszerzenie podawanych informacji. Skrót „Por.” stosujemy wtedy, kiedy naszą intencją jest komparatywne lub kontrastywne zestawienie podawanych informacji z innym źródłem.

8. Do każdego tekstu prosimy dołączyć jednoakapitowe streszczenie w języku angielskim i polskim (wraz z tytułem w języku angielskim) – objętość ok. 200 słów.

Zastrzeżenie

Redakcja zastrzega sobie prawo do dokonywania pewnych modyfikacji tekstu nie naruszających merytorycznej strony opracowania. Redakcja zastrzega sobie prawo do przedruków tekstu w numerach rocznicowych *Er(r)go*.

Korespondencja

Manuskrypty i korespondencję prosimy kierować na adres:
Wojciech Kalaga, *Er(r)go*, Instytut Kultur i Literatur Anglojęzycznych,
ul. Gen. Stefana Grota-Roweckiego 5, 41–205 Sosnowiec,
tel./faks: 32 36 40 892, e-mail: errgo@us.edu.pl

© Copyright by „Śląsk” Wydawnictwo Naukowe, Katowice 2013

Projekt serii: Marek J. Piwko {mjp}

Na okładce: „De grote vissen eten de kleine”, Pieter van der Heyden
za Pieterem Brueglem Starszym (1557-1572)
© Trustees of the British Museum

E(r)rgo wydawane jest przez „Śląsk” Sp. z o.o. Wydawnictwo Naukowe
we współpracy z Instytutem Kultur i Literatur Anglojęzycznych
Uniwersytetu Śląskiego

ISSN 1508-6305

Kontakt z redakcją

Wojciech Kalaga
Instytut Kultur i Literatur Anglojęzycznych
Uniwersytet Śląski
ul. Gen. Stefana Grota-Roweckiego 5
41-205 Sosnowiec
tel./faks: 32 36 40 892
e-mail: errgo@us.edu.pl
<http://www.errgo.us.edu.pl>

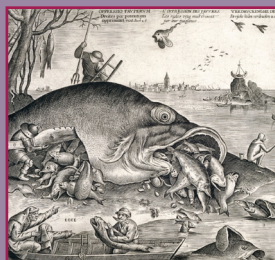
Wydawca

„Śląsk” Sp. z o.o. Wydawnictwo Naukowe
ul. Juliusza Ligonia 7
40-036 Katowice
tel.: (0048) 32 258 07 56, faks: (0048) 32 258 32 29
e-mail: biuro@slaskwn.com.pl, redakcja@slaskwn.com.pl
handel@slaskwn.com.pl
<http://www.slaskwn.com.pl>

Zamówienia prosimy kierować na adres Wydawnictwa

ER(R)GO

Teoria | Literatura | Kultura



w następnym numerze:

dialogi kina

zachłanność filmu

pionierzy nowych mediów

japońska awangarda

architektura utopii

nostalgia dziedzictwa/twarze wojny

wizje nowego świata

oglądanie podglądania