

ER(R)GO

omówienia | komentarze | opracowania

Michał Kruszelnicki i Wojciech Kruszelnicki

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 pałki polemicznej i zdolności do wychwytywania z czytanych tekstów żywotnych i inspirujących wątków, lecz także w samym artyzmie słowa, które wręcz bluszczowo owija się wokół tak abstrakcyjnych i trudnych idei, jak Wielka Postać, Życie, zakorzenie 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 trzyma pod słońcem, jak długo się liczy dni jego życia, których mu Bóg użyczył: 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 infantylnej 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 mało – a więc doświadczenia rozpaczy, 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! Oblędny przypadku! Czy już o tym wiadomo wśród was? Kiedy zniszczycie gmach kosmiczny i mnie? – Przypadku, czy sam to wiesz, gdy krocysz 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 instrument 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 niehumanicznego, 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 powstał i do którego wrócimy, włączając się kiedyś – jak lubi po Nietzsche’u 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 (niehumanicznych) 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 rozdzieleności 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 beznamiętnie 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, humanistyka 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 nabrałoby 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 stawy 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 stopy śmietnika różnorodności, w którym trudno się rozeznąć [...]. 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 pochód 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 pospolitości...

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, przewycięża 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 splaszczą obecną 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 niewyrafinowane, 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 znamienne, 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 uświęcony 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 żywiołowy 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 zaszczepienia 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 Bauman, konstruującego 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 przybieranych 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 przemyślenia, 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 rozsądzającym 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 nic im nie mówią; chcą czytać coś, co miałoby 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 puszcze, 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 Bermana, 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 – zżyma 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 zadrzeć 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 stałe, 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 zaklętym 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 świat polskiej akademii. Widząc w nim zaścianek i lenistwo, miernotę 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 czyjegoś 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 wydobywania 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 przypływ 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 przecież sporą część naszej europejskiej tożsamości), pozwalający „ludziom kultury” oraz samym pedagogom trwać w przekonaniu o swojej niezbędności?