

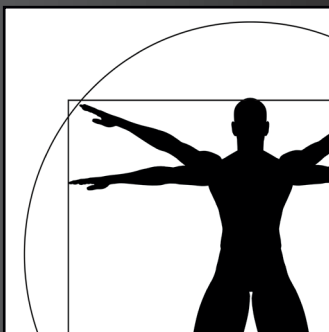
Theory | Literature | Culture

ISSN 2544-3186

ER(R)GO

48 (1/2024)

Teoria | Literatura | Kultura



humanistyka/humanistyka/humanistyka II humanities/humanities/humanities II

granice humanistyki / limits of the humanities

końce prawdy / the ends of truth

terapię i wyzwania / therapies and challenges

wiedza (nie)stosowana / knowledge (un)applied

sztuka czytania / the art of reading

narracje tożsamościowe / identity narratives

przestrzenie post-humanistyki / spaces of post-humanities

Piotr Augustyniak • Marcin M. Bogusławski • Maksymilian Chutorzański
Agnieszka Doda-Wyszyńska • Włodzisław Duch • Mateusz Falkowski
Agnieszka Graff • Monika Jaworska-Witkowska • Marcin Kafar
Jerzy Kociatkiewicz • Łukasz Kołoczek • Monika Kostera
Michał Kruszelnicki • Małgorzata Obrycka • Tomasz Ochowski
Magdalena Ochwat • Marta Ples-Beben • Horst Ruthrof • Magdalena Szpunar
Małgorzata Wójcik-Dudek • Barbara Zwolińska

Theory | Literature | Culture

ER(R)GO

Teoria | Literatura | Kultura

Nr/No. **48** (1/2024)

redakcja gościnna/guest-editor
Lech Witkowski



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO



Wojciech Kalaga

Redaktor naczelny/Editor-in-Chief

Redakcja / Editorial Team

Zastępcy redaktora naczelnego / Vice Editors-in-Chief: Paweł Jędrzejko, Marzena Kubisz

Sekretarz redakcji / Editorial Secretary: Marcin Mazurek

Członkowie redakcji / Issue Editors: Anna Kisiel, Michał Kisiel

Redaktorzy numeru / Issue Editors

Michał Kisiel i Paweł Jędrzejko

Rada naukowa / Academic Board

Fernando Andacht (Ottawa), Ian Buchanan (Wollongong), Jean-Claude Dupas (Lille),

Piotr Fast (Katowice), Ryszard Nycz (Kraków),

Giorgio Mariani (Rome), Libor Martinek (Opava-Wrocław),

John Matteson (New York), Floyd Merrell (Purdue),

Edward Możejko (Edmonton), Tadeusz Rachwał (Warszawa),

Erhard Reckwitz (Duisburg-Essen), Katarzyna Rosner (Warszawa),

Horst Ruthof (Murdoch), Bożena Shallicross (Chicago), Tadeusz Sławek (Katowice),

Andrzej Szahaj (Toruń), Lech Witkowski (Słupsk)

*W naszej wdzięcznej pamięci pozostają następujący Członkowie Rady naukowej
The following departed Members of the Academic Board remain in our grateful memory:*

Zygmunt Bauman (Leeds), Erazm Kuźma (Szczecin),

Emanuel Prower (Katowice), Anna Zeidler-Janiszewska (Łódź), Leonard Neuger (Kraków),

Alicja Helman (Kraków)

Opracowanie wydawnicze / Production and DTP

Redaktor wydania / Production Editor: Gabriela Marszołek-Kalaga

Korektor / Copyeditor: Joanna Zwierzyńska

Skład i łamanie / Layout Editor: Ireneusz Olsza

Niniejsza publikacja finansowana jest przez Uniwersytet Śląski w Katowicach
The present publication is financed by the University of Silesia in Katowice, Poland



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH

Czasopismo wcześniej ukazywało się w formie drukowanej z identyfikatorem ISSN 1508-6305.
Wersja pierwotną referencyjną, pisma jest wersja elektroniczna.

This journal was formerly published in print with the following identifier: ISSN 1508-6305.
The primary referential version of the journal is its electronic (online) version.

ISSN 2544-3186

doi: <https://doi.org/10.31261/errgo.2024.48>



(CC BY-SA 4.0)

Creative Commons Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe
Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International

spis treści / table of contents

5 wstęp / editorial	
Wojciech Kalaga	Er(r)go 5 / 7
9 syntezy – rozważania – (p)oglądy / syntheses – reflections – (over)views	
Magdalena Szpunar	O niezbędności humanistyki w zinstrumentalizowanym świecie. Humanistyka jako projekt kształtowania wrażliwości 11
Barbara Zwolińska	Humanistyka i kultura czytania w obliczu zagrożeń egzystencjalnych. Lektury w czasach zarazy a egzystencjalne doświadczenia graniczne: epidemia-erotyka-wojna..... 27
Piotr Augustyniak	Natura, cywilizacja, filozofia..... 45
Łukasz Kołoczek	O przestrzeni humanistyki..... 61
Marcin M. Bogusławski	Should the Humanities Be Slow?..... 77
97 wizje – poszukiwania – propozycje / visions – inquiries – propositions	
Marcin Kafar	W stronę upodmiotowienia twórczości naukowej – przypadek auto/biografii 99
Maksymilian Chutorański	Postawić świat w centrum! (Post)humanistyczna wyobraźnia pedagogiki..... 119
Tomasz Ochiniowski, Jerzy Kociatkiewicz, Monika Kosterka	Zarządzanie to branie odpowiedzialności, czyli impulsy dla humanistyki stosowanej w praktyce i teorii zarządzania..... 135
Agnieszka Doda-Wyszyńska	Demontaż idei wolności. Degeneracja dydaktyki w humanistyce?..... 169
Małgorzata Obrycka	Humanism and Posthumanism in the Post-truth Era – Pedagogical Implications 189
211 debaty – konfrontacje – diagnozy / debates – confrontations – diagnoses	
Michał Kruszelnicki	Humanistyczne zakorzenie vs. egzystencjalna bezdomność: debata Iwanow-Gersenzon w świetle dylematów historiozofii nowoczesnej 213
Marta Ples-Bęben	Gaston Bachelard’s Psychoanalysis of Reason and Its Practical Dimension 233
Monika Jaworska-Witkowska	Wyzwania “autotranscendencji” ducha w obliczu “biegunowości” bycia (Czytanie <i>Teologii systematycznej</i> Paula Tillicha dla humanistyki) 245
Włodzisław Duch	Artificial Intelligence and the Limits of the Humanities 269
Mateusz Falkowski	O specyfice wiedzy we współczesnych naukach humanistycznych 299
309 varia – kontynuacje – antycypacje / varia – follow-ups – anticipations	
Horst Ruthrof	1790: The End of Truth in the Interpretation of Complex Contexts..... 311
Agnieszka Graff	Jak ryby w wodzie. Kultura terapii i jej krytycy..... 331
Magdalena Ochwat, Małgorzata Wójcik-Dudek	The <i>Eco-Logic</i> of Olga Tokarczuk’s Prose Worlds Tenderness and Anger as the Pillars of a New Order..... 351
371 streszczenia w języku polskim / summaries in polish	
381 informacje dla autorów / info for contributors	



...humanistycznych lewitacji ciąg dalszy. Ktoś wieszczy zanik podmiotu Myślącego, ale próżne to nadzieje; zewsząd wyłazi jakieś myślenie: myślenie samodzielne, myślenie krytyczne, myślenie kartograficzne, myślenie przemocowe, myślenie pozytywne, myślenie rizomatyczne, myślenie lateralne, myślenie przestrzenne, myślenie logocentryczne, myślenie totalizujące, myślenie patriarchalne, myślenie słabe i myślenie niepewne, myślenie ontologiczne, myślenie meandrujące, myślenie dryfujące, myślenie niepraktyczne, myślenie otwarte i myślenie niedomknięte, myślenie bycia (a jakże!), myślenie metaforyczne, myślenie relacyjne, myślenie moralne, myślenie sieciowe, w końcu – kto by pomyślał – myślenie o ludzkim myśleniu. Wszystko to, opakowane w myślową kanoniczność, sięga ku myślowej pramaterii. Na szczęście w odwód przychodzi odmyślanie; cóż za ulga dla ludzkości!

Czytelnika myślącego uderzy zapewne nadspodziewany zalew rozlicznych prawd i mądrości; wystarczy na chwilę włączyć odmyślanie i zagłębić się, zagłębić. Kultura jest niczym piana. Ludzie mają o wiele większe mózgi niż owady i osmiornice. Nauki humanistyczne badają niezwykle złożone zjawiska. Róg nosorożca nie jest afrodyzjakiem. Nie można być trochę wolnym, a trochę zniewolonym. Każda homotopia jest w gruncie rzeczy heterotopią, która zatarła swój heterotopiczny charakter. Antropocen daje do myślenia (znowu!). Nie-ludzie są pedagogicznie istotni, ale tylko o ile znajdują się w rękach ludzi. Pojęcie ducha stało się *passé*, a w ogóle to ducha należy unikać. Nowoczesny humanizm jest całkiem schizofreniczny. Arogancją byłaby próba udzielenia ostatecznej odpowiedzi na pytanie po co jest pedagogika. Nie tak łatwo jest dotrzeć do prawdy. Humanistyka dopuszcza do głosu wieloznaczności. Nie ma ucieczki od tego, co ludzkie. Neutralne śledzenie związane z procesem dydaktycznym łatwo zamienić w szpiegowanie. Najbardziej potrzebna jest postawa dyscyplinująca człowieka. Kultura jako wtórna natura jest wytworem natury pierwotnej. Ludzie zawsze żyli w erze postprawdy. Sztuka może inspirować zarządzanie. Zarówno przeszłość, jak i przyszłość straciły na znaczeniu. Humanistyka nie może być całkowicie nie-antropocentryczna. I wreszcie: staranność stanowi jedyną cechę odróżniającą pracę naukową od hochsztaplerstwa. Patrzymy dziś na koniec filozofii, a zarazem kres humanistyki.

No cóż, miejsce mędrców zajęli filozofowie. Mądrość humanistyczna nie przesłania jednak bardziej lub mniej dramatycznych wydarzeń: śmierć przestaje paktować z życiem, wrze krew świętego Januarego, człowiek stacza się w otchłań redukcji bytowej, a tymczasem grupa cudacznych indywidualistów spaceruje sobie komfortowo po wielkich bulwarach humanistyki. Radosny pesymizm miesza

się z ponurym optymizmem: bezideowa ludzkość w materialistycznym amoku obywa się bez książek, wiedza i refleksja ograbiają doświadczenie z siły i głębi, ludzkość zostaje poddana próbie człowieczeństwa, pustoszeją domy książek, tu woluminy pokrywają się kurzem, tam jednak wiatr odkurza wartości, nauki przyrodnicze zajmują się duchem, pewna przestrzeń okazuje się miejscem przestrzeni przestrzeni. I tu miłe zaskoczenie: jeden z autorów nie chce być arogancki. Niestety, trafiają się też rzeczy skandaliczne: podmiot nie jest w stanie legalnie doświadczyć elementarnego seksualnego zaspokojenia!

Odwiedzają te strony dosyć ciekawe, choć nie zawsze budzące zaufanie postaci: człowiek małomocny, odstręczający lowelas, Upadły Mistrz, rzesze bezrefleksyjnych jednostek, wenecki fryzjer, kot na skuterze w kapeluszu napoleońskim pałacy fajkę, eteryzujący się w spekulatywnych mirażach piewcy humanistyki, zwiędłe ciała przesiąknięte zapachem starości, Autor-Pozostający-Człowiekiem, iguany, krowy morskie i papugi, podstarzały fircyk, człowiek książkowy (nareszcie!). W tle zaś, wymykające się z pamięciowo-świadomościowego stryszku, bo ów też się pojawia, zjawiska jak zwykle oczekiwane i nieoczekiwane: ruinizacja Uniwersytetu, wysyp bezsensownych zajęć, przyrodzona ludzkiemu umysłowi ograniczoność, tekstualnie sprofilowane procesualne zagnieżdżenia (hm?), elenktyczne zwarcie, sekciarstwo duchowe, galopująca kwantyfikacja świata, napchany kredytem portfel, laboratorium gniewu, mortalny podstęp, majeutyczna sztuka, powszechna nerwowość, żywioł nagiego życia, kicz, szmira i zalew tandety intelektualnej, pycha i pożądlivość, spiralne zapętlenie, depresja wypalonych nastolatków, miłość rugowana na antypody, korzenne ponowienie, fundamentalne rozdarcie bytu ludzkiego, toksyczny etos bezbronności. I jeszcze jakieś szczególne dyscypliny: humanistyczna humanistyka, antropologiczna antropologia, neurofilozofia, a nawet neurofenomenologia. Arystoteles z Husserlem już tańczą przy ognisku, hopsasa!

A wniosek z tych powikłań, zapętleń i zawilości jasny i prosty jest (cytuje): tylko humanistyka może nas obronić przed degradującą rolą rozumu instrumentalnego i fetyszyzującą tego, co techniczne. Potrzebujemy daleko idących zmian w postrzeganiu nauk humanistycznych, pełnego uznania ich odmienności względem nauk ścisłych, innych zasad ewaluacji, organizacji i finansowania.

Wojciech Kalaga

 <https://orcid.org/0000-0003-4874-9734>

PS Pytań było sporo, ale jedno jest szczególnie godne uwagi: A co to jest woda?



...humanistic levitations continue. Somebody is heralding the disappearance of the Thinking subject but these hopes are futile; from every pore crawls out some kind of thinking: independent thinking, critical thinking, cartographic thinking, abusive thinking, positive thinking, rhizomatic thinking, lateral thinking, spatial thinking, logocentric thinking, totalising thinking, patriarchal thinking, tenuous thinking and insecure thinking, ontological thinking, meandering thinking, free-floating thinking, impractical thinking, open thinking and unclosed thinking, thinking of Being (surely!), metaphorical thinking, relational thinking, moral thinking, network thinking, finally – who would have thought – thinking about human thought. All this, wrapped up in thought canonicity, reaches out to the pre-matter of thought. Luckily, to the rescue comes un-thinking; what a relief for humankind!

A thinking reader will most likely be struck by the unexpected downpour of various truths and wisdoms; all one has to do is to temporarily activate un-thinking and go deeper and deeper. Culture is like foam. Humans have much bigger brains than insects and octopuses. Humanities study extremely complex phenomena. Rhinoceros' horns are not aphrodisiacs. One cannot be partly free and partly enslaved. Each homotopia is essentially a heterotopia which had shed its heterotopic nature. The Anthropocene is thought-provoking (again!). Non-humans are pedagogically significant but only insofar as they remain in the hands of the humans. The concept of spirit is passé, and one should avoid it anyway. Contemporary humanism is quite schizophrenic. An attempt to offer the final answer as for why we need pedagogy could only be considered as arrogant. It is not so easy to get to the truth. Humanities allow for ambiguities. There's no escaping from what's human. It's easy to turn neutral observation connected with education into surveillance. What we need most of all is a disciplining attitude. Culture, as secondary nature, is a product of primary nature. People have always lived in a post-truth era. Art can inspire management. Both the past and the future have lost their credibility. The humanities cannot be completely non-anthropocentric. And finally: diligence is the only virtue separating research from swindle. Today, we are witnessing the end of philosophy and, simultaneously, the end of the humanities.

Well now, philosophers have replaced the sages. Yet the wisdom of the humanities does not obscure the more or less dramatic events: death stops cutting deals with life, St. Januarius' blood is boiling, man falls into the abyss of the reduction of being, meanwhile, a bunch of bizarre individuals are strolling leisurely down the humanities' grand boulevards. Cheerful pessimism gets mixed up with gloomy

optimism: conceptless humanity in materialistic amok does without books, knowledge and reflection rob experience of strength and depth, human kind is put to the test of humanity, houses of books are being emptied, here volumes get dusty, there the wind dusts off some values, life sciences deal with spirit, a certain space turns out to be the space of space. What a nice surprise: one of the authors refuses to be arrogant. Unfortunately, outrageous things happen, too: the subject is unable to legally experience elementary sexual fulfilment!

Interesting, though not always trustworthy individuals visit these pages: a non-mighty man, an unlovable womaniser, the Fallen Master, hordes of unreflective people, a Venetian hairdresser, a cat riding on a scooter with Napoleon's hat, smoking a pipe, eulogists of the humanities etherising themselves in speculative mirages, withered bodies permeated with the odour of senility, the Author-Remaining-Human, iguanas, sea cows and parrots, an ageing dandy, a man of books (finally!). And in the background, sneaking off out of a memory-consciousness attic, as we have that one, too, phenomena habitually expected and unexpected: ruination of the University, an outpour of pointless classes, restraint – inherent in human mind, textually profiled processual implantations (eh?), elenctic tackle, spiritual sectarianism, galloping quantification of the world, a wallet stuffed with bank loan money, laboratory of anger, deadly deception, maieutic art, ever-present nervousness, the element of raw life, kitsch, trash and the overflow of intellectual trumpery, pride and lust, spiral knottiness, depression of burned-out teenagers, love exiled to the antipodes, rooty redoing, fundamental split of human existence, toxic ethos of vulnerability. And on top of that, some other particular disciplines: humanistic humanities, anthropological anthropology, neurophilosophy, and even neurophenomenology. Aristotle and Husserl are already dancing by the fire, hopsasa!

All these complications, entanglements and intricacies lead to one plain and simple conclusion, quote: only the humanities can protect us against the degrading influence of instrumental reason and the fetishization of the technical. We are in need of far-reaching changes in the perception of the humanities, the full recognition of their difference from the sciences, and different principles of their evaluation, organisation, and financing.

Wojciech Kalaga

 <https://orcid.org/0000-0003-4874-9734>

PS The questions were many, but one seems particularly noteworthy: what exactly is water?

syntezy | rozważania | (p)oglądy


ER(R)GO

syntheses | reflections | (over)views

Magdalena Szpunar

Instytut Socjologii

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0003-1245-5531>

Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura

Er(r)go. Theory–Literature–Culture

Nr / No. 48 (1/2024)

humanistyka/humanistyka/humanistyka II

humanities/humanities/humanities II

ISSN 2544-3186

<https://doi.org/10.31261/errgo.14752>



O niezbędności humanistyki w zinstrumentalizowanym świecie Humanistyka jako projekt kształtowania wrażliwości

On the Indispensability of the Humanities in the Instrumentalised World. Humanities as a Project of Shaping Sensitivity

Abstract: In the text, the humanities are understood as the only realistic counterbalance, but also resistance to the dominance of instrumental mind. Devaluation and marginalization of the humanities herald cultural regression and cultural autism of individuals. The humanities are treated as an important project for the formation of sensitivity, social integration, but also emancipation, the creation of a common universe that protects society from atomization. The humanities makes us realize that despite its focus on pragmatism and efficiency, the most important thing always is and has to be the human being. Although it can sometimes be inconclusive, although it leaves many things open, uncompleted, this is where its strength lies, breaking us out of certainties, breaking the hegemonic discourse of what is oppressive, speaking up for the human being.

Keywords: humanities, instrumentalism, compassionate imagination, epistemological anarchism, sensitivity training

[...] *niczego nie usprawniają, lecz – wręcz przeciwnie – komplikują proste myślenie o lepszym życiu, osłabiają zdrowy rozsądek, który wie, jak być powinno.*

M.P. Markowski, "Humanistyka: niedokończony projekt", *Teksty Drugie* 6 (2011), 14.

Stechniczowany do granic możliwości świat wymusza zwrot ku humanistyce, bowiem tylko ona może nas obronić przed degradującą rolą rozumu instrumentalnego i fetyszyczą tego, co techniczne. Dominujący w zmechanizowanym świecie rozum instrumentalny redukuje wielość i zróżnicowanie narracji. Skuteczną i właściwie jedyną przeciwwagą dla jednowymiarowości rozumu instrumentalnego jest humanistyka, która poprzez pielęgnowanie wieloznaczności, pluralizmu narracji, pęknięć, wielości dyskursów i rozumienia

świata otwiera nas na odmienności. Humanistyka w przeciwieństwie do rozumu instrumentalnego ułatwia rozumienie, osadzając samych siebie i innych w szerokim kontekście¹. Jak wskazuje Odo Marquard, im bardziej świat poddaje się procesom modernizacji, tym większe zapotrzebowanie na humanistykę², gdyż podlegające urzeczowieniu jednostki wykazują większą potrzebę snucia opowieści, ułatwiających rozumienie tego, co człowiecze³. Zdaniem Marquarda w związku z tym, że eksperyment wypiera narrację, życie jednostki ubożeje, staje się płytkie, technicyzowane, a tym samym wyalienowane wobec jednostki. A przecież, jak zauważa Michał P. Markowski, “jesteśmy ludźmi bardziej z powodu tradycji i historii, do których należymy, niż z powodu modernizacji”⁴.

Humanistykę rozumiemy jako swoisty projekt kształtowania wrażliwości, głównie za sprawą wielości dyskursów, którymi się posługuje, uwrażliwienie na drugiego, kształtowanie umiejętności dostrzegania odmiennych perspektyw, akceptowania inności niezależnie od tego, jak dalece są one usytuowane od naszego ja. Jak trafnie dostrzega Martha Nussbaum, demokracja nie opiera się jedynie na instytucjach i procedurach. Wymaga ona szczególnego rodzaju wyobraźni, dzięki której możemy “przemóc naszą narodową skłonność do odmawiania wspólnego nam wszystkim człowieczeństwa”⁵. Kluczową rolę w tym procesie odgrywa literatura, pozwala ona bowiem spojrzeć na życie innych z empatycznym rozumieniem. Literatura kształtuje wyobraźnię, pozwalając odrzucić gniew i zemstę. Jeśli potrafię sobie wyobrazić, dlaczego ktoś postąpił tak, a nie inaczej, łatwiej mi zrozumieć motywacje postępowania, a tym samym minimalizować wrogie uczucia wobec drugiego.

Humanistyka niczego nie usprawnia

Zdaniem krytyków refleksji humanistycznej nauki te są zbędne, gdyż “niczego nie usprawniają, lecz – wręcz przeciwnie – komplikują proste myślenie o lepszym życiu, osłabiają zdrowy rozsądek, który wie, jak być powinno”⁶. Całymi sobą kontestują wymogi współczesnego świata, akceptując niejednoznaczności, niepewność i niekonkluzywność. Wytrącanie nas z marazmu pewnego, osłabianie mocnego⁷,

1. Richard Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. Janusz Margański (Warszawa: Aletheia, 1999), 275.

2. Odo Marquard, *Apologia przypadkowości*, przeł. Krystyna Krzemieniowa (Warszawa: Oficyna Naukowa, 1994), 100.

3. Marquard, *Apologia przypadkowości*, 108.

4. Michał P. Markowski, “Humanistyka: niedokończony projekt”, *Teksty Drugie* 6 (2011), 15.

5. Ralph Ellison, *Niewidzialny człowiek*, przeł. Andrzej Jankowski (Poznań: Rebis, 2004), 22.

6. Markowski, “Humanistyka: niedokończony projekt”, 14.

7. Por. Magdalena Szpunar, “O doniosłości niepewności i myśli słabej”, *Zeszyty Prasoznawcze* 64, 3 (247) (2021), 87–99.

czyni je tak bardzo wartościowymi. Nie zawsze bowiem wartość płynie z tego, co pewne, sprawdzalne i niepodważalne. Równie istotne dla naszej egzystencji są strefy półcienia, pęknięcia i tożsamościowe wyrwy. Bez humanistycznego namysłu trudno dociec ich znaczenia, gdyż jawią się jako jałowe przebiegi meandrującego umysłu, opóźniając szybkie reagowanie i dostosowywanie do wymogów zmieniającego świata. Humanistyka wyzwala nas z opresyjnej potrzeby dokonywania natychmiastowych rozstrzygnięć i odwoływania wyłącznie do wiedzy pewnej. Zatem ani “produktowanie wiedzy”, ani “formułowanie praw” nie są i nie mogą być ważniejsze od rozumienia siebie i procesów, które dzieją się wokół. To znaczenie nie słabnie nawet wtedy, gdy zmuszeni jesteśmy konfrontować się z prawdami trudnymi, a takowe nie oferują ani łatwych odpowiedzi, ani jednoznacznych wskazówek – raczej zmuszają jednostkę do poszukiwań, niż oferują jej gotowe klisze egzystencjalne. Sens uprawiania humanistyki interesująco rekapitułuje Magdalena Żardecka:

Humanista nie produkuje wiedzy, lecz poszerza horyzonty, nie ustala faktów, lecz rozprawia o znaczeniach i wartościach, nie mówi, jaki świat jest, lecz ukazuje go z wielu punktów widzenia, nie rozwiązuje problemów, lecz je uwidocznia, nie formułuje praw, lecz poszerza i pogłębia rozumienie, mnoży interpretacje, akceptuje niezgodę i poróżnienie, uznaje, że rzeczywistość dostępna jest nam tylko przez liczne mediacje, ślady, pamiętki, wspomnienia, archiwa, które w równym stopniu ją odsłaniają, co przesłaniają, ujawnia kontyngencję i konstrukcyjność wszelkich koncepcji rzeczywistości, problematyzuje, wprowadza w stan kryzysu i potencjalnej przemiany utrwalone słowniki, stawia pod znakiem zapytania wszelkie obowiązujące poglądy itd. W humanistykę wbudowana jest świadomość krótkości ludzkiego życia, brutalności świata, nieubłagalności czasu, ułomności ludzkiego rozumu; jest w nią też wpisane bolesne zwątpienie w wartość osiągniętych rezultatów poznawczych, a nawet w sensowność samego namysłu nad wszelkimi problemami⁸.

Humanistyka nie oferuje pewników, nie przekazuje wiedzy pewnej, nie obiecuje, że będzie łatwe. Wręcz przeciwnie – wydaje się, że więcej komplikuje, niż wyjaśnia, lecz poprzez tę problematyzację czyni świadomym nieświadome.

Paradygmat scjentyistyczny i jego konsekwencje

Paradygmat scjentyistyczny przeorał nasze myślenie o nauce, niosąc ze sobą przekonanie, że jedynie weryfikowalne empirycznie fakty stanowią obowiązujące

8. Magdalena Żardecka, “In varietate concordia. Nauki humanistyczne i ich wpływ na imaginariusium społeczne”, *Tematy i Konteksty* 9 (2019), 44.

i słusze kryterium poznania⁹. W sposobach myślenia o nauce i tym, co naukowe zafiksowaliśmy się na tym, co empirycznie sprawdzalne, weryfikowalne, użyteczne i praktyczne. Milcząco aprobowany “kanon racjonalności” wyznaczył trajektorie naukowych tropów¹⁰. Tak hołubiona przez wielu racjonalność stała się swoim przekleństwem, przeobrażając się w zbłąkaną racjonalność, by użyć kategorii Edmunda Husserla¹¹. W zbłąkanej racjonalności umyka nam z horyzontu człowiek i opowieść o nim. Prowadząc badania naukowe, wychodzimy z założenia, że muszą one być “logiczne”, ‘linearne’, ‘hierarchiczne’¹², tym samym winny być oparte na obiektywizmie, jasno sprecyzowanej metodologii i możliwości replikacji uzyskanych wyników.

W uściśnieniu i galopującej kwantyfikacji¹³ świata ulegamy przekonaniu, że “myśl, która nie daje się bezpośrednio weryfikować i realizować w praktyce, budzi odium jako coś płochego, jałowego”¹⁴. Myśl powinna się przełożyć na działanie, pokazać konkret, wykazać swoją użyteczność. Obawiamy się myślenia meandrującego, dryfującego, nieodkrytego, niepraktycznego, niedającego się empirycznie określić i weryfikować. Inaczej ujmując, obawiamy się myślenia słabego¹⁵, niepewnego, niedającego jednoznacznych i prostych rozstrzygnięć. To, co amorficzne, próbujemy zamykać w sztywnym gorsie technicznego instrumentarium. A przecież, jak konstatuje René Thom, “ściśłość wyklucza znaczenie”¹⁶, a im bardziej pilnujemy naukowej precyzji, wyczelowania, posiłkowania się technicznym instrumentarium, tym częściej umyka nam istota – wyjaśnianie, nadawanie sensu i interpretowanie, a więc wszystko to, co jest istotą humanistyki. Stąd raczej należy przyznać Jerzemu Kmicie, który wskazywał, iż chodzi o to, by wymknąć się uniwersaliom¹⁷. Nie dać się zwieść temu, co pewne i oswojone.

Jeden z czołowych twórców szkoły frankfurckiej Max Horkheimer poddaje krytyce to, co instrumentalne, zauważając: “Dzisiaj akcent spoczywa na tym, co instrumentalne, na wszystkim, co – by tak rzec – należy do oprządkowania.

9. Tadeusz Gadacz, “Studia i odpowiedzialność”, *Znak* 695 (2013), 80–84.

10. James W. McAllister, *Beauty and Revolution in Science* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1996), 8.

11. Edmund Husserl, *Kryzys nauk europejskich i filozofia transcendentna*, przeł. Sławomira Walczewska (Kraków: Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda, 1987).

12. Gerlad Holton, *Einstein, History, and Other Passions: The Rebellion Against Science and the End of the Twentieth Century* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), 3.

13. Por. Magdalena Szpunar, “Kwantyfikacja rzeczywistości. O nieznosnym imperatywie policzalności wszystkiego”, *Zeszyty Prasoznawcze* 3 (2019), 95–104.

14. Max Horkheimer, “Odpowiedzialność i studia”, *Kronos* 2 (2011), 244.

15. Zob. Magdalena Szpunar, “O doniosłości niepewności i myśli słabej”.

16. René Thom, *Parabole i katastrofy. Rozmowy o matematyce, nauce i filozofii z Giulio Giorello i Simoną Moroni*, przeł. Roman Duda (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1991), 8.

17. Jerzy Kmita, *Wymykanie się uniwersaliom* (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2000).

Oprzysiężenie szuka jednostka na studiach, do społecznego oprzysiężenia należy cała nauka, istnieje groźba, że cały człowiek stanie się oprzysiężeniem¹⁸. Studenci czy młodzi adepci nauki już od początku swojej ścieżki zawodowej są zorientowani na praktyczność i użyteczność zdobywanej wiedzy. Nie są zainteresowani tym, co niepraktyczne i nieaplikowalne tu i teraz. Przed takim myśleniem przestrzega nas Horkheimer: “Ograniczenie studiów do nabywania umiejętności przygotowujących do sporządzania historycznych kompendiów czy konstruowania urządzeń umożliwiających rozbicie atomu, a nawet do wynajdywania antybiotyków, nie wystarczy. Sędzia pozbawiony empatii oznacza śmierć sprawiedliwości”¹⁹. Zdobywanie kompetencji czy konkretnych kwalifikacji nie zastąpi ludzkich odruchów, nie zwalnia nas z człowieczeństwa, niezależnie od tego, jaki zawód wykonujemy i czym się zajmujemy. Sprawność i fachowość nie wystarczą, gdy brakuje empatii i wrażliwości wobec drugiego. Szczególnie w zawodach wymagających kontaktu z drugim człowiekiem kształtowanie kompetencji, którą Martha Nussbaum nazywa wyobraźnią współczującą, wydaje się umiejętnością niezbędną.

Max Planck i Erwin Schrödinger słusznie dostrzegają, iż zwykle w sytuacji застоju i stagnacji w nauce obserwujemy proces jej uściślenia, “oprzysiężenia” i zafiksowania na metodologicznej precyzji²⁰. Jak konstatuje Paul K. Feyerabend, “powinno się pozwolić naukom mówić za siebie [...] ich przesłania nie da się streścić w teorii albo systemie metodologicznym”²¹. Max Horkheimer ostrzega nas przed konkretyzmem: “Ostrzegam Państwa przed ‘konkretyzmem’. Polega on na trzymaniu się tego, co bezpośrednio dane, uchwytnie, na niemożności wykroczenia ze swymi myślami i interesami poza aktualnie istniejącą sytuację. Zachowujemy się jak pochłonięty majsterkowaniem chłopiec, który uważa się za dorosłego. Obstawiamy przy rozsądku, z punktu widzenia którego w zegarze interesujące są kółka, a nie czas, który on mierzy. Wszyscy stają się – by tak rzec – mechanikami. W teorii całym sercem lgną do tego, co można traktować jako niewątpliwe, lądują się, że bezpieczeństwo znajdują w tym, co zdaje im się absolutnie pewne i niepodważalne. Kochają się w solidnych środkach, metodach, technikach, rozpaczliwie nisko zaś cenią – albo zapominają – to, do czego już nie są zdolni, a czego w gruncie rzeczy każdy kiedyś oczekiwał od poznania. Wydaje nam się, że jesteśmy dorośli, gdy

18. Horkheimer, “Odpowiedzialność i studia”, 238.

19. Horkheimer, “Odpowiedzialność i studia”, 245.

20. Max Planck, Erwin Schrödinger, *Odpowiedzialność i studia. Zagadnienia współczesnej nauki: indeterminizm: wpływ środowiska na nauki przyrodnicze*, przeł. Edward Poznański (Warszawa: Mathesis Polska, 1993).

21. Paul K. Feyerabend, *Dialogi o wiedzy*, przeł. Justyna Nowotniak (Warszawa: Fundacja Aletheia, 1999), 107.

nie marzymy i nie bawimy się myślami”²². Twórca szkoły frankfurckiej słusznie wskazuje, że w zinstrumentalizowanym świecie wątpliwość budzi “każde słowo czy zdanie wskazujące na inne niż pragmatyczne stosunki”²³.

Nie konkret, a “szerokie czytanie”²⁴, by użyć kategorii Lindsay Waters, szerokie spojrzenie, uczy nas wrażliwego oglądu rzeczywistości. Szczególnie humanistyka przekonuje, że *imaginatio* nie musi oznaczać rezygnacji z *ratio*, otwierając przed nami nowe ścieżki i możliwości, uwalniając z krępujących myślenie gorsetów racjonalności. Czasami konieczne jest porzucenie konkretyzmu, udanie się na ścieżki nieznanne, by móc odkrywać siebie, a nawet zagubić się, by ponownie siebie odnaleźć. Może zatem niepewność, niejednoznaczność, a nawet nieporządek są jedynymi sposobami odnalezienia siebie. W jednej ze swoich ostatnich książek *Preteksty* Wojciech Burszta, dokonując rekapitulacji swojej ścieżki zawodowej, pisze: “zbyt dużą wagę przywiązywałem do poszukiwania pewności, a zbyt małą do nieporządku świata, jego ciągłego wymykania się jednoznacznym usensowieniom, które każda nauka z definicji proponuje”²⁵.

Humanistyka stawia pytania

Humanistyka nie dostarcza gotowych odpowiedzi, raczej stawia pytania, niż jest dostarczycielem gotowych i uniwersalnych rozwiązań. Dlatego szczególnie w humanistyce “logiczną precyzję coraz częściej wypiera poetycka metafora, a empiryczny indukcyjizm zostaje zastępowany (bądź uzupełniany) myśleniem lateralnym, twórczym poszukiwaniem ciągłych alternatyw osiągniętych w drodze niekonwencjonalnych i nieortodoksyjnych sposobów realizowania imperatywu *verisimilitude*”²⁶. To właśnie myślenie metaforyczne, tak mocno obecne w dyskursie humanistycznym, wysadza z “doktrynalizmu wywodu, pozwala na swobodne poruszanie się po wielu obszarach, na korzystanie z przywileju kogoś, kto raczej otwiera, niż zamyka dyskusję”²⁷. Humanistyka pokazuje nam, jak unikać pułapek schematyzmu i tego, co oswojone, a jak zauważyła Barbara Skarga: “Postęp w nauce wymaga przemiany, wymaga podważenia wielu utartych tez. Wątpienie jest

22. Horkheimer, “Odpowiedzialność i studia”, 244.

23. Max Horkheimer, *Społeczna funkcja filozofii. Wybór pism*, przeł. Jan Doktor (Warszawa: PIW, 1987), 336.

24. Lindsay Waters, *Zmierzch wiedzy. Przemiany uniwersytetu a rynek publikacji naukowych*, przeł. Tomasz Bilczewski (Kraków: Homini, 2009).

25. Wojciech J. Burszta, *Preteksty* (Gdańsk: WN Katedra, 2015), 69.

26. Piotr Zawojski, “Ponowoczesny anarchizm poznawczy a badanie kultury audiowizualnej”, w: *Kultura, Język, Edukacja*, T. 3, red. Robert Mrózek (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2000), 49.

27. Piotr Zawojski, “Ponowoczesny anarchizm poznawczy a badanie kultury audiowizualnej”, 56.

pierwszym i podstawowym krokiem wiedzy [...]. Myślenie więc pyta i problematyzuje, posługując się różnymi metodami, analizą, dialektyką, nieraz paradoksem, chroniąc kulturę przed zakrzepnięciem w jednej stałej formie”²⁸. Humanistyka pokazuje, że nauka nie jest czymś stałym, jest “tylko stanem dyskusji, a nie jej celem”²⁹, a nadto jak twierdzi autor anarchizmu epistemologicznego, “jest kolażem, nie systemem”³⁰. Szczególnie humanistyka dopuszcza do głosu wieloznaczności, nie zaspokaja się sprawdzonymi prawdami. Kulturowe raczej Feyerabendowską zasadę *anything goes*.

Paul K. Feyerabend zauważa, że “jedną z najbardziej uderzających cech obecnych rozważań prowadzonych w obrębie historii i filozofii nauki jest uświadomienie sobie, że wydarzenia i procesy rozwojowe [...] pojawiły się wyłącznie dlatego, że niektórzy myśliciele zdecydowali się nie podporządkowywać pewnym ‘oczywistym’ regułom metodologicznym albo nieświadomie je łamali”³¹. Twarde reguły metodologiczne niejednokrotnie stają się hamulcowym, zniechęcając do uprawiania myśli wolnej, nierzadko pozostającej w sprzeczności z uznanym, a tym samym osiągnięcia wartościowych poznawczo rezultatów³². Trzeba zauważyć, że porzucenie rygoru naukowego jest niezbędne w procesie poznawczym, a *praxis* pokazuje, że badacze świadomie kontestujący wszelkie reguły mogą uzyskiwać interesujące poznawczo wyniki³³. Nie sposób zatem nie zgodzić się z Wojciechem Bursztą, który przekonywał: “Ułudą jest przekonanie, że empiryczność jest gwarantem bardziej realistycznego, bliższego prawdzie oglądu rzeczywistości, że zapewnia wiarygodność i osadza nas bezwarunkowo w konkretnym kontekście”³⁴. Tak właśnie naukę postrzegał Paul Virilio, porównując rozmaite teorie do drabiny, która obfituje nie tylko w solidne punkty odniesienia, lecz także w luki i przerwy³⁵. Trzeba również mieć na uwadze, że teorie “paraliżują nas nie tylko samą zawilnością i wielością, lecz także i tym, że nie zawsze wiadomo, które z nich

28. Barbara Skarga, *Człowiek to nie jest piękne zwierzę* (Kraków: Znak, 2007), 19–20.

29. Jean-Francois Lyotard, “Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy”, przeł. Małgorzata Kowalska, Jacek Migasiński, *Sztuka i Filozofia* 13 (1997), 175.

30. Paul K. Feyerabend, *Zabijanie czasu*, przeł. Tomasz Bieroń (Kraków: Znak, 1996), 147.

31. Paul K. Feyerabend, *Przeciw metodzie*, przeł. Krystyna Zamiara (Wrocław: Wydawnictwo Siedmioróg, 1996), 23.

32. Gaston Bachelard, *Filozofia, która mówi nie. Esej o filozofii nowego ducha w nauce*, przeł. Justyna Budzyk (Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, 2000), 16–17.

33. Wojciech Sady, “Cztery wielkie nurty metodologii nauki XX wieku”, *Filozofia Nauki* 2, 14 (1996), 85.

34. Burszta, *Preteksty*, 24.

35. Shawn Wilbur, *Dromologies: Paul Virilio: Speed, Cinema and the End of the Political State*, 1994, <https://www.libertarian-labyrinth.org/contrun/dromologies-paul-virilio-speed-cinema-and-the-end-of-the-political-state-1994/>.

okażą się faktycznie warte zachodu”³⁶. Bywa, że kierują nas na manowce, bywa, że skazują na wieczne błędzenie pomiędzy tym, co pewne i niepewne. Dlatego też, jak dostrzega Roland Barthes, “przychodzi taki dzień, w którym czujemy potrzebę poluzowania teorii, przemieszczenia dyskursu, idiolektu, który się powtarza i nabiera zwartości, aby doznał wstrząsu przez jego kwestionowanie”³⁷. Wybieramy zatem błędzenie, a nie tkwienie w tym, co być może dobrze osadzone, ale niewiele wnoszące.

Trzeba przy tym pamiętać, że “rezygnując z ‘logiczności’ wyvodu, wcale nie musimy rezygnować z ambicji poznawczych”³⁸. Myślenie bowiem – jak spostrzega Barbara Skarga – “nie musi tworzyć systemu, nie musi szukać jedności ani w wiedzy, ani w swych przełożeniach na działanie [...]. Myślenie może być otwarte, może być zachętą do tego ‘więcej’ [...] Myśleć więcej to znaczy nie stawiać barier, mieć śmiałość sięgania nawet do niemożliwego [...]. Cóż z tego, że nieraz to ‘dlaczego’ pozostaje bez odpowiedzi. Z racji tego nie należy go jeszcze odrzucać ani uznawać za bezsensowne”³⁹. Samo postawienie pytania może być inspirujące i wartościowe poznawczo, choć znalezienie odpowiedzi bywa procesem czasochłonnym.

Humanistyka jako projekt kształtowania wrażliwości

Uniwersytet stał się – posiłkując się kategorią Marthy Nussbaum – hurtownią pojęć⁴⁰, tracąc tym samym uważność i czułość. Główną rolą kształcenia uniwersyteckiego powinno być zdaniem filozofki kształtowanie wrażliwości i czujności, tak by wypracować umiejętność dostrzegania w każdym człowieku cech zasługujących na uznanie i szacunek. Ważną kategorią wprowadzoną przez Nussbaum jest wyobraźnia narracyjna, pozwalająca stawiać się w sytuacji Innego⁴¹ i rozumieć odmienność jego położenia od naszego. Istotnym nośnikiem wartości humanistycznych są według niej literatura i poezja, które przyczyniają się do kształtowania wrażliwości etycznej i moralnej. Są to elementy niezbędne, które pozwalają rozumieć doświadczenia innych⁴². Jak bowiem konstatuje Mar-

36. Anna Burzyńska, *Anty-teoria literatury* (Kraków: Univesitas, 2006), 14.

37. Roland Barthes, *Przyjemność tekstu*, przeł. Ariadna Lewańska (Warszawa: Wydawnictwo KR, 1997), 93.

38. Piotr Zawojski, “Ponowoczesny anarchizm poznawczy a badanie kultury audiowizualnej”, 59.

39. Skarga, *Człowiek to nie jest piękne zwierzę*, 17.

40. Martha Nussbaum, *W trosce o człowieczeństwo. Klasyczna obrona reformy kształcenia ogólnego*, przeł. Astrid Męczkowska (Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, 2008), 17.

41. Nussbaum, *W trosce o człowieczeństwo. Klasyczna obrona reformy kształcenia ogólnego*, 19.

42. Nussbaum, *W trosce o człowieczeństwo. Klasyczna obrona reformy kształcenia ogólnego*, 147.

kowski "człowiek jest człowiekiem, dlatego że używa literatury jako narzędzia do rozumienia świata i rozumienia samego siebie"⁴³. Główną wartość kształcenia humanistycznego upatruje Nussbaum w umiejętności wczuwania się w innych, a jej myślenie jest bliskie Tokarczukowskiej czułości⁴⁴.

W książce, która ukazała się pod znamienym tytułem *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, Nussbaum zwraca uwagę, by w procesie edukacyjnym dążyć do wykształcenia świadomego obywatela "aktywnego, krytycznego, myślącego i cechującego się empatią członka wspólnoty równych, zdolnego do wymieniania się ideami na zasadzie szacunku i zrozumienia dla ludzi wywodzących się z różnych środowisk"⁴⁵. Jej zdaniem humanistyczne kształcenie oparte na empatii może stać się realnym narzędziem walki z nacjonalizmami czy też polityką opartą na przemocy. Inaczej mówiąc, kształcenie jest dla Nussbaum swoistym projektem emancypacyjnym, który pozwala zmieniać sytuację grup podporządkowanych i wykluczanych. Filozofka wyraźnie wskazuje, że społeczności demokratyczne nie mogą się rozwijać bez uprzedniego wyposażenia jej członków w takie kompetencje jak krytycyzm, samodzielne myślenie, wyobraźnia czy empatia. Nastawiona na zysk edukacja raczej dyspozycje te deprecjonuje, niż stymuluje. Zła edukacja kształtuje jednostki podatne na manipulację, bierne, przepełnione nienawiścią wobec innych. Kompetencje kształtowane przez edukację humanistyczną i wrażliwość decydują o naszym człowieczeństwie, co pozwala odróżnić nas od maszyn: "Jeśli ten proces [upadku humanistyki M.S.] nie zostanie zatrzymany, już wkrótce państwa na całym świecie będą produkować pokolenia użytecznych maszyn zamiast pełnowartościowych obywateli zdolnych do samodzielnego myślenia, krytycznego podejścia do tradycji oraz zrozumienia wagi zarówno osiągnięć drugiego człowieka, jak i doznanych przez niego krzywd"⁴⁶. Obserwując rozmaite reformy szkolnictwa, trudno nie odnieść wrażenia, że raczej oduczają myślenia, dławią refleksyjność, produkując rzesze bezrefleksyjnych jednostek, wyuczonych raczej sprawnego wykonywania poleceń i podporządkowywania się niż samodzielności i aktywności.

Nie chodzi zatem o kształcenie w obszarze oprzyrządowania, by użyć słów Horkheimera. Same techniczne umiejętności i kwalifikacje pozbawione głębokiego namysłu, wydają się kompletnie bezużyteczne, a wiedza przekazywana w tak jednostronny sposób płaska i pozbawiona sensu. Jeśli na rzeczywistość społeczną patrzeć będziemy jak na nagie fakty, pozbawiając swoje myślenie

43. Michał P. Markowski, "Antropologia i literatura", *Teksty Drugie* 6 (2007), 27.

44. Por. Magdalena Szpunar, "O potrzebie czułego narratora w nieczułym świecie", *Ethos* 34, 134 (2021).

45. Martha Nussbaum, *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, przeł. Łukasz Pawłowski (Warszawa: Fundacja Kultura Liberalna, 2015), 160.

46. Nussbaum, *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, 18.

współczynnika humanistycznego, na niewiele zda się nasza rozległa wiedza i wyrafinowane osadzenie teoretyczne. Należy przyznać rację Nussbaum, która ostrzega: “Byłoby katastrofą, gdybyśmy stali się narodem ludzi o kompetencjach technicznych, którzy utracili zdolność krytycznego myślenia, refleksji nad osobą oraz szacunku dla człowieczeństwa i ludzkiej odmienności”⁴⁷. Nieustanne próby podważania sensowności uprawiania humanistyki uświadamiają, jak bardzo zarysowany przez Nussbaum scenariusz jest realistyczny, nie zaś pesymistyczny.

Kategoria humanistycznej wrażliwości pojawia się w wielu pracach⁴⁸, unaoczniając, jak mocno uprawianie humanistyki jest splecione z wrażliwością. Michał Paweł Markowski w książce *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki* jej rolę postrzega jako “trening wyobraźni”⁴⁹. Choć pojęcie wyobraźni nie zostaje u niego jednoznacznie zoperacjonalizowane, nietrudno dostrzec jej związek z Nussbaumowską kategorią wyobraźni współczującej. Markowski uważa, że status humanistyki zależy od umiejętności określania tego, co właściwie oznacza zajmowanie się człowiekiem – “nie chodzi nawet o sformułowanie tego, kim jest człowiek, choć i to domagałoby się namysłu. [...] chodzi po prostu o to, jaki jest zakres naszej działalności, co to znaczy: zajmować się człowiekiem?”⁵⁰. Bywa zatem, że humanistyka staje się “humanistyką bez humanizmu” albo też, co poddaliśmy krytyce w pierwszej części tekstu, “humanistyką pragmatyczną”. Tym samym humanista – jak zauważa Irena Wojnar – “to nie tylko uczoney, ale także nosiciel humanistycznego sumienia”⁵¹, działający zgodnie z imperatywem “najpierw człowiek”⁵². Wrażliwość humanistyczna jest niezbędna wszędzie tam, gdzie “pojawiają się sprawy ludzi a nie rzeczy, gdzie wymagana jest emocjonalna oddźwiękliwość, empatia, rozumienie”⁵³. Nieprzypadkowo Florian Znaniecki

47. Nussbaum, *W trosce o człowieczeństwo. Klasyczna obrona reformy kształcenia ogólnego*, 320.

48. Por. Irena Wojnar, Henryka Witalewska, Mikołaj Ł. Lipowski, *O humanistyczną wrażliwość nauczycieli. Przesłanie i przypomnienia* (Warszawa: Związek Nauczycielstwa Polskiego, Wydawnictwo Pedagogiczne Związku Nauczycielstwa Polskiego, 2009).

49. Michał P. Markowski, *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki* (Kraków: Universitas, 2013), 49.

50. Markowski, *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, 82.

51. Irena Wojnar, *Wstęp*, Irena Wojnar, Henryka Witalewska, Mikołaj Ł. Lipowski, *O humanistyczną wrażliwość nauczycieli. Przesłanie i przypomnienia*, 12.

52. Maria Jędrzychowska, *Najpierw człowiek. Szkolna edukacja kulturowo-literacka a problem kształcenia dydaktycznego polonistów. Refleksja teleologiczna* (Kraków: Wydawnictwo Edukacyjne, 1996), 58.

53. Irena Wojnar, Henryka Witalewska, Mikołaj Ł. Lipowski, *O humanistyczną wrażliwość nauczycieli. Przesłanie i przypomnienia*, 33.

pisał o humaniście jako człowieku dobrym⁵⁴, mądrym, traktującym swoje życie jako służbę człowiekowi⁵⁵.

Wrażliwość stanowi kompetencję, jako że jest nabywana społecznie i kulturowo w procesie socjalizacji⁵⁶. Markowski słusznie zauważa, że “uczucia daje się kształtować i na tym właśnie – na formowaniu wrażliwości – powinno polegać wykształcenie”⁵⁷. Coraz częściej mówi się o możliwości “ćwiczenia wrażliwości” poprzez trening wrażliwości. Jego celem jest wypracowanie szacunku wobec odmienności, umożliwienie skutecznej i efektywniejszej komunikacji pomiędzy tymi, których perspektywa jest odmienna, determinowana pochodzeniem, religią czy reprezentowanymi wartościami. Magdalena Stoch uznaje, iż “wrażliwość kształtuje się więc na marginesie lub/i w zetknięciu z innością”⁵⁸. Nie zawsze jednak bezpośrednio zetknięcie jest konieczne. Ponadto bezpośrednia konfrontacja z odmiennością bywa doświadczeniem trudnym, a tym “marginesem”, buforem chroniącym nas przed zderzeniem może stać się literatura. Trening wrażliwości otwiera na inność, wzmacnia uważny wgląd w drugiego oraz empatię. Jednym z możliwych jego sposobów może być studiowanie literatury, praca z tekstem, która pozwala konfrontować się z odmiennością nawet bez bezpośredniej z nią styczności.

Humanistyka jako trening wrażliwości

Trening wyobraźni, który pojawia się w trakcie edukacji humanistycznej, pozwala zdobyć “umiejętność dostrzegania innych światów, innych języków, innych historii, słowem: innych ludzi”⁵⁹. Studiowanie literatury rozwija samoświadomość, a “im bardziej jesteśmy otwarci na nasze własne emocje, tym wprawniej odczytujemy uczucia innych osób”⁶⁰. Wrażliwość ma swoje źródło w empatii nabywanej w procesie socjalizacji. Już od najwcześniejszych etapów rozwojowych uczymy się wchodzenia w rolę innego, by rozumieć, ale i przewidywać zachowania innych. Socjalizacyjny wymiar wrażliwości to jednak jedynie zaczyn jej kształtowania.

54. *Nowy Słownik Języka Polskiego* definiuje “dobroć” jako wrażliwość na krzywdę, chęć niesienia pomocy i życzliwość. Por. *Nowy Słownik Języka Polskiego*, red. Elżbieta Sobol (Warszawa: Wydawnictwo Edukacyjne, 2002), 136.

55. Irena Wojnar, *Humanistyczne przesłanki niepokoju* (Warszawa: Dom Wydawniczy i Handlowy „Elipsa”, 2016), 115–117.

56. Por. Magdalena Szpunar, *(Nie)potrzebna wrażliwość* (Kraków: IDMiKS, 2018).

57. Markowski, *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, 178.

58. Magdalena Stoch, “Ekonomia wrażliwości a duch posthumanistyki”, *Annales Universitatis Paedagogicase Cracoviensis, Studia de Cultura* VIII, 2 (2016), 137.

59. Markowski, *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, 78.

60. David Goleman, *Inteligencja emocjonalna*, przeł. Andrzej Jankowski (Poznań: Media Rodzina, 2007), 159.

Doświadczenia jednostki, zdobyta wiedza, szerokość perspektywy wzmocniona studiami literaturowymi, ułatwiają przyjmowanie perspektywy innego, niekolonizowania jej własną perspektywą i subiektywnym oglądem. Wrażliwość stanowi gwarant tego, że relacje z drugim człowiekiem będą wolne od hegemonicznej nadrzędności i dominacji. To właśnie empatia ułatwia przyjmowanie perspektywy innego, ułatwia rozpoznawanie, ale i adekwatne komunikowanie stanów emocjonalnych, a co nie mniej ważne powstrzymuje od ocen.

Wrażliwości nie należy przy tym traktować jako pewnej stałej, przypisanej nam cechy. Jest raczej tak, jak dostrzeża Simon Baron-Cohen: „Każdy z nas zajmuje określone miejsce na kontinuum empatii (od poziomu niskiego do wysokiego) [...]. Odurzenie alkoholem, zmęczenie i depresja to tylko wybrane przykłady stanów, które mogą spowodować przejściowy spadek poziomu empatii [...]. Empatia jest najcenniejszym zasobem, jaki istnieje w naszym świecie. Dziwi więc fakt, że w szkolnych programach nauczania i w programach edukacyjnych dla rodziców empatia właściwie się nie pojawia, a w polityce, w biznesie i w sądach mówi się o niej bardzo rzadko”⁶¹. Edukacyjny wymiar kształtowania wrażliwości potwierdzają badania. Józef Rembowski wskazuje, że dzieci, które skłania się do rywalizowania, a nie współpracy, cechuje niższy poziom empatii, niż te, które do takich zachowań nie są nakłaniane⁶². Psycholog podkreśla, że to właśnie empatia pozwala rozumieć i trafnie reagować na zmiany w otoczeniu, wzbogaca jednostkę, wynosząc ją na wyższy poziom etyczny, a poprzez niesienie pomocy innym pozwala budować samoocenę i szacunek wobec samego siebie. Działanie empatyczne jest budujące nie tylko dla otoczenia, lecz także dla samej jednostki, która się nią kieruje.

Sukces edukacji humanistycznej objawia się wtedy, kiedy jednostki potrafią wyjść poza Ja, poza stan obojętności. Ma to miejsce szczególnie wtedy, gdy „aktywność osobista wychowanków wspomagana jest poprzez scalanie ich doświadczenia życiowego z kulturowym (w tym zwłaszcza lekturowym)”⁶³. Autorka *Lekcji empatii* zwraca uwagę: „chodzi [...] o takie ‘formowanie’ uczniów, by byli zdolni do empatii, umieli rozpoznawać potrzeby emocjonalne innych ludzi, a także, by umieli mówić o własnych uczuciach i przeżyciach wewnętrznych, bo tylko wtedy będą mogli podjąć próbę ich zrozumienia”⁶⁴. Edukacja humanistyczna, dzięki wykorzystaniu rozmaitych tekstów kultury, kształci wrażliwość, otwiera na od-

61. Simon Baron-Cohen, *Teoria zła. O empatii i genezie okrucieństwa*, przeł. Agnieszka Nowak [seria Mistrzowie Psychologii] (Sopot: Smak Słowa, 2014), 31, 136, 139.

62. Józef Rembowski, *Empatia* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1989), 81.

63. Katarzyna M. Pławecka, „Od empatii do sprawczości. Jak kształtować wrażliwość młodzieży we współczesnej szkole”, *Acta Universitatis Lodzianis. Folia Litteraria Polonica* 1, 56 (2020), 258.

64. Elżbieta Mikoś, *Lekcje empatii. Czytanie poezji dwudziestowiecznej w liceum. Literatura – psychologia – dydaktyka* (Kraków: Wydawnictwo Naukowe UP, 2009), 11.

mienność, pozwala rozumieć odmienne perspektywy. Interesującym przykładem jej skuteczności są działania edukacyjne realizowane przez studentki, uwrażliwiające na doświadczenie starości: “Dzięki literaturze i kulturze ‘otwierali się’ na myślenie o starości jako o okresie nieuniknionych zmian, w opozycji do oczekiwań młodości”⁶⁵. Obszarów domagających się uwrażliwienia na sytuację odmienną od naszej jest wiele, tym samym sporo pozytywistycznej pracy do wykonania.

Podsumowanie

Humanistyka stanowić może jedyną realną przeciwwagę, ale i opór przeciwko dominacji rozumu instrumentalnego. Dewaluacja i marginalizacja nauk humanistycznych zwiastują regres kulturowy i kulturowy autyzm jednostek niezdolnych wyjść poza własną, egotyczną perspektywę. Humanistykę traktuję jako ważny projekt kształtowania wrażliwości, integracji społecznej, ale także emancypacji, podtrzymania więzi społecznych i tworzenia wspólnego universum chroniącego społeczeństwo przed atomizacją. To właśnie ona napomina, że pomimo skuteczności, pragmatyzmu i efektywności ciągle najważniejszy jest i musi być człowiek. Jeśli ulegniemy narracji neoliberalnego świata, staniemy się niczym więcej, niż emocjonalnymi zombie sprawnie wykonującymi powierzone zadania, pozbawionymi ludzkich odruchów. Deprecjonowana i lekceważona przez wielu humanistyka sprzyja kształtowaniu wrażliwości, uczy tolerancji, współczucia i funkcjonowania w coraz bardziej zróżnicowanym świecie, pokazując, że tam, gdzie rozum instrumentalny jest bezradny, staje się ona najbardziej niezbędna i pożądana. Choć bywa niekonkluzywna, choć wiele pozostawia otwartym, niedomkniętym, na tym właśnie zasadza jej siła, wybijając nas z pewników, przełamując hegemoniczny dyskurs tego, co zasiedziałe i opresyjne, wołając o człowieka.

Bibliografia

- Bachelard, Gaston. *Filozofia, która mówi nie. Esej o filozofii nowego ducha w nauce*, przeł. Justyna Budzyk. Gdańsk: Słowo/Obraz/Terytoria, 2000.
- Baron-Cohen, Simon. *Teoria zła. O empatii i genezie okrucieństwa*, przeł. Agnieszka Nowak, seria Mistrzowie Psychologii. Sopot: Smak Słowa, 2014.
- Barthes, Roland. *Przyjemność tekstu*, przeł. Ariadna Lewańska. Warszawa: KR, 1997.
- Burszta, Wojciech J. *Preteksty*. Gdańsk: WN Katedra, 2015.
- Burzyńska, Anna. *Anty-teoria literatury*. Kraków: Univesitas, 2006.

65. Pławecka, *Od empatii do sprawczości. Jak kształtować wrażliwość młodzieży we współczesnej szkole*, 261–262.

- Ellison, Ralph. *Niewidzialny człowiek*, przeł. Andrzej Jankowski, Poznań: Rebis, 2004.
- Feyerabend, Paul K. *Dialogi o wiedzy*, przeł. Justyna Nowotniak. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1999.
- Feyerabend, Paul K. *Przeciw metodzie*, przeł. Krystyna Zamiara. Wrocław: Wydawnictwo Siedmioróg, 1996.
- Feyerabend, Paul K. *Zabijanie czasu*, przeł. Tomasz Bieroń. Kraków: Znak, 1996.
- Gadacz, Tadeusz. "Studia i odpowiedzialność". *Znak* 695 (2013), 80–84.
- Goleman, Daniel. *Inteligencja emocjonalna*, przeł. Andrzej Jankowski. Poznań: Media Rodzina, 2007.
- Holton, Gerald. *Einstein, History, and Other Passions: The Rebellion Against Science and the End of the Twentieth Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- Horkheimer, Max. "Odpowiedzialność i studia". *Kronos* 2 (2011), 237–248.
- Horkheimer, Max. *Spółeczna funkcja filozofii. Wybór pism*, przeł. Jan Doktor. Warszawa: PIW, 1987.
- Husserl, Edmund. "Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna", przeł. Sławomira Walczewska. Kraków: Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda, 1987.
- Jędrzychowska, Maria. *Najpierw człowiek. Szkolna edukacja kulturowo-literacka a problem kształcenia dydaktycznego polonistów. Refleksja teleologiczna*. Kraków: Wydawnictwo Edukacyjne, 1996.
- Jędrzychowska, Maria. *Szkic do pejzażu aksjologicznego. Z problemów dydaktyki literatury*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UP, 2010.
- Kmita, Jerzy. *Wymykanie się uniwersaliom*. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2000.
- Liotard, Jean-Francois. "Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy", przeł. Małgorzata Kowalska, Jacek Migasiński. *Sztuka i Filozofia* 13 (1997), 25–35.
- Markowski, Michał P. "Antropologia i literatura". *Teksty Drugie* 6 (2007), 24–33.
- Markowski, Michał P. "Humanistyka: niedokończony projekt". *Teksty Drugie* 6 (2011), 13–28.
- Markowski, Michał P. *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*. Kraków: Universitas, 2013.
- Marquard, Odo. *Apologia przypadkowości*, przeł. Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa, 1994.
- McAllister, James W. *Beauty and Revolution in Science*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1996.
- Mikoś, Elżbieta. *Lekcje empatii. Czytanie poezji dwudziestowiecznej w liceum. Literatura – psychologia – dydaktyka*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UP, 2009.
- Nussbaum, Martha. *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, przeł. Łukasz Pawłowski. Warszawa: Fundacja Kultura Liberalna, 2015.
- Nussbaum, Martha. *W trosce o człowieczeństwo. Klasyczna obrona reformy kształcenia ogólnego*, przeł. Astrid Męczkowska. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, 2008.

- Planck, Max, Erwin Schrödinger. *Zagadnienia współczesnej nauki: indeterminizm: wpływ środowiska na nauki przyrodnicze*, przeł. Edward Poznański. Warszawa: Mathesis Polska, 1993.
- Plawecka, Katarzyna M. "Od empatii do sprawczości. Jak kształtować wrażliwość młodzieży we współczesnej szkole". *Acta Universitatis Lodzianis. Folia Litteraria Polonica* 1, 56 (2020), 253–270.
- Rembowski, Józef. *Empatia*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1989.
- Rorty, Richard. *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. Janusz Margański. Warszawa: Aletheia, 1999.
- Sady, Wojciech. "Cztery wielkie nurty metodologii nauki XX wieku". *Filozofia Nauki* 2, 14 (1996), 79–93.
- Skarga, Barbara. *Człowiek to nie jest piękne zwierzę*. Kraków: Znak, 2007.
- Sobol, Eleżbieta (red.). *Nowy słownik języka polskiego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.
- Stoch, Magdalena. "Ekonomia wrażliwości a duch posthumanistyki". *Annales Universitatis Paedagogicase Cracoviensis. Studia de Cultura VIII*, 2 (2016), 130–140.
- Szpunar, Magdalena. "Kwantyfikacja rzeczywistości. O nieznosnym imperatywie policzalności wszystkiego". *Zeszyty Prasoznawcze* 3 (2019), 95–104.
- Szpunar, Magdalena. *(Nie)potrzebna wrażliwość*. Kraków: IDMiKS, 2018.
- Szpunar, Magdalena. "O doniosłości niepewności i myśli słabej". *Zeszyty Prasoznawcze* 64, 3 (247) (2021), 87–99.
- Szpunar, Magdalena. "O potrzebie czułego narratora w nieczułym świecie". *Ethos* 34, 134 (2021), 199–216.
- Thom, René. *Parabole i katastrofy. Rozmowy o matematyce, nauce i filozofii z Giulio Giorello i Simoną Moroni*, przeł. Roman Duda. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1991.
- Waters, Lindsay. *Zmierzch wiedzy. Przemiany uniwersytetu a rynek publikacji naukowych*, przeł. Tomasz Bilczewski. Kraków: Homini, 2009.
- Wilbur, Shawn P. *Dromologies: Paul Virilio: Speed, Cinema and the End of the Political State*, 1994. <https://www.libertarian-labyrinth.org/contrun/dromologies-paul-virilio-speed-cinema-and-the-end-of-the-political-state-1994/>.
- Wojnar, Irena. *Humanistyczne przesłanki niepokoju*. Warszawa: Dom Wydawniczy i Handlowy „Elipsa”, 2016.
- Wojnar, Irena, Henryka Witalewska, Mikołaj Ł. Lipowski. *O humanistyczną wrażliwość nauczycieli. Przesłanie i przypomnienie*. Warszawa: Związek Nauczycielstwa Polskiego, Wydawnictwo Pedagogiczne Związku Nauczycielstwa Polskiego, 2009.
- Zawojski, Piotr. *Ponowoczesny anarchizm poznawczy a badanie kultury audiowizualnej*. W: *Kultura, Język, Edukacja*, T. 3, red. Robert Mrózek. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2000.
- Żardecka, Magdalena. "In varietate concordia. Nauki humanistyczne i ich wpływ na imaginarium społeczne". *Tematy i Konteksty* 9 (2019), 35–53.



Humanistyka i kultura czytania w obliczu zagrożeń egzystencjalnych Lektury w czasach zarazy a egzystencjalne doświadczenia graniczne: epidemia-erotyka-wojna

Humanities and the Culture of Reading

in the Face of Existential Threats

Readings in the Times of Plague

and Existential Borderline Experiences: Plague-Eroticism-War

Abstract: In the article, referring to the common experiences related to the pandemic, I reflect on the meaning of texts read in the “times of plague.” I ask the question, to what extent and what kind of reading helps to understand the traumatic events experienced by people (affecting the physical and mental state), what readers are looking for in novels, memoirs and journals concerning mass diseases, for example, plague and cholera. The review and analysis of these themes in selected works is accompanied by a question about the metaphorical meaning of the epidemic, symbolizing the diseases of civilization, such as: consumerism, materialism, thoughtless exploitation of natural goods, destruction of the environment, or, in general, the evil accumulating in subsequent wars. An important theme is also the one relating to the connection between eroticism with the plague—a trail important in T. Mann’s *Śmierć w Wenecji* and in G. G. Márquez’s *Love in the Time of the Plague*. Both fictional works, such as the novels mentioned above, as well as records of witnesses of history depicting the war as a plague, or referring, like S. Márai, to the journalistic style in describing the course of cholera in Italy, may inspire an attempt to answer the question to what extent readings describing the time of human trials in a situation of endangered humanistic values may be a signpost for future generations not necessarily feeling well in a culture without books.

Keywords: pandemic, love, plague, war, isolation, reading, journal

Karina Jarzyńska, podejmując refleksję nad tym, w co wierzy Olga Tokarczuk, i dokonując przeglądu dotychczasowych kierunków interpretacji religijnych aspektów jej dzieł, dostrzega znaczenie czytania i literatury, podnoszonych przez noblistkę do rangi religii, czy szerzej – wiary. Jak zauważa badaczka, specyfika wiary pisarki tkwi w “takim operowaniu religijnym imaginariem, by nadać

tworzonej literaturze moc destabilizowania rozmaitych granic, zwłaszcza tej pomiędzy ego czytelnika a innymi instancjami psychicznymi oraz między nim a innymi podmiotami, zarówno ludzkimi, jak i nie-ludzkimi¹. O czytaniu i znaczeniu konkretnych lektur oraz autorów w jej życiu, kształtujących ją na drodze wiodącej ku własnej twórczości, noblistka wypowiadała się niejednokrotnie. Jak zauważyła w jednym z esejów zebranych w tomie *Czuły narrator*: “Literatura, tworząc światy o zdumiewającym ontologicznym statusie, wyprowadza nas poza siebie samych i pozwala uczestniczyć w doświadczeniu, które inaczej nie byłoby nam dane”².

Lektura zatem umożliwia nam wyjście poza naszą egzystencję, ograniczoną skończoną liczbą doświadczeń, przeżyć i emocji, tym samym zwielokrotniając nasze życie, inaczej jednak niż w gamingowej, wirtualnej rzeczywistości, nie “uśmiercając” nas po zakończonej lekturze, lecz przyczyniając się do osiągnięcia duchowej pełni. Retrospektywne odwołania Tokarczuk do lektur z dzieciństwa, młodości i dojrzałości można traktować jako zapis procesu dochodzenia do postawy “czulego narratora”, wsłuchanego w głosy – czasem tłumione, czy wręcz zredukowane do szeptu – spychanych na margines społeczny mniejszości, odmieńców, innych. Niekiedy wydaje się, że na takiej pozycji, obok mniejszości etnicznych, seksualnych, wyznaniowych czy światopoglądowych, znajdują się czytelnicy literatury wysokiej, istniejący niejako w opozycji do konsumentów popkultury (w tym literatury popularnej) czy tych skupionych jedynie na konsumpcji dóbr materialnych, obywateli się bez książek, przekonanych o tym, że czytanie to strata czasu i niepotrzebny wysiłek. Także tych uważających humanistykę za dyscyplinę niepotrzebną, pozbawioną pragmatyzmu i ekonomicznych korzyści.

O kulturze bez książki pisał na progu XX wieku wielki humanista węgierski Sándor Márai, dostrzegający w tym poważne zagrożenie dla ludzkości, pociągające za sobą takie skutki, jak bezideowość, regres intelektualny, kryzys wartości duchowych. Autor *Wyznań patrycjusza* zdiagnozował ten problem wielowymiarowo, dostrzegając nie tylko niepokojące przejawy niechęci do czytania, lecz także obniżenie poziomu kultury w ogóle, różnych jej form. Na początku 1976 roku zapisał w *Dzienniku 1967–1976* znamiennej uwagę:

Coraz niższą rangę mają także wydawnictwa i teatry, spsiała produkcja i konsumpcja wszelkich wytworów kultury. Te produkujące duchowy pokarm zakłady obsługują dziś

1. Karina Jarzyńska, “Wywoływanie duszy. Olgi Tokarczuk gra na wielu religiach”, *Ruch Literacki* z. 5, 36 (2020), 506.

2. Olga Tokarczuk, “Palec w soli, czyli krótka historia mojego czytania”, w: *Czuły narrator* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2020), 93.

taśmowo, bez różnicy, pewną warstwę konsumentów, której potrzeby – w cielesnym i duchowym sensie tego słowa – są już niemal wegetatywne³.

Jako stały bywalec bibliotek, człowiek, dla którego czytanie, obok pisania i podróży, składało się na sens życia, wyrażał troskę o pustoszące domy książek, woluminy pokrywane kurzem, niewypożyczane, nieczytane, bezużyteczne, skoro ich kartek nie dotyka ludzka ręka i skoro na zadrukowanych nimi literach nie spoczywa oko czytelnika. W tym samym tomie *Dziennika* Márai utrwała swoje odwiedziny w amerykańskiej bibliotece:

Przeglądanie książek w złym nastroju: nie czytam tego, co obecnie chciałbym czytać. Biblioteka jest pusta, odwiedzających niewielu, na półkach zjełczałe starocie, nowości bywają rzadko; ale w ogóle już tylko sporadycznie znajduję coś wartego przeczytania⁴.

Z zapisu można wnosić, że zachodzi tu sprzężenie zwrotne: skoro czytelnicy nie odwiedzają bibliotek, to nie ma potrzeby uzupełniania księgozbiorów o nowe książki, natomiast nieliczni, tak jak Márai zainteresowani nowościami, nie znajdują tu nic godnego uwagi. W innym zapisie z 26 września 1972 roku przeczytamy:

Poziom umysłowy i moralny cywilizacji jeszcze nigdy nie upadł tak nisko jak w naszych czasach. Wystarczy stanąć przed budką z gazetami i popatrzeć na kolorowe okładki czasopism, wystarczy wcisnąć włącznik telewizora, usiąść w kinie, spojrzeć na ten przęgiarz, na tablicę wstydu zwaną listą bestsellerów⁵.

Symptomy upadku kultury obserwowane w Ameryce lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku zdają się utrzymywać, jeśli nie pogłębiać, w dzisiejszych

3. Sándor Márai, *Dziennik 1967–1976*, wybór, przekład, opracowanie, przypisy i posłowie Teresa Worowska (Warszawa: Czytelnik, 2019), 378. Jako swego rodzaju odpowiedź na pesymistyczną diagnozę postawioną przez węgierskiego twórcę odbierać można zbiór trzydziestu dwóch esejów Dubravki Ugrešić *Czytanie wzbrownione*, która z perspektywy wschodnioeuropejskiego pisarza odsłania pełne absurdów i blichtru mechanizmy zachodniego rynku literackiego. We wstępie do zbioru z 2000 roku autorka zauważa, że pisarz i jego czytelnik “są dzisiaj bardziej samotni niż kiedykolwiek”, ubolewając nad praktyką “rozmuchiwania złych książek i przemilczania dobrych”. Z tym wiąże się utrata wolności wyboru, zanik autentyzmu oraz istoty czytania. Jak dodaje: “Pisarzowi, który nie zaakceptuje praw rynkowego życia, pozostaje śmierć”. W takim sensie więź pomiędzy pisarzem i czytelnikiem jest wykrzywiana przez pośrednictwo “producentów książek”, którym obca jest misja literatury. Z tej przyczyny pisarz i jego czytelnik, a więc “ci, z powodu których [...] literatura istnieje – skazani są dzisiaj na życie w połowicznej konspiracji”, Dubravka Ugrešić, *Czytanie wzbrownione*, przeł. Dorota Jovanka Ćirić (Izabelin: Świat Literacki, 2004), 8.

4. Márai, *Dziennik 1967–1976*, 377.

5. Márai, *Dziennik 1967–1976*, 216.

czasach i pewno nie będzie wielkim nadużyciem stwierdzenie, że niepokój Máraiego o los kultury wysokiej, ambitnej literatury, był uzasadniony, a jego diagnozy sprzed wielu lat są nadal aktualne. Czy oznacza to, że jesteśmy skazani na kicz i szmirę, że zalew tandety intelektualnej stał się zarazą, przed którą trzeba się bronić, że od nas zależy, na ile trafnie i umiejętnie uda nam się wyławiać z tego oceanu mialkości wartościowe perły? Węgierski twórca przekonywał, że „[s]zmira w literaturze, w sztukach, w życiu publicznym istniała odwiecznie, a znakomitość, wybitność była rzadkością. Ale przeciętność nigdy nie triumfowała tak jak dziś”⁶.

Olga Tokarczuk odnotowuje równie niepokojące zjawisko zaburzenia równowagi pomiędzy liczbą piszących a czytających:

Jesteśmy świadkami niebywałego procesu – oto widzimy, jak nabiera masy pisarskie „ja”. Wcześniej oczywiście zdawało się ono koniecznym punktem zaczepienia w świecie i podstawą twórczej równowagi, dziś jednak puchnie niezdrowo, subiektywizuje wszystko wokół i powoli zastępuje całe uniwersum⁷.

Wygłaszając wykłady *O daimonionie i innych motywacjach pisarskich*, skierowane do młodych adeptów sztuki pisarskiej, zwróciła uwagę na ważkość czytania, koniecznego do tworzenia literatury, wyrażając wiarę, że “w całym tym fenomenie zwanym literaturą to właśnie czytanie jest jego istotą”⁸.

Czas, w którym znaleźliśmy się obecnie, skłania do wielu przemyśleń, zarówno tych związanych z przyszłością, z jej kształtem, jak i tych odnoszących się do obecnego położenia i zasadniczego pytania, jak przejść przez to doświadczenie i na ile okrojone, ograniczone uczestnictwo w kulturze może nam pomóc. Zauważyć można, że w czasie pandemii i lockdownu zamknięcie teatrów, kin, wystaw, muzeów i bibliotek przesunęło punkt ciężkości na inne niż dotychczas formy korzystania z dóbr kultury. Wprawdzie spektakle on-line czy wirtualne wycieczki w galeriach sztuki nie są tym samym, co odwiedzanie tych miejsc na żywo, pozostając namiastką realnego kontaktu, niemniej jednak taka forma zastępcza

6. Márai, *Dziennik 1967–1976*, 382. Nad fenomenem kiczu (i jego popularności) refleksję podjęli m.in. Hermann Broch i Abraham André Moles, który wskazuje na jego naśladowczy charakter, określając go “rodzajem choroby sztuki”, którą usiłuje naśladować, stając się “uproszczoną, zwulgaryzowaną do absurdu kalką”. Abraham André Moles, *Kicz, czyli sztuka szczęścia. Studium psychologiczne kiczu*, przeł. Anita Szczepańska i Ewa Wende, słowem wstępnym opatrzył Andrzej Osęka (Warszawa: PIW, 1975), 6. Hermann Broch niebezpieczeństwo oddziaływania kiczu na odbiorcę (konsumenta popkultury) widzi w tym, że kicz “może do złudzenia przypominać sztukę”. Hermann Broch, *Kilka uwag o kiczu i inne eseje*, przeł. Danuta Borkowska, Jan Garewicz, Ryszard Turczyn (Warszawa: Czytelnik 1998), 115.

7. Tokarczuk, “O daimonionie i innych motywacjach pisarskich”, w: *Czuły narrator*, 135.

8. Tokarczuk, “O daimonionie i innych motywacjach pisarskich”, w: *Czuły narrator*, 145.

stała się koniecznością i ratunkiem dla człowieka, dla którego potrzeby natury duchowej są równie ważne, jak te materialne. Wydaje się, że w tak niekorzystnej dla “dystrybucji” różnych form i przejawów kultury sytuacji książka znajduje się w stosunkowo dogodnym położeniu. Wszak w momentach zamknięcia bibliotek można korzystać z zasobów on-line z mniejszą szkodą i ograniczeniem odbioru niż jest to w przypadku form wizualnych (spektakli teatralnych czy wystaw). Interesująca w tym zakresie może być też refleksja, na ile w tym szczególnym czasie zmieniła się rola książki, na ile (być może) wzrosło jej znaczenie oraz jakie są obecnie oczekiwania czytelników. Można też zapytać, czy w czasach zarazy lektura może być skutecznym narzędziem humanistycznej terapii. Otwiera się tu interesujące pole badawcze dla zajmujących się biblioterapią, być może układających listy lektur polecanych na czas zarazy. Jest to skądinąd pytanie o wybór powierników naszych przeżyć i emocji, zgodnie z mechanizmem, jakiemu podlega proces lektury⁹. Jak zauważyła cytowana wyżej Olga Tokarczuk:

Jeśli dobrze się zastanowić, to większość naszej wiedzy, doświadczeń, gustów, pasji i emocji ma bezpośredni związek z książkami, które czytaliśmy. Traktujemy postaci literackie jak bliskich nam i całkiem realnie istniejących ludzi. Przywiązujemy się do nich, porównujemy do nich; niektóre z nich potrafią zmienić nasze życie¹⁰.

Poszukiwanie wspólnoty w przeżyciach literackich bohaterów może jednak okazać się złudne. Czytelnicze oczekiwania mogą oscylować wokół skrajnych biegunów. Z jednej strony skupiać się na poszukiwaniu rozrywki, iluzji krótkotrwałego wejścia w odmienne światy i rejony, co skutkować może sięgnięciem po lektury kreujące świat niepodobny do tego, w którym przyszło nam żyć. Z drugiej zaś – owocować pokusą “sprawdzenia” przystawalności naszych doświadczeń do tych opisanych na kartach książek, opowiadających o doświadczeniu izolacji, zarazy, kwarantanny, wytrącenia z codziennych rytuałów, wywrócenia na nice rytmu normalności, wpędzenia w doświadczenie nietrwałości, zagrożenia, lęku i frustracji. Możemy zadać sobie pytanie, czy aby to, co przeżywamy, nie powinno nam uświadomić zagrożeń cywilizacji, niszczącej samą siebie, czy nie jest bolesną lekcją pokory dla konsumpcyjnej, zanurzonej w materialistycznym amoku bezieowej ludzkości, obywatelkiej się w znacznej mierze bez książek. Lekcją mającą też

9. Na temat mechanizmów związanych z czytaniem (także tych psychologicznych, np. identyfikowaniem się z bohaterem, wejściem w świat przedstawiony) powstało wiele prac badawczych. Por. na ten temat np. Justyna Truskołaska, *Wychować miłośnika książki, czyli czytelnictwo i okolice* (Tychy: Maternus Media, 2007); Jacek Wojciechowski, *Czytelnictwo* (Kraków: Wydawnictwo UJ, 2000); Lucyna Stetkiewicz, *Kulturowi wszystkożercy sięgają po książkę: czytelnictwo ludyczne jako forma uczestnictwa w kulturze literackiej* (Toruń: Wyd. UMK, 2011).

10. Tokarczuk, “Palec w soli”, w: *Czuły narrator*, 93–94.

uświadomić, że rzeczywistość wirtualna, której ochoczo pozwoliliśmy się rozpanoszyć i poddać siebie w jej władanie, niekoniecznie jest takim dobrodziejstwem i wygodą, jak mogło nam się wydawać. Tego typu przestrogi i diagnozy wyczytać można ze wspomnianego już *Dziennika* Sándora Máraiego, wypowiedziane wprost w formie celnie spointowanych obserwacji czynionych podczas jego podróży po Ameryce, poczynawszy od lat pięćdziesiątych po osiemdziesiąte, przypadających na okres jego emigracji z sowietyzowanych po II wojnie światowej Węgier.

Metaforyczny sens odnoszący się do diagnozy współczesnej rzeczywistości i zagrożeń wartości humanistycznych wysnuć można z wizji zadżumionego świata wykreowanej przez Alberta Camusa, konstruującego dwudzielny podział na szlachetnych herosów, takich jak doktor Bernard Rieux, którego odpowiednikiem może być ojciec Juvenala Urbino z *Miłości w czasach zarazy* Gabriela Garcíi Márqueza, lekarzy samotnie zmagających się z epidemią i płacących za swoje poświęcenie cenę życia, którym autorzy powieści przeciwstawili konformistów, dalekich od altruizmu.

Paraboliczna powieść Camusa, wydana w Paryżu w 1947 roku, łączona z nurtem egzystencjalizmu i doświadczeniem II wojny światowej, interpretowana jest jako manifest humanizmu, odbudowywanego po przeżyciach wojennego piekła, jako przesłanie mówiące o konieczności podjęcia zadań stojących przed ludzkością, wyzwaniów wspartych na przejrzystej i prostej moralności, na zasadach solidarności, odpowiedzialności oraz altruizmu. Dżuma, opisywana jako choroba, z którą mierzą się mieszkańcy algierskiego Oranu, uzyskuje symboliczną wykładnię, stając się metaforą zagrożenia, niepewności i absurdu ludzkiego życia, wydanego na epidemię zła i śmierci, upadku wartości i trujących, demonicznych ideologii. Uniwersalna historia o losie człowieka zmagającego się ze złem świata, choć w założeniu miała wymiar futurystyczny jako rzutowana na rok 2000, w istocie oparta jest na doświadczeniach z przeszłości¹¹.

W stronę metaforycznych znaczeń dżumy jako siły niszczącej społeczne więzi, niweczącej solidarność rodzącą się w momencie doświadczenia traumy, przechodzenia tym samym przez próbę heroizmu, zmierza dylogia Gustawa Herlinga-Grudzińskiego *Cud* i *Dżuma w Neapolu*, stając się w równiej mierze, co utwór Camusa czy *Dziennik roku dżumy* Daniela Defoe, przypowieścią o ludzkim losie¹². Pomiędzy wymienionymi utworami zachodzą jednak istotne różnice:

11. Camus rozpoczął pracę nad powieścią w 1944 roku. W polskim przekładzie autorstwa Joanny Guze ukazała się w 1957 roku i była wielokrotnie wznawiana, trafiła także na listę lektur szkolnych. Zob. Albert Camus, *Dżuma*, przeł. Joanna Guze (Warszawa: PIW, 1957).

12. Zob. Gustaw Herling-Grudziński, *Cud. Dżuma w Neapolu. Lekcja literatury z Włodzimierzem Boleckim* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1998), 63–102.

Dżuma, którą opisuje Daniel Defoe w *Dzienniku roku zarazy*, oraz dżuma, którą w powieści *Dżuma* opisuje Albert Camus, przybywa, nie wiadomo skąd. Jest zaskoczeniem dla wszystkich. Pojawia się nie wiadomo kiedy i nie wiadomo dlaczego, jest po prostu plagą, która u Defoe spada na miasto, czy na całą ludzkość – jeśli potraktujemy metaforycznie powieść Camusa¹³,

zauważa Włodzimierz Bolecki, dostrzegając odmiennność sytuacji w *Cudzie* Herlinga-Grudzińskiego, gdzie zaraza to “plaga ‘zinstytucjonalizowana’ i instrumentalna. To siła, którą władza polityczna może traktować jako broń przeciwko społeczeństwu. Broń równocześnie biologiczną, duchową, psychologiczną”¹⁴. W takim rozumieniu opowiadanie to mieści się w kręgu utworów podejmujących temat “zmian mentalności społecznej na skutek zetknięcia się ludzi z ideologią”¹⁵. Powiązanie sytuacji spontanicznego buntu rybaka i sprzedawcy ryb Masaniella, który pociągnął za sobą grupę zrewolucjonizowanego plebsu, protestującego przeciwko obowiązkowi akcyzy w XVI-wiecznym Neapolu, z legendarnym cudem ożywiania krwi świętego Januarego, patrona i opiekuna miasta, nadaje historii mityczny wymiar. Wskazanie analogii pomiędzy losem świętego męczennika a losem Masaniella (obaj za swoją heroiczną postawę i niezłomność ukarani zostali dekapitacją) stało się podstawą fabuły opowiadającej o cudzie śmierci i zmartwychwstania, bo taki wymiar uzyskują sensy ukryte w legendzie o wrzącej w ważnych momentach krwi świętego Januarego oraz cudzie solidarności, mobilizacji sił społecznych w chwilach ucisku, prowadzących do przesilenia zła i buntu. Zawieszenie pomiędzy upadkiem i odrodzeniem, “Cudem i Wulkanem”, staje się prefiguracją sytuacji egzystencjalnej właściwej nie tylko dla przywiązanych do cudów neapolitańczyków, ale modelem uniwersalnym, sprawdzającym się w momentach prób, kryzysów, klęsk i zawirowań, a takimi z pewnością są czasy zarazy.

Sándor Márai, podejmujący, podobnie jak Gustaw Herling-Grudziński, wątek cudownych właściwości krwi neapolitańskiego męczennika z IV wieku, wskazuje na upodobanie do cudów jako składową włoskiej mentalności, komentując to we właściwy dla niego zdystansowany, dobrotliwie ironiczny sposób: “Jak Florencja jest miastem kwiatów, a Rzym klasztorów, tak Neapol jest miastem zabobonów”¹⁶. Wiarę w cuda interpretuje zatem nie z punktu widzenia religijnej metafizyki, nie tyle okazując swój ateistyczny sceptycyzm i przywiązanie do racjonalnych

13. Włodzimierz Bolecki, “Posłowie”, w: Herling-Grudziński, *Cud. Dżuma w Neapolu*, 97–98.

14. Herling-Grudziński, *Cud. Dżuma w Neapolu*, 98.

15. Herling-Grudziński, *Cud. Dżuma w Neapolu*, 98.

16. Sándor Márai, *Dziennik 1949–1956*, wybór, przekład, opracowanie, przypisy i posłowie Teresy Worowskiej (Warszawa: Czytelnik, 2017), 162. Zapis z 19 maja 1951 roku.

faktów, ile motywując to obserwacją zachowań neapolitańczyków, skłonnych do “praktycznego” traktowania cudów i świętych, w tym patrona ich miasta, świętego Januarego¹⁷. Choć ta prosta, utylitarna wiara, uaktywniana szczególnie w chwilach nieszczęścia, choroby, niebezpieczeństwa, może wzbudzać wątpliwości, nie będzie powodem do krytycznych zapisów autora *Dziennika*. Wręcz przeciwnie – słabość neapolitańczyków do zabobonów Márai postrzega jako przejaw siły ich wyobraźni:

Te chwasty nigdzie nie plenią się tak bujnie, cieleśnie, nieusuwalnie jak w wyobraźni neapolitańczyków. Od rana do nocy cały ich dzień wypełnia ciąg prostych i skomplikowanych zabobonów. Wszystkiego się obawiają. I jednocześnie śmieją się z tego, czego się obawiają¹⁸.

Jeszcze wyraźniej tendencję do ambiwalentnego widzenia takiej postawy ujawnia powieść *Krew świętego Januarego*¹⁹, w której z cudownym wymiarem ożywającej raz do roku krwi świętego męczennika “zmierzy” się emigrant, prawdopodobnie pochodzący z Polski, w którego los wpisane są dylematy przeżywane przez autora-narratora, emigranta z Węgier, stojącego przed dramatyczną dla niego (bo przymusową) decyzją opuszczenia ukochanego Neapolu. Celebracja cudu “zmartwychwstającej” krwi świętego Januarego może być postrzegana zarówno jako przejaw zabobonnej wyobraźni, jak i głębokiej wiary. Misterna sieć powiązań pomiędzy opowiadaniem Herlinga-Grudzińskiego²⁰, zwłaszcza pomiędzy *Cudem* a *Krwcią świętego Januarego*, wskazuje na podobne myślenie obu twórców o neapolitańczykach jako “niezmiennie od wieków gotowych na przyjęcie Cudu”, a tym samym poświadczających “zdumiewającą trwałość legendy św. Januarego”²¹.

W poszukiwaniu łączności doświadczeń – zarówno tych rzeczywistych, jak w przypadku węgierskiego emigranta, jak i fikcjonalnych (choć prawdopodobnych) – w celu zasygnalizowania możliwych lekturowych powiązań – sięgnęłam nie tylko po *Dzumę* Alberta Camusa i *Dziennik* Sándora Máraiego, lecz także po *Śmierć w Wenecji* Thomasa Manna i wspomnianą już *Miłość w czasach zarazy* Gabriela Garcíi Márqueza. Każda z tych książek przynosi inną wizję świata i losów bohaterów, ale to, co łączy te historie to sytuacja wytrącenia z dotychczasowego

17. Zob. na ten temat Włodzimierz Bolecki, “Sándor Márai, Gustaw Herling (i inni)”, w: Włodzimierz Bolecki, *Ciemna miłość. Szkice do portretu Gustawa Herlinga-Grudzińskiego* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2005), 236–251.

18. Márai, *Dziennik 1949–1956*, 162.

19. Sándor Márai, *Krew świętego Januarego*, przeł. Feliks Netz (Warszawa: Czytelnik, 2007).

20. Znającego i ceniącego twórczość węgierskiego mistrza prozy. Zob. na ten temat “Wstęp”, w: Barbara Zwolińska, *Pisać to znaczy żyć. Szkice o prozie Sándora Máraia* (Gdańsk: Wydawnictwo UG, 2011).

21. Włodzimierz Bolecki, “Posłowie”, w: Herling-Grudziński, *Cud. Dżuma w Neapolu*, 90.

ładu, wykorzenia z oswojonych doświadczeń i uczynienie codzienności z czegoś, co postrzegane jest jako chaos i dyskomfort. To również przekonanie bohaterów o przejściowości położenia, w którym się znaleźli i wiara w tymczasowość traumy, która stała się doświadczeniem przypadkowym, niezależnym od nich, światem odwróconym, na jakiś czas stającym się ich udziałem, a jednocześnie porządkiem dezorientacji, jako że nikt nie potrafi wskazać granicy i wyznaczyć przypuszczalnego kresu tego, co spotkało ludzi żyjących w atmosferze nadziei i przypuszczeń. Wspomniani tu autorzy skupiają się z jednej strony na losach jednostkowych, opisując przeżycia intymne, niekiedy głęboko skrywane, z drugiej zaś doświadczenia "masowe". Takim jest zaraza, działająca na zasadzie domina, ale też takim jest (nie)porządek narzucony ludziom w czasie wojny. Zauważyć można, że zarówno zaraza, jak i wojna ewokują stan wyjątkowy, gdyż w tym czasie państwo, poprzez swoje instytucje, ingeruje w życie jednostek. W takim sensie doświadczenie jednostkowe staje się przeżyciem masowym. Kategoria masowości zdaje się łączyć wspomniane tu sytuacje. Sytuacje związane z zagrożeniem wartości humanistycznych i próbą człowieczeństwa.

Inaczej jest ze *Śmiercią w Wenecji i Miłością w czasach zarazy*²², gdzie choroba łączy się z doświadczeniem erotycznym, ewokując porównanie z zarazą jako że w obu przypadkach jest to miłość zakazana, niemożliwa, chora, wynaturzona, potępiona i piętnowana, przynajmniej w opinii mieszczańskiej, zdroworozsądkowej części społeczeństwa, przywiązanej do pozorów, szablonów i schematów, w których nie mieści się "spóźniona" namiętność staruszków czy erotyczne zafascynowanie chłopcem balansujące na granicy pederastii. Można zapytać, czy taki lub podobny jest sens zestawienia i porównania nieszablonowej, nieodpowiedniej (niezdrowej?) miłości do zarazy, czyli dostrzeżenia w niej obyczajowego skandalu, a idąc dalej zastanowić się, czy w ten sposób reagujemy na to, co nietypowe, nieoswojone, jednostkowe. Wyznaczając miłości granice biologiczne, stanowe, obyczajowe i moralne, klasyfikujemy emocje i doświadczenia według ogólnie przyjętej opinii. Takim skandalem staje się też zaraza, epidemia zniewalająca ludzkość swoją nieracjonalnością, nielogicznością i nieporządkiem. Nie znamy jej przyczyn i logiki działania, gubimy się w sprzecznych hipotezach, gromadzimy nieadekwatne i niespójne dowody, płączemy się w znajdowaniu środków zaradczych, obnażając swoją bezsilność, z panów stworzenia zmieniając się w bezradne dzieci, po omacku szukające naukowych dróg do walki z wrogiem rozpoznawalnym po tragicznych skutkach. To nie my mamy nad nim przewagę, lecz on bierze nas w swoje władanie, ucząc pokory i zmuszając do uległości.

Paradoks obu przedstawionych we wspomnianych utworach sytuacji polega na tym, że to właśnie zaraza, ów stan wyjątkowy i niepożądany, zawieszający

22. Dosłownie zaraza w oryginale to "cólera".

większość praw i mechanizmów rządzących naszą codziennością, umożliwia bohaterom przeżywanie zakazanej namiętności. Sytuując się na antypodach ogarniętego chaosem i niepokojem świata, wstępując w sytuację określaną przez niebezpieczną namiętność, tworzą enklawę intensywnie przeżywanych w cieniu śmierci emocji. Dlatego Gustaw Aschenbach, do którego stopniowo dociera prawda o szerzącej się zarazie, postanawia milczeć, nie sprzedawać polskiej rodziny o niebezpieczeństwie, gdyż dzięki temu może trwać w miłosnym amoku. W karnawałowej Wenecji²³, na granicy zatracenia i szaleństwa, w świecie dekoracyjnie postrzeganej odświętności, dalekiej od sterylności czy zasad higieny, w przestrzeni społecznego “wymieszania i zjednoczenia”, zniesienia społecznego dystansu, w przesyconych zgnilizną i trującą wilgocią kanałach, udekorowanych gondolami niepokojącymi swym trumiennym kształtem i skojarzeniem gondolierów z Charonem przeprowadzającym podróżnych do Hadesu, rodzi się pragnienie “brudnej” namiętności. To jest sceneria i oprawa miłości rugowanej na antypody, wstydlivej i występnej. Ten świat, opuszczany, wręcz porzucany w pośpiechu przez turystów odczytujących pierwsze sprzeczne doniesienia o zagrożeniu epidemią, dla Gustawa Aschenbacha²⁴, człowieka z popiołów (niejako odradzającego się w pięćdziesiątym roku życia w ogniu młodzieńczej miłości), goniącego za swym nienasyconym pragnieniem, gotowego spłonąć w gorączce chorobliwej namiętności, staje się szansą na nowe, krótkie, intensywnie odczute życie, ze złudnym przeświadczeniem o spełnieniu.

Można zauważyć, że bohater owładnięty nagłym impulsem, pragnieniem odbycia egzotycznej podróży, wyrrywającym go z uporządkowanego mieszczańskiego bytowania, rozpoczyna niebezpieczną, transgresyjną wędrówkę bez racjonalnych asekuracji i drogowskazów. Zapowiedzią czy egzemplifikacją jego losów było zeknięcie się z “fałszywym młodzieńcem”, starcem udającym młodego człowieka, spotkanym na statku płynącym do Wenecji. Markowanie młodości i ukrywanie starości pod warstwą kosmetyków, farby i krzykliwego stroju napawało Aschenbacha niesmakiem, ale paradoksalnie sam powtórzył gesty podstarzałego fircyka i odstręczającego lowelasa, kiedy, powodowany miłością do Tadzia, poddał się zabiegom odmłodzenia i upiększającego liftingu u weneckiego fryzjera, u którego po raz pierwszy usłyszy o chorobie, w krótkim czasie opanowującej miasto

23. Czas karnawału to moment zawieszenia reguł codziennej, racjonalnej rzeczywistości, uporządkowanej i logicznej, to świat na opak, pozwalający skryć swoje oblicze za maską, przemienić swój status i wykreować nową tożsamość za sprawą kostiumu. Zob. *Karnawał: studia historyczno-antropologiczne*, wybór, oprac. i wstęp Włodzimierz Dudzik (Warszawa: Wydawnictwo UW, 2011).

24. To niemieckie, semantycznie znaczące nazwisko, dobrze opisuje moment przełomu, jaki dokonuje się w życiu 50-letniego uznanego twórcy z Monachium, przełamującego rutynę mieszczańskiego życia i osiągniętej “statecznej” sławy autora, którego teksty trafiły do podręczników szkolnych.

poddawane coraz bardziej wyczuwalnej w powietrzu dezynfekcji. Do tego dojdą drukowane obwieszczenia w prasie przestrzegające przed spożywaniem ostryg i muszli oraz przed wodą kanałów²⁵. W obawie przed utratą turystów chowano jednak gazety ze wzmiankami o zarazie, a wyczuwalny silny zapach karbolu tłumaczono jako środek zapobiegawczy stosowany z „przesadnej ostrożności”²⁶. Tak jak Wenecja, ukrywająca prawdę o chorobie, była nieczysta, tak analogicznie obłąkana, chorobliwa namiętność Aschenbacha musiała pozostać w ukryciu, będąc równie niegodną, jak „nieczyste zdarzenia w łonie Wenecji”²⁷. Zderzenie posągowego piękna 14-letniego chłopca i miłości do niego z „zapachem szpitalnym”²⁸ wprowadza w aurę śmierci. Aschenbach, uważnie, choć początkowo ukradkiem śledzący wygląd Tadzia, dostrzegając jego kruchość, czy słysząc ciężki oddech, dochodzi do przekonania, że nie pożyje on długo. Ta myśl paradoksalnie zdaje się go pocieszać, być może w obliczu śmierci jego samego, pokonanego przez zarazę i umierającego z widokiem ukochanego brodzącego w wodzie na plaży, utrwalonym w gasnącym spojrzeniu.

Choć sytuacja spóźnionych kochanków, opisanych przez Márqueza, wydaje się inna, to jednak i tu zauważyć można podobieństwa do *Śmierci w Wenecji*. Karaiby już wówczas były turystycznym rajem, egzotycznym zakątkiem i scenerią niejednego płomiennego romansu. Zamknięta przestrzeń kajuty na stateczku o wdzięcznej nazwie „Nowa Wierność” staje się azylem, przestrzenią miłości ukrytej przed światem, wstydlivej i nieestetycznej, jako że przeżywanej przez siedemdziesięcioletnich staruszków, niezaślepionych do tego stopnia, by nie dostrzegać mankamentów zwiędłych ciał, przesiąkniętych zapachem starości, przemijania i bliskiej śmierci. Jedynie tu, w tym „zawieszeniu” podczas rzecznej żeglugi odbywanej wzdłuż wysychających w okresie suszy wód Magdaleny, mogą przeżyć „odroczoną” na dziesiątki lat namiętność. Żółta flaga sygnalizująca zarazę na pokładzie i narzucająca konieczność odbycia kwarantanny zapewnia im azyl, a darowane podczas izolacji dni zawieszają ingerencję świata z zewnątrz, oznaczając

25. Wskazywanie hipotetycznych źródeł zarazy, poszukiwanie przyczyn, zarówno racjonalnych (zwierzęta jako nośnicy zarazków), jak i „metafizycznych”, irracjonalnych (kara za grzechy) to „rutynowy” niejako mechanizm oswojania epidemii i element propagandy. Kwestię tę podejmuje również Sándor Márai w swoim *Dzienniku*, nawiązując do przeżyć z czasu pobytu we Włoszech, przypadającego na początek lat siedemdziesiątych XX wieku, kiedy to rozprzestrzeniła się tam epidemia cholery. Zapisy diarystyczne z tego okresu analizuję w dalszej części szkicu. Mogą być one kontrapunktem i uzupełnieniem dla literackich obrazów Manna i Márqueza.

26. Thomas Mann, *Śmierć w Wenecji* oraz *Mario i czarodziej*, przeł. Leopold Staff (Wrocław: Siedmiogród, 1992), 72.

27. Mann, *Śmierć w Wenecji*, 76.

28. Mann, *Śmierć w Wenecji*, 82.

zarazem powrót do pierwotności, wprowadzając w zamknięty, cykliczny rytm wypłynięć w górę rzeki i niespiesznych powrotów.

Zaraza w opisywanych historiach objawia się poprzez ślady²⁹. W *Śmierci w Wenecji* jest w środku świata, ustanawiając i zagarniając coraz szersze teatrum działania: w pierw bytując na zasadzie plotki, niedomówienia, fragmentu przypuszczeń artykułowanych z niepewnością i obawą, by rozwinąć się w błyskawicznym tempie i sposobie działania domina. W *Miłości w czasach zarazy* choroba sytuuje się na antypodach, oglądana z wysokości podczas lotu balonem, rozpoznawana po śladach obserwowanych z okien pociągu czy z pokładu statku, stając się niedawną (“świeżą”) przeszłością i przestrogą wobec ludzkich zaniedbań. To, że trupów się nie grzebie na czas, że lekceważy się zasady higieny i pomija minimum sanitarne powoduje, że epidemia cholery przestaje być zagrażającym memento i z niechcianego gościa przeistacza się w domownika. Pełne rasowych uprzedzeń elity białych arystokratów i miejscowych notabli bardziej dbają o czystość wiewiórek niż o zachowanie higieny, omijając dzielnice czarnych i Mulatów, nie zapuszczając się na terytoria nędzy i piętrzących się na ulicach i w rynsztokach gnijących śmieci. Tym samym podtrzymują i wspierają przedłużającą się chorobę. W istocie też karaibska historia jest oskarżeniem zarazy cywilizacji degradującej naturalne środowisko przez bezmyślne niszczenie roślinności przyrzecznej: trzebieenie lasów, wypalanie roślin oparami parostatków, czy polowania na rzadkie gatunki zwierząt, takie jak iguany, krowy morskie i papugi. Ale też cywilizacji doprowadzającej do hańby slumsów marginalizujących biedaków³⁰. Ambicją elit, twórców cywilizacji i postępu jest, jak wspomniano, nie podnoszenie higieny i rozwój sanitarny miasta, lecz udział w fetach, gra w karty, spotkania towarzyskie czy pompatyczne uroczystości, w tym i wystawnie celebrowane pogrzeby, takie jak pochówek Juvenala Urbino. Epidemia cholery miała zatem konkretne przyczyny: pierwsze jej ofiary “padły w kałużach targowiska”, “osadzonego na własnych odpadkach”, zmywanych do pobliskiej zatoki. Ono stało się wylęgarnią zarazy, rozprzestrzeniającej się w ciągu jedenastu tygodni w lawinowym tempie. Jednak zamiast realnego przeciwstawienia się jej skutkom podjęto nieracjonalne działania, takie jak oddawanie salwy armatniej co piętnaście minut (w dzień

29. Poetyka śladu, rozumiana jako zapis świata ulegającego rozpadowi i świadectwo przeszłości, w tym przypadku jest utrwaleniem sposobu działania choroby i śmierci. O poetyce śladu i zaniku zob. Katarzyna Szalewska, “Figury nieobecności. Retoryka pustki”, *Białostockie Studia Literaturoznawcze* 2 (2016), oraz Katarzyna Szalewska, “Poetyka zaniku. Projekt lektury”, *Białostockie Studia Literaturoznawcze* 5 (2014).

30. Jeszcze szersze konotacje pojawiają się w końcowej refleksji, gdzie mowa jest o “zachłanności ziemskich posiadaczy, [...] niewidzialnej cholery, [...] ciągle wiszący[ch] w powietrzu wojna[ch], zawzięcie, w pokrętnych dekretach, pomijany[ch] milczeniem przez kolejne rządy”, Gabriel Garcíá Márquez, *Miłość w czasach zarazy*, przeł. Carlos Marrodán Casas (Warszawa: Muza, 1994), 452.

i w nocy) w przekonaniu, że proch przeczyszcza powietrze. Egalitarność zarazy, jak każdej choroby, niezważającej na kolor skóry i na pochodzenie społeczne, w tym przypadku była ograniczona, przynosząc więcej strat wśród czarnej, liczniejszej i biedniejszej, warstwy społecznej. „Zachłanność zarazy”³¹, której nie stawiano żadnej tamy, nie wydano przemyślanej i konsekwentnej walki, nie wzbudzała tak wielkiego niepokoju, jaki towarzyszy współczesnemu światu, przebywającemu w pandemicznym uścisku, światu bezsilnemu wobec zasięgu i siły rażenia choroby. Azjatycka cholera miała ograniczony zasięg przestrzenny, „minęła równie nagle, jak się pojawiła, i nigdy nie poznano rzeczywistej liczby jej ofiar, nie ze względu na trudności z ich ustaleniem, ale dlatego, iż jedną z naszych najbardziej zakorzenionych cnót była wstydlivość wobec własnych nieszczęść”³². Być może ta niewiedza była czymś mniej obciążającym psychikę niż „dokładność” i systematyczność, z jaką codziennie w czasie pandemii informowano społeczeństwo polskie o liczbie zarażonych, wyleczonych i zmarłych w kraju i na świecie.

Jeśli w powieściowych historiach u Manna i Marqueza zaraza jest tłem przeżywanej przez bohaterów namiętności, ciemnym kolorytem i śmiercionośnym zagrożeniem sugerującym związek pomiędzy zakazaną erotyką a traumą nieuleczalnej choroby, wobec której ludzkość była bezsilna (tak jak bezsilna jest wobec obsesyjnej miłości), to we wspomnianych diarystycznych zapisach Máraiego uzyskuje walor niefikcjonalnego egzystencjalnego doświadczenia opisywanego w dziennikarskim, wyważonym stylu, zachowującym pozory obiektywności i emocjonalnej powściągliwości.

W wielowątkowym dzienniku, w tomie czwartym z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku epidemię cholery we Włoszech Márai relacjonuje ze zdystansowanej pozycji obserwatora, komentującego ludzkie zachowania i emocje, który, choć jest w środku zdarzeń, zdaje się pozostawać na uboczu, być ponad rozpętanym piekłem. Nie jest on obywatelem Włoch, jest podróżnym tymczasowo przebywającym w Neapolu i jego okolicach, nie do końca zakorzenionym w tym miejscu, które często nazywał swoją drugą ojczyzną. Emocje i przeżycia utrwalone w *Dzienniku* w zapisach z lat siedemdziesiątych odnoszą się do podobnych doświadczeń i tożsamyh mechanizmów, z którymi mamy do czynienia obecnie: zarówno jeśli chodzi o skutki ekonomiczne (z inflacją na czele), jak i zmiany w mentalności ludzi wydanych na doświadczenia graniczne (zagrożenie, niepewność, lęk, poczucie nietrwałości). Znamienny jest tu między innymi zapis z 21 września 1972 roku, wynikający z obserwacji zachowań turystów na Capri: „tłum turystów, szczególnie Niemcy, cierpliwie znoszą, że są łupieni.

31. Márquez, *Miłość w czasach zarazy*, 151.

32. Márquez, *Miłość w czasach zarazy*, 151.

W męczącej inflacją Europie ludzie mają dużo pieniędzy i rozrzutnie je wydają³³ oraz z 16 czerwca 1973 roku:

Dolar gnije, lir jeszcze bardziej, tylko marka niemiecka błyszczy jak słońce, ale nawet tam – podobnie jak w Szwajcarii i wszędzie indziej – inflacja nadgryza papierowy pieniądz, którego wartość spada. Ludzie uciekają w złoto, nieruchomości, cenne przedmioty. Jak w Sparcie za czasów Likurga. Jak w Rzymie, jak wszędzie i zawsze³⁴.

Márai, obywatel świata, z “patrycjuszowskim” dystansem, pobłażliwością dla ludzkich zachowań, obserwuje reakcje ludzi opanowanych paniką, których skrajnymi symptomami są rozluźnienie dyscypliny w wydawaniu pieniędzy, z dnia na dzień tracących na wartości, hedonistyczne czerpanie z życia, rzucenie się w wir uciech, zażegnwanie strachu w panicznej pogodni za cielesnymi i materialnymi “pocieszeniami/rekompensatami” dla tego wywróconego do góry nogami porządku.

Z dziennikarską powściągliwością i wnikliwością węgierski pisarz odnotowuje kolejne relacje z przebiegu rozprzestrzeniającej się zarazy. Pod datą 8 sierpnia 1973 roku czytamy krótki, jednozdaniowy komunikat: “W Neapolu i okolicy cholera³⁵”. Z 1 września pochodzi następujący, tym razem dłuższy zapis:

W Salerno też dwa przypadki cholery. W wielkich i małych miastach duszna, pełna niepewności atmosfera rodem ze *Śmierci w Wenecji* Thomasa Manna. O epidemii nie wiadomo nic pewnego, tylko tyle, że jest i zabija. Śmieci palone są na ulicach, kto może, wyjeżdża. Po niedawnym trzęsieniu ziemi teraz ta zaraza. Słowem sezon ogórkowy³⁶.

Zapisy te sprawiają wrażenie telegraficznego skrótu, w którym obiektywizm i brak emocji układają się w pozornie beznamiętną i zdystansowaną relację, w szereg kolejnych komunikatów, mylących tropy i usypiających niepokój poprzez precyzyjność i pozór prasowej notatki, której hasłem wywoławczym jest słowo “cholera”, rozpoczynające komunikat, na przykład taki jak odnotowany 6 września:

Cholera. W Neapolu w ciągu kilku dni zaszczepiono osiemset tysięcy ludzi. W Salerno dotąd sto tysięcy. Nas też, bo do ewentualnej podróży potrzeba uznawanego międzynarodowo zaświadczenia o szczepieniu³⁷.

33. Márai, *Dziennik 1967–1976*, 213.

34. Márai, *Dziennik 1967–1976*, 266.

35. Márai, *Dziennik 1967–1976*, 271.

36. Márai, *Dziennik 1967–1976*, 271–272.

37. Márai, *Dziennik 1967–1976*, 272.

i dalej:

Teraz jednak nadeszła epidemia. W zmechanizowanej i utrzymywanej w higienie cywilizacji nieoczekiwanie zaraza. Jak w *Dżumie* Camusa, tu też niektórzy upatrują w niej kary. (Wiele lat temu napisałem w dzienniku: "Człowiek, ta zaraza")³⁸.

Można zapytać, czy jest to pozorowanie stoickiego spokoju, czy raczej racjonalnie przemyślany dystans wobec tego, co przeminie, co jest jednym z przejawów życia i jego ryzyka w dobie cywilizacji nieznajdującej leku na wiele chorób, przypadłości i skutków destrukcyjnej działalności człowieka, nadmiernie eksploatującego dary natury. Warto zauważyć, że dla węgierskiego pisarza, erudyty, człowieka książkowego, do egzystencjalnych doświadczeń przykładającego klucz lekturowy, trafnym odniesieniem i objaśnieniem przeżyć Włochów (i jego samego) są literackie fabuły z powieści Manna i Camusa, obie mające paraboliczny i niejako profetyczny wymiar.

Węgierski pisarz odsłania te mechanizmy, które znamy dziś, mając w pamięci aktywne uczestnictwo w teatrze covidowego spektaklu, kumulującego negatywne emocje podsycane kolejnymi doniesieniami medialnymi, poczynaniami władz, nakazami i zakazami, wydawanymi w imię walki ze skutkami epidemii. Humanitarność działań niejednokrotnie graniczy z wyrachowaniem, że źle pojętą praktycznością. Te mechanizmy są niezależne od czasów, w których znajduje się ludzkość poddana próbie człowieczeństwa, niezależnie od tego, czy przykrywać będzie swoje niezbyt czyste intencje górnolotną demagogią. Krytyczne oko pisarza wychwytuje tak nieczne działania, jak selekcjonowanie ludzi do szczepień, przejawy dyskryminacji ze względu na wiek, o czym z nieskrywanym sarkazmem donosi w dziennikowym komentarzu z 8 września, dotyczącym 92-letniego kampańskiego, biednego wieśniaka, którego "[nie] zaszczepiono [...] przeciw cholercze, bo po co"³⁹.

W kolejnym, niedatowanym zapisie Márai donosi: "Cholera. W Neapolu, w Puglii każdego dnia coraz więcej zdiagnozowanych przypadków, ale stacje radiowe z entuzjazmem donoszą, że 'epidemia słabnie, sytuacja się normalizuje'⁴⁰. Skutki ekonomiczne zarazy to nie tylko utrzymująca się inflacja, lecz także dramaty sprzedawców, czego przykładem są włoskie handlarki ryb, w desperacji protestujące przeciw zakazowi sprzedaży w związku z podejrzeniem, że owoce morza roznoszą zarazki cholery. Pięćdziesiąt handlarek ryb na surowo spożywało ślimaki i małże w proteście i by udowodnić, że nie zarażają: "I może nawet miały

38. Márai, *Dziennik 1967–1976*, 272.

39. Márai, *Dziennik 1967–1976*, 273.

40. Márai, *Dziennik 1967–1976*, 274.

rację, zawsze lepiej jest szybko umrzeć na cholere niż bez pracy powoli, z głodu⁴¹, z sarkazmem komentuje pisarz.

Sytuacja obserwowana przez węgierskiego twórcę jest dynamiczna, bo już 11 września zauważa on, że:

Cholera rozprzestrzenia się, każdego dnia nowe przypadki w Neapolu, Bari, w Salerno też były dwa. W pobliżu Neapolu umarła dwuletnia dziewczynka; przed pogrzebem zalano ją wapnem. Scena z powieści Camusa, w której ksiądz ogłasza, że “grzech jest w nas”, zaraza jest tylko przejawem, wyrazem grzechu. I wtedy ktoś z tłumu woła: “Jeśli jesteśmy grzeszni, to dlaczego umierają małe dzieci?”⁴².

Nawet jednak w tak traumatycznej sytuacji, mimo że “Wszędzie zaraza i zgnilizna⁴³, życie ma swój urok, odkrywany w pięknie natury: “Dźwięcząca, brzęcząca, słoneczna jesień. Dojrzałe zapachy, cholera, zapach śmierci. Cudowność⁴⁴”.

Nie tak dawno Ryszard Koziółek przekonywał, że “dobrze się myśli literaturą⁴⁵”. Zapewne ma rację: literatura, a zatem i lektura pomagają w każdym czasie, także w tym trudnym, traumatycznym. Szukamy w niej wsparcia, pocieszenia, rozrywki i mądrości. Niejednokrotnie staje się drogowskazem, wskazującym, jak żyć, jak przetrwać różnego rodzaju przeciwności. Literatura może nadawać sens temu trwaniu i nadzieję na odmianę losu. Taki walor lektury odkrywał Sándor Márai, którego życie w znacznym stopniu naznaczyło doświadczenie izolacji związane zarówno z postawą bezkompromisowego strażnika zasad honoru i przywiązanego do wartości humanisty, węgierskiego patrycjusza, jak i z wydarzeniami politycznymi, które przypadły na jego długie życie. II wojna światowa naznaczyła los Węgrów, początkowo jako sprzymierzeńców Hitlera, później – po ich przejściu do obozu aliantów – jako wrogów niemieckiego kanclerza, tępionych w obozach Zagłady, podczas bombardowań i wysiedleń. Márai zmuszony był opuścić swoje mieszkanie przy ulicy Mikó w Budapeszcie i przenieść się do wynajętego domu w pobliskim Leányfalu. Do budapeszteńskiego mieszkania jednakże powracał, by w samotności czytać i pisać. Te dwie czynności ocalały jego wiarę w sens życia. Paradoksalnie podczas bombardowań stolicy zachowywał stoicki spokój, czyniąc zapiski w *Dzienniku*, między innymi ten o pięknie świata, nawet takiego, w którym

41. Márai, *Dziennik 1967–1976*, 274.

42. Márai, *Dziennik 1967–1976*, 274.

43. Márai, *Dziennik 1967–1976*, 275.

44. Márai, *Dziennik 1967–1976*, 275. Podobną ambiwalencję pisarz odnotowuje w czasie wojny: naloty i bombardowania Budapesztu nie niweczą piękna życia, natury zachowującej swój rytm i harmonię, niezależnie od działań człowieka.

45. Ryszard Koziółek, *Dobrze się myśli literaturą* (Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2016).

jeden fanatyczny człowiek rozpętał piekło, skazując na nie połowę ludzkości. Pod koniec 1943 roku Márai zada pytanie:

Czy to możliwe, że w przyszłym roku w Boże Narodzenie nie będzie Bożego Narodzenia? Nie wiem. Nie sądzę. Rozum pomimo wszystko chyba jest silniejszy niż świat zbudowanych instynktów⁴⁶.

Kilka dni później zamieści znamieny, bilansujący wpis:

Sylwester. Błdzi ludzie w kościołach. Czas się przemienia, wojna się przesila, następny rok przyniesie zmianę. Ale ludzie się nie zmieniają. Tylko ich tryb życia na pewno się zmieni⁴⁷.

Dziś, po doświadczeniu pandemii, dzielimy czas na ten przed nią, mówiąc o normalności, którą utraciliśmy, i czas zarazy, który być może czegoś nas nauczył, będąc okresem próby i lekcją pokory. Być może też literacko utrwalone doświadczenia złożą się na nowy nurt literatury “pandemicznej”, zaś obrazy ludzi w maseczkach, ratowników w białych kombinezonach, pustych szkół, uczelni i klubów fitness staną się “emblematami” wojny przeżywanej przez pokolenie millenialsów, które – być może poszukując zrozumienia swojego losu – sięgnie po lektury na czas zarazy.

Bibliografia

- Bolecki, Włodzimierz. *Ciemna miłość. Szkice do portretu Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2005.
- Broch, Hermann. *Kilka uwag o kiczu i inne eseje*, przeł. Danuta Borkowska, Jan Garewicz, Ryszard Turczyn. Warszawa: Czytelnik, 1998.
- Camus, Albert. *Dżuma*, przeł. Joanna Guze. Warszawa: PIW, 1957.
- Herling-Grudziński, Gustaw. *Cud. Dżuma w Neapolu. Lekcja literatury z Włodzimierzem Boleckim*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1998.
- Jarzyńska, Karina. “Wywoływanie duszy. Olgi Tokarczuk gra na wielu religiach”. *Ruch Literacki* 5, 36 (2020), 505–528.
- Karnawał: studia historyczno-antropologiczne*. Wybór, oprac. i wstęp Włodzimierz Dudzik. Warszawa: Wydawnictwo UW, 2011.
- Koziołek, Ryszard. *Dobrze się myśli literaturą*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2016.

46. Márai, *Dziennik 1943–1948*, wybór, przekład, opracowanie, przypisy i posłowie Teresy Worowskiej (Warszawa: Czytelnik, 2016), 48.

47. Márai, *Dziennik 1943–1948*, 49.

- Mann, Thomas. *Śmierć w Wenecji oraz Mario i czarodziej*, przeł. Leopold Staff. Wrocław: Siedmiogród, 1992.
- Márai, Sándor. *Dziennik 1943–1948*. Wybór, przekład, oprac., przypisy i posłowie Teresa Worowska. Warszawa: Czytelnik, 2016.
- Márai, Sándor. *Dziennik 1949–1956*, wybór, przekład, oprac., przypisy i posłowie Teresa Worowska. Warszawa: Czytelnik, 2017.
- Márai, Sándor. *Dziennik 1969–1976*, wybór, przekład, oprac., przypisy i posłowie Teresa Worowska. Warszawa: Czytelnik, 2019.
- Márai, Sándor. *Krew świętego Januarego*, przeł. Feliks Netz. Warszawa: Czytelnik, 2007.
- Márquez, Gabriel, García. *Miłość w czasach zarazy*, przeł. Carlos Marrodán Casas. Warszawa: Muza, 1994.
- Moles, Abraham, André. *Kicz, czyli stuka szczęścia. Studium psychologiczne kiczu*, przeł. Anita Szczepańska, Ewa Wende, słowem wstępnym opatrzył Andrzej Osęka. Warszawa: PIW, 1975.
- Stetkiewicz, Lucyna. *Kulturowi wszystkożercy sięgają po książkę: czytelnictwo ludyczne jako forma uczestnictwa w kulturze literackiej*. Toruń: Wydawnictwo UMK, 2011.
- Szalewska, Katarzyna. "Figury nieobecności. Retoryka pustki". *Białostockie Studia Literaturoznawcze* 2 (2016), 21–39.
- Szalewska, Katarzyna. "Poetyka zaniku. Projekt lektury". *Białostockie Studia Literaturoznawcze* 5 (2014), 231–243.
- Tokarczuk, Olga. *Czuły narrator*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2020.
- Truskolaska, Justyna. *Wychować miłośnika książki czyli czytelnictwo i okolice*. Tychy: Maternus Media, 2007.
- Ugrešić, Dubravka. *Czytanie wzbronione*, przeł. Dorota Jovanka Ćirlić. Izabelin: Świat Literacki, 2004.
- Wojciechowski, Jacek. *Czytelnictwo*. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2000.
- Zwolińska, Barbara. *Pisać to znaczy żyć. Szkice o prozie Sándora Máraia*. Gdańsk: Wydawnictwo UG, 2011.



Natura, cywilizacja, filozofia

Nature, Civilisation, Philosophy

Abstract: This article is about philosophy as a path, leading man, a civilised being, to re-establish communication with what Gilles Deleuze calls “primordial nature.” This foundational phenomenon, being the primary reservoir of life energy, underpins the existence of the human civilised world. However, by the same token, this phenomenon, since exempt from conditioning and subject to no restrictions or constraints, can disrupt the functioning of this world. Thus, disengagement from primordial nature is the fundamental purpose of the existence of civilization. Unfortunately, its development over time excessively diminishes that connection, deepening alienation, frustration and aggression in social life. I will undertake to demonstrate that the practice of philosophy can be one of the basic ways of coping with that inevitable civilisational impasse.

Keywords: primordial nature, civilization, philosophy, Deleuze, Freud, Heidegger

Bohaterem tego artykułu jest filozofia, którą traktuję tu jako *pars pro toto* humanistyki. Spróbuję rozważyć kluczową rolę, jaką odgrywa w życiu kulturowo-społecznym.

Interesuje mnie pewne szczególne, w moim przekonaniu fundamentalne rozumienie filozofii czy szerzej humanistyki – jako drogi prowadzącej człowieka, istotę cywilizowaną i osadzoną w kulturze, do skomunikowania się z tym, co Gilles Deleuze w jednym ze swoich późnych esejów¹ nazwał “pierwotną naturą”. A czego znaczenie zbliżone jest do tego, co w tradycji intelektualnej Zachodu nazywane jest źródłowym “strumieniem życia” *vel* “istnienia”, “nagim bytem”, Lacanowskim “Realnym”, Heideggerowskim “byciem”. Niniejsze rozważania poruszać się będą w tak wyznaczonym polu refleksji nad zjawiskiem kultury i jej źródeł. Moim celem nie jest problematyzacja tej perspektywy. Nie zamierzam ani porównywać, ani zderzać jej z innymi sposobami ugruntowania fenomenu kultury, w szczególności z tymi, które jej fundamentów upatrują w tym, co porządek natury ma transcendować czy to jako absolut, czy obiektywne wartości, czy transcendentalne struktury podmiotowości etc. Za cel stawiam sobie wyciągnięcie najdalej

1. Gilles Deleuze, “Bartleby albo formuła”, przeł. Grzegorz Jankowicz, w: Herman Melville, *Kopista Bartleby. Historia z Wall Street*, przeł. Adam Szostkiewicz (Warszawa: Sic! 2009), 61–104.

idących konsekwencji z rozpatrywania istoty i społecznej funkcji filozofii w tym właśnie polu teorii, a zarazem przyjrzenie się z tej perspektywy współczesnemu kryzysowi humanistyki i ukazanie jego źródła w nieco inny sposób, niż robi się to na co dzień.

Pozostając w obszarze tego pola, poruszać się będziemy wokół źródłowego wymiaru natury *vel* bycia, który umożliwia wszelkie istnienie, a zatem również egzystencję ludzkiego świata. Komunikacja z nim jest więc warunkiem *sine qua non* naszego, tak zbiorowego, jak indywidualnego trwania. Zarazem jednak – jako zupełnie nieuwarunkowany, suwerenny, tj. niepoddający się żadnym regulacjom i ograniczeniom – żywioł ów kwestionuje ludzki świat. Swoim niekontrolowanym wkroczeniem zaburza, destrukuje i uniemożliwia jego funkcjonowanie.

Dlatego prowadząc refleksję z wnętrza owego pola, ze złożonych przyczyn tworenia przez człowieka kulturowej i cywilizacyjnej, symbolicznej i technologicznej “nadbudowy” wybiera się i akcentuje jeden: konieczność ograniczenia kontaktu z pierwotną naturą w jej kwestionującym nasz świat, potencjalnie niszczycielskim aspekcie. Jeśli uznać to za zasadniczy motor zaistnienia i rozwoju cywilizacji, łatwo zauważyć również, że proces ten przekracza miarę i staje się przeciwny. Społeczeństwo “zabetonowanego” braku dostępu do żywiołu nagiętego życia popada w alienację, frustrację i uwiąd twórczego potencjału. Dostrzeżenie i opisanie tego mechanizmu pozwala wejść w proces rozumienia kulturowo-społecznej funkcji filozofii i – szerzej – humanistyki. Jako droga komunikacji z byciem *vel* pierwotną naturą, odgrywa ona w kulturze wyjątkową rolę: przeciwdziała przesadnej “impregnacji” ludzkiego świata na ów niesamowity (*unheimlich*) źródłowy fenomen.

Aby bliżej scharakteryzować cywilizacyjne znaczenie filozofii, tak jak jawi się ona w obszarze założonego przeze mnie pola teorii, odwołam się do przykładu kilku filozofów. Spróbuję następnie pokazać, że podstawowym celem tak pojętego filozoficznego myślenia jest nie tworzenie skomplikowanych, teoretycznych modeli rzeczywistości, ale dążenie do przemiany egzystencjalnej, które można za Pierre’em Hadot nazwać “ćwiczeniem duchowym”², będącym szansą na przezwyciężenie brzemiennej w skutki alienacji względem prafenomenu.

Spróbuję uzasadnić, że wraz z rozwojem cywilizacji alienacja ta narasta, szczególną intensywność zyskując w świecie nowoczesnym, co grozi społeczną (auto)destrukcją na szeroką skalę – czy to w formie długotrwałych procesów rozkładu, czy gwałtownych kryzysów, których w nowoczesności było i jest bez liku. Rozpatrywana w takiej perspektywie filozofia ukaże się nam jako niezwykle istotny składnik społecznego życia również w świecie współczesnym.

2. Pierre Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. Piotr Domański (Warszawa: Fundacja Aletheia 2003), 10.

Pozwoli nam to, jak sądzę, lepiej zrozumieć wagę pytania o to, jaki powinien być społeczno-instytucjonalny status filozofii. I czy w obszarze współczesnego życia naukowego może ona skutecznie realizować swoje główne zadanie? Co musiałoby się zmienić, żeby dzisiejszy uniwersytet mógł być właściwym miejscem dla uprawiania filozofii “młotem” – jak chciał Nietzsche – albo “siekierą”, jak proponował polski filozof Cezary Wodziński³? Być może bowiem w naszej późnej nowoczesności, gdy dostęp do tego, co źródłowe, jest niemal całkowicie wyeliminowany, potrzeba właśnie – i bardziej niż kiedykolwiek – takich radykalnych narzędzi filozofowania.

Natura pierwotna i wtórna

Rozróżnienie to – jak już wspominałem na wstępie – rozumiem na sposób zbliżony do Deleuze’a, który posługuje się nim we wspomnianym już komentarzu do noweli Hermana Melville’a *Kopista Bartleby*. Zdaniem Deleuze’a tytułowy kopista, z uporem maniaka mamroczący “wolałbym nie”, to człowiek manifestujący swoją przynależność do innego, suwerennego wymiaru istnienia. Wymiaru, który wymyka się światu ludzkiej konwencji i cywilizacyjnej praktyki, znamiennej reprezentowanej w noweli przez nowojorską Wall Street. Ów inny wymiar to wedle Deleuze’a właśnie “pierwotna natura”. Z kolei ów świat cywilizacyjnej konwencji, który sobie tworzymy w pragmatycznych celach, to “natura wtórna”. Jest ona:

[...] podporządkowana prawu lub prawom, podczas gdy byty, które dysponują pierwotną nieprawością [tak jak Bartleby – P.A.], są częścią przerażającej, ponadzmysłowej, pierwotnej, źródłowej i oceanicznej Natury, która kieruje się jedynie swoimi irracjonalnymi podbudkami [...] i nie respektuje żadnego prawa⁴.

Natura wtórna tak dalece przesłania nam doświadczenie natury pierwotnej, że ludzie skomunikowani z nią jawią się jako odmieńcy, dziwacy, nierzadko po prostu szaleńcy. Mogą być nimi zarówno brutalni i dzicy gwałtownicy, jak i wycofani, zapadnięci w siebie outsiderzy. Deleuze rozpoznaje ich w całej gamie Melville’owskich bohaterów:

Na jednym biegunie mamy monomanów lub demony, które dokonują potwornego wyboru, napędzane przez wolę nicości: to Ahab, Claggart, Babo... Na drugim biegunie znajdują

3. Cezary Wodziński, *Trans, Dostojewski, Rosja, czyli o filozofowaniu siekierą* (Gdańsk: Fundacja Terytoria Książki, 2018).

4. Deleuze, “Bartleby”, 84.

się natomiast anioły lub święci hipochondrycy, stworzenia głupie, niewinne i czyste, wyróżniające się słabością, ale też dziwnym pięknem. [...] To Cerano, Billy Budd i przede wszystkim Bartleby. [...] i jedni, i drudzy nawiedzają ten świat, wywołując w nim zmiany, tak jak pisarstwo Melville'a [...]. Dzieje się tak dlatego, że obydwa bieguny, obydwa typy postaci – i Ahab, i Bartleby – należą do tej samej pierwotnej Natury⁵.

Rozróżnienie obu natur można z grubsza sprowadzić do rozróżnienia pomiędzy naturą po prostu a cywilizacją. Albo utożsamić z różnicą pomiędzy po Freudowsku rozumianą kulturą, która ma opanować to, co nieopanowane, czyli dziką i pierwotną sferę popędów, a ową popędowną sferą właśnie⁶. Popędy bowiem – jak przekonuje Freud w eseju “Poza zasadą przyjemności”, sięgając po kategorie tyleż zaczerpnięte ze współczesnej mu biologii, co nawiązujące do żydowskiej kabały i XIX-wiecznej filozofii woli – można uznać za elementarny napór życia⁷.

Z jednej strony mamy tu więc pierwotną naturę, czyli elementarną energię czystego życia, niedyskursywną i niewymowną, którą Lacan określił jako Realne, z drugiej – naturę wtórną, wyrażającą się w pojęciach, instytucjach, obyczajach etc. cywilizacji, czyli Lacanowskie Symboliczne. Ten drugi wymiar próbuje objąć i zapanować nad pierwszym. Pierwszy tkwi jednak w tym drugim i oddziałuje jako Freudowskie *Unbehagen*.

Ponieważ kultura nakłada tak wielkie ofiary nie tylko na seksualność, lecz także na ludzką skłonność do agresji, łatwiej przychodzi nam zrozumieć, że człowiekowi trudno będzie znaleźć w niej poczucie szczęścia. Pod tym względem w rzeczy samej łatwiej było człowiekowi pierwotnemu, nie znał on bowiem żadnych ograniczeń popędów [...]⁸.

Dlaczego jednak – można by zapytać – Deleuze to, co zwykliśmy potocznie nazywać kulturą *vel* cywilizacją i przeciwstawiać naturze, określa wciąż słowem “natura”? Dwa powody wydają mi się kluczowe. Pierwszy jest taki, że cywilizacja w tak dużym stopniu utrudnia kontakt z naturą (pierwotną i właściwą), że staje się dla człowieka jedyną “naturalną” przestrzenią życia. Przestrzenią obejmującą również “przyrodę”, czyli naturę, która nie jawi się sama w sobie, ale jest

5. Deleuze, “Bartleby”, 85–86.

6. Szczególnie istotne w kwestii relacji kultury i popędowności są następujące eseje Freuda: Sigmund Freud, “‘Kulturowa’ moralność seksualna a współczesna nerwowość”, w: Sigmund Freud, *Pisma społeczne*, przeł. Aleksander Ochocki, Marcin Poręba, Robert Reszke (Warszawa: Wydawnictwo KR, 1998), 5–24; oraz: Sigmund Freud, “Kultura jako źródło cierpień”, w: Freud, *Pisma*, 163–227.

7. Zob. Sigmund Freud, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. Jerzy Prokopiuk (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005), 41–56.

8. Freud, “Kultura jako źródło cierpień”, 204.

w cywilizacji odbierana (a raczej przesłaniana) za pomocą wytworzonych przez człowieka pojęć i fantazmatów. Cywilizacja to zatem (wtórna) natura człowieka, w której natura jako taka (w niej samej i na jej własnych zasadach) się nie przejawia. Pozostaje – uciekając się raz jeszcze do psychoanalitycznych pojęć – odcięta.

Ten podstawowy powód, by odnośnie do kultury trzymać się pojęcia “natura”, można uzupełnić drugim. Wydaje się, że Deleuze chce w ten sposób ostatecznie przełamać myślenie dualistyczne, utrzymujące, że ponad światem istnieje jakaś forma transcendentnego bytu. Nie podejmując się tu dyskusji na temat zasadności tego kroku (osobiście uważam, że jest on zasadny, nie mam tu jednak miejsca, aby to wykazać. Próbowałem robić to gdzie indziej⁹), należy skonstatować, że w takiej perspektywie kultura, nawet gdy przeciwstawia się naturze i przesłania dostęp do niej, nie może być rozpatrywana jako radykalne “poza” natury. Ale trzeba ją uznać za pewną formę samoprzekształcenia tej ostatniej, którym jest ludzki świat. Człowiek, choć pełen opisywanego przez Freuda napięcia, nie byłby tu już rozdarty pomiędzy naturę i zewnętrzną wobec niej kulturę, ale stanowiłby część dynamizmu natury różnicującej się na pierwotną i wtórną.

Zamiast dualistycznie rozdzielonych natury i kultury, mamy w naszym polu teorii dwie natury, pozostające ze sobą w relacji zbliżonej do tego, jak mają się do siebie scholastyczno-spinozjańskie *natura naturans* i *natura naturata*. Deleuze, przywołując pojęcie “pierwotnej natury”, pisze o “tajemniczej, antycznej teorii, której wykładnię znajdujemy u Sade’a”¹⁰. Tą antyczną tajemniczą teorią jest bez wątpienia starogrecka wykładnia życia jako relacji pomiędzy *zoe* (czysta energia życia) i *bios* (konkretne życie, w którym owa energia się wyraża)¹¹. Spinoza zaś jako panteista i monista, w nie mniejszym stopniu niż Sade, pozostaje w kręgu jej oddziaływania. Deleuze jako wybitny znawca Nietzschego jest w pełni świadomy bliskości obu tych perspektyw (starogreckiej i spinozjańskiej), które w myśli Nietzschego wzajemnie się dopełniają¹².

W zgodzie z założonym tu polem teorii, reprezentowanym przez Deleuze’a *et consortes*, kultura jako wtórna natura jest więc wytworem natury pierwotnej. Jest to jednak wytwór szczególny. Jako pretendująca do odrębności i niezależności względem niej, jest też kultura jej odpadem i zaprzeczeniem. Jej (samo)deformacją.

9. Zob. Piotr Augustyniak, *Istnienie jest Bogiem, ja jest grzechem. Rozprawa o Teologii niemieckiej, Mistrzu Eckharcie, Lutrze, wolnych duchach i boskiej woli* (Warszawa: Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, 2013), 37–48.

10. Deleuze, “Bartleby”, 84.

11. Zob. Karl Kerényi, *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, przeł. Ireneusz Kania (Warszawa: Fundacja Aletheia, 2008), 13–18.

12. Zob. Gilles Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. Bogdan Banasiak (Łódź: Wydawnictwo Oficyna, 2012), 89.

Aby bliżej scharakteryzować ten sposób myślenia, odwołam się do Heideggera i jego myślenia bycia, które również przynależy do owego pola.

Heidegger, rozważając różnicę ontologiczną, rozróżnia *das Seiende* – to, co bytujące, czyli obecne w świecie, fenomeny *vel* byty wypełniające świat – oraz *das Sein* – samo bytowanie, nagi byt wszystkich fenomenów, ich bycie. To, z czym się obchodzimy w naszym codziennym życiu, to wyłącznie byty: konkretne rzeczy, idee, problemy, podlegające logicznej zasadzie tożsamości i dzięki temu możliwe do słownego określenia. Bycie zaś to to, czego “zrazu i zwykle” nie napotykaamy i czego nie rozpoznajemy. Bycia bowiem nie obowiązuje zasada tożsamości. Nie jest czymś konkretnym, co można wskazać, określić i pojąć.

Pojęcie “bycia” jest niedefiniowalne. [...] “Bycie” rzeczywiście nie może być pojmowane jako byt; *enti non additur aliqua natura*: “bycie” nie może uzyskać takiej określoności, by można je było uznać za byt. Bycia nie można definicyjnie wywieść z pojęć wyższego rzędu ani przedstawić za pomocą pojęć rzędu niższego. Czy jednak wynika z tego, że “bycie” nie może już nasuwać żadnego problemu? Bynajmniej; można wywieść tylko tyle, że “bycie” jest czymś innym od bytu¹³.

Jeśli jakiegokolwiek słowo odnosi do bycia, to tylko słowo “jest”. Bycie nie jest więc żadnym “czymś” poza bytami, ale ich byciem. Tym, że są. Ich “zaistniewaniem” czy jak określa to sam myśliciel, “wyistaczeniem się” *vel* “uobecnianiem się”.

Jak wiadomo, Heidegger dochodzi z czasem do przekonania, że takie ujęcie bycia jest niewystarczające. Utożsamienie bycia z byciem bytów sugeruje bowiem, że bycie jest własnością czy też właściwością bytów. Aby tego nieporozumienia uniknąć, Heidegger postanawia pomyśleć bycie od jego własnej strony.

A jednak: skoro *jest* byt, Bycie musi istoczyć. Lecz jak istoczy Bycie? Czy byt *jest*? Na gruncie czego rozstrzygnie o tym myślenie, jeśli nie na gruncie prawdy Bycia? Dlatego nie można go już myśleć od strony bytu, lecz musi ono być przemyśliwane z samego siebie¹⁴.

Jest to tak zwana późna filozofia Heideggera. Nie myślmy – przekonuje on – że bycie jest pewną własnością bytów. Spróbujmy pomyśleć, że to byty “należą” do bycia. Są sposobami jego istoczenia. Różnica ontologiczna sprowadza się odtąd do bycia, które różnicuje się. Jest różnicowaniem się (bycia), w którym pojawiają się z jednej strony byty, a z drugiej ich bycie.

13. Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994), 5–6.

14. Martin Heidegger, *Przyczynki do filozofii. (Z wydarzania)*, przeł. Bogdan Baran, Janusz Mizera (Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński 1996), 14.

Strefa bytu, w której się jako istoty żywe poruszamy i orientujemy, nie jest tu czymś “poza” i na zewnątrz bycia. Tak samo jak *natura naturata* nie jest czymś na zewnątrz *natura naturans*. Jest tym samym, jednym “procesem” (byciem), rozpatrywanym jedynie od strony jego “efektów”.

Z drugiej strony jednak, jak przekonuje Heidegger, strefa bytu to coś, co przesłania bycie. Tak, że konsekwentne i pełne w nią zaangażowanie prowadzi człowieka do “zapomnienia bycia”. Kategoria ta pojawia się już w *Byciu i czasie*, by stać się jednym z przewodnich motywów jego późnej filozofii: “[...] pytanie o sens bycia [...] popadło w zapomnienie”¹⁵. Człowiek, przybywając wśród bytów i żyjący nimi, staje się niepomny bycia. Więcej, jego zajmowanie się nimi ma właśnie na celu odpadnięcie od bycia. W najlepszym wypadku sprowadzenie go do pozycji jednego z bytów (acz wyróżnionego: tym jest na przykład “Bóg” w jego chrześcijańsko-metafizycznym ujęciu). W najgorszym razie zaś całkowite zapoznanie bycia w cywilizowanym życiu, sprowadzającym się wyłącznie do technicznej machinacji¹⁶. Byt, którym można operować, staje się tu wszystkim. Cywilizacja techniczna staje się tym jedynym i wszystkim, czym żyjemy. Jest więc naszą naturą. Naturą wtórną. Tyle, jeśli chodzi o Heideggerowskie dookreślenia pola teorii, w którym się znajdujemy.

Dlaczego cywilizacja

Jakie są powody, dla których byt, wokół którego kręci się nasze życie, staje się techniczno-cywilizacyjną sferą zapomnienia bycia *vel* wyparcia pierwotnej natury? Z pewnością są jakieś racje metafizyczne, ale tych nie będę tutaj dociekał. Nie chodzi o to, że metafizyczne dociekania prowadzić mogą – jak pokazał Kant – jedynie do hipotetycznych wniosków. Ich niekonkluzywność nie jest powodem do porzucenia metafizyki. Przeciwnie, filozofia, czy szerzej humanistyka, jak długo chce trwać i pozostać wierna sobie, musi się nią zajmować. Jeśli więc rezygnuję tu z metafizycznych dociekań, robię to ze względu na cel tego artykułu, którym jest określenie kulturowo-społecznej funkcji humanistyki. Ta zaś wynika nie tyle z metafizycznych fundamentów świata, ale ze struktury ludzkiej egzystencji.

Ludzkie egzystowanie domaga się przewidywalności, możliwości planowania i konsekwentnego kształtowania swojego istnienia. Bez tego nie tylko nie ma możliwości rozwoju, ale nie ma też elementarnego bezpieczeństwa i choćby częściowego panowania nad własnym losem. Nasze jednostkowe istnienie bez tych

15. Heidegger, *Bycie i czas*, 31.

16. O ujęciu technicznej machinacji w filozofii Heideggera pisze znakomicie Cezary Wodziński, *Metafizyka i metapolityka. Czarne zeszyty Heideggera* (Gdańsk: Fundacja Terytoria Książki, 2016), 144–155.

możliwości byłoby skazane na przypadek, na nieprzewidywalne okoliczności, na ślepy i niemożliwy do okiełznania los. W takiej przestrzeni nie są możliwe żadne skoordynowane i racjonalnie uzasadnione działania. Człowiek jest skazany na bierne poddanie się rzeczywistości albo na czynności chaotyczne i przypadkowe. Jedno i drugie jest zaś dowodem jego bezradności.

Analogicznie jest z egzystencją zbiorową, czyli życiem społecznym, które domaga się jasno określonych ram i zasad funkcjonowania, reguł zbiorowego życia, zapisanych w normach, w prawie, w obyczaju. Bez tego wszystkiego społeczne życie byłoby chaosem i przypadkowością, które prowadzić może do anarchicznego bezprawia o katastrofalnych skutkach.

Opisywana przez Deleuze'a pierwotna natura tego wszystkiego nam nie zapewnia. Jako nagi byt, jako bycie *vel* Realne, jest ona czystą bezpośredniością stawania się. Jest niesamowitością przepływu życia, stanowiącego zasób życiowej energii, której jesteśmy częścią i z której czerpiemy. Pierwotna natura nie jest więc czymś, co regulowałoby sposób naszego życia. A już na pewno nie w takim stopniu, żeby wytyczyć nam jasne ramy i reguły tak indywidualnego, jak zbiorowego funkcjonowania. Nie należy więc upatrywać w niej jakiegokolwiek "prawa naturalnego" czy "ponadczasowych wartości" lub jakkolwiek inaczej pojętych moralnych wytycznych. Pozostając w obszarze założonego przez nas pola teorii, należy stwierdzić, że doszukiwanie się ich w naturze jest projekcją naszych oczekiwań, które odbierają nam dostęp do niej, zastępując naturę pewnym jej wyobrażeniem, które nie jest już nią, ale naszym konstruktem. A jako taka jest już "naturą wtórą". Dlatego Heidegger powiada, że "myślenie podług wartości jest [...] największym bluźnierstwem, jakie można pomyśleć przeciwko byciu"¹⁷.

Najważniejszą inspiracją dla takiego sposobu myślenia, który reprezentują Deleuze i Heidegger, jest oczywiście myśl Fryderyka Nietzschego, który w najbardziej radykalny sposób odczarował (czytaj: odeologizował) zachodnie postrzeganie natury *vel* życia, twierdząc, że jest "poza dobrem i złem". Przyrównując życie do rzeki, powiada: "Ponad rzeką wszystko jest stałe, wszystkie wartości [...], całe 'dobro' i 'zło'"¹⁸. Życie *vel* natura *vel* bycie, postrzegane w polu tej teorii, nie niosą w sobie i nie wyznaczają żadnych moralno-cywilizacyjnych kryteriów funkcjonowania. I dlatego człowiek usiłuje opuścić ich nurt. Musi to zrobić, żeby ustanowić porządek: stworzyć cywilizacyjną przestrzeń, w której jego los (tak indywidualny, jak i społeczny) będzie możliwy do okiełznania i sterowania.

17. Martin Heidegger, "List o humanizmie", przeł. Józef Tischner, 300, w: Martin Heidegger, *Znaki drogi*, przeł. Seweryn Blandzi, Mateusz Falkowski, Jacek Filek, Janusz Mizera, Justyna Nowotnik, Krzysztof Pomian, Marcin Poręba, Janusz Sidorek, Józef Tischner, Krzysztof Wolicki (Warszawa: Spacja, 1999), 271–312.

18. Friedrich Nietzsche, *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. Sława Lisiecka, Zdzisław Jaskuła (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1999), 258.

Nadmierna restrykcyjność

Zygmunt Freud w jednym z przywołanych już tekstów, zastanawiając się nad źródłem współczesnej (tj. nowoczesnej) powszechnej nerwowości, stawia dość przewidywalną jak na siebie tezę. Źródłem tym ma być zbyt restrykcyjna kulturowa moralność seksualna. “[...] sprzyja ona – pisze Freud – dającej się do niej sprowadzić współczesnej, to znaczy szerzącej się obecnie w naszym społeczeństwie, nerwowości”¹⁹. Ponad sto lat od jej wygłoszenia teza ta może budzić wątpliwości. Czy bowiem nasze społeczeństwa, mimo rewolucji seksualnej i liberalizacji zasad moralności, nie są wciąż przesycone nerwowością? Już choćby dlatego dosłowne rozumienie tezy Freuda wydaje się trudne do utrzymania. Teza ta może jednak pozostać wciąż inspirująca, jeśli uogólnić ją i użyć do opisu relacji pomiędzy pierwotną naturą i cywilizowanym życiem.

Najpierw teza w pełniejszym kształcie: Stworzenie kulturowej moralności seksualnej, czyli norm kulturowych ograniczających możliwość ekspresji naszej energii popędowej, którą (na tym etapie rozwoju swojej teorii) Freud utożsamiał zasadniczo z popędami seksualnymi, jest konieczne, ponieważ popędowość prowadzić może do zachowań, które destrukcyjnie wpływają na życie społeczne. “Nasza kultura jest tak w ogóle zbudowana na tłumieniu popędów”²⁰. Z drugiej jednak strony kulturowa moralność seksualna ma naturę dynamiczną i progresywną. Dokonując częściowej pacyfikacji popędu, koniecznej, aby możliwe było istnienie społecznego ładu, kulturowa represja się nie zatrzymuje, ale staje się coraz bardziej restrykcyjna. Co doprowadza do tego, że jako niedozwolone traktuje się większość zachowań seksualnych. “Wyrzeczenie to [do jakiego zmusza nas kultura – P.A.] w miarę rozwoju kultury stało się progresywne”²¹. Stopień tej represji jest według Freuda tak wielki, że podmiot nie jest w stanie (legalnie) doświadczyć elementarnego seksualnego zaspokojenia. To prowadzi zaś do szeregu kulturowych zjawisk, które wypaczają, upośledzają a czasem wręcz uniemożliwiają harmonijne społeczne funkcjonowanie, czego właśnie najpowszechniejszym objawem jest nowoczesna nerwica. Na skutek kulturowych “[...] ograniczeń seksualnych pewna liczba indywidualiów zostaje odsunięta jako perwersyjna, inna zaś grupa, składająca się z indywidualiów usiłujących nie być perwertami [...] popada w nerwowość”²².

Kultura taka jest nie tylko prawdziwą opresją dla jednostki, źródłem jej frustracji i czynnikiem pobudzającym do zachowań kompulsywnych. Skutki są opłakane

19. Freud, “‘Kulturowa’ moralność”, 8.

20. Freud, “‘Kulturowa’ moralność”, 11.

21. Freud, “‘Kulturowa’ moralność”, 11.

22. Freud, “‘Kulturowa’ moralność”, 15.

dla samej kultury jako przestrzeni ludzkiej twórczości. Kultura, która wytwarza nazbyt restrykcyjną moralność seksualną, staje się jałowa. Nie rozwija się.

Nerwica, niezależnie od swego rozmiaru [...] umie pokrzyżować szyki kulturze, tym samym zaś służy pracy stłumionych, wrogich kulturze sił psychicznych, tak że społeczeństwo nie tylko nie może zapisać na swoim koncie jakiegoś zysku okupionego ofiarą, ile raczej żadnego zysku, jeśli tylko uległość wobec wydawanych przez siebie przepisów musi okupić wzrostem nerwowości²³.

Tyle Freud. A teraz jego teza wyrażona w polu teorii, w którym poruszamy się w tym eseju. Zauważmy najpierw, że popędowa energia człowieka to elementarna siła życiowa, która napędza nasze istnienie i funkcjonowanie. A więc można uznać, że to nic innego niż nagie życie *vel* pierwotna natura w nas. Jeśli tak, to zaspokojenie popędu oznaczałoby życie w kontakcie z nią i poddanie się jej bezpośredniemu oddziaływaniu. Kulturowa moralność seksualna (i nie tylko seksualna) byłaby zaś niczym innym niż kulturowym nakazem ograniczania ekspresji pierwotnej natury, tak aby nie stanowiła czynnika anarchizującego i destruującego cywilizacyjny porządek.

Sens tezy Freuda jest więc następujący: aby możliwe było życie społeczne i indywidualny rozwój, konieczne jest zapanowanie nad konstytuującą człowieka pierwotną naturą. To zaś dokonuje się poprzez ustanowienie szeregu kulturowych norm i zasad funkcjonowania. Z zbiegiem czasu jednak, czyli wraz z dziejową ewolucją kultury, owe normy i zasady stają się coraz bardziej restrykcyjne. Dochodzi do bardzo daleko idącej eliminacji impulsów pierwotnej natury w ludzkim życiu. Kultura staje się opresyjna, niemal zupełnie uniemożliwiając ekspresję owych impulsów. Sytuacja taka staje się coraz trudniejsza dla podmiotu. Objawia się to jego skrajnym napięciem i frustracją, co tak w życiu jednostki, jak i całych społeczeństw objawia się upośledzeniem kulturowego rozwoju, wzrostem agresji, powszechnego niepokoju etc.

Nie ulega wątpliwości, że kultura musi ograniczać ekspresję pierwotnej natury. Gdy jednak ta represja jest nadmierna, sytuacja kulturowa jest dla podmiotu nieznośna i nierozwojowa. W konsekwencji sama kultura, pojęta jako przestrzeń twórczości i rozwoju, ulega zahamowaniu i destrukcji. Niestety, owa nadmierność kulturowej represji pierwotnej natury nie jest czymś akcydentalnym, co może, choć nie musi się wydarzyć, ale jest czymś, ku czemu ewolucja kultury samoczynnie się przechyla. Kultura, jako struktura represji, nie jest w stanie

23. Freud, "‘Kulturowa’ moralność", 23.

zatrzymać się w dążeniu do pacyfikacji i eliminacji pierwotnej natury. Dąży więc do jej zastąpienia. Sama chce być naturą. Wtórą naturą człowieka.

Tak jawi się teza Freuda wyłożona w deleuzjańskim polu teorii. Do podobnych wniosków prowadzi umieszczenie w tym polu rozważań Heideggera o nowoczesności jako epoce techniki. Epoka ta oznacza nie tylko zapomnienie bycia, lecz także obezwładniającą niemożność wyjścia z tego zapomnienia. A nawet samego dostrzeżenia, że ma ono miejsce. Stanowi jedyne w swoim rodzaju “zapomnienie zapomnienia”. “Opętanie techniką i jej prześcigającymi się ciągle postępami [...] prze do kalkulacji, użytkowania, chowu, poręczności i regulacji”²⁴. W efekcie czego żyjemy w epoce “zupełnego braku pytań”²⁵. To radykalne zapomnienie jest formą kulturowego zakazu i przypomina psychoanalityczne odcięcie. W tym samym kierunku zmierza myśl Nietzschego, opisująca nowoczesność jako przygotowany przez cywilizację “dobra i zła” (czyli pretendującą do absolutnej moralnej wiedzy) triumf “ostatniego człowieka”, który gardzi transowym charakterem życia i wyzbyty jest jakiegokolwiek możliwości skomunikowania się z nim. “Dobrzy i sprawiedliwi” bowiem, czyli rzekomi posiadacze moralnej wiedzy, “najbardziej nienawidzą twórcy”²⁶, który pojął transowy charakter życia i dochowuje wierności pierwotnej naturze²⁷. “Fałszywych brzegów i fałszywego bezpieczeństwa nauczyli was dobrzy; w kłamstwach dobrych ludzi wychowaliście się i chowali. Wszystko jest do gruntu skłamane i skrzywione przez dobrych”²⁸.

Czym (już nie) jest filozofia

Nasze rozważania prowadzą do wniosku, że natura wtóra wypiera pierwotną naturę. I że jest to nieuchronna logika cywilizacji. Jest to warunek możliwości ludzkiego funkcjonowania. Ograniczenie ekspresji pierwotnej natury w naszym życiu stanowi być albo nie być trwałości ludzkiego świata. To ograniczenie jednak, gdy przechodzi pewną miarę, jest przeciwnie skuteczne i równie groźne jak jego całkowity brak. Im bardziej normujemy, regulujemy, projektujemy, racjonalizujemy i dzięki temu kontrolujemy nasz świat, tym bardziej potrzebne są nam sposoby, żeby do wypartej pierwotnej natury powracać, stykać się z nią i komunikować. Mieć do niej stały dostęp i kontakt. Jest to przecież kwestia naszej wewnętrznej, duchowej higieny i sposób na uniknięcie cywilizacyjnej zapaści, czy to w formie

24. Heidegger, *Przyczynki*, 121.

25. Heidegger, *Przyczynki*, 120.

26. Nietzsche, *To rzekł*, 272.

27. Zob. Nietzsche, *To rzekł*, 13.

28. Nietzsche, *To rzekł*, 273.

niekontrolowanej, z nagłą wybuchającą agresji i przemocy, czy pełzającej, wysysającej resztki życia apatii i poczucia bezsensu.

Można powiedzieć więc, że kultura potrzebuje kanałów komunikacji, umożliwiających kontakt z tym, co pierwotne i elementarne, z tak lub inaczej określaną źródłową energią życia. I kultura od swego zarania owe kanały wytwarza. A raczej instytucjonalizuje i rozwija pewne spontaniczne i pierwotne formy obcowania z nią. W ten sposób powstaje sztuka. Taki sens mają święta, karnawały i inne formy ekstatycznych, społecznych celebracji. Podobnie: indywidualne obcowanie ze sztuką, przyrodą, medytacja etc. Bez wątpienia czymś takim jest też stworzona przez Freuda psychoanaliza. Wszystko to i jeszcze wiele innych form kulturowej aktywności. Wszystko, co robi wyrwę w codzienności, wyłom z cywilizacyjnej rutyny. Wszystko, co zawiesza chronologiczne przeżywanie czasu, przenosząc nas w obszar kairoso, w którym dotyka nas życie w swojej totalności²⁹.

Do praktyk tych należy bezsprzecznie zaliczyć również filozofię. Wie o tym każdy, kto zetknął się z jej grecką genezą i formułą. Przywołajmy pierwszych greckich filozofów. Wszyscy oni prowadzili rozważania dotyczące *physis*, czyli natury, dociekając *arche* – początku rozumianego jako zasada wszechrzeczy, to, co wszystkim “władą”. Ich rozważania miały pozwolić przedrzeć się do tego, co pozostawało skryte, bo, jak powiada Heraklit, “Natura lubi się ukrywać”³⁰. Pierwsi greccy filozofowie przedzierali się ku niej poprzez panującą w społecznym, cywilizowanym życiu rutynę i bezmyślność. Robili to, bo rodzące się na ich oczach cywilizowane życie Greków traciło stopniowo dostęp do natury rzeczy, zatracając się w powierzchownych mniemaniach i konwencjach. Potrzebny stał się ponowny dostęp do niej. Kto miałby go w pełni i bez ograniczeń, ten byłby *sophos*. Byłby mędrce. Jednak już pierwsi filozofowie mieli świadomość, że to niemożliwe. Platon, kontynuując tę myśl, twierdził, że mądrość pozostaje wyłącznie domeną istot boskich. I że w ludzkim świecie jedyną alternatywą dla głupoty jest nie posiadanie mądrości, ale uprawianie filozofii. Umiłowanie mądrości, której posiąść nie sposób³¹.

Grecka tradycja przekazuje co prawda pamięć o siedmiu na poły mitycznych mędrkach. Jednakże wraz z zamknięciem okresu archaicznego i wejściem w świat cywilizacyjnego rozwoju wyklucza możliwość pojawiania się kolejnych. Miejsce mędrków zajęli filozofowie. Ci, co miłują mądrość, ale jej nie posiadają. Pragną jej i bez końca szukają, przedzierając się przez jej wyparcie i zapomnienie.

29. Na temat relacji kairoso i chronosa pisałem więcej w: Piotr Augustyniak, *Jezus Niechrystus* (Gdańsk: Słowo/obraz terytoria, 2021), 43–46.

30. Fragment B123 cytuję za: Kazimierz Mrówka, *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2004), 330.

31. Zob. Platon, *Uczta*, 203e–204a.

Doświadczając co najwyżej jej rzadkich, niesamowitych prześwitów. Platon pisze o takim doświadczeniu w sposób przejmujący: “I nagle mu się cud odsłania; piękno samo w sobie, ono samo w swojej istocie. Otwiera się przed nim to, do czego szły wszystkie jego trudy”³² Wbrew dominującej wykładni myśli Platona, która ów wymiar “piękna samego w sobie” umieszcza w wymiarze transcendentnym, można interpretować ideę dobra-piękna jako synonim *zoe*, czyli życia w jego wszechobejmującej, energetycznej źródłowości.³³ Platon, podobnie jak Heraklit, wie, że w świecie cywilizowanym *zoe*, czyli pierwotna natura, nie jest dana wprost. Skrywa się. Można jednak i trzeba podążać tropem dawanych przez nią znaków, pozostawianych śladów. Nie tylko Platon był wierny tak pojętej filozofii. Praktykowali ją również przedstawiciele starożytnych szkół etycznych oraz neo-platończycy. To właśnie taką filozofię Hadot nazwał “ćwiczeniem duchowym”.

Nasza sytuacja

Filozofia nie pozostała taką na długo. Niemal natychmiast zaczęła ulegać degeneracji. Z jednej strony sofistyka, sprowadzająca filozofię do sztuki skutecznej perswazji, co w konsekwencji oznaczało autonomizację i alienację myślenia poprzez oderwanie go do poszukiwania prawdy bycia (doświadczenia tego, co źródłowe), z drugiej strony uruchomiony przez Arystotelesa proces scjentyzacji filozoficznej refleksji odwodzi filozofię od jej źródłowego zadania. Proces ten nasila się w średniowiecznej scholastyce, używającej filozofii jako narzędzia do budowania teologicznych summ. Swój szczyt osiąga zaś w świecie nowożytnym, który stawia przed filozofią zadanie osiągnięcia pewnej i niepodważalnej wiedzy. W ten sposób filozofia staje się przede wszystkim, jeśli nie wyłącznie, dyscypliną akademicką, coraz bardziej sformalizowaną, skupioną na tworzeniu oderwanej od życia teorii.

Tendencja ta w naszych czasach wzmaga się i kulminuje. Przyglądając się życiu naukowemu, koncentrującemu się na parametryzacji, na grantach i wdrożeniach, w szczególności zaś humanistycy, tonącej w przyczynkarstwie i przypisologii, uginającej się i chwiejącej w posadach pod presją “twardych” dyscyplin naukowych i ich metodologii – trudno mieć co do tego wątpliwości. Trudno znaleźć tu miejsce dla filozofii jako refleksji koncentrującej się na kwestii bycia i poszukiwaniu kontaktu z pierwotną naturą. Antycypując obecną sytuację, Heidegger stwierdza

32. Platon, *Uczta*, 210e. Cytuję za: Platon, *Dialogi*, tom II, przeł. Władysław Witwicki (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2005), 76–77.

33. Zob. Piotr Augustyniak, *Aporetyczna nieśmiertelność. Esej o Fedonie, śmierci i nowoczesnym podmiocie* (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2016), 143–161.

dlatego z patosem i rezygnacją, że filozofia się skończyła.³⁴ Patrzymy dziś na koniec filozofii, a zarazem kres humanistyki. Choć mnożące się w nieskończoność publikacje i konferencje, rozliczne wydziały i instytuty wydają się temu przeczyć, jesteśmy świadkami zaniku refleksji, która torowałaby drogę do źródłowego fenomenu. “[...] nigdy wcześniej działania planowe nie były tak rozległe – pisze z sarkazmem Heidegger – analizy tak rozmaite, badania prowadzone z takim zapalem”³⁵. To właśnie tak dokonuje się współczesna “ucieczka przed myśleniem”³⁶.

Zanik myślenia bycia, brak komunikacji z pierwotną naturą, zamknięcie na źródłowy przepływ życia – przeciwdziałać temu może oczywiście nie tylko filozoficzna refleksja. I nie jest do tego wcale potrzebne słowo “filozofia”. Ten, kto obserwuje kulturę współczesną, z pewnością odnotuje, że funkcję tę niekiedy spełnia jeszcze sztuka – film, teatr, muzyka, sztuki audiowizualne, literatura etc. – a także “po prostu” kontakt z naturą, medytacja, troska o planetę i w wiążąca się z nią empatia ze wszystkimi, zamieszkującymi ją istotami, oraz pogłębiona świadomość problemów społecznych i wynikające z niej zaangażowanie. Z drugiej strony jednak trudno nie dostrzec, jak bardzo wszystkie te dziedziny kulturowej aktywności podlegają mechanizmom ideologizacji i komercjalizacji. Jak bardzo są infiltrowane i przechwytywane przez trendy masowej kultury. Jak bardzo od-ciska się na nich technicyzacja i wirtualizacja naszego życia. Trudno nie odnieść wrażenia, że kończy się nie tylko filozofia, że wraz z nią również pozostałe formy kulturowej aktywności tracą zdolność kontaktowania nas i konfrontowania z tym, co źródłowe.

Co robić w takiej sytuacji? Walorem pola teorii, w którym umieściłem moje rozważania, jest to, że choć prowadzi do tak pesymistycznej diagnozy, zarazem stymuluje do zaangażowania. Heidegger w kontekście końca filozofii pisze o wciąż aktualnym “zadaniu myślenia”³⁷. Zadaniem myślenia jest przede wszystkim zmierzenie się z tą sytuacją, czyli zmasowana krytyka cywilizacji, doprowadzającej do “zapomnienia zapomnienia” bycia. Deleuze z kolei, odwołując się do przykładów literackich (Melville, Kleist, Dostojewski, Kafka, Musil etc.), rysuje obraz monomana pierwotnej natury, który tu i teraz jest w stanie otworzyć sobie do niej dostęp i dać impuls do najdalej idącej przemiany świata³⁸.

34. Martin Heidegger, “Koniec filozofii i zadanie myślenia”, przeł. Krzysztof Michalski, w: Martin Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, przeł. Krzysztof Michalski, Janusz Mizera, Cezary Wodziński (Warszawa: Fundacja Aletheia, 1999), 77–99.

35. Martin Heidegger, *Wyzwolenie*, przeł. Janusz Mizera (Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 2001), 8.

36. Heidegger, *Wyzwolenie*, 8.

37. Heidegger, “Koniec filozofii”, 82–83.

38. Deleuze, “Bartleby”, 83–90.

Czy do takiego wysiłku zdolna jest współczesna akademicka filozofia i – szerzej – humanistyka? Myślę, że tak. Potrzebujemy w tym celu jednak daleko idących zmian w postrzeganiu nauk humanistycznych, pełnego uznania ich odmienności względem nauk ścisłych, innych zasad ewaluacji, organizacji i finansowania. Aby było to możliwe, musimy rozpocząć niezwłocznie rozmowę na ten temat. Zmiany organizacyjne nie zastąpią jednak rzeczy fundamentalnej: ponownego odkrycia i poważnego potraktowania filozoficznego etosu. Nie czekając na systemowe zmiany, powinniśmy śmiało wkroczyć na agorę współczesnej *polis*. Uruchomić w niej w pełni swój krytyczny i performatywny potencjał. Odnowić wymagające wiele trudu, ale kulturowo ożywcze przymierze ze sztuką – z literaturą, teatrem i kinem przede wszystkim. Pozbyć się w tym celu niezwłocznie kompleksu ciasno pojętej naukowości, skrojonej na miarę nauk ścisłych.

Tylko w ten sposób, poprzez akt osobistej odwagi i determinacji, będziemy w stanie powrócić do tego, czemu filozofia powinna być wierna: uobecnić krytyczny namysł i stawiać fundamentalne pytania pod adresem współczesnej cywilizacji. A także inicjować w życiu społecznym proces swoistej “anamnezy”, pozwalający powrócić do kwestii najważniejszej, dotyczącej osadzenia ludzkiego świata w – niepodlegającym konceptualizacji i próbom zdefiniowania – żywiole życia *vel* zagadce istnienia. Takimi myślicielami byli nie tylko myśliciele starożytni, tacy jak przywoływani powyżej Heraklit i Platon. Byli nimi też myśliciele świata nowoczesności, a wśród nich reprezentanci pola teorii, przywołanego w tym tekście, Nietzsche, Heidegger i Deleuze. Nic nie stoi na przeszkodzie, abyśmy wbrew chorobom współczesnej nauki, w szczególności “punktozie”, “grantozie” i innym formom biurokratycznej bezduszości, realizowali ten sam etos myślenia, etos filozofowania, etos humanistycznej refleksji. Nic nie stoi na przeszkodzie – z wyjątkiem naszego braku wyobraźni i zaniku poczucia intelektualnej odpowiedzialności.

Bibliografia

- Augustyniak, Piotr. *Aporetyczna nieśmiertelność. Esej o Fedonie, śmierci i nowoczesnym podmiocie*. Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2016.
- Augustyniak, Piotr. *Istnienie jest Bogiem, ja jest grzechem. Rozprawa o Teologii niemieckiej, Mistrzu Eckharcie, Lutrze, wolnych duchach i boskiej woli*. Warszawa: Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, 2013.
- Augustyniak, Piotr. *Jezus Niechrystus*. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria, 2021.
- Deleuze, Gilles. “Bartleby albo formuła”, przeł. Grzegorz Jankowicz. W: Herman Melville, *Kopista Bartleby. Historia z Wall Street*, przeł. Adam Szostkiewicz, 61–104. Warszawa: Sic!, 2009.

- Deleuze, Gilles. *Nietzsche i filozofia*, przeł. Bogdan Banasiak. Łódź: Wydawnictwo Officyna, 2012.
- Freud, Sigmund. “‘Kulturowa’ moralność seksualna a współczesna nerwowość”. W: Sigmund Freud, *Pisma społeczne*, przeł. Aleksander Ochocki, Marcin Poręba, Robert Reszke, 5–24. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1998.
- Freud, Sigmund. “Kultura jako źródło cierpień”. W: Sigmund Freud, *Pisma społeczne*, przeł. Aleksander Ochocki, Marcin Poręba, Robert Reszke, 163–227. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1998.
- Freud, Sigmund. *Poza zasadą przyjemności*, przeł. Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005.
- Hadot, Pierre. *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. Piotr Domański. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2003.
- Heidegger, Martin. “Koniec filozofii i zadanie myślenia”, przeł. Krzysztof Michalski. W: Martin Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, przeł. Krzysztof Michalski, Janusz Mizera, Cezary Wodziński, 77–99. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1999.
- Heidegger, Martin. “List o humanizmie”, przeł. Józef Tischner. W: Martin Heidegger, *Znaki drogi*, przeł. Seweryn Blandzi, Mateusz Falkowski, Jacek Filek, Janusz Mizera, Justyna Nowotnik, Krzysztof Pomian, Marcin Poręba, Janusz Sidorek, Józef Tischner, Krzysztof Wolicki, 271–312. Warszawa: Spacja, 1999.
- Heidegger, Martin. *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.
- Heidegger, Martin. *Przyczynki do filozofii. (Z wydarzania)*, przeł. Bogdan Baran, Janusz Mizera. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 1996.
- Heidegger, Martin. *Wyzwolenie*, przeł. Janusz Mizera. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 2001.
- Kerenyi, Karl. *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, przeł. Ireneusz Kania. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2008.
- Mrówka, Kazimierz. *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2004.
- Nietzsche, Friedrich. *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. Sława Lisiecka, Zdzisław Jaskuła. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1999.
- Platon. *Dialogi*, tom II, przeł. Władysław Witwicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2005.
- Wodziński, Cezary. *Metafizyka i metapolityka. Czarne zeszyty Heideggera*. Gdańsk: fundacja terytoria książki, 2016.
- Wodziński, Cezary. *Trans, Dostojewski, Rosja, czyli o filozofowaniu siekierą*. Gdańsk: Fundacja Terytoria Książki, 2018.



O przestrzeni humanistyki

About the Space of the Humanities

Abstract: In the philosophical article I would like to formulate a statement that the humanities are *Geisteswissenschaften*, although I am far from naively repeating the 19th century slogans. I respect what happened in the humanities in the 20th century, but it seems to me that it is possible to refer to old concepts anew, giving them new life. One such concept is the concept of spirit (*der Geist*). I am trying to give it new meanings by bringing relationships with space to the foreground (moving relationships with time to the background). The space, however, is thought differently than traditionally. The spirit turns out to be the space of the humanities.

Keywords: philosophy, humanities, space, spirit (*der Geist*), time

Chciałbym rozpocząć od trzech dość banalnych uwag, które jednak pozwolą mi sformułować pewien szkic programu dla humanistyki. Zdaję sobie przy tym sprawę, że sama idea programu dla humanistyki może być i kontrowersyjna (czy humanistyka w ogóle potrzebuje programów?), i ryzykowna (któż jest w stanie objąć spojrzeniem całe pole, które uprawia humanistyka, by cokolwiek ogólnego o niej powiedzieć?), a nadto jeszcze megalomańska (skąd w ogóle pomysł, że moje sformułowanie programu dla humanistyki będzie miało jakiegokolwiek oddziaływanie?) – niemniej humanistyka polega nie tylko na badaniu detali w rozmaitych zakątkach *mondo civile*, lecz także na wymyślaniu, wypowiedaniu i testowaniu wielkich, wszechogarniających idei, które – przynajmniej w zamyśle – mają porządkować przeszłość, teraźniejszość i przyszłość ludzkiego ducha. Sam termin *mondo civile* pochodzi od Giambattisty Vico, którego czasem zwie się ojcem humanistyki, i gdyby się zgodzić z tym nieadekwatnym i cząstkowym rozpoznaniem, to wypadłoby uznać, że humanistyka rozpoczyna się właśnie od wielkiej idei, tzn. od swojej własnej genealogii – jako że *Nauka nowa* jest domysłem, jak mógł narodzić się duch ludzki¹.

To jest zatem pierwsza uwaga początkowa: w humanistyce jest miejsce na ogólne idee, choć oczywiście dziś, po doświadczeniach końca XX wieku, idee

1. Giambattista Vico, *Nauka nowa*, przeł. Jan Jakubowicz (Warszawa: PWN, 1966).

takie wypadaloby formułowac ostroznie, z pełną świadomością krytyki, jaką wytoczono przeciwko myśleniu logocentrycznemu, totalizującemu, przemocowemu, patriarchalnemu etc. Ale nawet tam, gdzie wypowiedano radykalną krytykę myślenia uniwersalistycznego, nie dało się uniknąć ogólnych idei: na przykład takich, że krytyka "metanarracji" sama ustanawia metanarrację², a słynny tekst Deleuze'a i Guattariego pt. *Kłucze*, który jest krytyką myślenia odwołującego się do idei jedności i który proklamuje myślenie "rizomatyczne", w każdym miejscu się rozczłonkowujące, bez centrum i peryferii – w gruncie rzeczy jest programem dla humanistyki: taką jedną myślą, projektującą całe jej pole³.

Druga uwaga zakłada punkt bazowy w zupełnie innym miejscu, przypomina mianowicie powiązanie humanistyki z duchem. Na marginesie można byłoby odnotować zadziwiającą rzecz, że posługujemy się tak niesprecyzowaną nazwą *humanistyka*, nazwą, która nie w pełni odpowiada swoim ekwiwalentom w innych językach. W każdym razie przez cały wiek XIX i sporą część wieku XX w języku niemieckim mówiło się *Geisteswissenschaften* – nauki o duchu czy też duchowe nauki. Oczywiście, niemieckie słowo *der Geist* ma o wiele szerszy zakres znaczeniowy niż polskie słowo "duch" i dopiero gdy w pierwszej połowie XIX wieku robi ono światową karierę⁴, polski odpowiednik nabiera nowych znaczeń. Dziś słowo to oznacza nie tylko "zjawę", "marę", nie tylko jeden z metafizycznych składników ludzkiego podmiotu (obok ciała i duszy), ale również pewną sferę ludzkich wytworów. W tym – mniej więcej – znaczeniu słowa *Geist* używał Hegel, wymieniając jako odmiany ducha czy to subiektywnego, czy to obiektywnego te wszystkie dziedziny bytu, które z czasem stały się przedmiotami nauk humanistycznych i społecznych. W podobnym znaczeniu używał tego słowa Wilhelm Dilthey, który przez całe swoje zawodowe życie snuł refleksję nad naturą – w pełni już wtedy rozwiniętych – nauk humanistycznych. Rzecz jasna słowem tym posługiwali się także inni myśliciele, często w sposób trudny wprawdzie do zdefiniowania, ale z całą pewnością odmienny od Hegłowski-Diltheyowskiego – na przykład Nietzsche nadużywa tego słowa w *Niewczesnych rozważaniach*, a swoją

2. Jean-François Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. Małgorzata Kowska, Jacek Migasiński (Warszawa: Fundacja „Aletheia”, 1997).

3. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Wprowadzenie – Kłucze*, w: *ciż, Tysiąc plateau* [brak informacji o tłumaczu], (Warszawa: Bęc Zmiana, 2015), 3–30.

4. Dzieje tego pojęcia w filozofii niemieckiej przedstawił Andrzej Przyłębski w tekście "Pojęcie 'ducha' w filozofii niemieckiej. Szkic problemu", w: *Fenomen duchowości*, red. Anna Grzegorzczak, Jacek Sójka, Rafał Koschany (Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2006), zob. też Andrzej Przyłębski, *Duch czy życie? Studia i szkice z filozofii niemieckiej* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2011) oraz Herbert Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. Krystyna Krzemieniowa (Warszawa: PWN, 1992), szczególnie podrozdział 5.1.1 pt. "Życie i duch", 222–226.

pierwszą książkę filozoficzną tytułuje: *Narodziny tragedii z ducha muzyki*. Rzecz jednak nie w tym, by precyzować znaczenie także tego pojęcia, lecz by zgodzić się na to, że dysponujemy tradycyjną nazwą na cały obszar, który penetrują nauki humanistyczne: zajmują się one rozmaitymi aspektami ducha. Wprawdzie także ta ostatnia konstatacja jest w dużej mierze problematyczna – nie wiadomo z góry i bez właśnie terminologicznych rozstrzygnięć nie uda się ustalić, gdzie kończy się duch i czy w ogóle jest jakiś inny obszar bytu niż duch (według Hegła na przykład przyroda to nieświadomy samego siebie duch, zatem także nauki przyrodnicze zajmują się duchem) – ale być może nieostrość tego pojęcia jest dziś raczej jego zaletą niż wadą. W każdym razie chciałbym z tego zagadnienia uczynić motyw przewodni mojego artykułu – w jakim sensie humanistyka jest (ma być) duchowa, to znaczy: w jakim sensie zasiedla ona ducha. Zdaję sobie przy tym sprawę, że formułując w ten sposób problem, sprawiam wrażenie, jakbym bezkrytycznie restaurował XIX-wieczny język metahumanistyki. Zależy mi jednak na czymś zgoła innym. Oczywiście samo pojęcie ducha po okresie niezwyklej popularności w XIX wieku znikło niemal zupełnie (to jest teza Heideggera z *Bycia i czasu*, którą Derrida uczynił słynną i emblematyczną: ducha należy unikać⁵) i tkwią za tym stanem rzeczy wielkie przemiany, które dokonały się w filozofii XX wieku. Wymienię tytułem przykładu tylko niektóre z nich: odejście od substancjalnej teorii podmiotu, które pociągnęło za sobą rozmaite eksperymenty egzystencjalne – w wyniku czego odkryto wiele odmiennych wymiarów podmiotowości: etycznych, ekonomicznych, seksualnych etc.; poświeceniowy kryzys wiary w rozum, który ujawnił wiele irracjonalnych aspektów myślenia; odkrycie pierwiastków przemocowych we wszystkich ludzkich praktykach, nawet w tych najbardziej nawet oczyszczonych z emocji, co skutkowało wzrostem europejskiej samoświadomości krytycznej i doprowadziło – wcale nie prostą drogą i nie bez współdziałania innych motywów – do refleksji postkolonialnej z rozmaitymi jej odmianami; niebывały rozwój technologiczny, który nie tylko zaowocował “lucyferowym pośpiechem”⁶ (w efekcie czego między innymi dokonały się ogromne zmiany w sferze ludzkich zachowań rytualnych, duchowych i moralnych), lecz także doprowadził do przeludnienia i zniszczenia Ziemi, co z kolei przyczyniło się do otwarcia oczu na kondycję innych niż człowiek bytów zamieszkujących planetę. Jakkolwiek to wyliczenie nie wypełnia obrazu całości – nie wspominałem na przykład o totalitaryzmach XX wieku czy, z zupełnie innej półki, o odkryciu, jakiego dokonał Sloterdijk, że człowiek jest stworzeniem ćwiczącym i począwszy

5. Jacques Derrida, *O duchu. Heidegger i pytanie*, przeł. Barbara Brzezicka (Warszawa: PWN, 2015).

6. Manfred Osten, *“Lucyferowy pośpiech”, czyli Goethe odkrywa zalety podmiotowości*, przeł. Maria Krysztofiak (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2005).

od Nietzschego staje się coraz bardziej jasne, iż nie potrzeba już religii, by popchnąć go do osiągnięcia niemożliwego⁷ – to jednak chciałbym postawić tezę, nie przedstawiając na nią należytego dowodu, że wszystkie te przemiany wiążą się z faktem, że pojęcie ducha stało się *passé* (to już powiedziałem wyżej), ale także dokonują się w obrębie ducha, przemieniając jego samego. A zatem to, na czym mi tu zależy, polegało będzie na przywróceniu tego starego pojęcia, jednak nie w jego źródłowym, archaicznym czy tradycyjnym znaczeniu, lecz w takim, które pozwala wypowiedzieć współczesną kondycję humanistyki.

To druga z otwierających uwag, i jeszcze trzecia. Niezależnie od tego, czy uczymy się myśleć indywidualnie (to, jak myślę odróżnia mnie od innych i oczywiście wprawdzie nie mogę się bez innych obyć, to jednak nadaję myśleniu swój indywidualny rys, styl – staję się w ten sposób indywiduum), czy też w kooperacji (uczę się od innych i myślę po to, by dołożyć cegiełkę do znacznie większej całości, a podmiotem myślącym jest raczej wspólnota niż ja sam) – to i tak myśli się zawsze przeciw komuś, myśli się zawsze w sporze. Oczywiście szczególnie wyraźnie widać to w filozofii. Wywodzi się ona ze sporu, jaki wiedli mędracy, którzy zadawali sobie zagadki – i nie była to niewinna zabawa, lecz gra na śmierć i życie⁸. Także dialog Sokratejski, majeutyczna sztuka rozmowy, w której druga strona wychodzi zwycięska, musi rozpocząć się elenktycznym zwarem, czyli zbijaniem stanowiska rozmówcy i wykazaniem, że nie ma on racji. Są oczywiście też takie sposoby myślenia, które wytwarzają pozór niepolemiczności – kontemplacja, oglądanie tego, co się oferuje, albo budowanie systemu poprzez wyciąganie konsekwencji z przyjętych na początku aksjomatów. Ale także tu chodzi o spór i przeciwstawienie się innym poglądom: Arystoteles zwykł przywoływać poglądy innych filozofów i zaznaczać odrębność swojego stanowiska, a średniowieczna kwestia składa się zawsze z części *videtur quod* i *sed contra* – a więc przytoczenia argumentów przeciwnych, a następnie ich obalenia. To przykłady z dziejów filozofii, ale także w rozmaitych zakamarkach humanistycznego labiryntu toczy się spory nie tylko o poszczególne fakty, lecz także o interpretacje faktów, o metody ich wyławiania i interpretowania itd. Te trzy uwagi zatem – ogólna idea humanistyki, jej powiązanie z duchem oraz myślenie w sporze – wyznaczają ramę, w której chciałbym wypowiedzieć swój program.

Żeby wszcząć spór z jakąś myślą – wszystko jedno jakiego zagadnienia ona dotyczy – trzeba spełnić masę rozmaitych warunków, z których jedynie niewielka część bywa wypowiedziana *explicite*, a większość z nich należy do “kultury”

7. Peter Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, przeł. Jarosław Janiszewski (Warszawa: PWN, 2014).

8. Giorgio Colli, *Narodziny filozofii*, przeł. Stanisław Kasprzysiak (Kraków: Oficyna Naukowa, 1994).

danej dyscypliny albo do “etosu” naukowca. Nie zależy mi w tym miejscu na katalogowaniu tych założeń, niemniej chciałbym zwrócić uwagę na dwie rzeczy. Po pierwsze – znowu ocieram się o banał – żeby się spierać, trzeba współtworzyć wspólnotę, konsensus jest warunkiem wstępnym wszelkiej dyskusji. W niektórych dyscyplinach humanistycznych, jak na przykład w filozofii, bardzo dramatycznie widać pęknięcia wspólnot naukowych – czasem pęknięcia są na tyle głębokie, że uniemożliwiają dyskusję pomiędzy dwiema stronami podziału. Być może na tym polegał kryzys specjalizacji w naukach XX wieku, który doprowadził nie tyle do szczególności badań – bo to przecież nie jest niczym złym – ile do zaniku szerszych wspólnot, które mogłyby wchodzić ze sobą w spory. Bez wątpienia działanie na rzecz odnowienia wspólnoty humanistycznej, a więc wspólnoty o szerokich horyzontach, która będzie mogła kompetentnie dyskutować o różnorodnych problemach, powinno być priorytetem studiów humanistycznych.

To po pierwsze – wspólnota, ale tę samą myśl można wypowiedzieć również od innej strony, zwracając uwagę nie tyle na wspólnotowy charakter uprawianej refleksji, ile raczej na wspólną płaszczyznę, na której trzeba stanąć – czy też: należą do wspólnoty naukowej już się stoi – by wejść w spór. Odwołuję się tu oczywiście do metafor, którymi często posługujemy się w języku potocznym: stanąć na udeptanej ziemi, wejść z kimś na ring itd. Nawet gdy mówimy o sporze politycznym, to utożsamiamy go z zabranieniem głosu w przestrzeni publicznej czy na agorze. Wskazanie na przestrzeń, w której dokonują się wymiany zdań, w której się ze sobą zgadzamy lub nie, nie jest jednak wyłącznie wskazaniem na przestrzeń w zdroworozsądkowym znaczeniu. Walka w dosłownym, paradygmatycznym znaczeniu, wymaga, aby przeciwnik stanął naprzeciw, był obecny, trzeba z nim stanąć twarzą w twarz – dlatego “udeptana” ziemia w przypadku pojedynku rycerzy, czy agora w przypadku pojedynku mówców, to konkretne fizyczne przestrzenie. Ale w humanistyce spieramy się często z ludźmi, których nie znamy osobiście, bo kłócimy się poprzez medium, które to umożliwia – najczęściej i od zarania naszej cywilizacji poprzez pismo, choć na naszych oczach traci ono swą hegemoniczną pozycję i to jest też wielkie wyzwanie dla humanistyki. Swoje *Reguły dla ludzkiego zwierzyńca* Sloterdijk rozpoczyna od przypomnienia, że humanizm – pojęcie nie bez przyczyny podobne do pojęcia “humanistyka” – to w gruncie rzeczy wspólnota umiających czytać i czytających mniej więcej to samo, czyli kanon. Książki to takie listy, wysyłane do nieznanego odbiorcy, o którym wiadomo tylko tyle, że przyjmie je z życzliwością⁹. Możemy wejść w spór zatem nie tylko z nieznanym nam osobiście autorem współczesnym, lecz także z każdym innym, którego pisma dotrwały do naszego czasu. Przestrzeń sporu nie jest więc przestrzenią fizyczną, lecz

9. Peter Sloterdijk, “Reguły dla ludzkiego zwierzyńca. Odpowiedź na Heideggera list o humanizmie”, przeł. Arkadiusz Żychliński, *Przegląd Kulturoznawczy* 1 (2008), 40–62.

czymś, co nas – wchodzących w spór – łączy i rozdziela jednocześnie (niemieckie słowo na spór wyraża właśnie tę “przestrzenną” ideę: *Auseinandersetzung*). Nauki humanistyczne nie tylko zakładają istnienie ponadczasowej wspólnoty – to było jasne dla całego XIX wieku, który najpierw uczył się dostrzegać, a potem eksplowował na różnych płaszczyznach zmianę w czasie (rozwój, ewolucję) i dzieje, co jednocześnie wiązało się z konstytuowaniem podmiotu podlegającego zmianie i mogącego te zmiany obserwować (tak, począwszy od Herdera, wykrystalizowało się pojęcie narodu i kultury) – lecz także istnienie wspólnych przestrzeni. O ile jednak XIX wiek nadawał prymat dziejom, a zabezpieczając właśnie dziejący się w czasie podmiot, strzegł jego przestrzeni w tradycyjnym znaczeniu – przypomnę niechlubne pojęcie *Lebensraum* – o tyle krytyka spójności i jedności podmiotu przeprowadzana z różnych pozycji w drugiej połowie XX wieku nie tylko zmarginalizowała prymat myślenia o czasie, ale nadto ukazała nowe sposoby myślenia o przestrzeni. Jeśli w ogóle uprawnione są jakiegokolwiek wypowiedzi na temat specyfiki epok, to chyba tylko to można powiedzieć o dzisiejszej: o ile XIX wiek i początek XX konstytuowane były przez być może różnorodne, ale w tej różnaitości jednak podobne wyobrażenia dziejowości (wpierw ewolucjonizm, a następnie zmierzch i kres), o tyle współcześnie nie tylko żaden obraz czasu nie pełni dominującej roli, ale w ogóle posługujemy się wieloma, często sprzecznymi ze sobą wyobrażeniami czasu, nie odczuwając zupełnie dyskomfortu, że nie doświadczamy jednego czasu¹⁰, lecz żyjemy pomiędzy wieloma czasami. Wraz z tym rozpadem jedności czasu na plan pierwszy przedziera się pojęcie przestrzeni, zgodnie ze starym prawidłem, że o czasie można myśleć jedynie przestrzennie (i na odwrót: o przestrzeni jedynie w kategoriach czasu¹¹). Prawdopodobnie

10. Miarodajna w tej kwestii jest trylogia Ricoeura (Paul Ricoeur, *Czas i opowieść*, tom I, *Intryga i historyczna opowieść*, przeł. Małgorzata Frankiewicz (Kraków: Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008); tenże, *Czas i opowieść*, tom II, *Konfiguracja w opowieści fikcyjnej*, przeł. Jarosław Jakubowski (Kraków: Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008); tenże, *Czas i opowieść*, tom III, *Czas opowiadany*, przeł. Urszula Zbrzeźniak (Kraków: Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008)), gdzie autor – oczywiście na potrzeby przedstawienia swojego własnego rozwiązania – przywołuje kluczowe aporie, w które wkiła się refleksja nad czasem. Oprócz omówienia innych (np. niewspółmierność kosmologicznej koncepcji czasu, która kanoniczne sformułowanie uzyskuje w *Fizyce* Arystotelesa, i psychologicznej koncepcji, którą wypowiada Augustyn w IX księdze swych *Wyznań*, czy też tego, czy czas może być przedmiotem oglądu – jak wyobraża sobie to Husserl – czy też nie może – jak zakłada Kant, umieszczając czas po stronie warunków wszelkiego jawienia się) dowodzi także, że dotychczasowe koncepcje czasu, wprawdzie uwikłane w rozmaite sprzeczności, wszystkie zakładają milcząco “istnienie horyzontu jednej historii, która z kolei jest odpowiednikiem aksjomatu jedynego czasu” (tom III, s. 369). Ricoeur tymczasem powtarza kilkakrotnie, że czas jest rzeczownikiem zbiorowym, to znaczy, że pomimo liczby pojedynczej odnosi się do różnych wyobrażeń czasu.

11. Prawdopodobnie tę, obecną w myśleniu o czasie od początków zachodniej filozofii u Arystotelesa i trwającą mimo przemian do Heideggera, odnotowuje Derrida w tekście *Ousia i gramme*,

wynika to z tego, że konieczne staje się równoczesne myślenie o różnych modusach upływu czasu, a równoczesność – jakkolwiek jest określeniem czasu – jest także określeniem przestrzennym, bowiem mówi o znajdowaniu się obok siebie.

Najbardziej oczywiście interesuje mnie tutaj przestrzeń, ale wypadałoby chyba zilustrować tę tezę o równoczesności wielu różnych wpływów czasu. Ilustracja nie jest żadnym dowodem, nie rości sobie też pretensji do objęcia całości zjawisk związanych z przeżywaniem czasu. Chodzi tu tylko o to, by podać parę przykładów, które pokażą, w jaki sposób można konceptualizować równoczesność wielu modusów upływu czasu. Hans Urlich Gumbrecht w swojej autobiografii intelektualnej – *Po roku 1945. Latencja jako źródło współczesności* – snuje opowieść utkaną z anegdot, streszczeń sztuk i książek, omówień artykułów w prasie lub filmów wyświetlanych w kinach, w każdym razie z różnorodnych okrucich, które do siebie nie bardzo pasują, nie układają się w jednorodną opowieść. Raczej autor stara się pokazać równoczesność rozmaitych i niewspółmiernych ze sobą zdarzeń, ich niepowiązanie ze sobą. Te rozmaite obrazy nie mają też opowiadać historii powszechnej ani nawet całej kultury zachodniej, lecz dawać wgląd w pewne pokoleniowe doświadczenie, które Gumbrecht przeżywa po swojemu. Otóż tym doświadczeniem jest stale towarzyszący Niemcom po 1945 cień II wojny światowej. Latencja, odroczenie, opóźnienie, zawieszenie – to są słowa, które wskazują na stałą obecność ciężaru odpowiedzialności, ale właśnie nie we własnej osobie, nie bezpośrednio, lecz niejako w tle.

W stanie latencji, w obecności pasażera na gapę czujemy, że nieuchwytnie i niedotykalne coś (lub ktoś) jest z nami – i że owo coś (bądź ktoś) posiada materialny wymiar, to znaczy: zajmuje przestrzeń. Nie potrafimy powiedzieć, skąd dokładnie pochodzi nasza pewność dotycząca tej obecności ani gdzie w tym momencie znajduje się to, co latentne. A ponieważ nie znamy tożsamości latentnego przedmiotu czy osoby, nie mamy gwarancji, że rozpoznamy ten byt, jeśli nam się kiedykolwiek objawi. Ponadto to, co latentne, może w ukryciu ulegać zmianom. Na przykład pasażerowie na gapę się starzeją. Co najważniejsze: nie mamy powodu [...] aby przypuszczać, że to, co weszło w stan latencji, kiedykolwiek się objawi, lub przeciwnie: że nie zostanie pewnego dnia zapomniane¹².

przeł. Adam Dziadek, w: Jacques Derrida, *Marginesy filozofii* (Warszawa: KR, 2002), 57–100. Najwyraźniej widać ją oczywiście w refleksji Hegla, w *Encyklopedii nauk filozoficznych*, gdzie czas wyłania się jako negacja przestrzeni (zob. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Światosław Florian Nowicki (Warszawa: PWN, 1990), 272 i n.).

12. Hans Urlich Gumbrecht, *Po roku 1945. Latencja jako źródło współczesności*, przeł. Aleksandra Paszkowska (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015), 44n.

Nie chodzi tu zatem tylko o to, że nasz czas chronologiczny wypełniony jest przez niezliczoną ilość zdarzeń, które do konkretnego człowieka mogą docierać z różnym opóźnieniem (a więc zaistnieć dla niego w innym momencie niż dla kogoś innego), które ponadto można układać w rozmaite chronologiczne konstrukcje – rozstrzygające jest raczej to, że obok, równocześnie z tą przepelnioną zdarzeniami chronologią, wydarza się czas tego, co latentne. I niezależnie od tego, czy Gumbrecht przeżywa zdobycie tytułu mistrzów świata w piłce nożnej przez reprezentację RFN, czy czyta dramaty Sartre'a, czy też cieszy się, choć z pewną dozą smutku, że w 1989 roku, gdy pada Mur Berliński, on otrzymuje stanowisko na prestiżowym uniwersytecie amerykańskim – wszystkim tym wydarzeniom towarzyszy poczucie obecności innego wymiaru.

Coś strukturalnie podobnego, choć odmiennie co do szczegółów, opowiada Giorgio Agamben, gdy mówi o czasie mesjańskim w komentarzu do *Listu do Rzymian* Pawła z Tarsu. Czas nie tylko przebiega wzdłuż linii ciągnącej się od przeszłości do przyszłości, lecz poprzez przyście mesjasza i wypełnienie obietnicy, jaka się wiąże z tym wydarzeniem, chwila, moment “teraz” nabiera nowego wymiaru. Agamben nazywa ten nowy wymiar czasu także “czasem operacyjnym”. Powołuje się przy tym na lingwistyczną koncepcję Gustave'a Guillaume'a. Jak wyjaśnia Eva Geulen, autorka monografii na temat wczesnej filozofii Agambena, Guillaume zajmował się

paradoksem polegającym na tym, że choć dane jest nam doświadczenie czasu, nie dysponujemy jego bezpośrednim oglądem. By być w stanie przedstawić sobie czas (na przykład w postaci strzałki albo strumienia), jesteśmy skazani na zastępcze konstrukcje przestrzenne, które Guillaume nazywał “czasoobrazami”. W takich przedstawieniach brakuje jednak czasu, który potrzebny jest intelektowi, by ten mógł wytworzyć te konstrukcje. Ten czas Guillaume określał w przeciwieństwie do czasobrazu “czasem operacyjnym”. Agamben wyciąga stąd wniosek, że wraz z każdym czasobrazem produkujemy także “jakiś czas nadmiarowy wobec czasu chronologicznego”¹³.

Agamben:

Ów dodatkowy czas nie jest jednak jakimś innym czasem, czymś na kształt uzupełniającego, dołączającego się od zewnątrz do czasu chronologicznego; jest on, jeśli można tak to ująć, czasem w łonie czasu, nie czasem dodatkowym, a wewnętrznym, mierzącym jedynie moje wobec niego opóźnienie, moją niemożność zrównania się i zsynchronizowania z własnym wyobrażeniem czasu, a tym samym dającym mi możliwość jego ukończenia

13. Eva Geulen, *Giorgio Agamben. Wprowadzenie*, przeł. Mikołaj Ratajczak (Warszawa: Sic!, 2012), 91.

i uchwycenia. Możemy teraz zaproponować pierwszą definicję czasu mesjańskiego: *jest to czas, jakiego potrzebuje czas, by dobiec końca*, a ściślej ujmując: czas, jaki zabiera nam ukończenie, dopełnienie naszego wyobrażenia czasu¹⁴.

Sądzę, że chodzi tu o wydarzający się w każdym *nyn*, “teraz”, czasu chronologicznego *kairos*, błysk, który nie zawiesza chronosu, nie zmienia jego upływu i naturalnego biegu, nie ingeruje w jego “treść”, a więc w to, co dokonuje się w czasie. Zarazem jednak *kairos* ten znosi czas chronologiczny dlatego właśnie, że jest progiem, granicą, między chronosem a jego celem, wypełnieniem. Jest tym wymiarem terażniejszości, który odnosi każdą chwilę bezpośrednio do kresu, pomijając chronologiczny czas, jaki do kresu pozostał. Właśnie w owym progowym błysku, “okamgnieniu”, czas płynie jak nie czas, wydarza się *parousia*. Słowo to w interpretacji Agambena nie oznacza niczego z porządku *chronos*, lecz dosłownie: *para-ousia*, czyli bycie-obok: “w terażniejszości bycie przebywa niejako obok siebie samego”. I jeszcze jeden cytat: “Mesjańska obecność przebywa obok samej siebie, nie pokrywając się bowiem nigdy z chwilą chronologiczną i nie dodając się do niej, mimo wszystko ją chwyta i od wewnątrz niejako doprowadza ją do ukończenia”¹⁵.

W obu tych wypowiedziach – raczej niepowiązanych ze sobą w żaden inny sposób – artykułuje się doświadczenie dodatkowego wymiaru czasu. To są jedynie przykłady, można byłoby je mnożyć. Zależy mi jednak na zilustrowaniu tezy, że nie sposób pomyśleć równoczesności kilku wymiarów czasu bez uprzestrzennienia ich, umieszczenia w jakiejś przestrzeni. W tym sensie wciąż można mówić, że epoka nasza jest końcem czasu: bynajmniej nie chodzi o to, że nic już się nie wydarzy w chronosie, że nie będzie już żadnych nowych wydarzeń; chodzi raczej o to, że wielowymiarowy czas nie zmierza już do jednego celu – jak wyobrażał sobie to Hegel¹⁶ – co wszelako nie oznacza, że nie umiemy zdobyć się na dystans wobec chronosu.

Przestrzeń więc, wobec tej okoliczności, że czas przestał być hegemonicznym pojęciem w humanistyce, nabiera fundamentalnego znaczenia. Znowu można podać tu ilustracje. Wystarczy wskazać, jak teorie diachroniczne w humanistyce wypierane są w przeciagu XX wieku przez teorie synchroniczne (ewolucjonizm przez dyfuzjonizm, potem funkcjonalizm, strukturalizm i poststrukturalizm). Można również odnotować formę, jaką przyjmuje myślenie współczesne, które

14. Giorgio Agamben, *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, przeł. Sławomir Królak (Warszawa: Sic!, 2009), 84.

15. Agamben, *Czas, który zostaje*, 88.

16. Zob. Hegel, *Wstęp do Wykładów z filozofii dziejów*, przeł. Janusz Grabowski, Adam Landman (Warszawa: PWN, 1958).

definiuje się jako postdeleuzjańskie. Jest ono skrajnie przestrzenne, przy czym przestrzeń jest tu rozumiana jako płaszczyzna, a myślenie – jako mapowanie tej płaszczyzny. Przykładem takiego sposobu myślenia jest książka Rosi Braidotti pt. *Po człowieku*¹⁷, w której autorka pozycjonuje się w polu współczesnych możliwych stanowisk w ramach szeroko pojętego humanizmu (wziętego wespół ze wszystkimi rodzajami jego negacji). Nie pada tu żaden argument na rzecz któregośkolwiek stanowiska, za to przeprowadzane są bardzo rzeczowe prace kartograficzne – wyznaczanie granic wiąże się z zarysowywaniem możliwych sojuszy w różnych kwestiach. Moim zamiarem nie jest w tym miejscu oczywiście występowanie przeciwko jakiemuś sposobowi myślenia albo forsowanie innego. Zależy mi tylko na uwypukleniu przestrzenności współczesnego myślenia. Zresztą ta przestrzenność jest szczególnego rodzaju, skoro obok teorii synchronicznych, które przed chwilą wymieniłem, czy też uprawiania nauki w ogóle poza teorią, jako gromadzenie faktów, obserwacji, ewentualnie budowania lokalnych teorii, objaśniających ograniczony zestaw faktów, funkcjonować mogą z powodzeniem odnowione teorie rodem z XIX wieku, jak na przykład kolejna fala ewolucjonizmu. Na wszystkie te sposoby myślenia i badania świata ludzkiego jest w humanistyce miejsce, pomimo tego, że nie da się ich ze sobą uzgodnić, uspołnić, nie da się już zbudować naukowego obrazu świata, świata, który byłby jeden. Nie istnieje już uniwersum w etymologicznym znaczeniu tego słowa – a co za tym idzie, traci swój pierwotny sens idea uniwersytetu. Żyjemy zatem nie tylko w wielu czasach naraz, lecz także w wielu światach naraz, a mimo to jako naukowcy i humaniści tworzymy wspólnotę i myślimy w tej samej przestrzeni – wprawdzie popękanej, pofragmentaryzowanej, a być może jeszcze jakoś inaczej sformatowanej, ale wspólnej w tym sensie, że przy odrobinie dobrej woli i przy odrobinie intelektualnego wysiłku możemy stanąć w miejscu, w którym stała i myślała inna badaczka, i nawet jeśli nie zobaczymy dokładnie tego, co ona widziała, to jest szansa, że uda nam się zrozumieć to, o co jej chodziło.

Chciałbym rozwinąć nieco tę ideę przestrzeni i wskazać, w jakim sensie wiąże ją z duchem. Pytanie zasadnicze brzmi tak: czy da się zobrazować tę przestrzeń, na przykład w postaci mapy? Albo może nie tyle, czy się da – bo jak wskazałem wyżej, czasem się to robi – ile raczej, czy mapowanie wyczerpuje bogactwo humanistycznego myślenia? Rozumiem oczywiście stawkę, która stoi za hasłem płaszczyzny (a więc pozbycia się głębi, wyświetlenia wszelkich procesów w postaci linii napięć, spiętrzeń i ujęć). Na jedno założenie tkwiące u korzeni takiego myślenia nie mogę jednak przystać: przestrzeń, w której myślimy, nie jest w żaden sposób już gotową przestrzenią. Dlatego metafora kartograficzna jest

17. Rosi Braidotti, *Po człowieku*, przeł. Joanna Bednarek, Agnieszka Kowalczyk (Warszawa: PWN, 2014).

słaba: mapa odzwierciedla teren, który już istnieje, a samo obrazowanie niczego w samym ukształtowaniu nie zmienia (a jedynie reprezentuje coś względem siebie uprzedniego). Tymczasem w humanistyce jest inaczej – to znaczy, oczywiście, bardzo dużo produkcji naukowej polega na eksplorowaniu przestrzeni już jakoś ukonstytuowanej (w tym sensie jest w tej dziedzinie wiedzy miejsce również na myślenie kartograficzne). Niemniej jednak zawsze można postawić pytanie, jak ta przestrzeń została uformowana i czy nie da się tego zrobić inaczej. Kolejne teorie pojawiające się w humanistyce, następnie tzw. zwroty (językowy, performatywny, postkolonialny, ikoniczny etc.), w końcu hasło uwolnienia się od wszelkiej teorii – te wszystkie gesty miały oprócz wielu innych także aspekt “formatujący”, tzn. wytwarzały do pewnego stopnia przestrzeń, w której następnie prowadzono badania, a w każdym razie nadawały jej swoisty format. Być może istnieje tu pewna analogia do paradygmatów w naukach ścisłych, ale analogia ta jest nader ograniczona, ponieważ w naukach humanistycznych owe zmiany ukształtowania przestrzeni nie następują po sobie w procesie akumulacji wiedzy, współistnieją równocześnie i – co najciekawsze – wytwarzają pomiędzy sobą pola napięć. Żeby podać przykłady takich napięć, przypomnę choćby Jacques’a Lacana, którego myślenie porusza się pomiędzy psychoanalizą i strukturalizmem, wytwarzając swoiste pole, czy Louisa Althussera, który wytwarza pole pomiędzy marksizmem a strukturalizmem. Takich przestrzeni “pomiędzy” jest oczywiście wiele, a ponadto można je dość swobodnie – jeśli nie całkiem dowolnie – wytwarzać.

Teraz mogę, zdaje się, postawić właściwe zagadnienie: chodzi o zastanowienie się nie nad tym lub tamtym formatem przestrzeni, ale nad przestrzenią przestrzeni, to znaczy nad przestrzenią, w ramach której można wprowadzać w spór i w dyskusję rozmaite formaty przestrzeni. Jeśli miałbym pokusić się o program dla humanistyki, to znaczy sformułować jedną ideę – to nie mogłaby ona dotyczyć tej lub tamtej teorii, tego lub tamtego sposobu uprawiania refleksji humanistycznej, lecz musiałaby raczej dotyczyć natury pola, w którym wszystkie te teorie i sposoby myślenia występują. A zatem: co można o tym polu powiedzieć?

Przestrzeń ta, przestrzeń przestrzeni, z całą pewnością ma swoje miejsca. Ta uwaga jest tylko pozornie banalna. Zasadniczo bowiem o przestrzeni można myśleć w dwóch trybach: albo sama przestrzeń jest nadrzędna i dopiero w jej ramach mówimy o miejscach, czy też o punktach (dobrze to widać na przykład w przypadku przestrzeni kartezjańskiej, która nie jest sumą punktów), albo nadrzędne jest miejsce (wtedy rzadko mówi się, że jest to punkt), które rozciąga wokół siebie przestrzeń. Ten drugi sposób myślenia spotykamy w etnografii – wiele przestrzeni społecznych zorganizowanych jest wokół miejsc świętych czy też “środka świata”, przez który przebiega *axis mundi*, a od tego miejsca rozchodzą się kolejne kręgi. Powtórzę zatem: przestrzeń humanistyczna, przestrzeń przestrzeni, ma swoje miejsca. Niektóre z nich – nazwę je miejscami homotopicznymi – to

sformatowane już przestrzenie. Na przykład przestrzeń teorii ewolucjonistycznej, która w zasadzie jest chronologiczną przestrzenią czasu z wyróżnionym pojęciem rozwoju, albo przestrzeń foucaultowskiej archeologii, w której nastają po sobie wielkie epistemy organizujące wszelką wiedzę i władzę, albo geopolityczna przestrzeń projekcji sił suwerennych państw – tak ostatnio modna w kontekście wojny w Ukrainie, albo przestrzeń swobodnego przepływu dóbr spod znaku globalnej wioski – to wszystko są przykłady homotopicznych miejsc w przestrzeni przestrzeni. Przestrzeń taka – nazwę ją też przestrzenią pierwszego stopnia, tzn. przestrzenią jakiegoś paradygmatu myślowego – jest miejscem przestrzeni przestrzeni. Aktywność badawcza pojedynczej osoby czy też całego środowiska może polegać na osadzeniu się w takiej przestrzeni pierwszego stopnia i eksplorowaniu jej, czyli badaniu poszczególnych zjawisk pojawiających się w tej przestrzeni pierwszego stopnia lub też zależności między tymi zjawiskami. Nie oceniając, ani tym bardziej nie krytykując tego rodzaju badań naukowych, powiem jednak, że z mojej perspektywy są to mało interesujące miejsca. Nie dlatego bynajmniej, że wiedza uzyskana w ramach tych miejsc nie jest interesująca, ważna, potrzebna itp. – tu za dużo jest materiału, aby pozwolić sobie na jednoznaczne oceny – lecz dlatego, że takie przestrzenie pierwszego stopnia niewiele mówią o przestrzeni przestrzeni. Znacznie ciekawsze z tego punktu widzenia są miejsca heterotopiczne¹⁸, które wyłaniają się na styku różnych przestrzeni pierwszego stopnia. Wprawdzie one też – z pewnej perspektywy – mogą być traktowane jako homotopie, to znaczy wprawdzie z genetycznego punktu widzenia są efektem kontaminacji wcześniejszych teorii, ale wytwarzają homogeniczne pole teoretyczne, co sprawia, że badacze mogą poruszać się po nim jak po przestrzeniach pierwszego stopnia. (Ta uwaga oczywiście pociąga za sobą dość trywialne twierdzenie, że każda homotopia jest w gruncie rzeczy heterotopią, która zatarła swój heterotopiczny charakter).

Dla wglądu w przestrzeń przestrzeni najbardziej jednak interesujące są miejsca heterotopiczne, które dopiero się wyłaniają, to znaczy dopiero rozpoczyna się spór między homotopiami (załóżmy dla uproszczenia, że spór toczy się między dwiema homotopiami, choć może on obejmować więcej przestrzeni pierwszego stopnia). Wytwarza się wtedy miejsce pośrodku, które – rzecz jasna – obserwowane od strony każdej z homotopii wydaje się czymś zewnętrznym, być może granicznym, być może jakimś progiem. Kiedy jednak miejsce to powstaje, a powstaje poprzez to, że ktoś zaczyna myśleć z jego wnętrza, wtedy zaczyna wytwarzać swoją przestrzeń, obejmując swym oddziaływaniem dwie wcześniejsze (z chronologicznego

18. Używam tego terminu w odmiennym znaczeniu niż Foucault (zob. Michel Foucault, „Inne przestrzenie”, przeł. Agnieszka Rejnia-Majewska, w: *Teksty Drugie* 6 (2005), 117–125), choć bez wątplenia tekst Foucaulta jest dla mnie ważny jako ćwiczenie w dostrzeganiu różnych przestrzeni myślenia i doświadczenia.

punktu widzenia, który nie pokrywa się z logicznym) homotopie. One zaś nabierają nowych znaczeń, bowiem każde zjawisko, które w nich występuje, jest już nie tylko zjawiskiem należącym do danej homotopii, ale zarazem zjawiskiem zasiedlającym nową heterotopię. Czasem samo zjawisko może nawet nie ulegać treściowym modyfikacjom, a jedynie zróżnicowaniu podlega kontekst, zdarza się jednak niekiedy tak, że zmiana kontekstu mocno wpływa na treść samego zjawiska. Przykładem takiej zmiany znaczenia może być marksistowska teoria literatury, która rozpatruje dzieło literackie ze względu na ekonomiczne stosunki społeczne, a więc coś, co w fenomenologicznej, dajmy na to, perspektywie, czy też historyczno-literackiej, nosi swoiste znaczenia, teraz ujawnia znaczenia zupełnie odmienne. W każdym razie wraz z powstaniem heterotopii homotopie, pomiędzy którymi wytwarza się to nowe miejsce, same ujawniają swój heterotopiczny charakter, co koresponduje z przekonaniem leżącym u podstaw zwrotu translatologicznego, że każda kultura, każdy wytwór kultury, ale także każdy język jest w gruncie rzeczy hybrydą¹⁹.

Wyłanianie się nowego miejsca pomiędzy jest zatem sensorodne. Być może o samym tym wyłanianiu się miejsca trzeba byłoby opowiedzieć obszerniej, ale ramy tego artykułu pozwalają jedynie na podanie samego zarysu pewnej idei. Nie jest zresztą tak, że myślenie o takim miejscu nie ma żadnych wzorców w naszej kulturze. Należałoby tu oczywiście wspomnieć o platońskiej chorze, czy też o arystotelesowskiej materii pierwszej – obie te figury myślowe mówią o żywiole podatnym na dowolne formatowanie, choć w żaden sposób jeszcze nieokreślonym. Natomiast kiedy wspominam o sensorodnym “pomiędzy”, natychmiast nasuwa się skojarzenie z derridiańską *różnią*. Rzecz jasna wszystkie te pojęcia-idee wypowiedziane są w konkretnych horyzontach i trzeba zachować szczególną ostrożność, “wyjmując” je z ich naturalnego kontekstu, niemniej niektóre drogi zostały już przetarte.

Te miejsca mogą wyłaniać się w różny sposób, niezależne od siebie, powiedziałbym: “w wielu miejscach”, gdyby właśnie nie o miejsca chodziło. Nie wiem, czy ktoś próbował skatalogować wszystkie sposoby myślenia w humanistyce, a co za tym idzie wszystkie przestrzenie pierwszego stopnia, ale przypuszczam, że jest to zadanie niewykonalne – już samych homotopii jest bardzo dużo. Nie wiadomo w związku z tym, czy pomiędzy każdymi dwiema homotopiami może wyłonić się heterotopia, jest natomiast możliwe, że między jakimiś dwiema może wyłonić się więcej niż jedna (na różny sposób można zagospodarować sferę “pomiędzy” wyznaczaną przez na przykład marksizm i psychoanalizę). Sądzę wobec tego, że liczba miejsc w tej przestrzeni przestrzeni jest nieogarniona. Między dwoma

19. Zob. np. Doris Bachmann-Medick, *Cultural turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*, przeł. Krystyna Krzemieniowa (Warszawa: Oficyna naukowa, 2012), 295.

miejskami owej przestrzeni przestrzeni nie zawsze istnieją powiązania – istnieją, o ile istnieje miejsce pomiędzy nimi, a więc odpowiednia heterotopia. Ale dopóki ktoś ich nie pomyśli, nie wiemy nic o ich istnieniu. Tu rzecz jasna uciekam się do pewnego wybiegu – używam liczby mnogiej: “nie wiemy”, żeby wyrazić mocną tezę o nieistnieniu miejsca, to znaczy, że nikt nigdy go nie pomyślał, a więc nikt nigdy o nim nie wiedział. Ale są oczywiście słabsze modusy nieistnienia miejsc w tej przestrzeni: ja osobiście, ze względu na przyrodzoną ludzkiemu umysłowi ograniczoność, nie słyszałem o większości miejsc w przestrzeni humanistycznej, które wszelako istnieją dla innych ludzi. Inny rodzaj nieistnienia to nieistnienie dla pewnego środowiska badaczy – na przykład językoznawcy mogą nie znać jakichś przestrzeni zasadniczo znanych prawnikom. Pewnie jeszcze innym sposobem nieistnienia jest nieistnienie dla pewnej epoki – ludzie XXI wieku zapewne dużo wiedzą o starożytności, ale podejrzewam, że nie wszystkie przestrzenie wtedy zasiedlane są dostępne współcześnie. W każdym razie przestrzeń przestrzeni nie jest nigdy dana w całości. Każdy jej bywalec dysponuje fragmentami, mam nadzieję, że humaniści co do zasady starają się poruszać pomiędzy kilkoma przynajmniej jej miejscami – ale nawet najzdolniejsi z nich zamieszkują zaledwie niewielki wycinek (powtarzam w ten sposób – po raz kolejny – coś, co wszyscy wiedzą, mianowicie, że nasza wiedza jest ulokowana, a człowiek wrzucony w świat i tradycję). Warto może jeszcze odnotować, że kiedy już jakieś miejsce zostanie pomyślane, a więc zaistnieje w słabszym lub mocniejszym sensie (najmocniej oczywiście istnieje przestrzeń zdrowego rozsądku), to wytwarza ono bardzo wiele możliwości wyłaniania się miejsc nowych.

Żeby domknąć niniejszy wywód, muszę wspomnieć jeszcze o duchu. Chciałbym zaproponować tu nowe użycie tego starego słowa – takie, które nazywałoby właśnie tę przestrzeń przestrzeni²⁰. Jeśliby wrócić do Hegla lub Diltheya, to pojęcie ducha bez wątpienia służy wskazaniu na jedność pola ludzkiego myślenia i na możliwość objęcia go w całości. Teraz pojęcie to z całą pewnością nie pełni już tej funkcji. Wyraża ono tę okoliczność, że dla każdego zjawiska w humanistyce można wskazać miejsce, z którego wyłaniają się aktualnie przyjmowane przez badacza czy też użytkownika tego zjawiska sensory i że zarazem zawsze zachodzi możliwość wskazania innego miejsca, z którego wyłonią się (już się wyłoniły

20. Zdaję sobie sprawę z ryzykowności tej tezy. Jacob Taubes, którego *Zachodnia eschatologia* jest późnym podsumowaniem epoki uprawiającej filozofię dziejów, zapisuje: “W ostatecznie nieodwracalnym czasie rządzi postępujący naprzód duch. Dlatego duch jest ściśle sprzężony z czasem” (Jacob Taubes, *Zachodnia eschatologia*, przeł. Andrzej Serafin (Warszawa: Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, 2016), 17). Moje twierdzenie “duch jest przestrzenią” jest nie tyle negacją twierdzenia Taubesa (i całej tradycji, w imieniu której on występuje), ile raczej wypowiedzią z innego poziomu, gruntującą – jakby może powiedział Heidegger – tezę o powiązaniu ducha z czasem.

lub wyłaniają się w momencie toczenia sporu) inne sensory tego zjawiska. Pojęcie ducha – w takim kształcie, jaki tu proponuję – wyraża zatem ogólną ideę humanistyki, w pewnym sensie jej program, zarazem jednak ani nie wykluczając jakichś sposobów myślenia z jej obszaru, ani nie dyskredytując jednych dla pochwalenia innych. Wyrażam w ten sposób banał, że nie istnieje w humanistyce jedynie słuszny sposób myślenia. Wszelako takie pojęcie ducha pozwala w ogóle myśleć o humanistyce, a więc dostrzegać coś, co łączy różnorodne, czasem odległe od siebie i nic o sobie nawzajem niewiedzące przestrzenie. Wprawdzie duch nie ustanawia jedności nauk humanistycznych, lecz uzasadnia możliwość komunikacji między różnymi teoriami. Gdyby tę koncepcję dopracować w szczegółach – a pracuję nad książką, która temu będzie poświęcona – to mogłaby ona ugruntowywać tę właściwość ludzkiego świata (*mondo civile*), która polega na nieustannym i nie do końca pozwalającym się ujarzmić wytwarzaniu sensu. Właśnie dlatego, że duch jest przestrzenią stale się “zagęszczającą”, to znaczy wytwarzającą heterotopie, możliwe są narodziny sensu. A w konsekwencji koncepcja ta wyjaśnia, jak to się dzieje, że na jakiś jeden fenomen (zjawisko lub byt – w zależności od terminologii) humanistyka może patrzeć z tak różnych perspektyw i za każdym razem widzieć w nim coś nieco innego. Wciąż moglibyśmy mówić o prawdzie humanistyki (osadzeniu jej wiedzy w duchu), nie rezygnując przy tym z wieloaspektowości. Nade wszystko zaś – z tym wiąże największe nadzieje – przestrzenna koncepcja ducha mogłaby posłużyć jako podstawa dla programów kształcących humanistów, którzy nie tylko byłiby specjalistami w swoich homotopiach, nie tylko potrafili poruszać się pomiędzy paroma lub kilkoma homotopiami (ruch poruszania się pomiędzy jest już zamieszkiwaniem ducha), ale także mogliby zasiedlać heterotopie, świadomie pracując nad pomnażaniem sensu.

Mnie osobiście, jako filozofa, najbardziej zajmuje sama ta przestrzeń przestrzeni, w której wszyscy jako humaniści tak czy owak zamieszkujemy: jej zdolność do zmieniania formatów, pączkowania i zagęszczania się, wytwarzania przepływów i petryfikowania chwilowych kształtów, nawiązywania komunikacji między odległymi zrazu polami i zrywaniu powiązań z pierwotnie inspirującymi motywami – i tak dalej.

Bibliografia

- Agamben, Giorgio. *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, przeł. Sławomir Królak. Warszawa: Sic!, 2009.
- Bachmann-Medick, Doris. *Cultural turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*, przeł. Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2012.
- Braidotti, Rosi. *Po człowieku*, przeł. Joanna Bednarek, Agnieszka Kowalczyk. Warszawa: PWN, 2014.

- Colli, Giorgio. *Narodziny filozofii*, przeł. Stanisław Kasprzysiak. Kraków: Oficyna Literacka, 1994.
- Deleuze, Gilles, Félix Guattari. *Wprowadzenie – Klącze*. W: *ciż, Tysiąc plateau* [brak informacji o tłumaczu], 3–30. Warszawa: Bęc Zmiana, 2015.
- Derrida, Jacques. *O duchu. Heidegger i pytanie*, przeł. Barbara Brzezicka. Warszawa: PWN, 2015.
- Derrida, Jacques. *Ousia i gramme*, przeł. Adam Dziadek, w: tenże, *Marginesy filozofii*, 57–100. Warszawa: KR, 2002.
- Foucault, Michel. “Inne przestrzenie”, przeł. Agnieszka Rejniak-Majewska. *Teksty Drugie* 6(2005), 117–125.
- Geulen, Eva. *Giorgio Agamben. Wprowadzenie*, przeł. Mikołaj Ratajczak. Warszawa: Sic!, 2012.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. *Po roku 1945. Latencja jako źródło współczesności*, przeł. Aleksandra Paszkowska. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Światosław Florian Nowicki. Warszawa: PWN, 1990.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. Janusz Grabowski, Adam Landman. Warszawa: PWN, 1958.
- Liotard, Jean-François. *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. Małgorzata Kowalska, Jacek Migasiński. Warszawa: Fundacja „Aletheia”, 1997.
- Przyłębski, Andrzej. *Duch czy życie? Studia i szkice z filozofii niemieckiej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2011.
- Przyłębski, Andrzej. “Pojęcie ‘ducha’ w filozofii niemieckiej. Szkic problemu. W: *Fenomen duchowości*, red. Anna Grzegorzczak, Jacek Sójka, Rafał Koschany. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2006.
- Ricoeur, Paul. *Czas i opowieść*, tom I, *Intryga i historyczna opowieść*, przeł. Małgorzata Frankiewicz. Kraków: Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008.
- Ricoeur, Paul. *Czas i opowieść*, tom II, *Konfiguracja w opowieści fikcyjnej*, przeł. Jarosław Jakubowski. Kraków: Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008.
- Ricoeur, Paul. *Czas i opowieść*, tom III, *Czas opowiadany*, przeł. Urszula Zbrzeźniak. Kraków: Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008.
- Schnädelbach, Herbert. *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: PWN, 1992.
- Sloterdijk, Peter. *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, przeł. Jarosław Janiszewski. Warszawa: PWN, 2014.
- Sloterdijk, Peter. “Reguły dla ludzkiego zwierzyńca. Odpowiedź na Heideggera list o humanizmie”, przeł. Arkadiusz Żychliński. *Przegląd Kulturoznawczy* 1 (2008), 40–62.
- Taubes, Jacob. *Zachodnia eschatologia*, przeł. Andrzej Serafin. Warszawa: Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, 2016.
- Vico, Giambattista. *Nauka nowa*, przeł. Jan Jakubowicz. Warszawa: PWN, 1966.



Should the Humanities Be Slow?

Abstract: In this paper I present an understanding of the humanities from the perspective of cultural ontology. In the introduction, I specify the perspective from which I am conducting my reflections, synthetically characterise how cognition is understood on its grounds, and introduce a characterisation of the humanities as relating to meaning. In what follows, I show why, from the point of view of cultural ontology, the humanities are practical. In dialogue with other concepts, I introduce the notions of ontological imagination, mindfulness, *phronesis*, *parrhesia*, (etho)ecology. With a view to the relationship between the humanities and practical rationality, I try to show why it should be a slow science.

Keywords: humanities, cultural ontology, ontological imagination, mindfulness, *phronesis*, *parrhesia*, ethoecology, slow science

My Perspective

I approach issues related to the humanities from a particular perspective, namely cultural ontology. This concept was proposed by Barbara Tuchańska as a transformation of the project of socio-historical ontology created by her and James E. McGuire for understanding science and its development. The transformation of the socio-historical ontology into cultural ontology is a consequence of the reflection on the humanities, art and human action/creation.¹

Cultural ontology is not a substance ontology but belongs to the post-Heideggerian ontologies of being. It is therefore interested in “how” something is, rather than “what” something is. At the same time, it abandons Heidegger’s individualist

1. The core texts are James E. McGuire and Barbara Tuchańska, *Science Unfettered. A Philosophical Study in Sociohistorical Ontology* (Athens, OH: Ohio University Press, 2000); Barbara Tuchańska, “Ontologia kulturowa — zarys konstrukcji,” *Diametros* 41 (2014), 127–151; Barbara Tuchańska, “Ontologia kulturowa: kulturowość bycia,” *Diametros* 42 (2014), 262–289. I dealt with the humanities in the perspective of cultural ontology in the book Marcin M. Boguśławski, *Humanistyka z perspektywy ontologii kulturowej* (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2018). I also reconstruct the assumption of cultural ontology in the context of art history in the article “Art History as a Thick Discipline,” trans. Dawid Misztal, *Art Inquiry. Recherches sur les arts* XXIV (2022), 51–71.

perspective in the direction of a social, historical and cultural ontology. Instead, it retains a hermeneutic character. As Tuchańska and McGuire write:

Assuredly, this does not imply a search for universally valid concepts, but rather a search for concepts that refer to our ways of being and which are filled with various contents at different times. Our aim in reconstituting the concept of scientific cognition is to find those ontological structures that are conditions of (scientific) cognition as a sociohistorical enterprise.²

Among the central concepts of cultural ontology is the notion of practice. The reference to practice as a category of relevance is, of course, nothing new in epistemology or philosophy of science, to mention – by way of example – Louis Althusser, Jerzy Kmita, Leszek Nowak or Isabelle Stengers. In the context of cultural ontology, however, it is used in a different way. Above all, practice is understood here as a way of being of communities, “a multidimensional whole in which each subpractice exists in interrelation with other subpractices.” It is not a simple sum of the activities of individuals, just as communities are more than the simple sum of the individuals who constitute them, although they are neither substances nor “a field of forces considered in analogy with natural forces.”³ The ontological (in the sense adopted here) characterisation of communities indicates that the characteristics of their modes of being include openness, changeability and internal tensions. “Individual participation in a community is simultaneously an activity of making the community. A community’s embracement of its members as persons is also a process of shaping them into agents and actors.”⁴

Practice is the way in which communities and their participants are constituted, since they exist historically, which on an ontological level involves finiteness and succession of generations.

If there is no permanent, supra-historical human nature or universal determinants of human action, then it is characterised by unpredictability. [...] In turn, the fact that human action and community practice are self-constituted means that nothing and no one guarantees their beginning, their proper course, and the achievement of their goals, and this means that they are characterised by irremovable uncertainty. Finally, individual finitude and the succession of generations make action and practice irreversible.⁵

2. McGuire and Tuchańska, *Science Unfettered*, 139.

3. Both quotes: McGuire and Tuchańska, *Science Unfettered*, 135.

4. McGuire and Tuchańska, *Science Unfettered*, 104.

5. Barbara Tuchańska, “Historyczność nauki ujęta inaczej,” in *Idealy nauki i konflikty wartości. Studia złożone w darze Profesorowi Stefanowi Amsterdamskiemu*, ed. Ewa Chmielecka, Jerzy

Cognition is one aspect of practice that is subject to autonomisation in the course of history, resulting in the formation of a (sub)practice of science, for which cognition is the most important activity, although not the only one.⁶ The process of (self)constitution of sciences is not guided by any supra-historical developmental regularities, its course therefore cannot be rigorously predicted. One of the steps in this process is the autonomisation of science in relation to philosophy, as well as a dispute internal to science about its identity, of which the problem of the autonomy of the humanities is an important part. Cultural ontology is a position that tries not to disregard the modern separation of science and philosophy, and therefore does not undertake the tasks that are served by science (such as explanation and prediction).⁷ At the same time, it cannot ignore the fact that an important part of the history of the human sciences is their autonomisation from the natural sciences, which it must take into account in its understanding of the humanities.

What Does Cultural Ontology Recognise about Cognition?

From the perspective of cultural ontology, cognition is recognised as situated and historical, dialogical, axiological and cultural. Cognition is situated and historical because it is done from within the historically changing world in which we live as finite individuals. It has a dialogical structure in the hermeneutic sense of dialogue, that is, it takes place in relations and interactions in which meanings are formed, stabilised or transformed. Dialogicity understood in this way does not exhaust itself in conversation, but includes, for example, relations with measurement instruments, methodological traditions, etc. It also involves circularity: understanding grows out of and refers to a tradition, but the tradition exists only insofar as it is actualised in understanding.⁸ Cognition is axiological and cultural because it takes place from within a tradition shaped by axiologically and culturally structured communities, and acts of understanding reveal meanings towards which we must take a stance (e.g., accept or reject them). At a factual level, this characterisation is reflected in the entanglement of scientific practice with

Jedlicki, and Andrzej Rychard (Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, Szkoła Nauk Społecznych przy IFiS PAN, 2005), 57. Quote translated by Dawid Misztal.

6. McGuire and Tuchańska, *Science Unfettered*, 111.

7. Barbara Tuchańska, "Problem filozoficzności filozofii nauki," *Studia Filozoficzne* 1, 278 (1989), 114.

8. James E. McGuire and Barbara Tuchańska, "Sytuacja poznawcza — analiza ontologiczna," in *Porozumiewanie się i współpraca uczonych*, ed. Janusz Goćkowski and Marek Sikora (Kraków: Wydawnictwo i Drukarnia Secesja, 1997), 152 ff.

different and historically variable types of rationality, such as conceptual, methodological, practical or axiological rationality.⁹ They are not separate from each other but interact with each other. The unveiling of some meaning is arrived at in a certain way (practical rationality, related to the choice of method and purpose of the study, methodological rationality). To become comprehensible to others, it must be presented in a comprehensible manner (conceptual rationality). There must be reasons behind accepting or rejecting a given meaning, among which, in relation to science, the assessment of cognitive value (axiological rationality) plays an important role. The way in which the different types of rationality are linked creates a network of science-specific commitments. At the same time, the effective practice of science involves both the acceptance of these commitments and the ability to transcend them. This situation is recognised in cultural ontology as a circle of individuality and conformity, in which both elements – developing one’s individuality and being influenced by the community – condition and shape one’s participation in scientific practice.¹⁰

What Does Cultural Ontology Recognise about the Humanities?

From the perspective of cultural ontology, the difference between the natural sciences and the humanities becomes apparent at the level of practice. As Tuchańska notes, the distinction between the two is subtle but important. While natural sciences involve the practice of relating to what is meaningful, humanities involve the practice of relating to meaning.¹¹ The notion of meaning, which Tuchańska uses, was developed through a critical reading of Martin Heidegger’s *Being and Time*. In Tuchańska’s view, it has two aspects: reference and sense. Senses provide entities with intelligibility, differentiate ways of being, etc. A particular variety of senses are values that cannot be objectified. Axiological oppositions are the structures of communal being, and values themselves are experienced in acts of understanding, which are always axiological.¹²

9. I adopt the terminology of Ryszard Kleszcz from his book *O Racjonalności. Studium epistemologiczno-metodologiczne* (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 1998). An extensive analysis of the concept of rationality and its different types can be found there.

10. See: McGuire and Tuchańska, *Science Unfettered*, 150.

11. Barbara Tuchańska, “Nieuniwersalność praw nauki, historyczność wszystkiego i specyfika humanistyki,” *Prace Kulturoznawcze XI* (2010), 24.

12. See: Tuchańska, *Ontologia kulturowa: kulturowość*, 267–271; Barbara Tuchańska, “Czy Latourowskie badanie sposobów egzystowania pozwala zrozumieć wartości i ich rolę w naszym życiu?,” *Prace Kulturoznawcze XVIII* (2015), 81–97.

The practice of natural sciences obscures (purifies) the processes of giving meaning to the elements of nature, imposing an obligation on the researcher to use nature itself to settle scientific controversies or legitimise the results of research. This requirement, which Stengers argues, is not apparent from a social constructivist perspective, protects natural science from attempts to reduce its practice to a struggle of interests, ambition or conspiracy by a group of scholars.¹³ However, it renders invisible “the influence exerted on the object of study by the researchers, by their predilections and [...] intellectual passions, and by the conceptual and measuring tools used in the study.”¹⁴ The human being becomes the object of interest of these sciences precisely as an object, for example, a system of biochemical processes.¹⁵

The situation is different for the humanities. Their object is that, whose “ontological structure is meanings,” and the mode of being of the humanities is the interpretative relating to meanings, although at the level of practice “interpretation in the hermeneutic sense is only one form of humanistic inquiry (understanding).”¹⁶ Its indispensable element is the reflection on the processes of the formation of meanings, their stabilisation, their transformation, that is, what the practice of the natural sciences purifies. As the processes of making and assigning meanings are exposed, so is the figure of the researcher, who is the indispensable pole of the cognitive relation, since

he does not occupy the position of a passive observer, but constitutes the object of his cognition, giving it meaning. At the same time, he defines himself existentially (takes an active stance) in relation to what he comes to know. The humanist is distinguished by the fact that he relates to senses and at the same time to his own prejudices, structured by values and senses.¹⁷

This links the humanities to the realm of the mutable, of what can be different, an area that Aristotle associated with the practical intellect and *phronesis*. More on this later.

13. See: Isabelle Stengers, *Cosmopolitics I*, trans. Robert Bononno (Minneapolis–London: University of Minnesota Press, 2010), 50 ff..

14. Tuchańska, *Nieuniwersalność praw nauki*, 25.

15. Anti-anthropocentrism as a specific requirement for objectivity in natural sciences is analysed by Zdzisława Piątek in her book *Aspekty antropocentryzmu* (Kraków: Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1986).

16. Tuchańska, *Nieuniwersalność praw nauki*, 26.

17. Bogusławski, *Humanistyka z perspektywy*, 21.

The Practicality of the Humanities

Stanisław Kamiński notes that pitting theoretical sciences against practical sciences is perhaps the most controversial element of science theory.¹⁸ This opposition, he writes, is expressed in various ways, for example, as the opposition of pure and applied sciences, basic and service sciences, descriptive and prescriptive sciences, or as the opposition of science and technology. In his view, these and the other oppositions he cites indicate that “the practical disciplines constitute some kind of peculiarity among the sciences.”¹⁹ I would venture to say that nowadays the disciplines considered to be *strictly* theoretical, that is, those that cannot be easily linked either to the production of technological innovations or to the business-economic environment, seem peculiar. This understanding of the practicality of sciences is linked, among other things, to the fact that the constitutive elements of natural science are “empiricism and technological engagement, for it is the experienced reality and the practical activity directed at mastering the world that compel the development of science.”²⁰ And since “science, like mythical consciousness and religion before it, is a totalising cognitive practice,” namely one that permeates the whole of social life and aspires to be the exclusive cognitive authority, the kind of practicality that characterises it is also subject to totalisation.²¹

Meanwhile, sciences can be practical in different ways and to different degrees, an awareness of which was stored in the Aristotelian tradition.²²

For Aristotle,²³ *praxis* essentially means the sphere of action, the purpose of which is not external to the action and the agent. This is how it differs from the production-oriented *poiesis*, although the distinction between *poiesis* and *praxis* is not always consistent. Alongside these, Aristotle also distinguishes *theoria*, or the cognitive activity oriented towards cognition itself. *Theoria* may include

18. Stanisław Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, ed. Andrzej Bronk SVD (Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1992), 300.

19. Kamiński, *Nauka i metoda*, 301.

20. Tuchańska, *Problem filozoficzności*, 116.

21. Tuchańska, *Historyczność nauki*, 67. See: Mariola Kuszyk-Bytniewska, *Działanie wobec rzeczywistości. Projekt onto-epistemologii społecznej* (Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2015), 15–46. The English translation of this book was published in 2023, after I had written the article, and I do not have access to this publication. See: Mariola Kuszyk-Bytniewska, *A Social Onto-Epistemology*, trans. Maciej Smoczyński (Berlin–Lausanne–Bruxelles–New York–Oxford–Warszawa: Peter Lang GmbH, 2023).

22. Kamiński, *Nauka i metoda*, 304.

23. Jerzy Kalinowski, *Teoria poznania praktycznego* (Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1960), 12–15; Kamiński, *Nauka i metoda*, 304; Aleksandra Mathiesen, “Rozum praktyczno-wytwórczy w Arystotelesowskiej koncepcji władz duszy,” *Peitho/Examina Antiqua* 1, 8 (2017), 359–369.

non-theoretical activities that play a supporting role. Similarly, *praxis* and *poiesis* encompass cognitive activities concerning what is possible to do (*operabile* in scholastic terminology) and what is possible to produce (*factibile*). He also links all of them with truthfulness, which, however, manifests itself differently in the order of theoretical cognition and in the order of practical cognition, which is related to Aristotle's perceived difference between theoretical rationality and practical-creative rationality. While *praxis* and *poiesis* can also become the object of theoretical cognition, the reverse is not possible, as Kalinowski illustrates with the example of a bacterium: we can know its behaviour, but its rules are *operabile* only for bacteria.²⁴

How to translate these distinctions into the order of knowledge and science? An interesting proposal can be found in *De Veritate*, III, 3 by Thomas Aquinas.²⁵ Although, following Aristotle, he distinguishes theoretical cognition (*cognitio speculativa*) from practical cognition (*cognitio practica*), at the same time he points out that in the order of theoretical cognition we can obtain knowledge of two kinds. The first relates to things whose nature cannot be produced by the cogniser's knowledge, for example, natural things. I believe that this kind of knowledge is theoretical in the strictest sense.

Second, it may happen that the thing known is something that is producible through knowledge but is not considered as producible; for a thing is given existence through a productive operation, and there are certain realities that can be separated in understanding although they cannot exist separately.²⁶

Also in the order of practical cognition, Aquinas makes a distinction between *virtual practical knowledge*, that is, knowledge on the basis of which we are able to perform something but do not take action, and *actual practical knowledge*, which is put into practice. I set aside the question of cognition resulting in theoretical knowledge of the first kind. It requires a separate problematisation, but, I believe, is not related to the humanities issue that interests me in this text. In contrast, the three remaining types of knowledge are associated with the humanities and all give the humanities a practical dimension.

24. Kalinowski, *Teoria poznania*, 15.

25. Thomas Aquinas, *De Veritate*, trans. Robert W. Mulligan SJ, III, 3,co. Thomas Aquinas: Quaestiones disputatae de veritate: English (<https://isidore.co/aquinas/english/QDdeVer3.htm>) (10.07.2022); Thomas de Aquino, *De Veritate*, III, 3 corpus, Thomas de Aquino, Quaestiones disputatae de veritate, q. 2–4 (<https://www.corpusthomaticum.org/qdv02.html>) (10.07.2022); see: Kalinowski, *Teoria poznania*, 33–34.

26. Thomas Aquinas, *De Veritate*, III, 3,co.

This becomes apparent when we realise that working on meanings is not ontologically innocent. Since in meanings (senses and, among them, values), the ways of being of entities are revealed, by referring to meanings the humanist researcher refers to that which structures the reality in which they live (including themselves). The understanding it produces not only expands their consciousness, but also relates to community practice.²⁷ If the meanings that are unveiled are not something that enslaves the researcher, but something that demands an attitude (affirmation or rejection), then the researcher must “take responsibility for what he or she unveils in the act of interpretation.”²⁸ We are confronted with such a situation already at the level of the study of language, where (although not only there), as Maria Kostyszak reminds us, an axiological space is shaped, inextricably linking the past (what is worth preserving?), the present (selection) and the future (what kind of tomorrow to build?).²⁹ A humanist researcher may not be directly interested in influencing community practice, but this does not mean that the theoretical knowledge they produce does not have an impact in this way.

To put it differently, the ontological imagination in the sense proposed by Andrzej W. Nowak is inextricably correlated with the practice of the humanities. It provides a set of tools to follow the processes of the formation of a supposedly “unquestionable ‘social entity,’”³⁰ and thus the stabilisation and petrification of the networks of relations and interactions that constitute it. Exposing the process allows us to look at its components, to model alternative outputs, to come up with proposals for change. From the perspective of cultural ontology, it can be seen that, in essence, any recognition of meanings, their affirmation, transformation or negation put forward by the researcher, is a proposal as to what a fragment of our shared world should look like, for meanings are related to the construction, transformation and breaking of relational links.

This links the ontological imagination to an openness to the future, but in a different sense to that of foresight in the nomological sciences.³¹ The radicalism of Nowak’s projected ontological imagination consists in going down to the roots

27. Bogusławski, *Humanistyka z perspektywy*, 141.

28. Bogusławski, *Humanistyka z perspektywy*, 141.

29. Maria Kostyszak, *Spór z językiem. Krytyka ontoteologii w pismach Nietzschego, Heideggera i Derridy* (Wrocław: Oficyna Wydawnicza Arboretum, 2010), 252.

30. Andrzej W. Nowak, *Wyobraźnia ontologiczna. Filozoficzna (re)konstrukcja fronetycznych nauk społecznych* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk, 2016), 338.

31. This difference was well captured by Stanisław Kamiński: “It is only when knowledge concludes the approval or disapproval of what is to come that it acquires the characteristics of practical cognition (so it not only deals with what will be, but also controls and directs processes).” (Kamiński, *Nauka i metoda...*, 303).

of the current structure of our common life, subjecting them to critical analysis, pointing out changes about the validity of which one can never be sure and the introduction of which one must watch carefully and critically.³² Going beyond Nowak's terminology, it can be said that correlated with the ontological imagination, the practice of the humanities is a transgressive activity. For "[t]ransgression is an action which involves the limit, the narrow zone of a line where it displays the flesh of its passage, but perhaps also its entire trajectory, even its origin; it is likely that transgression has its entire space in the line it crosses."³³ The opening (transgressing) and closing of boundaries, which are indispensable elements of the movement of transgression, link transgressing and stabilising. This peculiar dialectic of transgression counteracts the slide into chaos (permanent volatility) and the dogmatic maintenance of the *status quo*. However, which meanings to affirm and which to reject, which networks to uphold and which to propose the correction of, remains a matter of *phronesis* and not of apodictically certain cognition,³⁴ and therefore exposes the researcher to risk and makes him or her responsible for the recognitions made.

The Humanities versus Social Sciences

The concept of ontological imagination, along with Kuszyk-Bytniewska's concept of field and interactional domain,³⁵ make it possible to take up an issue hitherto unanalysed in cultural ontology: the relationship of the humanities to the social sciences. The attempt to separate them can be motivated in different ways. Stanisław Pietraszko, Andrzej Bronk and Stanisław Majdański are very right when they point out that one of the reasons for this is the attempt to show that these disciplines are closer to natural science than humanities and therefore, declaratively, methodologically more mature or theoretically more advanced.³⁶ However, the attempt to practise social science on the basis of the natural science

32. Nowak, *Wyobrażenia ontologiczne*, 338–339, 205–206.

33. Michel Foucault, "A Preface to Transgression," in Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews*, trans. and ed. Donald F. Bouchard (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977), 33–34.

34. I discuss the concept of *phronesis* later in the text.

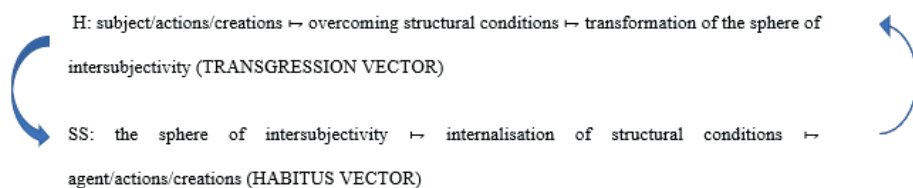
35. See: Kuszyk-Bytniewska, *Działanie wobec rzeczywistości*, 202 ff.

36. See: Stanisław Pietraszko, "Granice zastosowań wiedzy humanistycznej," in Stanisław Pietraszko, *Kultura. Studia teoretyczne i metodologiczne* (Wrocław: Polskie Towarzystwo Kulturoznawcze, 2012), 356–359; Andrzej Bronk and Stanisław Majdański, "Kłopoty z porządkowaniem nauk," *Nauka* 1 (2009), 64.

model and its associated epistemology raises serious objections.³⁷ In another view, the social sciences belong to the humanities *sensu largo*, and their specificity is evidenced by the opposite vector of interest in relation to the more narrowly conceived humanities. Such a proposal is formulated by Kuszyk-Bytniewska:

The peculiarity of the human sciences in relation to the social sciences lies to a large extent in the fact that the former seek, analyse, describe, and interpret phenomena in such a way that they retain individual characteristics, even when located in the context of the phenomena of the anonymous social, semiotic, mental, etc. sphere. The social sciences, on the other hand, go in the opposite direction in relation to the humanities – they describe the regularities of sets of phenomena (social, semiotic, mental, etc.), transferring knowledge about them to the sphere of individual understanding of them.³⁸

I would like to propose the following translation of Kuszyk-Bytniewska's proposal:



The two approaches seem to me to be circularly related, and as such they seem to me to be an indispensable part of the humanities. Their interrelation makes it possible to uncover the network structure of intersubjectivity, to trace the relations between social field structures and habitus, but also to uncover the capacity of individuals to transcend habitus and transform the existing structure of the common world. Through this link, the need to use both the concept of agent and the concept of subject in the analysis is also apparent. At the same time, the concept of agent does not refer exclusively to the human being, as not only he or she is entitled to agency. It is different with the concept of subject, which I understand as “an anthropological virtuality, a human quality — the capacity to be Subject — and this is realized, or not, in processes of subjectification which are processes

37. See: Helena Kozakiewicz, “Epistemologia tradycyjna a problemy współczesności,” in *Pogranicza epistemologii*, ed. Józef Niżnik (Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, 1992), 155–180; Helena Kozakiewicz, *Zwierciadło społecznego świata* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1991); Kuszyk-Bytniewska, *Działanie wobec rzeczywistości*.

38. Kuszyk-Bytniewska, *Działanie wobec rzeczywistości*, 49.

of self-transformation taken on by the people themselves.”³⁹ As Alain Touraine shows, this involves an “effort of to transform a lived situation into free action.”⁴⁰ The distinction between “agent” and “subject” also recognises that the researcher can (and should) recognise the agency of various entities, yet the principles of their action do not become his or her own *operabile*.

The Humanities:

Mindfulness, *Phronesis*, *Parrhesia*, Ecology

Following Maria Kostyszak, I associate the ethos of mindfulness with an attempt to situate oneself “close to the world,” in proximity to individual and collective experience, which, if understood onto-epistemologically, makes visible the processes that constitute our shared world.⁴¹ Being “close to the world” is linked to the specific locality of the humanities, which can be described in the words of Pierre Bourdieu:

the deepest logic of the social world can be grasped only if one plunges into the particularity of an empirical reality, historically located and dated, but with the objective constructing it as a special case of what is possible, as Bachelard put it, that is, as an exemplary case in a finite world of possible configurations.⁴²

The efficient, and therefore also mindful, operation of the ontological imagination involves the ability to keep track of the local in order to do justice to the historical reality of place and time, while at the same time creating points of reference for comparative analysis. Mindfulness also extends to the issue of language – I agree with Kostyszak that axiological spaces are constructed in language and that linguistic habits, the meanings, hierarchies and oppositions present in language, are not indifferent either to the shape of our shared world or to us as individuals. If so, the diversity of languages implies that they create (partly) different axiological spaces, requiring reflection on what is worth preserving and what needs to be changed. This is why I see the necessity of doing humanities not only in the modern lingua franca that is English, but also in other languages.

39. Michel Wieviorka, *Neuf leçons de sociologie* (Paris: Éditions Robert Laffont, S.A., 2008), 30.

40. Alain Touraine, *Qu'est-ce que la démocratie ?* (Paris: Fayard, 1994), 23, quoted in: Wieviorka, *Neuf*, 17.

41. Kostyszak, *Spór*, 251, see: Kuszyk-Bytniewska, *Działanie wobec rzeczywistości*, 123.

42. Pierre Bourdieu, *Practical Reason. On the Theory of Action*, trans. Randal Johnson and others (Stanford, CA: Stanford University Press, 1998), 2.

By its very nature, the humanities are associated with *phronesis*, or practical rationality.⁴³ Following Aristotle, I associate it with the ability to reflect on action and on what is changeable, what can be other than it is. An essential feature of this reflection is the ability to distinguish between what is good and bad, desirable and undesirable, as well as the ability to recognise the right time (*kairos*) for action and the appropriate forms of relating to others.⁴⁴ Following the concept of Bert Flyvbjerg, who updated the notion of *phronesis* for the social sciences, Nowak emphasises the radical positioning of practical rationality, which is at the same time a *know how*, *know why*, and *know when and where*.⁴⁵ As such, it “requires working on two levels: axiology and ontology”⁴⁶: delineating spheres of necessity and possibility can only be done if we can recognise the structures of the common world in which agents and subjects are embedded.⁴⁷ This means that *phronesis* is interpretative in nature. It starts, as Kuszyk-Bytniewska writes, from some state of affairs, which it interprets from within its own positioning.⁴⁸ *Phronesis* is also autopoietic in nature, that is, it expands the capacity of subjects to act in their lifeworld, “shapes the subjectivity of action, individualises it and limits the efficiencies that guide choices.”⁴⁹

Mindfulness, *phronesis* and entanglement in the circle of transgression-habitus link the humanities to *parrhesia*.⁵⁰ In the most general terms, *parrhesia* means sincerity linked to courage. What is important here is not only the utterance of the truth, but also, and perhaps above all, how it is uttered. Michel Foucault has shown that the “how” of *parrhesia* is about unveiling the direct relationship of the one who speaks to the truth he or she utters, which means taking responsibility for that truth, up to and including a willingness to suffer the consequences. If the

43. See: Andrzej W. Nowak, *Podmiot, system, nowoczesność* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu Adama Mickiewicza); Nowak, *Wyobraźnia*; Kuszyk-Bytniewska, *Działanie wobec rzeczywistości*; Maria Kostyszak, *Personal Ethics. On the Transforming Potential of Art. And Technology* (Warszawa: Collegium Civitas, 2019).

44. See: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. William D. Ross, 1140 a 24 – 1142 b 31, 1143 b 21 ff. <http://classics.mit.edu/Aristotle/nicomachaen.html> (14.07.2022), Aristotle, *Ethica Eudemia*, trans. J. Solomon (Oxford: The Clarendon Press, 1915), 1245 a 13.

45. Nowak, *Wyobraźnia*, 72.

46. Nowak, *Wyobraźnia*, 73.

47. Nowak *Podmiot*, 265. Nowak does not employ the agent-subject distinction that I use.

48. Kuszyk-Bytniewska, *Działanie wobec rzeczywistości*, 191.

49. Kuszyk-Bytniewska, *Działanie wobec rzeczywistości*, 190.

50. I summarise here my reflections, presented in: Marcin M. Bogusławski, *Wariacje (post)-humanistyczne* (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2020), 120–123; from Foucault's texts see especially: Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982–1982)*, ed. Frédéric Gros (Paris: Seuil/Gallimard, 2008). See: Michał Kowalczyk, “Prawda jako narzędzie transgresji. Parezja a postawa nowoczesności w filozofii Michela Foucaulta,” *Hybris* 44 (2019), 66–85, <https://magazynhybris.com/images/teksty/44/H.44.05.Kowalczyk.pdf> (16.07.2022).

recognition made from the perspective I have adopted is correct and the researcher in a hermeneutic situation refers directly to the meanings in relation to which he or she occupies a particular position, this reference takes on the character of a personal relationship, and he or she is responsible for which meanings he or she rejects, transforms or affirms and as such (wisely or unwisely) releases into social circulation. In order to be intelligible, this relationship must be articulated in an intersubjectively intelligible, straightforward manner, which attests to Foucault's belief in the zero degree of rhetorical figures in *parrhesia*. In relation to the humanities, *parrhesia* does not, of course, imply a requirement to practise something along the lines of confession, although it may approach this form in certain kinds of autoethnography (in which case the practice of *parrhesia* seems most easily grasped). Rather, it takes the form of an ethical obligation that includes, inter alia, the requirement for research integrity, awareness of one's own position, including entanglement in *tacit knowledge*, which cannot be fully self-critically disclosed, responsibility for the recognitions made and the consequences resulting from them.

The environmentalism of the humanities seems to me a handy umbrella term to collect the inspirations coming from the “new humanities,”⁵¹ “posthumanities,” the humanities: “environmental,” “green,” “blue,” “biohumanities,” etc. This is possible with a sufficiently broad understanding of ecology, such as that proposed by Lech Witkowski.⁵² One could perhaps say that for him ecology is a matter of *oikos* and its inhabitants: one never inhabits only nature or only culture, technology is not external to the shape of our common world, and the environment has both a material and an immaterial dimension. The stakes of the environmental approach are therefore a reflection, I will call it diagnostic, on the condition of our common world and its inhabitants, to articulate proposals for change and to act (*phronesis!*). The link between the humanities and ecology also seems attractive to me for a less obvious reason. Witkowski diagnoses that

[e]cology nowadays seems neither to be a coherent, nor even gradually approaching a coherent area of human action, solutions and thinking, but is at best a space of dispersion,

51. Ryszard Nycz has updated the mapping of the currents of the new humanities, also in the Polish context. See: Ryszard Nycz, “The New Humanities in Poland: A Few Subjective Observations, Conjectures, and Criticisms,” trans. David Schaffler, *Er(r)go. Theory – Literature – Culture* 43 (2021), 315–338.

52. Lech Witkowski, “O nową postać ekologii,” in Lech Witkowski, *Humanistyka stosowana. Wirtuozeria, pasje, inicjacje. Profesje społeczne versus ekologia kultury* (Kraków: Impuls, Wyższa Szkoła Biznesu w Dąbrowie Górniczej, 2018), 627–657.

a conglomerate of spheres and disparate aspirations, not translating into a new quality of our being civilised and the cultural consciousness of society.⁵³

This dispersion, it seems to me, is interesting because it challenges, provokes, questions the ingrained habits that influence how we think and act. At the same time, the ecological perspective that Witkowski proposes does not lose sight of the human being, whom he grasps in his duality: from the side of relationship and from the side of stabilisation. Expressing this in language close to ANT, we can say that human beings simultaneously become in relationships and interactions in which not only humans but also nonhumans causally act on them, and that human beings are black boxes (again I will use a term from ANT), are “certain way,” in that they are able to relate to themselves in a self-reflexive way.

I associate Stengers’s proposed concepts of ecology of practices and etho-ecology with ecological humanism. The ecology of practices is a tool to explore what happens in a way that comes close to Gilles Deleuze’s concept of “thinking par le milieu.” Stengers emphasises that “le milieu” means both “through the middle” and “with the surroundings.” This means that there are no cognitive perspectives that allow one to disentangle oneself from the local concreteness of the environment one is studying.⁵⁴ Therefore,

an ecology of practice is a tool for thinking through what is happening, and a tool is never neutral. A tool can be passed from hand to hand, but each time the gesture of taking it in hand will be a particular one – the tool is not a general means, defined as adequate for a set of particular aims, potentially including the one of the person who is taking it, and it does not entail a judgement on the situation as justifying its use.⁵⁵

At the same time,

there is no identity of a practice independent of its environment. This emphatically does not mean that the identity of a practice may be derived from its environment. Thinking “par le milieu” does not give power to the environment. [...] Spinoza might say to us, we do not know what a practice is able to become; what we know instead is that the very way we define, or address, a practice is part of the surroundings which produces its ethos.⁵⁶

53. Witkowski, “O nową postać ekologii,” 629.

54. Isabelle Stengers, “Introductory Notes on an Ecology of Practices,” *Cultural Studies Review* 11, no. 1 (2005), 187.

55. Stengers, “Introductory Notes,” 185.

56. Stengers, “Introductory Notes,” 187.

Stengers therefore introduces the notion of “etho-ecology”: *oikos* is inextricably related to the *ethos* of a being, with how it works, how it confirms or breaks the requirements that stem from *ethos*.⁵⁷ Stengers cautions, however:

An ethos is not contingent on its environment, its *oikos*; it will always belong to the being that proves capable of it. It cannot be transformed in any predictable way by transforming the environment. But no ethos, in itself contains its own meaning or masters its own reasons.⁵⁸

It can therefore be said that ecology of practices and etho-ecology are related to *phronesis* in the sense adopted in this text. The link between practice and ethos and the environment makes it necessary to go beyond humanistic fundamentalism as understood by Krzysztof Abriszewski.⁵⁹ At the same time, the fact that the environment determines neither the shape of practice nor *ethos*, and that cognitive tools are not neutral, means that the humanities cannot be completely non-anthropocentric. Someone is the subject of a phronetic reflection for which he or she takes responsibility.⁶⁰ *Phronesis* also involves thinking about “how to be” (by means of which meanings to recompose the community), a consistent non-anthropocentrism forces the sciences to abandon thinking in terms of goals.⁶¹

Should the Humanities Be Slow?

“A spectre is haunting our time: the spectre of the short term” – this is how Jo Guldi and David Armitage begin *The History Manifesto*.⁶² Short-termism has taken root in our institutions and is finding staunch defenders, even though, in a situation of accumulating crises, there is a clear lack of long-term thinking, without which it is impossible either to make a reliable assessment of the present

57. Isabelle Stengers, “The Cosmopolitical Proposal,” in *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*, ed. Bruno Latour and Peter Weibel, trans. Liz Carey-Libbrecht (Karlsruhe, Cambridge, MA, London: ZKMI Center for Art and Media Karlsruhe, The MIT Press, 2005), 997.

58. Stengers, “The Cosmopolitical,” 997.

59. Krzysztof Abriszewski, “Fundamentalizm humanistyczny,” in Krzysztof Abriszewski, *Wszystko otwarte na nowo. Teoria Aktora-Sieci i filozofia kultury* (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2010), 143–157.

60. An example of a reflection conducted in this way, which is at the same time ethno-ecological, seems to me to be Maria Kostyszak’s book *Personal Ethics*. The ethical role of place is an important element of Kostyszak’s reflection, linked to her close reading of Martin Heidegger’s writings.

61. See: Piątek, *Aspekty*.

62. Jo Guldi and David Armitage, *The History Manifesto* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 1.

or to put forward accurate alternatives. In doing so, Guldi and Armitage are convinced that an important role in long-term thinking is played by history, which, however, like the humanities, loses out when juxtaposed with disciplines effectively linked to market needs.⁶³

Guldi and Armitage's diagnosis is echoed by Stengers, whose work *Another Science is Possible: A Manifesto for Slow Science*⁶⁴ has helped to popularise the concept of "slow science." Her proposal stems from the conviction that the sciences have cognitive tasks that cannot be subordinated to a free-market understanding of productivity. The concept of "slow science" emphasises that science should be a systematic, reliable, methodical, long-term pursuit of cognitive goals. The results achieved should be subject to demanding evaluation and be publicly available. Curiosity should remain an important impetus for undertaking research. Nor can the same criterion of success be applied to all sciences.

A clear awareness of the need for long-termism is present in both Guldi and Armitage, and Stengers. It relates both to the time frame in which an issue is considered and to the long-term nature of the research being conducted. Both elements seem to me to be relevant in the context of the humanities. The work of the ontological imagination – tracing the processes of the formation and stabilisation of meanings, reflecting on which meanings to keep, which to transform and which to discard (and why) – requires one to remain in *dubito*, which is an inalienable feature of *phronesis*.

Doubt is inscribed in social and humanistic research as a component of a peculiarly human reality, in which not only rapid developmental changes prevent the formulation of "fixed" laws, but above all the presence of "free choices" (beyond the causality that falls within the scientific treatment of needs [...]). By contrast, uncertainty, doubt in the field of natural science sounds like an urge towards a faster resolution (in experiments) of what is the universal and unconditionally valid fixed law for all objects of "this type."⁶⁵

As a result, neither the procedures characteristic of "fast science" nor the associated model of success, of which the orientation towards novelty is an element, can be applied to the humanities. In this context, the extent to which the humanities try to fit into the logic of "fast science," for example, through an avalanche theoretical turns, remains an open question. Paulina Abriszewska convincingly links this to the free-market logic of consumption, in which novelty generates need (e.g., attracts

63. Guldi and Armitage, *The History*, 1, 4, 6.

64. Isabelle Stengers, *Another Science is Possible: A Manifesto for Slow Science*, trans. Stephen Muecke (Cambridge, Medford, MA: Polity Press, 2018), especially chapters 3, 5 and 6.

65. Kuszyk-Bytniewska, *Działanie wobec rzeczywistości*, 106–107.

attention). A remarkable portion of the proclaimed turns refer to the same circle of authors, which does not so much reveal their apparent novelty as indicate that an inherent feature of the practice of the humanities is a dialogue with tradition.⁶⁶

Persistence in *dubito*, dialogue with tradition, tracing networks of connections and moments of transgression can require slow and long-term work.

Festina lente, humanities!

Translated by Jarosław Sawiuk

Bibliografia

- Abriszewska, Paulina. "Stereotyp zwrotu, inflacja przełomów we współczesnej humanistyce." In "Zwroty" *badawcze w humanistyce. Konteksty poznawcze, kulturowe i społeczno-instytucjonalne*, edited by Jacek Kowalewski and Wojciech Piasek, 45–61. Olsztyn: Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 2010.
- Abriszewski, Krzysztof. "Fundamentalizm humanistyczny." In Krzysztof Abriszewski. *Wszystko otwarte na nowo. Teoria Aktora-Sieci i filozofia kultury*, 143–157. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2010.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated by William D. Ross. <http://classics.mit.edu/Aristotle/nicomachaen.html> (14.07.2022).
- Aristotle. *Ethica Eudemia*. Translated by J. Solomon. Oxford: The Clarendon Press, 1915.
- Bogusławski, Marcin M. *Humanistyka z perspektywy ontologii kulturowej*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2018.
- Bogusławski, Marcin M. *Wariacje (post)humanistyczne*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2020.
- Bogusławski, Marcin M. "Art History as a Thick Discipline." Translated by Dawid Misztal. *Art Inquiry. Recherches sur les arts* XXIV(2022), 51–71. <https://doi.org/10.26485/AI/2022/24/4> (18.11.2023).
- Bourdieu, Pierre. *Practical Reason. On the Theory of Action*. Translated by Randal Johnson and others. Stanford, CA: Stanford University Press, 1998.
- Bronk, Andrzej, and Stanisław Majdański. "Kłopoty z porządkowaniem nauk." *Nauka* 1 (2009), 47–66.
- Foucault, Michel. "A Preface to Transgression." In Michel Foucault. *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews*. Translated and edited by Donald F. Bouchard, 21–52. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977.

66. See: Paulina Abriszewska, "Stereotyp zwrotu, inflacja przełomów we współczesnej humanistyce," in "Zwroty" *badawcze w humanistyce. Konteksty poznawcze, kulturowe i społeczno-instytucjonalne*, ed. Jacek Kowalewski and Wojciech Piasek (Olsztyn: Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 2010), 45–61.

- Foucault, Michel. *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982–1982)*, edited by Frédéric Gros. Paris: Seuil/Gallimard, 2008.
- Guldi, Jo, and David Armitage. *The History Manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Kalinowski, Jerzy. *Teoria poznania praktycznego*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1960.
- Kamiński, Stanisław. *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, edited by Andrzej Bronk SVD. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1992.
- Kleszcz, Ryszard. *O racjonalności. Studium epistemologiczno-metodologiczne*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 1998.
- Kostyszak, Maria. *Personal Ethics. On the Transforming Potential of Art. And Technology*. Warszawa: Collegium Civitas, 2019.
- Kostyszak, Maria. *Spór z językiem. Krytyka ontoteologii w pismach Nietzschego, Heideggera i Derridy*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Arboretum, 2010.
- Kowalczyk, Michał. “Prawda jako narzędzie transgresji. Parezja a postawa nowoczesności w filozofii Michela Foucaulta.” *Hybris* 44 (2019), 66–85. <https://doi.org/10.18778/1689-4286.44.05> (18.11.2023).
- Kozakiewicz, Helena. “Epistemologia tradycyjna a problemy współczesności.” In *Pogranicza epistemologii*, edited by Józef Niżnik, 155–180. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, 1992.
- Kozakiewicz, Helena. *Zwierciadło społecznego świata*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1991.
- Kuszyk-Bytniewska, Mariola. *Działanie wobec rzeczywistości. Projekt onto-epistemologii społecznej*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2015.
- Kuszyk-Bytniewska, Mariola. *A Social Onto-Epistemology*. Translated by Maciej Smoczyński. Berlin–Lausanne–Bruxelles–New York–Oxford–Warszawa: Peter Lang GmbH, 2023.
- Mathiesen, Aleksandra. “Rozum praktyczno-wytwórczy w Arystotelesowskiej koncepcji władz duszy.” *Peitho/Examina Antiqua* 1, 8 (2017), 359–369.
- McGuire, James E., and Barbara Tuchańska. *Science Unfettered. A Philosophical Study in Sociohistorical Ontology*. Athens, OH: Ohio University Press, 2000.
- McGuire, James E., and Barbara Tuchańska. “Sytuacja poznawcza — analiza ontologiczna.” In *Porozumiewanie się i współpraca uczonych*, edited by Janusz Goćkowski and Marek Sikora, 141–159. Kraków: Wydawnictwo i Drukarnia Secesja, 1997.
- Nowak, Andrzej W. *Podmiot, system, nowoczesność*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu Adama Mickiewicza, 2011.
- Nowak, Andrzej W. *Wyobraźnia ontologiczna. Filozoficzna (re)konstrukcja fronetycznych nauk społecznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk, 2016.
- Nycz, Ryszard. “The New Humanities in Poland: A Few Subjective Observations, Conjectures, and Criticisms.” Translated by David Schaufli. *Er(r)go. Theory – Literature – Culture* 43 (2021), 315–338. <https://doi.org/10.31261/errgo.11711> (14.07.2022).

- Piątek, Zdzisława. *Aspekty antropocentryzmu*. Kraków: Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1986.
- Pietraszko, Stanisław. "Granice zastosowań wiedzy humanistycznej." In Stanisław Pietraszko, *Kultura. Studia teoretyczne i metodologiczne*, 335–359. Wrocław: Polskie Towarzystwo Kulturoznawcze, 2012.
- Stengers, Isabelle. *Another Science is Possible: A Manifesto for Slow Science*. Translated by Stephen Muecke. Cambridge, Medford, MA: Polity Press, 2018.
- Stengers, Isabelle. *Cosmopolitics I*. Translated by Robert Bononno. Minneapolis–London: University of Minnesota Press, 2010.
- Stengers, Isabelle. "Introductory Notes on an Ecology of Practices." *Cultural Studies Review* 11, no. 1 (2005), 183–196.
- Stengers, Isabelle. "The Cosmopolitical Proposal." In *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*, edited by Bruno Latour and Peter Weibel. Translated by Liz Carey-Libbrecht, 994–1003 (Karlsruhe, Cambridge, MA, London: ZKMI Center for Art and Media Karlsruhe, The MIT Press, 2005).
- Thomas Aquinas. *De Veritate*. Translated by Robert W. Mulligan. Chicago: Henry Regnery Company, 1952.
- Thomas Aquinas. *Quaestiones disputatae de veritate*: English (isidore.co) (10.07.2022).
- Thomas de Aquino. *De Veritate*.
- Thomas de Aquino. *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 2–4 (corpusthomisticum.org) (10.07.2022).
- Touraine, Alain. *Qu'est-ce que la démocratie ?*. Paris: Fayard, 1994, quoted in: Michel Wieviorka. *Neuf leçons de sociologie*. Paris: Éditions Robert Laffont, S.A., 2008.
- Tuchańska, Barbara. "Historyczność nauki ujęta inaczej." In *Ideaty nauki i konflikty wartości. Studia złożone w darze Profesorowi Stefanowi Amsterdamskiemu*, edited by Ewa Chmielecka, Jerzy Jedlicki, and Andrzej Rychard, 51–70. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, Szkoła Nauk Społecznych przy IFiS PAN, 2005.
- Tuchańska, Barbara. "Czy Latourowskie badanie sposobów egzystowania pozwala zrozumieć wartości i ich rolę w naszym życiu?" *Prace Kulturoznawcze XVIII* (2015), 81–97.
- Tuchańska, Barbara. "Nieuniwersalność praw nauki, historyczność wszystkiego i specyfika humanistyki." *Prace Kulturoznawcze XI* (2010), 15–26.
- Tuchańska Barbara. "Ontologia kulturowa: kulturowość bycia." *Diametros* 42 (2014), 262–289.
- Tuchańska, Barbara. "Ontologia kulturowa — zarys konstrukcji." *Diametros* 41 (2014), 127–151.
- Tuchańska, Barbara. "Problem filozoficzności filozofii nauki." *Studia Filozoficzne* 1, nr 278 (1989), 113–117.
- Wieviorka, Michel. *Neuf leçons de sociologie*. Paris: Éditions Robert Laffont, S.A., 2008.
- Witkowski, Lech. "O nową postać ekologii." In Lech Witkowski, *Humanistyka stosowana. Wirtuozeria, pasje, inicjacje. Profesje społeczne versus ekologia kultury*, 627–657. Kraków: Impuls, Wyższa Szkoła Biznesu w Dąbrowie Górniczej, 2018.


wizje | poszukiwania | propozycje

ER(R)GO

visions | inquiries | propositions

Marcin Kafar

Wydział Nauk o Wychowaniu
Uniwersytet Łódzki

 <https://orcid.org/0000-0003-0679-8992>

Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura
Er(r)go. Theory–Literature–Culture
Nr / No. 48 (1/2024)
humanistyka/humanistyka/humanistyka II
humanities/humanities/humanities II
ISSN 2544-3186
<https://doi.org/10.31261/errgo.14593>



W stronę upodmiotowiania twórczości naukowej – przypadek auto/biografii¹

Towards Subjectivizing Academic Creativity – Auto/Biography Case

Abstract: The article presents the problem of the tension arising between academic creativity and non-academic experiences of scholars. The individual subsections consist of approximations of expressive cases of scholarly auto/biographies that fall into the category of “consciously halved” – researchers whose works are situated at the intersection of what is personal with what is academic, giving it a specific cognitive tenor. The perspective adopted in the considerations is contained in the horizon of reflexive thinking, enabling the cultivation of hermeneutics of the Self in the area of “new humanities” as starting (and ending) with lived experiences of active human agents.

Keywords: subjectivization of academic creativity, scholarly auto/biography

Pamięci Wojciecha J. Burszty

Zamiast Wstępu – *Initium* albo dialogowanie ze *Sobą*²

Jest 7 sierpnia 2022 roku, godz. 4.50. Rytmicznie uderzam palcami w klawiaturę laptopa, na ekranie pojawia się tekst: *Od kilku dni intensywnie myślę*

1. Składam podziękowania Prof. Lechowi Witkowskiemu za zaproszenie mnie do udziału w projekcie *humanistyka/humanistyka/humanistyka* i wysoce inspirującą wymianę poglądów na temat pierwotnej wersji niniejszego artykułu oraz wyrastających z niego problemów współczesnej humanistyki.

2. Bezpośrednią ramą konceptualną, w której będę się poruszał, używając zaimków zwrotnych “Siebie”/“Się”, jest propozycja Romy Sendyki, zwracającej uwagę na zależności występujące między używaniem tychże zaimków a konstruowaniem sfery tożsamościowej, ściślej – “tożsamości w zwrocie”. Sendyka, dostrzegając wyraźne przesunięcie kulturowe, z jakim mamy obecnie do czynienia, powiada: “Wzrastającą popularność myślenia trybem zwrotnym można [...] diagnozować jako wyraz pewnej zmiany o ogólniejszej naturze: byłby to ruch od ‘kultury ja’ do ‘kultury siebie’; od (złudnej) autonomii ku afirmowanej relacyjności; od koncepcji człowieka jako indywiduum ku człowiekowi ‘usieciowionemu’. Byłby to swego rodzaju zwrot kopernikański – ja z centrum wszechświata staje się jednym z wielu elementów [...] splecionej konstelacji”. Roma Sendyka, *Od kultury ja do kultury siebie. O zwrotnych formach w projektach tożsamościowych* (Kraków:

o moim artykule. Stopniowo “zrastam się” z nim. Doznaję dobrze znanego mi stanu stopnienia Się z tym, co piszę. Zaraz po przebudzeniu, jeszcze między snem a jawą, dopadały mnie myśli na temat tego, o czym powinienem, a o czym nie powinienem mówić. “Czemu miałyby służyć zagłębienie w zakamarki ‘upodmiotowionej humanistyki?’” – zaczynam się zastanawiać. “Czy podążanie tymi tropami, będzie roztropnym posunięciem? Jak na to, co napiszę zareagują inni?” Podobne pytania, sformułowane zdecydowanie mniej precyzyjnie niż w tej chwili, kłębiły się w mojej głowie, nie pozwalając mi ani do końca się obudzić, ani też z powrotem zasnąć. Teraz, po upływie mniej więcej dwóch godzin, notuję: “Dlaczego akurat te kwestie wyłoniły się ze świadomościowego tła? Co miałyby przesądzać o ich wyjątkowości?” Pomimo tego, że na ostatnie pytania nie znajduję przekonującej odpowiedzi, staram się ich nie bagatelizować. Tym samym przemieszczam się na stronę intuicji domagającej się uważności. “Czyżbym – owym na poły nie-jawnym sposobem – docierał do sedna, a może się mylę, może mój umysł osadzony w sferze między ‘onirycznością’ a ‘jawnością’ zwyczajnie zwiódł mnie na manowce? Lecz nawet jeśli tak było, to czy zrodzonego we mnie poczucia nie należałoby traktować jako czegoś namacalnego, czegoś zaświadczonego o drodze, jaką przebywam?”

Od “kanoniczności myślowej” do twórczych “ponowień”

Zdecydowałem się zacząć od powyższego *Initium*... z dwóch powodów: po pierwsze, stanowi on zapis *osobistego doświadczenia* związanego z mimowolnie uruchamianą sferą reakcji będących integralną częścią procesu twórczego – pisania artykułu naukowego. Jest to więc – sięgnę po zwrot stosowany przez głównego bohatera filmu pt. π w reżyserii Darrena Aronofsky’ego – “notatka osobista”; notatka jednakowoż dlatego wyjątkowa, że ujawniająca idiosynkratyczność, wprowadzająca czytelnika w obszar tego, co zwykle “zakryte”, i co takimż pozostaje aż “do końca” (w obowiązujących schematach generowania dyskursów profesjonalnych próżno byłoby szukać powszechnie obowiązujących wzorców, które dałoby się wykorzystać, aby przybliżyć “proces” poprzedzający “produkt”). Tymczasem ów “proces” – i to jest drugi z powodów pojawienia się *Initium*... – jest przecież, jak

Universitas, 2015), 16. Myśląc (i pisząc) “trybem zwrotnym” zagarniał będę to, co, często, ma charakter doświadczenia rozgrywanego się “podpowierzchniowo”, a co – przy odpowiednim nakierowaniu świadomościowego wzroku – stawać się może tekstualnym ukonkretnieniem, pozwalającym na prowadzenie odpowiednio sprofilowanych (właśnie refleksywnych) rozważań. Nieodłączna jest od nich m.in. konwencja pisania, polegająca na transpozycji powszechnie używanej frazeologii do postaci, w której “Siebie”/“Się” (także przez określone techniki zapisu – kursywą, wielką literą) przeistaczają się w narzędzie interpretacyjno-analityczne pozwalające mi docierać do pól znaczeń wyłaniających się w interesującej mnie sferze zaplotu usytuowanego pozaakademicko *osobistego doświadczenia z twórczością naukową (akademicką)*.

sądzę, czymś nad wyraz popularnym, jest rodzajem *podzielanego doświadczenia*, którego wyróżnikiem pozostaje zaś ni mniej, ni więcej, tylko... *przemilczanie*. Krótko mówiąc, każdy z nas-piszących teksty naukowe wcześniej czy później, w określonych momentach ich powstawania, wchodzi z nimi w relacje, zawiązuje specyficzne nici porozumienia, naprzemiennie tracone i odzyskiwane, lub też – *a contrario* – trwale obecne od momentu ich wyłonienia się. Czy przypadkiem to nie z tego powodu własne teksty “lubimy” (lubimy do nich wracać?) bądź też “nie przepadamy za nimi”? Trafiają się, zdecydowanie rzadziej, i takie teksty, do których, po czasie, “trudno nam się ustosunkować”; te zaś stoją w opozycji do tekstów – podobnie nieczęsto występujących – “trzymających nas z dala od siebie”. Jakież mogą być tego powody? Napotykamy również teksty na dobre “odrywające się” od nas – albo to my odrywamy *Się* od nich (?). Owe przypadki, pokrewne sobie, ale nie toż-same (!), występują jako usytuowane dwubiegunowo. Łatwo “odrywa się” od nas tekst, z którym nie byliśmy wystarczająco mocno związani (w obrębie myślowym – to np. kategoria reprezentacji zadania dobrze wykonanego, aczkolwiek, z określonych względów, skłaniającego do zapomnienia o nim). Trudno i zwykle nie-skutecznie (?) “zrywamy” zaś z tekstem noszącym w sobie potencjał “usidlania” *Siebie*. W tym obszarze myśl skłonna jest barwić autorskie *Się* emocjonalnie, posiada “naddatek” uczuciowy, szukający kolejnych uzasadnień, rozwinięć, dopowiedzeń, znajdujących ujście w generowaniu następnych tekstów...

Czy zapoznając się z tą skądinąd prostą typologią, oczywiście bez większego kłopotu dającą się modyfikować, byłeś gotów utożsamić *Siebie*, Czytelniku, z którymś ze wskazanych przeze mnie modelowych wariantów “Piszącego” (Autora) i “Pisanego” (Tekstu)? Nie zdziwiłbym się nadto, gdybyś, wykorzystując dawane Ci podpowiedzi, postąpił krok naprzód i – nieoczekiwanie (?) dla *Siebie* – zaczął dokonywać retrospekcji swej twórczości pod kątem tekstualnie sprofilowanych procesualnych zagnieżdżeń. Jeśli tak by się faktycznie stało, zyskalibyśmy potwierdzenie występowania “zaplotu” między tym, co tekstualne, a tym, co do niego wiedzie – *aktywnością (intelektualną) obejmującą dane czynności, w efekcie których to, co potencjalne, urealnia Się w sferze, gdzie Ja-Autor staje się obiektem mediującym między “doświadczeniem” (świata) a “pisanem” (o nim)*.

Konsekwencje tej sytuacji rozpięte są na skali od “całkiem banalnego” (zawierającego się np. w stwierdzeniu: “pisane przez nas teksty nie są nam obojętne”) do “wysoce intrygującego i ważnego poznawczo”. Wydaje się, że bliżej tego drugiego punktu znajdzie się problem doświadczenia (naukowego) pisania i tego, co się z niego, czyli owego doświadczenia, wyłania. A więc co się wyłania?

Egzemplifikacja, jaką chciałbym się posłużyć dotyczy motywu specyficznego operowania przez nas w horyzoncie “kanoniczności myślowej”. Przejawia się ona chociażby w ciągłym, niejako uporczywym nawiązywaniu do tych samych lektur, cytowaniu tych samych autorów, z jakichś powodów wyodrębnionych spośród

mgławicy dostępnych głosów. Jedni przyczyn takiego stanu rzeczy upatrywać będą w antytwórczym popadaniu w rutynę – *powtarzaniu* (i w odniesieniu do części z nas zapewne będą mieli rację), inni zaś – i także oni będą mieli rację – dostrzegą w owych gestach swoiste *spiralne zapętlenie*. Owo “zapętlenie” (tkwienie w spirali) pozwala wykonywać w jej obrębie kolisty ruch “w górę” i “w dół”, gdzie następują *ponowienia*³, działające zgodnie z zasadą opisowego/analitycznego/interpretacyjnego spustu. W takich przypadkach działamy ze wszech miar stymulująco, pozwalając myśli – i tym, którzy się nią posługują – poruszać się w zmiennych konfiguracjach sensów i znaczeń. Zakładam, iż, przy odrobinie wysiłku, da się zrekonstruować owe *pola ponowień*, traktowane jako swoiste tropy “autorskich sygnatur”, by posłużyć się nośną metaforą Wojciecha J. Burszty⁴.

W kręgu lektury “Getting Personal”

Przystępując do pisania tego artykułu, wykonałem ćwiczenie polegające na detekcji i wstępnym uporządkowaniu zbioru kluczowych dla mojej twórczości *ponowień*. Pośród nich znalazł się *passus* amerykańskiej badaczki Laurel Richardson⁵. Zawarty jest on w tekście pt. “Getting Personal. Writing-stories”, a brzmi następująco:

3. Rozwiązanie pojęciowe, na które się decyduję, idzie po linii jednego z francuskich przekładów pracy Sorena Kirkegaarda pt. *Gjentagelsen*, w którym – inaczej niż w tłumaczeniu polskim, gdzie mowa jest o “powtórzeniu” (zob. Søren Kirkegaard, *Powtórzenie. Przedmowy*, przeł. i oprac. Bronisław Świdorski (Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2000)) – użyto słowa “reprise” (*wznowienie, ponowne podjęcie*). Ewa Marynowicz-Hetka, odwołując się do tegoż przypadku, tłumaczy: “Pojęcie to jest swego rodzaju kategorią paradoksalną, łączy bowiem to, co było (to samo) z tym, co jest nowe (z tym drugim). W tym znaczeniu jest więc zdecydowanie bogatsze niż ‘zwykłe’ powtórzenie. Zawiera też w sobie (immanentnie) tę niewidoczną czy nieuświadomioną przestrzeń. Nieograniczanie znaczenia tego terminu jedynie do powtórzenia pozwala dostrzec w ponownym podjęciu, wznowieniu, wyraźny wymiar twórczy i tym samym nową jakość” (Ewa Marynowicz-Hetka, *Pedagogika społeczna. Pojmowanie aktywności w polu praktyki* (Łódź: Wydawnictwo UŁ, 2019, 93)). Dziękuję Prof. Ewie Marynowicz-Hetce za zaproszenie do afiliowanego przy Łódzkim Towarzystwie Naukowym od grudnia 2021 roku zespołu badawczego “Myśleć transformacje” i możliwość analizowania w jego obrębie m.in. podejmowanego tutaj wątku. Zapleczem jego wyłonienia się była egzegeza filozofii François Julliena, ze szczególnym uwzględnieniem zagadnień “transformacji bezszerebnych”, “kolejnego życia” (fr. *seconde vie*) oraz “koincydencji” *versus* “dekoincydencji”.

4. Zob. Wojciech J. Burszta, “Antropologia i literatura”, w: *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność* (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2004), 179.

5. Ta bardzo popularna w Stanach Zjednoczonych autorka, w Polsce znana jest głównie z rozdziału pt. *Pisanie jako metoda badawcza*, stanowiącego część monumentalnego dzieła *Metody badan jakościowych*, pod red. Normana K. Denzina i Yvonne S. Lincoln. Zob. Laurel Richardson, Elizabeth Adams St. Pierre, “Pisanie jako metoda badawcza”, tłum. Marta Sałkowska, w: *Metody*

Ludzie piszący zawsze piszą o swoim życiu nawet wtedy, kiedy skrywają to za wszystko-wiedzącym głosem nauki [...]. W naukach społecznych, spróbuj, jak czynią to pisarze, stłumić własne człowieczeństwo, szczęśliwie podlega ono erupcji w wyborach dokonywanych na polach metafor, tematów i dyskursów⁶.

Pamiętam, że gdy natrafiłem na ten nie-zwykły z punktu widzenia scjenty-stycznie zorientowanej nauki ustęp, doznałem “intelektualnej epifanii”⁷. Co ważne, w jej obrębie Richardsonowska konstatacja działała jako wyrażająca słowną konkretyzację moich wcześniejszych przeczuc, popartych raczej mniej niż bardziej zręcznymi próbami nazywania tego, “że nauki nie uprawiają wyabstrahowane ze świata jednostki, ale ukontekstowieni kulturowo i społecznie ludzie”⁸. Siła przekazu idącego od Richardson tkwiła w jego prostocie i niezaprzeczalności, gdzie margines “wątpliwego” zostaje zredukowany do minimum: jakiegokolwiek przesłony (świadomie lub nieświadomie – częściej nieświadomie (?)) staralibyśmy się uru-chomić, pracując intelektualnie, wcześniej czy później “ujawnią nas” (albo lepiej powiedzieć: “zdradzą nas”) to, co robimy, oraz efekty językowe tego, co robimy. Krótko mówiąc – stwierdzałem – nie ma ucieczki od tego, co *ludzkie*, w zakresie tak “zewnątrznego” usytuowania (pozaprofesjonalnych społeczno-kulturowych pozycji, jakie zajmujemy), jak i “wewnętrzznego” przeżywania (podlegania zmiennym stanom uczuciowo-emocjonalnym). Wspomniane wymiary są komplementarne i synergiczne, co więcej, modelują one samą “naukę”, jak i “nas-naukowców” (bez względu na to, w jakim polu dziedzinowym czy dyscyplinarnym operujemy); czy tego chcemy, czy też nie, wyposażeni jesteśmy w *pierwiastek humanistyczny* rzutuający na wielorakie aspekty uskutecznianych praktyk poznawczo-badawczych, stającymi się przez to *praktykami upodmiotowianymi*⁹. Przypadki “z pierwszej ręki” podawane w “Getting Personal...” mocno prześwietlają, by nie rzec – obnażają nasze mimowolne, dwudzielne “zapętlanie się” w światach, do których przynależymy “profesjonalnie” (naukowo) i “nieprofesjonalnie” (pozanaukowo). Podział ten w istocie należałoby uznać za wysoce chybotliwy, gdy okazuje się, że wybory,

badań jakościowych, red. Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009).

6. Laurel Richardson, “Getting Personal. Writing-stories”, *International Journal of Qualitative Studies in Education* 14, no. 1 (2001), 34, <https://doi.org/10.1080/09518390010007647>.

7. Grażyna Kubica, “Intelektualne epifanie, czyli o emocjach w nauce. Szkic autoetnograficzny”, w: *Wyobrażone, przeżyte i przedstawione. Księga Jubileuszowa dla profesora Janusza Muchy*, red. Łukasz Krzyżowski, Katarzyna Leszczyńska, Maria Szmeja (Kraków: Nomos, 2019).

8. Marcin Kafar, “Wprowadzenie”, w: *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*, red. Marcin Kafar (Łódź: Wydawnictwo UŁ, 2011), 9.

9. Problem ten zasygnalizowany został w Marcin Kafar, Sławomir Pasikowski, “Od tekstu do kontekstu. O praktyce upodmiotowiania w przestrzeniach twórczości naukowej – prolegomena”, *Przestrzenie Teorii* 34 (2020).

jakich dokonujemy, występując w profesjonalnych rolach naukowców-badaczy, bywają wysoce skorelowane z ich-nas *doświadczeniami osobistymi*. Mamy do czynienia z “planowym” znoszeniem podziału na “obiektywne” i “subiektywne”, by ostatecznie dotrzeć do sfery “cichego porozumienia” między deklaratywnie rozstępnymi rzeczywistościami – co do zasady zobiektywizowanej pracy badawczej oraz osobiście znaczących doświadczeń życiowych, skutecznie do niej przenikających. Jak inaczej (?) odbierać taką oto obserwację dokonaną przez Richardson:

Mam kolegów zajmujących się wyłącznie badaniami ilościowymi i twierdzących, że ich praca nie ma żadnego związku z ich życiem. Między nimi znajdują się: (1) imigrant z Tajwanu, studiujący modele migracji tajwańskiej; (2) wschodnioindyjski demograf, w tragicznych okolicznościach zmuszony opuścić swoje dawne miejsce zamieszkania, wierzący, że socjologia polega na badaniu “związków w przestrzeni wektorowej” [...]; (3) kolega cierpiący na postępującą chorobę systemu autoimmunologicznego, skupiający się w swoich badaniach na protokołach rehabilitacyjnych¹⁰.

W nakreślonym kontekście szczególnie intrygującą wydaje się kwestia *stopnia “dyskretności” występowania przejawów upodmiotowień*, jako że dzięki niej da się dostrzec rozległość występowania zjawiska “*humanizowania” twórczości naukowej*. Co dokładniej kryłoby się w sformułowaniu “*stopień ‘dyskretności’ występowania przejawów upodmiotowień*”? Wedle ujęcia, które proponuję, chodziłoby o *wyjściowe przyznanie bądź odrzucenie prawomocności poznawczej względem tego, co osobiste*.

Richardson posłużyła się interesującym zabiegiem, a mianowicie skontrastowała *osobiste doświadczenie innych* (*vide* przykłady z cytatu przywołanego wyżej) z *własnym doświadczeniem osobistym*. W poruszający sposób opisała wypadek samochodowy, który wywołał u niej nie tylko dotkliwe obrażenia cielesne, lecz także poważne uszkodzenie mózgu:

Straciłam język: mój miecz i moją tarczę. Moje zwyczajowe sposoby nazywania rzeczy zostały zatarte, zamknięte; ścieżki do słów i sformułowań odeszły w nieznane. Nie mogłam rozpoznać, co gdzie jest przechowywane w moim mózgu. Czułam, jak mój mózg poszukuje – w tę stronę, nie – w tamtą, w górę, spróbuj tam; szukanie, szukanie po całej głowie, jak gdyby to był komputer. Szukanie słów, myśli, związków, szukanie pamięci, niekończące się poszukiwania. [...] Wszystko było pomieszane

10. Richardson, “Getting Personal”, 34. Tamże Richardson wyrokuje: “Żadne pisanie nie jest działaniem nieskażonym ludzkimi rękoma, czystym, zobiektywizowanym, ‘niewinnym’. Stara idea ścisłego podziału na ‘obiektywne’ i ‘subiektywne’ – na ‘głowę’ i ‘serce’ nie przylega do praktyk konstruowania wiedzy, czy też wiedzy o tym, jak wiedza jest konstruowana”.

– przyznaje¹¹. Poszukiwania drogi prowadzącej do osiągnięcia psychosomatycznej homeostazy, stopniowo, wraz z odzyskiwaniem władności umysłowej, zaczęły pokrywać się z poszukiwaniami alternatywnych względem pierwotnych zainteresowań badawczych. Zastanawiającym jest, że zorientowana wcześniej (*przed* wypadkiem) na zaawansowaną statystykę Richardson, dokonuje (*po* wypadku) niepozostawiającej złudzeń wolty, rozpoczynając “następne życie”¹²:

Uskuteczniane dwa lata po wypadku pisanie pierwszego podręcznika na temat socjologii *gender* – *The dynamics of sex and gender* – było niejako uczeniem się przeze mnie od nowa podstaw socjologii i pomogło mi konstruować nową specjalizację, socjologię *gender*, jako wolną od zaawansowanej statystyki. [...] Skonstruowałam także siebie jako badaczkę-feministkę

– czytamy¹³. Uderzająca jest rozbieżność decyzji poznawczych “przyszłej feministki” i umieszczonych w instruktywnym zbiorze “kryptoautoobserwatorów”: “imigranta z Tajwanu”, “wschodnioindyjskiego demografa”, wreszcie akademika “cierpiącego na postępującą chorobę systemu autoimmunologicznego”. O ile “u niej” mamy do czynienia z poprzedzoną spektakularnym “coming outem” jawną aktywnością wyznaczającą nowe pola badań, o tyle “u nich” (jeśli wierzyć przedstawionemu świadectwu), aktywność skierowana na zrozumienie świata “zewnątrznego” prowadzić ma do zrozumienia *osobistych doświadczeń*, przesądzających o trajektoriach biografii finalnie skazanych na *świadomościowe rozpołowienie*, dokonujące się równoległe względem innego rozpołowienia: życia akademickiego *versus* życia pozaakademickiego. Co ważne, wykazanie się podatnością na zmianę, które nastąpiło u Richardson, nie ma charakteru uniwersalnego w tym sensie, że nie każdy z nas musi być gotów nagle stać się kimś uwzględniającym *humanistyczny komponent praktyk poznawczo-badawczych*, ma za to charakter pragmatyczno-epistemologiczny; świetnie obrazuje, co może się wydarzyć, gdy zdobędziemy się na odwagę wsłuchiwania się w *Siebie*.

Zawarte w “Getting Personal...” przesłanie dotyczące istnienia *humanistycznych prześwitów w pracy naukowej* traktuję jako *korzenne ponowienie*, powodujące występowanie specyficznego “nastroju intelektualnego”, dzięki któremu co i rusz natrafiam na potwierdzające Richardsonowską *intuicję* egzemplifikacje. A oto jedna z nich.

11. Richardson, “Getting Personal”, 33.

12. Zob. François Jullien, *Une seconde vie. Commencer véritablement d'exister* (Paris: Éditions Grasset et Fasquelle, 2017).

13. Richardson, “Getting Personal”, 33–34.

Od “tekstu” do “życia” i z powrotem: trans-biografizm i zadzierzganie “humanistycznego” po-rozumienia

Sięgam pamięcią siedem lat wstecz. Wtedy to rozpoczyna się cykl nieformalnych rozmów badawczych, przekształconych następnie w projekt zatytułowany *Formatywne idiomy biografii naukowych – kontekst polski*¹⁴. Zręby tego przedsięwzięcia powstawały na podstawie założeń o rozpatrywanym tutaj *podmiotowym charakterze praktyk poznawczo-badawczych*, dotyczyły zaś “napięcia” powstającego między *sferą wiedzy a doświadczeniem osobistym kształtującym naszą tożsamość “profesjonalną”*. Rozmawiałem z kilkorgiem profesorów, w pracach których natrafiłem na, jak to nazwałem, “świadomościowe rozpołowienie”, skutkujące niejednorodnym pisaniem, swoistą hybrydą zawierającą w sobie zwykle nierównomiernie rozkładające się akcenty: podejść deklaratywnie skupiających się wyłącznie na “Idei-Myśli” oraz tych, które dopuszczają rozwiązanie występowania “Idei-Myśli” jako znaczonej śladem obecności “Wypowiadającego-Ją-Badacza”. W skrajnych sytuacjach ów “ślad obecności” przeobraża się do postaci osobistego mówienia, uzewnętrzniającego się w wielorakich formach auto/biografizmu, które odnalazłem m.in. w tekstach wybitnego antropologia i kulturoznawcy – Wojciecha J. Burszty.

“Wojciech J. Burszta-Autor” towarzyszył mi właściwie od samego początku mojej przygody z uniwersytetem, kiedy to w latach dziewięćdziesiątych XX wieku studiowałem etnologię i antropologię kulturową. Książki takie jak *Język a kultura w myśli etnologicznej* (1986), *Wymiary antropologicznego poznania kultury* (1992) czy pisana razem z Michałem Buchowskim *O założeniach interpretacji antropologicznej* (1992) stanowiły naonczas pozycje kanoniczne; powstałe jako efekt nabywanych pod “mistrzowskim” okiem Jerzego Kmity szlifów, pokazywały, na czym powinna polegać druga – teoretyczna – noga, której brakowało wcześniej polskiej etnografii – dyscyplinie nastawionej niegdyś głównie na “dokumentowanie”, nie zaś “analizowanie”, “interpretowanie”, “teoretyzowanie”. Sytuacja ta uległa zmianie między innymi właśnie za sprawą Wojciecha J. Burszty, wizjonera potrafiącego “połączyć kropki”, dzięki czemu polskie badania nad kulturą weszły w nową fazę, aktywną zresztą po dziś dzień. Nie tyle była ona bardziej wysublimowaną od poprzedniej (choć pewnie znaleźliby się i tacy, co przystaliby na podobne stwierdzenie), ile po prostu dawała inne – poszerzone – możliwości pracy z materia “kultury i społeczeństwa”. Wymienione przed chwilą publikacje wprowadzały Bursztę zdecydowanie wcześniej, jeśli brać pod uwagę jego wiek (urodził się w 1957 roku) w grono twórców wybitnych, o zdecydowanie silnie

14. Projekt ten realizowałem w 2017 roku w ramach grantu wewnętrznego Dziekana Nauk o Wychowaniu UŁ.

ugruntowanej pozycji środowiskowo-dyscyplinarnej. Dlaczego o tym nadmieniam? Powód z pozoru jest błahy. Otóż w 1996 roku wychodzi *Czytanie kultury. Pięć szkiców*¹⁵, książka przygotowana w odmiennej od praktykowanej do tamtej pory poetyce. Wysoce scjentystyczny, trzecioosobowy styl pisania obowiązujący u “dawnego Burszty”, zostaje podmieniony przez eseistyczną zwiewność, owszem, równie skrupulatnie co poprzednimi razy pozwalającą zadbać o słowo, lecz jednocześnie przystępniejszą w odbiorze – bliższą “literaturze” i “życiu”, aniżeli “nauce” i “teorii”. Kiedy w 2015 roku zagadnąłem Profesora o zaplecze jego wejścia, mówiąc po Rortyańsku, w “nowy słownik”, odrzekł:

[...] ja wywodzę się ze szkoły Kmita, która, jak doskonale wiesz, posługiwała się takim a nie innym językiem. To był język, moglibyśmy go nazwać “barbarzyńskim” [...] pomimo tego, że jest to bardzo precyzyjny język, tylko po prostu on nie daje przestrzeni. [...] system społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury w połączeniu z wcześniejszymi wszystkimi sprawami wiążącymi się z antynaturalizmem, [...] spuścizną marksizmu, u Kmita to tworzyło bardzo spójną całość, to był język zamknięty, właściwie ta semantyka była skończona, tego, co można było wtedy w tym języku powiedzieć, więc wyzwaniem było połączyć sposób myślenia, sposób [...] krytycznego oglądu świata, którego Kmita mnie nauczył z zupełnie nowymi środkami wyrazu, żeby nie utracić sensu, tego, o co mi chodzi, a jednocześnie, żeby można się było podzielić [...] swoimi przemyśleniami z ludźmi w formie takiej, która mi bardziej odpowiadała [...] No i przez kilka lat z tymi kwestiami się zmagalem i właściwie [...] wyjazd na stypendium do Yale i takie oddalenie roczne¹⁶ dało mi możliwość napisania *Czytania kultury*..., czyli takiej książki pisanej z niejako podwójnej oddali¹⁷.

Czytanie kultury... dałoby się więc potraktować jako wyrazisty marker “zwrotu” niestanowiącego jawnego i pełnego odstępstwa od “kmitologii”, ale raczej transformację, w wyniku której poszerzeniu ulegał horyzont pozycji poznawczych, od tego momentu uwzględniającego także to, co *osobiste*, przy czym komponent ów nie sprowadzał się wyłącznie (choć do niej również, miejscami – głównie) do sfery doświadczeń “pozaprofesjonalnych”. I znowu, wiele mówiący pod względem *stopnia “dyskretności” upodmiotowienia* jest paratekst zatytułowany *“Słowo od autora: pamiętać i interpretować”*. Przedstawiona w niej “mała

15. Wojciech J. Burszta, *Czytanie kultury. Pięć szkiców* (Łódź: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu, 1996).

16. Wojciech J. Burszta od września 1993 do lipca 1994 roku przebywał jako *visiting fellow* w ramach programu Fulbright Senior Scholar w Department of Anthropology, Yale University.

17. Cytowany fragment wypowiedzi pochodzi z autoryzowanej przez Wojciecha J. Bursztę rozmowy, która odbyła się między nami 13 marca 2015 roku w Milanówku.

autobiografia”¹⁸ wykreślana jest na przykład azymutami tematycznymi, podbudowujący autorski “idom formatywny”.

Pięć szkiców [składających się na treść tej książki – przyp. własny], powstawało w dwóch różnych miejscach i w przeciągu wielu miesięcy. Choć pierwotnie były one pomyślane jako zupełnie odrębne całości, widać jednak, że we wszystkich przeplatają się, niekiedy może nawet natrętnie, podstawowe wątki i tropy interpretacyjne. Są nimi: idea podróży, pojęcie czasu, pamięć kulturowa, mit i nostalgia, postkolonializm i oblicza ponowoczesności

– pisze Burszta¹⁹. Wymienienie tych tropów wskazuje na – co świetnie uwidacznia korpus Bursztowskich prac powstałych między wydaniem *Czytania kultury...* a śmiercią autora 5 lutego 2021 roku – “pramaterię” myślową, pobudzającą swego rodzaju tekstualną “wulkaniczność”, cechującą Wojciecha J. Bursztę. W *Pamiętać i interpretować* zawarte są jeszcze co najmniej dwa akcenty dobrze obrazujące transformacje “postkmitologiczne”. Pierwszy z nich dotyczy zaświadczenia o istnieniu “autorskiej sygnatury” poprzez przyjęcie “ruchomej” definicji tego, czym jest antropologia oraz – analogicznie – kim jest antropolog. Odtąd Burszta metodycznie żonglował będzie tymi wyznacznikami tożsamościowymi, przez parę dekad poszukując dla nich najadekwatniejszych w danym momencie punktów odniesienia, na przemian konstruując i de-konstruując w ten sposób *Siebie* na tle dyscyplinarnych “gier językowych”. A zatem:

Bardzo różnie powiada się dziś, kim powinien być antropolog, na czym opierać i do czego odwoływać się ma jego działalność. Osobiście nie znajduję w tym względzie jakiegś jednoznacznej odpowiedzi, podobnie, jak niejednoznaczny charakter ma dla mnie sama antropologia, poczynając od samego zarania jej konstytuowania się w odrębną naukę. Na użytek niniejszych rozważań wydaje mi się jednak, iż jedna z możliwych “twarzy antropologicznych”, to oblicze antropologa jako *pamiętającego interpretatora*. Antropologia to, między innymi, nieustanne czytanie kultury, ciągle ponawiane pytania o “innych” i “nas”, o obce społeczeństwa i nasze własne, o przeszłość i to, co zwiemy współczesnością, a co już niebawem będzie także czasem przeszłym dokonanym. Antropologia to ponadto pisanie o kulturze, które jest nieuchronnie portretowaniem nas samych, wynikłym z pragnienia harmonijnego połączenia postaw, które pogodzić się nie dają: etnocentrycznej samoświadomości i fascynacji kulturową względnością²⁰.

18. Andrzej P. Wejland, “Spojrzeć na świat jak antropolog. Wyzwanie autobiograficzne”, w: *Autobiograficzne aspekty praktyk poznawczych*, red. Marcin Kafar (Łódź: Wydawnictwo UŁ, 2016).

19. Wojciech J. Burszta, “Słowo od autora: pamiętać i interpretować”, w: *Czytanie kultury*, 13–14.

20. Burszta, “Słowo od autora”, 14–15.

Drugi z rozpoznanych przeze mnie akcentów transformacji “postkmitologicznych” sprowadza *Się* do warstwy podmiotu jednostkowego stającego się wartością liminalną dla samego *Siebie*, kimś, kto wkraczając w odrębną od codziennej czasoprzestrzeń zaczyna widzieć i rozumieć “więcej”:

I jeszcze jedna uwaga osobista. Szkice te nigdy z pewnością nie powstałyby, gdyby nie możliwość dłuższego pobytu jako Fulbright Senior Scholar w szacownym Yale University. Jest to miejsce wymarzone dla tego, kto pragnie w czasowo-przestrzennym oderwaniu, swoistej abstrakcji od potoku codziennych spraw i udręczeń, *pamiętać i interpretować*, a więc i próbować choć trochę zrozumieć zarówno z własnej biografii, jak i ze świata, który tę biografię kształtuje²¹.

Tego rodzaju zdania prawdopodobnie nigdy nie mogłyby zostać wypowiedziane w perspektywie społeczno-regulacyjnej teorii kultury, owszem, wyróżniającej działanie “współczynnika humanistycznego”, lecz jako tego, który służy za instrument interpretacyjny stosowany przez co do zasady zdystansowanego względem *własnych doświadczeń osobistych* badacza-teoretyka²². Wojciech J. Burszta dokonuje zatem przekroczenia Rubikonu, równającego się poczynieniu odstępstwa od “kmitologii” po to, by zacząć znaczyć *własny ślad*.

Moja *ponowiona* lektura *Czytania kultury...* (można ją nazwać lekturą “późną”, gdyż uskutecznianą mniej więcej 8–9 lat temu) naprowadziła mnie na ów “własny ślad”, postrzegany jako nieprzypadkowy, podpadający pod kategorię “świadomościowego rozpołowienia”. Kiedy teraz spoglądam na przebytą już drogę, czymś zupełnie naturalnym wydaje mi się to, co wydarzyło się między nami (“Wojciechem J. Bursztą-Autorem” a “Marcinem Kafarem-Uwrażliwionym-Na-To-Co-Osobiste-Interpretatorem”) w 2015 roku (i potem). Kiedy inicjowałem nasze spotkania, prosząc Profesora o współ-uczestniczenie w rekonstrukcji “idiomu formatywnego” w jego biografii naukowej, moją intencją było – realizowane w myślowej diadzie – uwypuklenie śladu tego, co *osobiste* i uchwycenie oplatających je znaczeń, obecnych w tekstach i – jednocześnie – poza teksty wykraczających, kiedy zaczynamy o nich rozmawiać. Eksperyment ten ostatecznie w takim samym stopniu okazał się wspaniałą intelektualną przygodą co egzystencjalnym wyzwaniem, odkąd rozmowy “czysto” badawcze niepostrzeżenie przeobraziły się w rozmowy badawczo-przyjacielskie, radykalnie zmieniając punkty widzenia rzeczy i uruchamiając “niedefiniowalny współczynnik uczuciowy”²³. Zaczęliśmy

21. Burszta, “*Słowo od autora*”, 15.

22. Michał Buchowski, Wojciech J. Burszta, *O założeniach interpretacji antropologicznej* (Warszawa: Wydawnictwo PWN, 1992), 6–7.

23. Katarzyna Kaniowska, “Leiris i etnografia”, *Polska Sztuka Ludowa. Konteksty* 3–4 (2007).

uprawiać coś w rodzaju “mówiono-pisanej” humanistyki jako “pożądanego miejsca”²⁴, równoważącego komponenty dyskursywne, podmiotowo-indywidualny i podmiotowo-wspólnotowy. O tym, jak wymowna – a zarazem zaskakująca – była to sytuacja świadczy następująca refleksja Wojciecha J. Burszty:

[T]o jest dla mnie absolutnie odkrywczym, te nasze rozmowy. Nigdy nie myślałem ani o swoim życiu – może o życiu to jeszcze bardziej, ale o tym ścisłym związku życia z twórczością, właśnie w taki sposób, jak to nam wychodzi. No po prostu tej [...] wiwisekcji – bo wiwisekcję na żywym organizmie prowadzimy. A więc nie egzegezy, tylko wiwisekcji. Nigdy w tym kierunku niczego nie robiłem, po prostu. A może, może przyszedł czas, żeby rzeczywiście się przyjrzeć *Sobie*, bo sam się zaczynam no może nie fascynować, ale przyglądać ze zdumieniem, jak pewne rzeczy się łączą, jak to trwanie w zmienności cały czas się przejawia i następuje taki właściwie mitologiczny powrót do początków, prawda?²⁵

W cieniu: umykanie... –

“etnografia życia” Wojciecha J. Burszty

Ów “mitologiczny powrót do początków” stosunkowo szybko zaczął znajdować przestrzeń tekstualną służącą do jego wyrażania. Tym sposobem potwierdzenie zyskiwała moja *intuicja* – poparta nietypową egzegezą pism Wojciecha J. Burszty – dotycząca specyficznego uwrażliwienia Profesora na uprawianie “humanistycznej humanistyki” lub, jak kto woli, “antropologicznej antropologii”²⁶, nauki z “ludzką twarzą”²⁷, realizowanej w formie “życia jako badania”²⁸, której integralnym elementem stał się On – Autor-Pozostający-Człowiekiem. W 2017 roku na mapie wprost refleksywno-autobiograficznie zorientowanych tekstów (mieszczących się w tym samym zbiorze co – przepelniony miłością do ukochanej, dopiero

24. Metaforę humanistyki jako “pożądanego miejsca” zaczerpnąłem od Michała Pawła Markowskiego (*Polityka wrażliwości* (Kraków: Universitas, 2013, 141)), dla którego jest to “[m]iejsce przechowujące pamięć nieznaną, a wartą do przyswojenia doświadczeń”. Nadto jest to miejsce sankcjonowanej kulturowo *realności dialogicznej*, opartej na nadziei, że *tutaj* “warto mówić do innych” i *tutaj* też “inni mówią do nas”.

25. Cytat ten pochodzi z transkrypcji rozmowy, która odbyła się między mną a Wojciechem J. Bursztą 7 maja 2017 roku we Włodzimierzowie.

26. Marcin Kafar, Adam F. Kola, “Człowiek, życie i śmierć w kontekście etyczno-moralnych praktyk humanistycznych”, w: *Etyczno-moralne aspekty “praktyk humanistycznych”* (Toruń–Łódź: Międzynarodowe Centrum Zarządzania Informacją ICIMSS, 2015), 35.

27. Kafar, “Wprowadzenie”, 8.

28. Wojciech J. Burszta, “Życie jako forma badania. Przypadek Paula Ricoeura”, w: *Uwagi w kwestii poznania. Księga Jubileuszowa prof. Adama Palucha. Kolbuszowa*, red. Jacek Bardan, Konrad Górny (Wrocław: Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej, 2013).

co utraconej osoby – esej “Ojciec”²⁹ oraz, utrzymany w podobnym osobisto-intymnym tonie, rozdział pt. “Ojciec i piwnica wspomnień”³⁰), ukazał się artykuł pt. “W podwojonym cieniu. Zapiski z etnografii życia”³¹, będący tematycznym rozwinięciem rozmowy toczonej między nami parę miesięcy wcześniej³². Nie wyłącznie o temat tutaj chodziło (była to opowieść o przeszłości, odkrywająca wielobarwność dorastania, na które cieniem kładł się przemożny wręcz lęk przed śmiercią rodziców Wojtka), ale także o przeżycie związane z jego – tegoż tematu – podjęciem *teraz*, sprowadzające się do konieczności skonfrontowania *Siebie* z cieniem rzucającym swą smugę już rozpołowioną – na przeszłość (ta obejmowała ciągle żywe, pamięciowe relacje z rodzicami) i na przyszłość – postrzeganą jako posadowiona “w cieniu” niemożliwej do uniknięcia własnej skończoności... Kiedy o tym piszę, w szczególnym “świetle mroku” jawią mi się słowa Wojtka obdarowującego mnie mailowo pierwszą wersją *W podwojonym cieniu...*, *nota bene* zawierającą w podtytule istotne słowo “początki” – “Zapiski z etnografii życia /początki/”: “Drogi, ślę ‘Podwojony cień’. Zupełnie nie wiem, co o tym myśleć, w razie czego wywal i zapomnimy o wszystkim. Uściski, Wojtek”. “Początki”... “Początki” czego? Patrząc wstecz, widzimy więcej, więcej również – przynajmniej tak się wydaje – rozumiemy.

W 2020 roku Wojciech J. Burszta zabrał się za pisanie, jak się okazało, swojej... ostatniej, najważniejszej (?), niedokończonej książki, a mianowicie *Umykanie. Pomyślenia z etnografii życia*. Takie książki nie powstają na zamówienie, nie da się też ich (w pełni) zaplanować, a nawet jeśli jakiś plan powstaje, to należy być przygotowanym na konieczność jego modyfikowania. To natomiast podległe jest prawu bieżącego życia wcześniej czy później “zaskakującego” nas najoczywistszą oczywistością: znalazłeś się w punkcie, w którym śmierć przestaje paktować z życiem, dopominając się od ciebie baczniejszej niż dotychczas uwagi, zachęcającej do... pomyślenia. Punktem tym dla Wojciecha J. Burszty okazała się potwierdzona w lutym 2020 roku diagnoza nowotworowa. Od *tej chwili, to* życie prowadzone było w dwudzielnej rzeczywistości: jako przynależne “królestwu choroby”, tocząc

29. Wojciech J. Burszta, “Ojciec”, *Polska Sztuka Ludowa. Konteksty* 3 (1988).

30. Wojciech J. Burszta, “Ojciec i piwnica wspomnień”, w: *Od etnografii wsi do antropologii współczesności. Tom dedykowany pamięci Profesora Józefa Burszty w setną rocznicę urodzin*, red. Wojciech Dohnal (Poznań: Komitet Nauk Etnologicznych PAN, Instytut im. Oskara Kolberga, 2014).

31. Wojciech J. Burszta, “W podwojonym cieniu. Zapiski z etnografii życia”, *Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne* 1 (2017).

32. Miała ona miejsce 7 kwietnia 2016 roku. Przywoływany artykuł powstał na moje zaproszenie jako współredaktora jednego z numerów czasopisma *Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne*, numer tematyczny, “Edukacyjne wymiary badań biograficznych/Educational Dimensions of Biographical Research”, red. Danuta Urbaniak-Zajac, Elżbieta Dubas, Marcin Kafar (Łódź: Wydawnictwo UŁ, 2017). Istotnym, jak sądzę, jest fakt, że nie narzucałem autorowi ze swej strony żadnych pomysłów, to on sam zdecydował się na wybór takiej a nie innej drogi “myślenia o”.

się w obrębie szpitalnych sal, podlegało “rutynie” zabiegów medycznych, z kolei próbując się od nich uwolnić, przemieszczało *Się* w sferę aktywności intelektualnej. Owszem, pomysł na *Umykanie...* zrodził się w namacalności bólu i chęci odnalezienia *Siebie* poprzez udział w bezpośrednio egzystencjalnego doświadczenia. “Wojciech J. Burszta-Autor *Umykania...*” staje się podmiotem, mówiąc “po Heideggerowsku”, wkraczającym w świat, by, “w trosce o własną egzystencję”, spróbować odnaleźć *Siebie* “w sytuacji kłopotliwej i niepewnej”³³ – to po pierwsze, nadto zaś chce *zostawić ślad*. Mniej – *po Sobie*, bardziej – *dla Siebie*, i *dla Innych* – ślad Obecności jako integrującej to, co *prywatne* z tym, co *antropologiczne*. Bliskie jest mi, mieszczące się w nakreślonym kontekście, spojrzenie Jana Grada, który w szkicu pt. *Antropologia kultury Wojciecha J. Burszty*, stwierdza:

Na koniec wypowiedział się o swoim życiu jako antropolog właśnie. Świadom nadchodzącego nieuchronnie bliskiego odejścia, z myślą, że przyszłość może nie będzie mu już dana, pisał “mozolnie” książkę *Umykanie* – wedle jego własnych słów – “książkę-kataster, która pozwala, mam nadzieję, inaczej spojrzeć na własne życie w sytuacji, kiedy wszelka pewność popada w ruinę”. Dokonując jego retrospektywnego oglądu, nazywanego przezeń “etnografią życia”, odbył ostatnią “antropologiczną wędrowkę po kulturze”. Za jej zapowiedź – z dzisiejszego punktu widzenia – uznać można wywiad prasowy, którego udzielił w 2012 roku, dotyczący tematu “śmierci w kulturze współczesnej”, zatytułowany *Chcemy zostawić ślad*. Odpowiadając na inauguracyjne pytanie o strach przed śmiercią, powiedział: “Jeśli ktoś powie, że się nie boi, sam siebie oszukuje. To raczej kwestia przyjęcia jej nieuchronności. Dyscyplina, którą reprezentuję, potrafi jakoś do tej nieuchronności przygotować. To oczywiście nijak się ma do samego momentu umierania, ale o tym nic nie wiemy, to pozostanie na zawsze tajemnicą. Natomiast pozwala pogodzić się z procesem przemijania i ocenić, co się udało w życiu zrobić i co być może jeszcze się uda. W świeckim wymiarze to pewnie najistotniejsze: życie godne, życie udane”³⁴.

W *Umykaniu...* powraca – przetransponowany do nowej postaci – motyw wywołany w *Czytaniu kultury...* – “pamiętania i interpretowania”. Tutaj – w obrębie “katastru umykania” – “pamiętanie” podmieniane jest przez pobratymcze mu “odpominanie” (to jeden z wielu słownych wyróżników Bursztowskiej “autorskiej sygnatury”), którego rolą jest uchwytowanie i składanie w znaczącą całość (elastyczną, podatną na zmiany konfiguracji) fragmentów życia, poukrywanych w świadomościowych zakamarkach, w czasie, gdy *temu Się* wydawały służyć: pozostawaniu na pamięciowo-świadomościowym stryszku. Aktywne

33. Raz jeszcze korzystam z wypowiedzi interpretacyjnych Michała Pawła Markowskiego, *Polityka wrażliwości*, 68–69.

34. Jan Grad, “Antropologia kultury Wojciecha J. Burszty”, *Nauka* 3 (2021), 147–148.

(odpominające) przyglądanie się *Sobie*, komponując “kataster umykania” – pozwala myśli krążyć, a harmonizującej ją “Piszącemu” przydaje twórczej gotowości; od kiedy schyłek życia sprzyja przyjmowaniu postawy “wyczekiwania na...”, jawną prowokacją wydaje się stanięcie w kontrze względem spotykającego mnie losu (jak inaczej rozumieć Feyerabendowskie “zabijanie czasu”? – o nim więcej poniżej). Truizmem jest stwierdzenie, że dobre prowokacje sprzyjają uczeniu *Się* – w tym sensie są głęboko pedagogicznymi (przynależą one pedagogii, czyli “praktycznej” sztuce wychowania). *Umykanie...* uczy poprzez swoją “szczelinowość” oraz, tkwiące w niej, “odpryski skały życia”, na czele z najdonioślejszym, jakim jest *niedokończenie*. *Umykanie...* nigdy nie powstałoby w sytuacji przewidywalnej codzienności; ta szczególna wypowiedź-świadcstwo komponowana jest dzięki zaburzonej przewidywalności, wyświeśla więc to, co w życiu toczącym się po stabilnym torze zwyczajnie jest nie-widoczne. A wszystko dzieje się po to, abyśmy, choćby załazkowo, zdolni byli podźwignąć niepomierny ciężar “*umykającego*”.

W mknieniu życia kataster spraw, które zostają z nami, są ważne i pamiętane, jest obszerny. Pytani o nie, potrafimy, po namyśle, podać ich listę, hierarchię i krótką charakterystykę. Kataster to swoisty rachunek uświadomionych zdarzeń i form pojęciowych. Każdy z nas dysponuje podobnym wykazem, istotnym dla podmiotowej tożsamości. Ale w momencie, kiedy nasze życie wystawione zostaje na próbę w obliczu możliwego, niespodziewanego i niedalekiego spotkania ze śmiercią, ów zwykły kataster etnografii życia zaczyna jawić się jako coś dalece niewystarczającego. To w tym momencie (śmierć już mnie dotyczy), pragnę czegoś więcej: przeschepić “cały ogromny świat wyobraźni na glebę swego nowego życia”, a to wymaga najpierw dostrzeżenia tego, co mi umknęło

– powiada Burszta³⁵. Kontynuując wędrówkę po ścieżce tak sprofilowanej wyobraźni, trzeba być gotowym na to, że w pewnym momencie może się ona okazać wyobraźnią, wobec której czas przestaje być łaskawy. Kurczy *Się* niepomiernie, i już nie pozwala nam oddychać pełną piersią (w przypadku Wojtka, postępująca choroba sprawiła, że powyższe sformułowanie przestało mieć wyźwięk wyłączenie metaforyczny).

Trzymam w ręku lubianą i cenioną przez Wojciecha J. Bursztę autobiografię pt. *Zabijanie czasu* Paula K. Feyerabenda³⁶ (egzemplarz odziedziczony, jak wiele

35. Wojciech J. Burszta, *Umykanie. Pomyślenia z etnografii życia* (manuskrypt datowany na 2020), 4.

36. O wadze tej książki Burszta nadmienia w manuskrypcie *Umykania*, gdzie znajduje się następująca wzmianka: “Jedną z moich ulubionych lektur było zawsze *Zabijanie czasu* Paula Feyerabenda, jego autobiografia pisana ‘dla zabicia czasu’, ale w momencie, kiedy czas wielkiego filozofa nauki dobiegał także końca (nieoperowalny guz mózgu)”. Burszta, *Umykanie*, 20, przyp. 4.

innych publikacji, w spadku po *tym* Przyjacielu). Autor *Przeciw metodzie* zaprasza czytelnika w podróż po świecie objaśniającym, jak “‘idee’ przepłatały się z resztą [je]go życia”³⁷. Ostatni rozdział tej skądinąd fascynującej podróży w świat zaplotu “myśli” i “życia pozamysłowego”, zatytułowany jest *Odejście*. Otwiera go intrygujące wyznanie:

Kiedy latem 1993 roku napisałem tytuł tego rozdziału, miałem na myśli odejście z życia zawodowego. Nigdy więcej artykułów, dokończyć jedną krótką książkę, czasem wygłosić referat, żeby były pieniądze na podróże z Grazią. Zamierzałem spędzić czas na czytaniu, spacerach po lesie i adorowaniu mojej żony. Stało się trochę inaczej³⁸.

Kilka stron dalej zagadka się rozwiązuje, czytamy:

Pod koniec 1993 roku tytuł tego rozdziału nabrał nowego znaczenia. Jestem częściowo sparaliżowany, leżę w szpitalu z nieoperowalnym guzem mózgu. [...]

Są to być może moje ostatnie dni. Żyję z chwili na chwilę. Przyczyną mojego ostatniego paraliżu był jakiś krwotok wewnątrz mózgu. Myślę o tym, czy po moim odejściu coś po mnie pozostanie, *nie* artykuły, *nie* ostateczne deklaracje filozoficzne, lecz miłość. Mam nadzieję, że miłość pozostanie i nie wpłynie na nią zbytnio sposób mojego odejścia, które chciałbym, aby było spokojne, jak w śpiączce, bez zmagania ze śmiercią i zostawiania po sobie wspomnień. Cokolwiek teraz się stanie, nasza mała rodzina będzie żyć wiecznie – Grazia, ja i nasza miłość. Chciałbym, żeby tak się właśnie stało, żeby nie intelekt przetrwał, lecz miłość³⁹.

Przytoczyłem te ustępy *in extenso*, gdyż – w swej przenikliwej prostocie wyborów – pozwalają mi one myśleć o moim Przyjacielu Wojtku, już nie wybitnym Profesorze, lecz kimś, kto, jak Paul Feyerabend, ostatnie tygodnie życia spędził “żyjąc z chwili na chwilę”, w swoim bezpiecznym, przytulnym domu w Milanówku, ciesząc się obcowaniem z bliskimi, oglądając mecze piłkarskie, słuchając muzyki i imitując palenie papierosa – myślę, że był szczęśliwy. W dedykacji zamieszczonej na pierwszej stronie *Zabijania czasu*, Waldemar Kuligowski, uczeń Wojciecha J. Burszty, napisał coś, co wydaje się być kwintesencją Jego postawy, a może po prostu – przepisu na dobre życie: “Wojtkowi, któremu nie wystarcza to, co widzi, ani to, co czuje – z powodu powrotu i białego wina”. Pisanie *Umykania...* zatrzymuje się po zaledwie 77. stronach, sądząc po *Spisie treści*, jesteśmy mniej

37. Paul K. Feyerabend, *Zabijanie czasu*, przeł. Tomasz Bieroń (Kraków: Wydawnictwo Znak, 1996), 183.

38. Feyerabend, *Zabijanie czasu*, 181.

39. Feyerabend, *Zabijanie czasu*, 185.

więcej w połowie książki. Ostatnie akapity (rwane, lapidarne, wymagające dalszej obróbki, jakby “nie-Bursztowskie”) są wysoce wymowne; są spotkaniem “na pozór” intelektualnym z przyjacielem – Zygmuntem Baumanem. W istocie, dla mnie, są jednak czymś dużo ważniejszym, a mianowicie... próbą wymykania się samotności, jakże silnie przylegającej do “momentu umierania” oplecionego “tajemnicą”...

Coda albo krótka wykładnia tego,
co robię w moim tekście

Jeśli dobrnąłeś do tego miejsca Czytelniku, to masz prawo zastanawiać się, o czym jest mój tekst, a także komu może on służyć? Na pierwszą część pytania otrzymujemy zwięzłą odpowiedź choćby w streszczeniu artykułu, gdzie mówię o “*napięciu*” występującym między twórczością naukową a doświadczeniem osobistym tych, którzy ją uskuteczniają. Wszelako przedmiot mojego zainteresowania dałoby się określić inaczej: byłaby nim niemożność wywikłania się przez nas z tego, co w obrębie owego “napięcia” występuje. Odtąd, chcąc trzymać się zaproponowanego słownika, powinienem pisać “wywikłania Się”, ustanawiając w ten sposób pasaż prowadzący w wymiar, w którym usytuowana została całość moich rozważań. Kto miałby “nie móc Się wywikłać”? Każdy lub nikt (z nas) – wszystko zależy od tego, czy zdecydujemy się uruchomić tryb refleksywny w odniesieniu do sfery pracy intelektualnej (cudzej i własnej). Wówczas ta ostatnia okaże się pełna nieoczywistości do wytropienia i wyzwania do podjęcia, występując jako sfera podlegająca niekończącemu się procesowi upodmiotowienia. Właśnie z powodu tego, iż jest on “niekończącym” się procesem, trudno byłoby wskazać zarówno jego “Początek”, jak i “Koniec” – tych po prostu nie ma. Są za to “początki” i (rzadziej) “końce”, pozwalające z nieprzypadkowych punktów trajektorii auto/biograficznych zaczynać opowieści, korzystające na znaczeniowej sile *ponowień*. Takim “nieprzypadkowym ‘początkiem’” ustanowiłem doświadczenie z pogranicza snu i jawy, sprowadzające Się na poziom “myślenia o” pisaniu artykułu (naukowego). To z kolei pozwoliło mi na uruchomienie dialogicznych odczytań “tekstów”/“życia” “Laurel Richardson” i “Wojciecha J. Burszty”, doprowadzając do powstania sensotwórczej triady – jej trzecim elementem jest “Marcin Kafar-Interpretator/Autor”.

Wspomniałem o tym, że w strategii refleksywnego tropienia *auto/biograficznie zorientowanych upodmiotowień* i ich znaczeniowo-sensotwórczych uwarunkowań częściej mamy do czynienia z “początkami”, aniżeli “końcami”. Z czego to wynika? Przy przyjęciu optyki “myślenia spiralnego” (wertikalnego poruszania Się) dane opowieści mają ogromny potencjał szkatułkowości, niekiedy występującej w zaskakujących układach, jak choćby ta związana z pisaniem niniejszego artykułu.

Jego pierwotna wersja była dwukrotnie obszerniejsza niż jej aktualny wariant, co zdecydowanie zaburzało format objętości przyjęty w standardzie publikowania w czasopiśmie. Zmuszony więc byłem zredukować swoją wypowiedź, rezygnując z pokazania bardzo ważnej warstwy *logiki dialogicznej* porządkującej moje myślenie o doświadczaniu pośmiertnym twórczości Wojciecha J. Burszty – Pisarza, ale przede wszystkim Przyjaciela, za którego przyszło mi kończyć Jego ostatnią książkę, czyli *Umykanie...*⁴⁰. Zdanie o “wymykaniu się samotności” należałoby więc traktować jako fałszywą puentę, gdyż w istocie jest ono początkiem nowej opowieści. Jak przedstawionej? Do kogo skierowanej? Odpowiedzi na te pytania wychylają nas już jednak – tak Ciebie, Czytelniku, jak i mnie – ku tekstualnej przyszłości, ustanawiając łącznik między “teraźniejszym” a “mającym nastąpić”. Tym samym uplastycznieniu ulega horyzont “*humanistycznej*” *pracy opierającej się na wspól-dzieleniu doświadczenia – oraz doświadczaniu doświadczonego. Czy i nie na tym także polegałoby ponawianie?*

Bibliografia

- Buchowski, Michał, Wojciech J. Burszta, *O założeniach interpretacji antropologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo PWN, 1992.
- Burszta, Wojciech J. “Ojciec”. *Polska Sztuka Ludowa. Konteksty* 3 (1988), 211–212.
- Burszta, Wojciech J. *Czytanie kultury. Pięć szkiców*. Łódź: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu, 1996.
- Burszta, Wojciech J. “Słowo od autora: pamiętać i interpretować”. W: *Czytanie kultury. Pięć szkiców*, 12–15. Łódź: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu, 1996.
- Burszta, Wojciech J. “Antropologia i literatura”. W: *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, 177–190. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2004.
- Burszta, Wojciech J. “Życie jako forma badania. Przypadek Paula Ricoeura”. W: *Uwagi w kwestii poznania. Księga Jubileuszowa prof. Adama Palucha. Kolbuszowa*, red. Jacek Bardan, Konrad Górny, 49–58. Wrocław: Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej, 2013.
- Burszta, Wojciech J. “Ojciec i piwnica wspomnień”. W: *Od etnografii wsi do antropologii współczesności. Tom dedykowany pamięci Profesora Józefa Burszty w setną rocznicę urodzin*, red. Wojciech Dohnal, 103–112. Poznań: Komitet Nauk Etnologicznych PAN, Instytut im. Oskara Kolberga, 2014.
- Burszta, Wojciech J. “W podwojonym cieniu. Zapiski z etnografii życia”. *Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne* 1 (2017), 158–170.

40. Robiłem to na prośbę żony Wojtka, Hanny, wspierany przez nią samą i syna Bursztów, Jędrzeja.

- Burszta, Wojciech J. *Umykanie. Pomyślenia z etnografii życia* (manuskrypt datowany na 2020).
- “Edukacyjne wymiary badań biograficznych/Educational Dimensions of Biographical Research”, numer specjalny czasopisma *Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne*, red. Danuta Urbaniak-Zajęc, Elżbieta Dubas, Marcin Kafar. Łódź: Wydawnictwo UŁ, 2017.
- Feyerabend, Paul F. *Zabijanie czasu*, przeł. Tomasz Bieroń. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1996.
- Grad, Jan. “Antropologia kultury Wojciecha J. Burszty”. *Nauka* 3 (2021), 147–164.
- Jullien François. *Une seconde vie. Commencer véritablement d'exister*. Paris: Éditions Grasset et Fasquelle, 2017.
- Kafar, Marcin. “Wprowadzenie”. W: *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*, red. Marcin Kafar, 7–11. Łódź: Wydawnictwo UŁ, 2011.
- Kafar, Marcin, Adam F. Kola. “Człowiek, życie i śmierć w kontekście etyczno-moralnych ‘praktyk humanistycznych’”. W: *Etyczno-moralne aspekty ‘praktyk humanistycznych’*, red. Marcin Kafar, Adam F. Kola, 23–39. Toruń – Łódź: Międzynarodowe Centrum Zarządzania Informacją ICIMSS, 2015.
- Kafar, Marcin, Sławomir Pasikowski, “Od tekstu do kontekstu. O praktyce upodmiotowienia w przestrzeniach twórczości naukowej – prolegomena”, *Przestrzenie Teorii* 34 (2020), 375–391.
- Kaniowska, Katarzyna. “Leiris i etnografia”. *Polska Sztuka Ludowa. Konteksty* 3–4 (2007), 270–273.
- Kirkegaard, Søren. *Powtórzenie. Przedmowy*, przeł. i oprac. Bronisław Świdorski. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2000.
- Kubica, Grażyna. “Intelektualne epifanie, czyli o emocjach w nauce. Szkic autoetnograficzny”. W: *Wyobrażone, przeżyte i przedstawione. Księga Jubileuszowa dla profesora Janusza Muchy*, red. Łukasz Krzyżowski, Katarzyna Leszczyńska, Maria Szmaja, 40–49. Kraków: Nomos, 2019.
- Markowski, Michał P. *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*. Kraków: Universitas, 2013.
- Marynowicz-Hetka, Ewa. *Pedagogika społeczna. Pojmowanie aktywności w polu praktyki*. Łódź: Wydawnictwo UŁ, 2019.
- Richardson, Laurel. “Getting Personal. Writing-stories”. *International Journal of Qualitative Studies in Education* 14, no. 1 (2001), 33–38, <https://doi.org/10.1080/09518390010007647>.
- Richardson, Laurel, St. Pierre, Elizabeth A. “Pisanie jako metoda badawcza”, tłum. Marta Sałkowska. W: *Metody badań jakościowych*, red. Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, 457–482. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009.
- Sendyka, Roma. *Od kultury ja do kultury siebie. O zwrotnych formach w projektach tożsamościowych*. Kraków: Universitas, 2015.
- Wejland, Andrzej P. “Spojrzeć na świat jak antropolog. Wyzwanie autobiograficzne”. W: *Auto/biograficzne aspekty praktyk poznawczych*, red. Marcin Kafar, 33–48. Łódź: Wydawnictwo UŁ, 2016.



Postawić świat w centrum! (Post)humanistyczna wyobraźnia pedagogiki

Putting the World at the Center!
The (Post)humanist Imagination of Pedagogy

Abstract: Referring to researchers who emphasize the Anthropocene aspect of modernity, I put forward a thesis on the need for a posthumanist pedagogical imagination, which I understand with reference to the sociological imagination of C. W. Mills and the ontological imagination of A. W. Nowak as an openness to the complexity of the world and questioning the accepted pedagogical settlements on ontology, methodology and axiology. Pedagogical imagination is an openness to the complex relations between humans and non-humans (R. Braidotti, D. Haraway, B. Latour, J. Law). Within its framework, questions are raised about the basic educational actors of the collective and what they can do for the common world. Pedagogical imagination is combined with the demand to constantly transcend the established horizons of what is pedagogical/humanistic.

Keywords: non-anthropocentric pedagogy, pedagogical imagination, posthumanism

Antropocen w(y)zywa

Jeśli rację mają Marco Armiero i Massimo De Angelis i “wielkie narracje powracają”¹, to warto rozpocząć od pytania o to, jaka narracja dzisiaj staje się wielką. Co jest dzisiaj sprawą niecierpiącą zwłoki? Co rozgrzewa wyobraźnię humanistów i nie tylko? Odpowiedź, której udzielają, nie jest zaskakująca: to antropocen.

Antropocen daje do myślenia. Stanowi przecież punkt w historii ziemi, w którym jeden gatunek uzyskał niespotykany wpływ na całą planetę². Antropocen przeraża.

1. Marco Armiero i Massimo De Angelis, “Anthropocene: Victims, Narrators, and Revolutionaries”, *South Atlantic Quarterly* (April 2017), 345–362.

2. Paul Crutzen, Eugene Stoermer, “The Anthropocene”, *Global Change Newsletter* 41, no. 1 (2000).

Ten gatunek wszak własnymi rękami i dzięki własnej inteligencji doprowadził do niespotykanych zmian klimatycznych, zanieczyszczenia środowiska, zaniku bioróżnorodności, wymierania gatunków, eksploatacji zasobów naturalnych, zmian w krajobrazach. Skutki tej działalności są zagrożeniem dla trwania życia w najbardziej dosłownym sensie. Antropocen stawia wyzwania. Każe zastanawiać się nad przyszłością, nad możliwościami technologicznej i społecznej zmiany, która umożliwi pchnięcie ludzkiego sprawstwa na nowe tory. Potrzeba zmiany zarówno na poziomie biografii i codziennych nawyków, jak i tych na skalę globalną. “Świadomość ekologiczna”, “recykling”, “zielona gospodarka”, “zeroemisyjna źródła energii”, “zrównoważony rozwój”, “geoinżynieria”³ to tylko kilka z obietnic składanych przez tych, którzy uważają, że te same ludzkie ręce, które sprowadziły kłopoty, dzięki technologii, są zdolne zapanować nad niechcianymi efektami naszych gospodarek i stylów życia. Antropocen to kolejne wyzwanie z wielkich wyzwań w historii ludzkości – być może największe, ale i my dzisiaj czujemy się najsilniejsi.

Zgoda, jestem niesprawiedliwy – wyobraźnia humanistyczna jest dociekliwsza⁴. Zdaniem wielu antropocen jako pojęcie wymaga przemyślenia. Wszak niesprawiedliwie obarcza wszystkich ludzi odpowiedzialnością za czyny na Ziemi. Jest zbyt abstrakcyjny. Nie pozwala ująć procesów historycznych, politycznych i społecznych związanych z kolonializmem, rozwojem kapitalizmu i konsekwencjami związanymi z uczynieniem natury tanią naturą⁵. Nie pozwala wyartykułować jednocześnie powiązanych ze sobą problemów związanych ze środowiskami, kulturami, społeczeństwami, ludźmi i nie-ludźmi. W tym sensie używanie tej kategorii niesie ze sobą przemoc skierowaną wobec zamieszkujących tereny niebędące częścią rozwiniętej północy oraz tych zajmujących niższe pozycje w hierarchii społecznej. To oni bowiem zostają obarczeni odpowiedzialnością za systemową degradację środowiska.

3. Zob. nie tylko na temat technokratycznych dyskursów antropocenu: Ewa Bińczyk, *Epo-ka człowieka. Retoryka i marzizm antropocenu* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018).

4. Zob. Christophe Bonneuil, Jean-Baptiste Fressoz, *The Shock of the Anthropocene: The Earth, History and Us* (London: Verso, 2016); Franciszek Chwałczyk, “Antropocen, kapitałocen – urban age, urbanocen? Czyli nie tylko ‘kto’ oraz ‘jak’, ale i ‘gdzie’”, *Kultura i Historia* 34, nr 2 (2018), 90–121.

5. Raj Patel, Jason Moore, “Tania natura” przeł. Andrzej W. Nowak, Przemysław Czapliński, w: “O jeden las za daleko”. *Demokracja, kapitalizm i nieposłuszeństwo ekologiczne w Polsce*, red. Przemysław Czapliński, Joanna B. Bednarek, Dawid Gostyński (Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, 2019), 311–331.

Między innymi dlatego antropocen w humanistycznych odczytaniach staje się kapitałocenem⁶, thanatocenem⁷, anglocenem⁸, chtulucenem⁹ etc. Nie tylko zmusza do myślenia o zmianach relacji kultury z naturą, lecz także podaje samą tę dystynkcję w wątpliwość. Wymaga stawiania problemów społecznych, kulturowych, środowiskowych razem, inaczej. Wymaga stawiania nowych problemów. Antropocen w licznych humanistycznych korektach każe zrewidować nasze marzenia o przyszłości. Być może już jest za późno – być może społeczna zapaść związana z katastrofą klimatyczną jest już nie do uniknięcia¹⁰. Nie przesądając, czy tak jest w istocie, chcę zasugerować w ramach tego tekstu, że liczne rozwinięcia, dopowiedzenia i korekty antropocenu dokonane przez humanistów zwracają uwagę na ograniczenia tego, jak problematyzujemy rzeczywistość, siebie i nasze relacje ze światem. Stawiają pytanie o granice naszych wyobraźni. Jak pisze Dipesh Chakrabarty:

Myśląc o ludzkiej historii w epoce, gdy intensywna kapitalistyczna globalizacja przyniosła zagrożenie globalnym ociepleniem i masowym wymieraniem, musimy powiązać ze sobą kategorie pojęciowe, które zwykliśmy dotąd traktować jako odrębne i pozbawione związku. Musimy połączyć głęboką historię z historią zapisaną, doprowadzić do spotkania czasu geologicznego i biologicznego czasu ewolucji z czasem ludzkich dziejów i doświadczenia. To zaś oznacza, że historii ludzkich imperiów – ucisku kolonialnego, rasowego i płciowego – nie można usuwać z szerszej opowieści o tym, jak pewien gatunek biologiczny *Homo sapiens* ze swoją technosferą innymi gatunkami, które ewoluowały wraz z nim bądź były odeń zależne, zdominował biosferę, litosferę i atmosferę na tej planecie. Nie możemy też stracić z oczu pojedynczych ludzi, którzy nadal negocjują własne fenomenologiczne doświadczenie życia, śmierci i świata¹¹.

6. Jason W. Moore, "Wstęp: antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu", w: *Antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, red. Jason W. Moore (Poznań: Wydawnictwo Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej i Centrum Animacji Kultury w Poznaniu, 2021), 13–24.

7. Chwałczyk, "Antropocen", *passim*.

8. Bonneuil, Fressoz, *The Shock of the Anthropocene*, *passim*.

9. Donna Haraway, "Nie uciekajmy przed kłopotami. Antropocen- kapitałocen- chthulucen", w: *Antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, red. Jason W. Moore, przeł. Krzysztof Hoffmann, Weronika Szwebs, Patryk Szaj (Poznań: Wydawnictwo Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej i Centrum Animacji Kultury w Poznaniu, 2021), 49–94.

10. Jem Bendell, "Głęboka adaptacja: mapa nawigacyjna katastrofy klimatycznej", przeł. Arkadiusz Wierzba, Patryk Szaj. <https://lifeworth.com/DeepAdaptation-pl.pdf> (13.11.2022), 2.

11. Dipesh Chakrabarty, "Planetarne przebłyki", w: *Humanistyka w czasach antropocenu* (Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, 2023), 330.

Stawiam tezę, że katastrofa klimatyczna stawia dziś przeszkody i wyzwania, których dominujące w pedagogice sposoby problematyzowania edukacji nie potrafią dostrzec jako swoich problemów. W tym kontekście upominam się o konieczność troski o wyobraźnię zdolną dostrzegać edukacyjną pracę nie-ludzi, a także to, że wykonując tę pracę, nie przestają być elementami innych asamblaży. Wyobraźnia, za którą się opowiadam, stanowi zatem wezwanie do postawienia świata w centrum zainteresowania (nie tylko) pedagogiki. Jest pewną wrażliwością badaczek i badaczy przekraczającą wąskie specjalizacje i otwierającą to, co pedagogiczne i humanistyczne, na nauki przyrodnicze i techniczne oraz inne lokowane dotychczas poza humanistyką sposoby i obszary myślenia/badania/działania. To postulat ciągłego przekraczania utrwalonych horyzontów tego, co humanistyczne. Moje rozumienie wyobraźni wiele zawdzięcza Millsowi i Nowakowi.

Wyobraźnia socjologiczna, o którą upominał się Mills¹², jest odpowiedzią na warunki rosnącej złożoności świata, które sprawiają, że możliwość rozumienia własnego miejsca w strukturze społecznej jest coraz trudniejsza do osiągnięcia. Wyobraźnia socjologiczna jest umiejętnością poruszania się między wieloma poziomami rzeczywistości, łączenia lokalnej konkretności z abstrakcją systemu, codziennych doświadczeń z rozważaniami nad tym, co ogólne. Jest to zdolność

do przechodzenia z jednej perspektywy do innej – od politycznej do psychologicznej, od badania pojedynczej rodziny do porównawczej oceny budżetów krajów całego świata, od szkoły teologicznej do instytucji militarnej, od zagadnień przemysłu naftowego do studiów nad poezją współczesną. Jest ona zdolnością do poruszania się pomiędzy bezosobowymi i odległymi przemianami a najbardziej intymnymi właściwościami ludzkiej jaźni – i umiejętnością dostrzegania związków między jednymi a drugimi. U podstaw jej stosowania leży zawsze nagląca potrzeba poznania społecznego i w czasie, w którym posiada ona swoją tożsamość i swój byt¹³.

Tylko dzięki takiej zdolności uda się zrozumieć powiązania pomiędzy biografią a historią, “osobistymi troskami” i “publicznymi problemami w strukturze społecznej”¹⁴. Dodajmy, że praktykowanie wyobraźni socjologicznej wiąże się z przekraczaniem wąskich dyscyplinarnych podziałów. Wierność zagadnieniu, a nie wierność dyscyplinie, powinna być motorem działania w obrębie nauk społecznych. Stawianie i możliwość rozwiązywania istotnych i aktualnych

12. C. Wright Mills, *Wyobraźnia socjologiczna*, przeł. Marta Bucholc (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2008).

13. Mills, *Wyobraźnia socjologiczna*, 54–55.

14. Mills, *Wyobraźnia socjologiczna*, 55–56.

problemów wymaga danych, koncepcji oraz metod wypracowanych w ramach różnych dyscyplin¹⁵.

Za Millsem można postrzegać wyobraźnię pedagogiczną jako zdolność do przekraczania jednostronnych rozumień edukacji powiązanych ze staraniem rozumienia sytuacji poszczególnych aktorów biorących w niej udział (nauczycieli, uczniów, rodziców) w odniesieniu do wymagań strukturalnych. To umiejętność analitycznego zwrócenia uwagi, że edukacja, tak jak inne obszary życia publicznego, nie jest obojętna wobec zmian idących z wielu różnych źródeł (np. ekonomia, polityka). Wpływają one na kształt biografii i doświadczeń aktorów zaangażowanych w procesy kształcenia¹⁶. Wyobraźnia socjologiczna, chociaż niezwykle inspirująca, pomija znaczenie nie-ludzkich aktorów w tworzeniu tego, co społeczne i edukacyjne. Skupia się na "ludzkiej stronie" nowoczesnego podziału na naturę i kulturę. Dlatego w kontekście antropocenowych wyzwań, o których pisałem, a także rozmaitych manifestacji myśli posthumanistycznej wymaga ona rozwinięcia i uzupełnienia.

Taki wysiłek czyni autor *Wyobraźni ontologicznej*¹⁷. A.W. Nowak dokonuje próby połączenia intuicji socjologa i prac z zakresu studiów nad nauką i technologią (STS), zwłaszcza teorii aktora-sieci (ANT). Jego punkt wyjścia stanowi diagnoza, że filozofki i filozofowie, a także duża część badaczy społecznych, są szczególnie narażeni na uleganie podszeptom "scholastycznego rozumu", co sprawia, że myślenie filozoficzne jest często oderwane od palących problemów społecznych i świata. Jego zdaniem w dociekaniach ontologicznych warto "obniżyć ton" wsłuchać się w inny świat. Starać się, biorąc w nawias podstawowe rozstrzygnięcia ontologiczne dostrzec świat "nieodczarowany" tj. nie podzielony zgodnie z ustalonymi porządkami nowoczesności. Dla Nowaka wyobraźnia ontologiczna oznacza zdolność dostrzegania złożonych sieci aktorów zarówno ludzkich, jak i pozaludzkich uczestniczących w wytwarzaniu zbiorowości. Chodzi zatem nie tylko o możliwość poszukiwania połączeń pomiędzy osobistymi doświadczeniami a strukturą społeczną, ale przede wszystkim o namysł ontologiczny nad rzeczywistością w trybie zawieszania obowiązujących ustaleń dotyczących kluczowych aktorów procesów społecznych, a także kierunków determinacji między nimi i poszukiwaniu nowych ram odniesienia.

15. Mills, *Wyobraźnia socjologiczna*, 231.

16. Jarema Drozdowicz, "Wyobraźnia pedagogiczna. Źródła interdyscyplinarne i zarys koncepcji", *Kwartalnik Pedagogiczny* 3, nr 261 (2021), 79. Na temat wyobraźni pedagogicznej zob. też. Rafał Włodarczyk, "Trzy szkice o wyobraźni z utopią w tle albo wskazówki do pojęcia wyobraźni pedagogicznej", w *Utopia a edukacja. Kulturowe i pedagogiczne konteksty późnonowoczesnych wyobrażeń świata możliwego, Tom.VI*, red. Rafał Węgrzyn, Rafał Włodarczyk (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2023), 111–137.

17. Andrzej W. Nowak, *Wyobraźnia ontologiczna. Filozoficzna (re)konstrukcja fronetycznych nauk społecznych* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2016).

Zdaniem Nowaka samo odmyślanie i przekraczanie sposobów nowoczesnego problematyzowania świata z podziałami na dyscypliny jest pierwszym momentem działania wyobraźni ontologicznej, drugi jej moment badacz wiąże natomiast z możliwościami konstruowania i przebudowy istniejących porządków. Chodzi nie tylko o otwarcie się na nowe rodzaje bytów, lecz także próby ułożenia ich w ramach wyłaniającej się w ten sposób zbiorowości¹⁸. Nowak nawiązuje przede wszystkim do teorii aktora-sieci, ale teza, że tradycyjne podziały ontologiczne utrudniają zrozumienie wzajemnych współzależności ludzi i nie-ludzi, obecna jest w wielu pracach posthumanistów, którzy próbują wypełnić tradycyjne słowniki myśli społecznej nowymi pojęciami: cyborg¹⁹ (Haraway), gatunki stowarzyszone²⁰ (Haraway), witalna materia²¹ (Bennett), asamblaże²² (DeLanda), Intra-akcje²³ (Barad), Aktorzy-sieci, hybrydy natury-kultury, ontologia relacyjna²⁴ (Latour, Law, Mol, Callon) to tylko niektóre z nich. Myśl posthumanistyczna w licznych manifestacjach problematyzuje wizję podmiotu wypracowaną w kulturze zachodniej. Z jednej strony podważa jego rozumienie jako bytu autonomicznego, samoświadomego, refleksyjnego i wyraźnie oddzielonego od innych. I podkreśla między innymi, że ten humanistyczny “usystematyzowany standard uznawalności”²⁵ jest narzędziem opresji wobec wielu sposobów życia ludzi. Z drugiej strony upomina się o nowe sposoby stawania się poza humanistyczną normą, za to w uznaniu naszych związków i współzależności z nie-ludźmi – zwierzętami, roślinami, minerałami, rzeczami, technologiami i innymi. Jak pisze Olsen:

18. Nowak, *Wyobraźnia ontologiczna*, 15.

19. Donna Haraway, “Manifest cyborgów: nauka, technologia i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych”, przeł. Sławomir Królak, Ewa Majewska, *Przegląd Filozoficzno-Literacki* (2003).

20. Donna Haraway, “Manifest gatunków stowarzyszonych”, w: *Teorie wywrotowe. Antologia tekstów*, red. Agnieszka Gajewska (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2012).

21. Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* (Durham–London: Duke University Press, 2010).

22. Manuel DeLanda, *New Philosophy of Society. Assemblage Theory and Social Complexity* (London, New York: Continuum, 2006).

23. Karen Barad, *Meeting Universe Halfway. Quantum Physics and The Entanglement of Matter and Meaning* (Durham–London: University Press, 2007).

24. Bruno Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni*, przeł. Maciej Gdula (Warszawa: Oficyna Wydawnicza 2011); Bruno Latour, *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, przeł. Krzysztof Abriszewski i in. (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2013); Bruno Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. Aleksandra Derra, Krzysztof Abriszewski (Kraków: Universitas, 2010). John Law, “Uwagi na temat teorii aktora-sieci: wytwarzanie ładu, strategia i heterogeniczność”, przeł. Krzysztof Abriszewski, w: *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*, red. Ewa Bińczyk, Aleksandra Derra (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2014).

25. Rosi Braidotti, *Po człowieku*, przeł. Joanna Bednarek (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN SA, 2014), 82.

Zamiast redukować świat do dwóch przeciwstawnych obszarów ontologicznych, kultury-natury, [należy przyjąć – przyp. M.Ch.] [...] że prawie wszystko dzieje się w przestrzeni pomiędzy dwoma biegunami, dzięki zapośredniczeniu i przeniesieniu, w heterogenicznych sieciach łączących dwa różne rodzaje materiałów i bytów. Rzeczywistość nie daje się odnaleźć w esencjach, ale w połączeniach i mieszaninach, w bezszwowych tkaniach, kłączach kultury i natury, gdzie ludzie i nie ludzie pozostają w bliskich relacjach. Jest to porządek demokratyczny i nikogo nie wykluczający, w którym wszystko może być podmiotem (aktorem, aktantem), gdyż jest włączone w jakąś sieć i ma przypisane jakieś własności, którymi działa na inne elementy sieci. Jest to porządek obejmujący hybrydy i hybrydowe relacje, które inne systemy (społeczne i przyrodnicze) w dużej mierze ignorowały²⁶.

Polityki ontologiczne

Przybliżając ten tryb pracy wyobraźni dotyczący możliwości przekraczania obowiązujących podziałów między naturą i kulturą, a także wynikające z tego możliwe korzyści, chciałbym odnieść się do prac Annemarie Mol. Ta badaczka, wykorzystując podejście teorii aktora-sieci, za cel stawia sobie zbadanie nie tyle tego, jak medycyna poznaje swój przedmiot – ciało i chorobę, ale tego, jak w ramach praktyk medycznych wykonuje się obiekt swojego zainteresowania, jak manipuluje rzeczywistością, by móc wyodrębnić przedmiot, jakim jest choroba. Interesuje ją zatem nie tyle perspektywa epistemologiczna, ile ontologiczna. Jej praca polegała na rejestrowaniu przebiegu konkretnych praktyk wykonywanych w ramach pracy “rozpoznawania” przedmiotu badania²⁷. Te praktyki są z różnych porządków ontologicznych. Choroba (taka jak miażdżyca²⁸ czy anemia²⁹) może zaistnieć w wyniku wywiadu lekarza z pacjentem, w tym wypadku jest czymś, co można zidentyfikować listą symptomów. Jej diagnoza

26. Bjørnar Olsen, “Kutura materialna po tekście: przywracanie obecności rzeczom”, przeł. Paweł Stachura, w: *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki*, red. Ewa Domańska (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2010), 587–588.

27. Annemarie Mol, *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice* (Durham–London: Duke University Press, 2002); Annemarie Mol, “Ontological Politics. A Word and Some Questions”, w: *Actor Network Theory and After*, red. John Law, John Hassard (Oxford: Blackwell Publishers, The Sociological Review), 74–89. Zob. też. Krzysztof Abriszewski, “Szansa na powrót do empirii. O antropologizacji filozofii”, w: *Antropologizowanie Humanistyki. Zjawisko-proces-perspektywy*, red. Jacek Kowalewski, Wojciech Piasek (Olsztyn: Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, 2009), 271–294.

28. Mol, *The Body Multiple*.

29. Mol, “Ontological Politics”.

może być potwierdzona badaniami krwi, pomiarem ciśnienia (który odnosi się do statystycznie opracowanych dla danej populacji standardów), czy badaniem tkanki przez patologa. W całym procesie wykonywania choroby udział bierze wiele procedur zakładających odmienne poziomy rzeczywistości: doświadczenia pacjenta, pomiary laboratoryjne, inne pomiary parametrów ciała. Prace patologa na wycinku martwej tkanki i inne. Wszystkie te sposoby wymagają dokonania pewnych manipulacji w świecie, użycia przyrządów, powoływania się na badania wykonane w innych miejscach (np. statystycznie opracowania dotyczące normy ciśnienia dla danej populacji).

Te sposoby, choć wobec siebie równoległe czy niewspółmierne (z epistemologicznego punktu widzenia) – podczas diagnozy – wzajemnie się uzupełniają i potwierdzają chorobę lub jej nie potwierdzają (kiedy wyniki są rozbieżne). W procesie diagnostycznym można niektóre z nich pominąć. W przypadku niezgodności między wynikami trzeba podjąć decyzję, które należy zignorować. Mol nie zakłada perspektywizmu, co umożliwiłoby jej powiedzenie, że wszystkie te próby stanowią opisy z różnych punktów widzenia tego samego zjawiska. Twierdzi, że różne sposoby diagnozy wykonują różne wersje choroby.

Nie chodzi o perspektywę i konstrukcję, ale raczej o interwencję i wykonanie. Sugerują one rzeczywistość, która jest raczej wykonywana i realizowana niż obserwowana. Zamiast być widzianą przez różnorodnych czy obserwatorów, podczas gdy sama pozostaje nietknięta w centrum, rzeczywistość jest manipulowana za pomocą różnych narzędzi w trakcie różnorodnych praktyk. Tu się ją nacina skalpelem, tam bombarduje ultradźwiękami, a jeszcze gdzie indziej, nieco dalej, kładzie się ją na wadze, aby ją zważyć³⁰.

Choroba jest wykonywana w różnych porządkach ontologicznych, ale również w pewien sposób te różne porządki znajdują swoją kontynuację w procesie orzekania o chorobie. Praca Mol polegała na drobiazgowym śledzeniu przekształceń aktorów zachodzących w empirycznym świecie i rejestrowaniu sposobów, w jakie konkretne byty mogły się ukonstytuować i zostać włączone w istniejące ramy, zyskując stabilność.

Badania Mol ilustrują, jak złożone są relacje między tym, co społeczne i naturalne. Nie idzie tu bowiem o podkreślanie społecznych konsekwencji praktyki klinicznej czy medykalizacji. Sprawa jest bardziej złożona. Moment społeczny jest obecny na wielu etapach procesu diagnozy medycznej, mającej potwierdzać istnienie biologicznej przeciw choroby. Co nie oznacza, oczywiście, że jest to proces wyłącznie społeczny. Raczej oznacza splatanie bytów z różnych porządków ontologicznych.

30. Mol, "Ontological Politics", 77.

Z drugiej strony diagnozowanie choroby oznacza również robienie innych rzeczy. Jak zauważa Mol, obiekty, które są wykonywane, nie występują samodzielnie: noszą ze sobą tryby i modulacje innych obiektów³¹. Na przykład, w wypadku anemii jeden ze sposobów jej diagnozowania zakłada badanie poziomu hemoglobiny i porównywanie go ze statystyczną średnią. Z kolei epidemiolodzy, którzy tworzą normy statystyczne, by uzyskać bardziej dokładne wyniki, muszą dokonywać rozróżnień w ramach populacji i wyodrębniać mniejsze grupy. Ustala się zatem różne normy właściwego poziomu hemoglobiny na przykład dla dzieci (w różnych grupach wiekowych), mężczyzn, kobiet i kobiet w ciąży. Tym samym wzmacnia się podziały między tymi grupami. I stabilizuje między innymi kategorię “kobiety” jako posiadającą biologiczne znaczenie. Inne metody diagnozowania anemii (patofizjologia) nie muszą się odwoływać do tej kategorii, zatem nie wiążą się z petyfikowaniem podziałów społecznych z nią związanych. “Patofizjologia zna tylko jednostki. Nie wymaga więc rozróżnienia między płciami, aby odróżnić normalny i nieprawidłowy poziom hemoglobiny”³².

Nie będę rozwijał tych kwestii dalej. Chodzi jedynie o pokazanie, że każdy rodzaj diagnozowania jest procesem stabilizowania różnych wersji choroby (uzyskuje ona stabilność w wyniku wiązania ze sobą wielu niejednorodnych praktyk) i nie tylko wpływa on na zjawisko, o które chodzi, lecz także na inne rzeczy, które mają znaczenie. Wybierając sposób diagnozy/wykonania (anemii), wybieramy również sposoby stabilizowania innych bytów (np. płci). Skłonny jestem nazwać takie efekty dalekim zasięgiem praktyki medycznej. Pytanie Mol dotyczy między innymi tego, czy jest alternatywa między różnymi sposobami wykonywania choroby (i jej wersjami). Czy możliwe są różne polityki ontologiczne? Odpowiedź wiąże się z dostrzeganiem, jak złożone są relacje – jednocześnie społeczne-medyczne-techniczne-symboliczne etc.

Badanie Mol wiąże się z zawieszeniem aktualnych sposobów problematyzacji rzeczywistości (na przykład dotyczących tego, że byty biologiczne wymagają wyjaśnienia biologicznego, psychologiczne psychologicznego, a społeczne społecznego) a następnie empirycznym przesłedzeniu, w jaki sposób zaistniały obecne problematyzacje i obiekty. Oznacza to nieprzyjmowanie żadnej konkretnej metafizycznej ramy jako uprzywilejowanej, za to wymaga stałego namysłu ontologicznego w trakcie pracy badawczej³³. Badacz musi zwracać uwagę na wielu aktorów (zarówno ludzkich, jak i nie-ludzkich) oraz mieć zdolność do

31. Mol, “Ontological Politics”, 81.

32. Mol, “Ontological Politics”, 82.

33. Więcej na temat rozumienia empirii w ANT zob. Andrzej W. Nowak, “Ciężar wyboru, złożoność świata i jej redukcja. Gra w Go/Weiqi jako praktykowanie ‘metafizyki empirycznej’”, *AVANT*, vol. VIII, no. 3 (2017), 121–148.

poruszania się między wieloma poziomami ontologicznymi, by sprawdzić, jakie obiekty konkretne przechodzi transformacje, jakim próbom został poddany – jak uzyskuje autonomię. I za jaką cenę.

Jakie są zyski z odwołania do badań dotyczących wykonywania choroby dla moich rozważań o wyobraźni pedagogicznej? Po pierwsze, pozwala mi wyartykułować tezę, że każde nasze działanie splata wiele porządków i wywołuje wiele konsekwencji. Chociaż zapewne nie jest możliwe ustalenie ich wszystkich, to jednak można prześledzić te, które są ważne dla innych cenionych przez nas rzeczy. Po drugie, pozwala wyeksponować poziom ontologiczny, tj. skupić się nie na efektach procesów wiedzytwórczych, ale na samym procesie powstawania wiedzy. Twierdzę, że takie rozumienie rzeczywistości pozwala złamać wiele nawyków myślowych obecnych w różnych odmianach (nie tylko) pedagogicznego problematyzowania świata.

Pedagogiczna wyobraźnia

Arogancją byłaby próba udzielenia ostatecznej odpowiedzi na pytanie, po co jest pedagogika. Istnieje wszak wiele różnych definicji, ujęć teoretycznych, ideologii edukacyjnych etc. Nie chcę być arogancki. Uważam jednak, że można wskazać pewne zasady, czy też leżące u ich podstaw wartości, które organizują obecne granice sporu o pedagogiczne rozumienie edukacji, przynajmniej w ramach tradycji, którą określam antropocentryczną³⁴. Warto się im przyjrzeć, ponieważ, jak sądzę, wyznaczają one również możliwości pedagogicznej wyobraźni. W innym miejscu sugerowałam, że są to trzy zasady: (1) “Będziesz oddzielał ludzi od nie-ludzi”; (2) “Będziesz różnicował w obrębie tego co ludzkie!”; (3) “Będziesz badał edukację jako edukację!”.

Pierwsza zasada szanuje nowoczesne rozróżnienie na naturę i kulturę i pozwala uznać ludzi za podstawowych aktorów procesów edukacyjnych. Edukacja to coś, co należy do ludzkich spraw, jest praktyką specyficznie ludzką. Z przyjęcia tej zasady płynie kilka konsekwencji. Pierwsza wiąże się z uznaniem ludzi za aktorów edukacyjnych w ścisłym sensie. Ludzie (nauczyciele, wychowawcy) są zdolni do odpowiedniej intencji, są racjonalni i potrafią tworzyć i realizować plany. To wystarczy, by uznać ich za posiadających monopol na sprawczość edukacyjną, uznać ich moc tworzenia. Druga konsekwencja wiąże się z uznaniem ludzi za wyłącznych adresatów tych działań. Jak pisał Kant, “[c]złowiek jest jedynym

34. Zob. Maksymilian Chutorański, *Nie(tylko)ludzkie wymiary edukacji. W stronę pedagogiki nieantropocentrycznej* (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2020); Maksymilian Chutorański, “Nieantropocentryczna pedagogiczność lasu”, *Forum Pedagogiczne* 13, nr 2 (2022), 127–139.

stworzeniem, które powinno być wychowywane”³⁵. Sama zdolność do uczenia się nie jest wystarczającym powodem, by objąć kogoś edukacją, wszak występuje ona również u zwierząt, które z powodzeniem można czegoś nauczyć. Edukacja jednak dotyczy ludzi, ponieważ wiąże się z rozwijaniem u nich określonych zdolności, których uzyskanie uzasadnia przypisanie im statusu osób (racjonalność, cnota)³⁶.

To wyraźne oddzielenie ludzi od nie-ludzi ma konsekwencje w rozumieniu miejsca tych drugich w procesach edukacyjnych. Nieracjonalni, pozbawieni zdolności do odpowiedniej intencji, uzyskują status narzędzi, przedmiotów. Są czymś, czemu ludzie nadają znaczenia, wykorzystują do realizacji własnych celów lub czymś, co stawia opór ich działaniom. Nie-ludzie są pedagogicznie istotni, ale tylko o ile znajdują się w rękach ludzi.

Druga zasada dotyczy dokonywania rozróżnień w sposobach życia ludzi i wartościowanie ich. Zakładając człowieczeństwo jako najbardziej szlachetny i ostateczny powód oddziaływań edukacyjnych³⁷, umożliwia się wprowadzenie dystansu pomiędzy tym, kim ludzie z racji swojej przynależności gatunkowej są, a tym, kim przy pomocy innych ludzi mogą się stać. Podmiot poddawany edukacji jest podmiotem w trakcie zmiany (będącej realizowaniem swojego potencjału). Znow dopowiem, nie wszystkie pedagogie muszą wprost odwoływać się do człowieczeństwa jako swojego celu. Niektóre mogą “zadowolnić” się pokonwencjonalnymi sposobami rozumowania, abstrakcyjnym myśleniem, pożądanymi sposobami zachowania etc.

Trzecia zasada natomiast dotyczy problemu rozumienia przedmiotu badań pedagogicznych we właściwy sposób. Pedagogika poszukuje wewnętrznego języka procesów edukacyjnych, nieredukującego ich do wymiarów psychologicznego, społecznego czy politycznego. Taki język powinien chwytać złożoność edukacji określaną zarówno przez wartości i cele, jak również przez społeczne warunki, kondycję rozwojową etc. Trzeba sięgać do innych dyscyplin, by zrozumieć naturę procesów edukacyjnych. Trzeba jednak też pamiętać, że każda z nich oferuje ograniczoną perspektywę. Jak w ten pedagogiczny sposób rozumiana edukacja zmienia świat? Edukacja zmienia świat przez zmianę ludzi i/lub przez zmianę w ludziach.

W innym miejscu argumentowałem, że pedagogika nie musi być antropocentryczna, a wskazane zasady warto osłabiać w odwołaniu do różnych nurtów

35. Immanuel Kant, *O pedagogice*, przeł. Dorota Sztobryn (Łódź: Wydawnictwo DAJAS, 1999), 41.

36. David Carr, *Making Sense of Education. An Introduction to the Philosophy and Theory of Education and Teaching* (London–New York: Routledge Falmer, 2003), 4.

37. Nathan Snaza, “Bewildering Education”, *Journal of Curriculum and Pedagogy* 10, no. 1 (2013), 38–54.

posthumanizmu. Dzięki temu jesteśmy w stanie w większym stopniu odpowiadać na wyzwania antropocenu³⁸. Dlatego punktem wyjścia dla potrzeby rozwijania wyobraźni pedagogicznej upominającej się o próby włączania w orbity pedagogicznego myślenia tego, co przez nią pomijane, jest założenie, że tradycyjne pojęcia pedagogiczne nie są w stanie uchwycić złożoności edukacji. Edukacja bowiem, jest zawsze czymś więcej niż w danej sytuacji jesteśmy w stanie o niej pomyśleć.

Wyobraźnia pedagogiczna, za którą się opowiadam, dotyczy możliwości zawieszania klasycznych (antropocentrycznych) podziałów na to, kto jest zdolny do edukacyjnego działania, a kto nie, kto zajmuje jakie miejsce w hierarchii bytów i kto ma decydujący wpływ na przebieg działania – konkretnego działania edukacyjnego. Dzięki temu, jak sądzę, jesteśmy w stanie zobaczyć więcej, inaczej. Jesteśmy w stanie docenić uwikłanie edukacji w świat, to, jak edukacja jest wykonywana. Tak jak Mol możemy pokazać, jak złożone są relacje, które są naszym udziałem. Jeśli twierdzę, że nie-ludzie są pedagogicznie sprawczy, to uznaję, że mogą oni wносить element do sytuacji edukacyjnej, kluczowy dla niej i jednocześnie taki, którego nie sposób zastąpić ‘relacjami społecznymi’³⁹.

Wyobraźnia pedagogiczna wiąże się zatem ze zwróceniem się w stronę empirii. Możemy stawiać różne cele, możemy się kłócić o kryteria pedagogicznego powodzenia, nie sposób jednak zaprzeczyć, że edukacja jest usytuowana i ucieleśniona. Każdy rodzaj edukacji, jeśli ma zostać urzeczywistniony, wymaga aktywności w świecie. Wiąże się z konkretnymi działaniami i wspólną pracą ludzi i nie-ludzi. Ta praca właśnie ukrywana jest często pod nazwami kształcenie, nauczanie, edukowanie, wychowanie etc. Tymczasem wychowanie nie unosi się w powietrzu, intencja sama nic nie robi: nauczyciele, aby nauczać, muszą wykonać określone działania. Przynoszą książki, odwiedzają laboratorium, otwierają okna, by pokazać, co się dzieje za nimi, zabierają uczniów na protest, do lasu czy teatru, wybierają, czy dostaną się tam komunikacją miejską, czy pójdą pieszo. Każda z tych decyzji i działań jest związana z szeregiem konsekwencji, na różnych poziomach ontologicznych (symbolicznym, materialnym). Dlatego warto upomnieć się o to, jakie działania skrywają pedagogiczne pojęcia, jakie zmiany w świecie się z nimi wiążą. Edukacja jest złożonością. Co oznacza z jednej strony, że zawsze jest czymś więcej niż suma działań poszczególnych części. Z drugiej, że całość jest zawsze mniejsza niż suma jej części (“the whole is always less than the sum

38. Chutorński, *Nie(tylko)ludzkie wymiary edukacji*.

39. *Rzeczy-Kultura-Edukacja*, red. Maksymilian Chutorński, Aneta Makowska (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2019); Maksymilian Chutorński, “Kolektyw edukacyjny 2.0. Między inspiracjami lekturą prac Makarenki a Latourem”, *Problemy Wczesnej Edukacji* 39 (2018).

of its parts”)⁴⁰. Każdy aktor, uczestnicząc w budowaniu edukacyjnego porządku, nie przestaje jednocześnie pełnić innych ról w innych porządkach. Każda zmiana edukacyjna jest również – a może przede wszystkim – czymś więcej: zmienianiem świata na nieedukacyjne sposoby.

Uważam, że pedagogika stawiająca świat w centrum powinna otwierać się na wszystkie rodzaje konsekwencji, jakie przynosi wykonywanie edukacji światu. To jednak nie oznacza, że myślę, że możliwe jest zbadanie wszystkich tych konsekwencji. Co więcej, mam świadomość, że to raczej nie jest możliwe. Nie chodzi mi jednak o pedagogiczną “teorię wszystkiego”, a raczej o otwartość na pojawianie się nowych bytów w orbicie pedagogicznego zainteresowania i gotowości do badań tego, jak łączą się one z tym, co historycznie nabrało wartości i stabilności.

Skończę, zwracając uwagę na to, czego nie chcę powiedzieć, upominając się o wyobraźnię posthumanistyczną dla pedagogiki. Poprzez próby wskazania, że antropocentryczne zasady nie są ostateczną granicą dla myślenia pedagogicznego nie zamierzam odbierać ludziom prawa do posiadania intencji. Nie idzie mi o to, że nie mają oni zdolności do inicjowania działań, tworzenia planów i ich realizacji.

Przywoływany już Andrzej W. Nowak przestrzega przed zbyt pośpiesznym utożsamianiem szacunku dla jednostki rozumianej jako wartość etyczna i polityczna z sądami ontologicznymi, w ramach których jednostki-atomy uznaje się za podstawowe tworzywo społeczne. Co więcej, szacunek dla jednostek nie wiąże się koniecznie z ujęciami esencjalistycznymi, kosztem ujęć procesualnych⁴¹. Zakładam ontologiczne pierwszeństwo relacji, jednak nie twierdzę, że budowanie poczucia podmiotowości jako posiadającej pewną autonomię nie ma wartości. Posthumanistyczna krytyka podmiotowości, artykułowana wcześniej przez antyhumanizm, poststrukturalizm czy myśl postkolonialną nie tyle wiąże się z kategoriycznym odrzuceniem człowieczeństwa, ile raczej wiąże się z nieustanną pracą nad tym, co oznacza nim być. Chodzi raczej o otwartość na stawanie się poza normą humanistycznego wzorca. W tym kontekście procesualne rozumienie podmiotowości, podkreślające jej usytuowanie i ucieleśnienie, cyborgiczną formę, złożone relacje ze światem, jest konieczne, by zrozumieć sposoby, w jakie podmiotowość i edukacja mogą być kontynuowane.

40. Timothy Morton, *Being Ecological* (Cambridge, MA: The MIT Press, 2018), 46.

41. Andrzej W. Nowak, “Ja i mój cyfrowy Doppelgänger. Self-tracking jako dwuznaczne urzeczowienie”, w: *Rzeczy–Kultura–Edukacja*, red. Maksymilian Chuturański, Aneta Makowska (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2019), 98.

Zakończenie

Wyobraźnia, o której piszę, jest zdolnością brania pod uwagę tych zmian, które zachodzą w świecie podczas i za sprawą edukacji. To zdolność do brania w nawias obowiązujących rozstrzygnięć pedagogicznych dotyczących przedmiotu, metodologii i aksjologii. Praca wyobraźni polega na stawianiu pytań o podstawowych aktorów edukacyjnych zbiorowości i o to, co mogą oni zrobić dla wspólnego świata⁴². Chodzi o zauważenie, na czym polega praca aktorów zarówno ludzkich, jak i pozaludzkich, przynosząca zakładane edukacyjne konsekwencje. A także zbadanie tego, co robią oni “przy okazji” świata. Nie jestem pewien, czy nie-ludzie, na przykład zwierzęta, potrzebują edukacji w taki sam sposób jak ludzie. Zapewne niektóre z nich zyskują na spotkaniach z nami. Jestem jednak pewien, że troska o niezamierzone konsekwencje naszych edukacyjnych działań może poprawić ich los. Pomoże również lepiej zbadać nasze własne usytuowanie w sieci relacji, dając impulsy do lepszej odpowiedzi na pytanie o to, jak edukacja zmienia nie tylko ludzki świat. Uważam to zadanie, w kontekście wyzwań stawianych przez antropocen, za jedno z najważniejszych dla pedagogiki.

Bibliografia

- Abriszewski, Krzysztof. “Szansa na powrót do empirii. O antropologizacji filozofii”. W: *Antropologizowanie Humanistyki. Zjawisko-proces-perspektywy*, red. Jacek Kowalewski, Wojciech Piasek, 271–294. Olsztyn: Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, 2009.
- Barad, Karen. *Meeting Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham–London: University Press, 2007.
- Bendell, Jem. “Głęboka adaptacja: mapa nawigacyjna katastrofy klimatycznej”, przeł. Arkadiusz Wierzbą, Patryk Szaj. <https://lifeworth.com/DeepAdaptation-pl> (13.11.2022).
- Bennett, Jane. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham–London: Duke University Press, 2010.
- Bińczyk, Ewa. *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018.
- Bonneuil, Christophe, Fressoz Jean-Baptiste. *The Shock of the Anthropocene: The Earth, History and Us*. London: Verso, 2016.
- Braidotti, Rosi. *Po człowieku*, przeł. Joanna Bednarek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN SA, 2014.
- Carr, David. *Making Sense of Education An introduction to the philosophy and theory of education and teaching*. London–New York: Routledge Falmer, 2003.


42. Chutorański, *Nie(tylko)ludzkie wymiary edukacji*.

- Chakrabarty, Dipesh. "Planetarne przeblęski", przeł. Adam Ostolski. W: *Humanistyka w czasach antropocenu*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, 2023.
- Chutorański, Maksymilian. "Kolektyw edukacyjny 2.0. Między inspiracjami lekturą prac Makarenki a Latourem". *Problemy Wczesnej Edukacji* 39, 4 (2018), 22–30.
- Chutorański, Maksymilian. "Nieantropocentryczna pedagogiczność lasu". *Forum Pedagogiczne* 13, nr 2 (2022), 127–139.
- Chutorański, Maksymilian. *Nie(tylko)ludzkie wymiary edukacji. W stronę pedagogiki nieantropocentrycznej*. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2020.
- Chwałczyk, Franciszek. "Antropocen, kapitałocen – urban age, urbanocen? Czyli nie tylko 'kto' oraz 'jak', ale i 'gdzie'". *Kultura i Historia* 34, nr 2 (2018), 90–121.
- DeLanda, Manuel. *New Philosophy of Society. Assemblage Theory and Social Complexity*. London, New York: Continuum, 2006.
- Drozdowicz, Jarema. "Wyobrażenia pedagogiczna. Źródła interdyscyplinarne i zarys koncepcji". *Kwartalnik Pedagogiczny* 3, nr 261 (2021), 62–82.
- Haraway, Donna. "Manifest cyborgów: nauka, technologia i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych", przeł. Sławomir Królak, Ewa Majewska. *Przegląd Filozoficzno-Literacki* 1 (2003), 49–87.
- Haraway, Donna. "Nie uciekajmy przed kłopotami. Antropocen-kapitałocen-chthulucen". W: *Antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, red. Jason W. Moore, 49–94. Poznań: Wydawnictwo Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej i Centrum Animacji Kultury w Poznaniu, 2021.
- Kant, Immanuel. *O pedagogice*, przeł. Dorota Sztobryn. Łódź: Wydawnictwo DAJAS, 1999.
- Latour, Bruno. *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, przeł. Krzysztof Abriszewski i in. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2013.
- Latour, Bruno. *Nigdy nie byliśmy nowocześni*, przeł. Maciej Gdula. Warszawa: Oficyna Wydawnicza, 2011.
- Latour, Bruno. *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. Aleksandra Derra, Krzysztof Abriszewski. Kraków: Universitas, 2010.
- Latour, Bruno. "Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern". *Critical Inquiry* 30 (2004), 225–248.
- Law, John. "Uwagi na temat teorii aktora-sieci: wytwarzanie ładu, strategia i heterogeniczność", przeł. Krzysztof Abriszewski. W: *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*, red. Ewa Bińczyk, Aleksandra Derra. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2014.
- Mol, Annemarie. "Ontological Politics. A Word and Some Questions". W: *Actor Network Theory and After*, red. John Law, John Hassard, 74–89. Oxford: Blackwell Publishers, The Sociological Review.
- Mol, Annemarie. *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham–London: Duke University Press, 2002.

- Morton, Timothy. *Being Ecological*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2018.
- Nowak, Andrzej W. "Ja i mój cyfrowy Doppelgänger. Self-tracking jako dwuznaczne urzeczowienie". W: *Rzeczy – Kultura – Edukacja*, red. Maksymilian Chutorański, Aneta Makowska, 97–112. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2019.
- Nowak, Andrzej W. *Wyobrażenia ontologiczna. Filozoficzna (re)konstrukcja fronetycznych nauk społecznych*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2016.
- Nowak, Andrzej W. "Ciężar wyboru, złożoność świata i jej redukcja. Gra w Go/Weiqi jako praktykowanie 'metafizyki empirycznej'". *AVANT*, vol. VIII, no. 3 (2017), 121–148.
- Olsen, Bjørnar. "Kultura materialna po tekście: przywracanie obecności rzeczom", przeł. Paweł Stachura. W: *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki*, red. Ewa Domańska, 561–592. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2010.
- Patel, Raj, Moore Jason. "Tania natura" przeł. Andrzej W. Nowak, Przemysław Czapliński. W: "O jeden las za daleko". *Demokracja, kapitalizm i nieposłuszeństwo ekologiczne w Polsce*, red. P. Czapliński, Joanna B. Bednarek, Dawid Gostyński, 311–331. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, 2019.
- Rzeczy – Kultura – Edukacja*, red. Maksymilian Chutorański, Aneta Makowska. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2019.
- Snaza, Nathan. "Bewildering Education". *Journal of Curriculum and Pedagogy* 10, no. 1 (2013), 38–54.
- Rafał, Włodarczyk. "Trzy szkice o wyobraźni z utopią w tle albo wskazówki do pojęcia wyobraźni pedagogicznej". W: *Utopia a edukacja. Kulturowe i pedagogiczne konteksty późnowczesnych wyobrażeń świata możliwego, Tom VI*, red. Rafał Węgrzyn, Rafał Włodarczyk, 111–137. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2023.

Tomasz Ochowski


Uniwersytet Warszawski

 <https://orcid.org/0000-0001-8343-4071>

Jerzy Kociatkiewicz


Institut Mines-Télécom Business School

Évry, Essonne, France

 <https://orcid.org/0000-0001-6449-1185>

Monika Kostera

Uniwersytet Warszawski

 <https://orcid.org/0000-0002-5303-5544>

Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura
Er(r)go. Theory–Literature–Culture
Nr / No. 48 (1/2024)
humanistyka/humanistyka/humanistyka II
humanities/humanities/humanities II
ISSN 2544-3186
<https://doi.org/10.31261/errgo.14697>



Zarządzanie to branie odpowiedzialności, czyli impulsy dla humanistyki stosowanej w praktyce i teorii zarządzania

Management Is Taking Responsibility:

Impulses for Applied Humanities in Management Theory and Practice

Abstract: Management is classically defined as taking responsibility. In the era of late neoliberalism, the crisis in management leads one to understand that this fundamental goal is not being achieved by mainstream management. Humanizing management is necessary to restore the balance of managed systems.

This article specifically proposes a historiographical reflection and a dialogue between management and art as viable – and efficient – ways to accomplish this mission. Simultaneously, it offers hope for addressing the crisis in the humanities (as discussed by Lech Witkowski), by moving closer to concrete actions in favor of the Other. In this way, management and the humanities together can tackle the challenges of complex modernity and generate positive synergistic effects by means of taking responsibility for the future.

Keywords: responsibility, humanities, humanist management, historiography, history, art

*Dedukujemy tekst pamięci Profesorów
Andrzeja Wierzbickiego (1942–2022)
i Zygmunta Baumana (1925–2017)*

Kryzys zarządzania, kryzys humanistyki?

Zarządzanie – to branie odpowiedzialności, w szczególności za zarządzaną organizację, jej dobro i przyszłość¹. Jest tym rodzajem działalności, który zapewnia przede wszystkim przetrwanie organizacji, co stanowi zasadniczy sens zarządzania strategicznego². Zgadza się z głosami krytykującymi³ zarządzanie za to, że w ostatnich dekadach oderwało się od swoich kluczowych zadań i uległo degradacji, ponieważ samo podważyło swój sens istnienia. Z jednej strony uważamy, że mamy do czynienia z kryzysem zarządzania, z drugiej strony Lech Witkowski⁴ pisze o kryzysie humanistyki. Humanistyka także oderwała się od sensu swego istnienia poprzez bezrefleksyjne tkwienie w polaryzujących definicjach i samo-określeniach. Autor przekonuje, że potrzebna jest humanistyka stosowana, gotowa do tego, by zmierzyć się z wyzwaniami złożonej współczesności. Jest to obecność w życiu społecznym humanistyki dojrzałej, rozumiana jako głęboka refleksja kulturowa, zdolna do wyzwolenia przyszłości z roli zakładniczki teraźniejszości. Humanistyki, która z *podniesioną głową*, bez kompleksów wobec innych dziedzin, realizuje, za pomocą specyficznych dla siebie metod, cele poznawcze ważne dla ludzkości, zgodnie ze swymi najlepszymi tradycjami⁵. Taka humanistyka polega także na podejmowaniu odpowiedzialności za przyszłość⁶.

Kontekstem, w który wplatają się obecnie wspomniane tendencje i który pomaga zrozumieć ich dynamikę, jest społeczeństwo konsumpcyjne. Proponujemy, by rozumieć je jako społeczeństwo potrzeb i pragnień. Wówczas zarządzanie nie musi być widziane jako reagowanie na wskazania rynków, ale jako aktywna troska o potrzeby – różne, zarówno konsumencie, jak i pracownicze.

W naszym tekście przekonujemy, że połączenie humanistyki stosowanej⁷ i zarządzania humanistycznego⁸, przynależnego naukom i postawom humanistycznym, to jedna z mądrych i pięknych dróg do przywrócenia sensu obu tym

1. Henry Mintzberg, *Bedtime Stories for Managers: Farewell to Lofty Leadership... Welcome Engaging Management* (Oakland: Berrett-Koehler, 2019).

2. Krzysztof Oblój, *Strategia przetrwania organizacji* (Warszawa: PWN, 1987).

3. Martin Parker, *Shut Down the Business School: What's Wrong with Management Education* (London: Pluto, 2012).

4. Lech Witkowski, *Humanistyka stosowana: Wirtuozeria-pasje-inicjacje* (Kraków: Oficyna, 2018).

5. Bart Rens, *Historia humanistyki*, przeł. Roman Pucek (Warszawa: Aletheia, 2013); Bart Rens, "How a New Field Could Help Save the Humanities", *The Chronicle of Higher Education* 20, no. 2 (2017), 1–4.

6. Witkowski, *Humanistyka stosowana*.

7. Witkowski, *Humanistyka stosowana*.

8. Emil Orzechowski, *Wokół zarządzania kulturą edukacją mediami: Pytań sporo odpowiedzi mało* (Kraków: WUJ, 1999).

obszarom ludzkiej działalności, a także refleksji. Pierwszym krokiem do osiągnięcia tak wytyczonego celu jest reorientacja zarządzania na osoby ludzkie, a zatem świadomość obecności Innego – także w świecie organizacji – i chęć wzięcia za siebie odpowiedzialności, jak postulował Emmanuel Lévinas⁹. Humanistyczne zarządzanie, oparte na takiej świadomości i na świadomie humanistycznych wartościach, może stać się siłą, która będzie działać na rzecz uczynienia naszego świata miejscem, w którym ludzka godność i dobrobyt będą promowane także przez funkcjonowanie systemu ekonomicznego, a jednocześnie wyznaczą główne punkty odniesienia dla krytycznego monitoringu tego systemu¹⁰.

Nasze argumenty opieramy na refleksji historiograficznej, ponieważ przypomnienie organizacyjne jest kompetencją humanistyczną, służącą nie tylko budowaniu wiedzy, lecz także zgodną z etosem i wartościami humanistycznymi¹¹. Nie przez przypadek przywołujemy historię jako właściwą (choć oczywiście nie jedyną) *przestrzeń intelektualną* dla badaczy i praktyków organizacji zainteresowanych podejściem humanistycznym. Studiowanie przeszłości stanowi jedno z najstarszych zadań przedstawicieli humanistyki, aktualnym do dziś. A właśnie umieszczenie zarządzania humanistycznego w kontekście długiej tradycji, a także niebanalnej współczesności nauk humanistycznych ukazuje, naszym zdaniem, prawdziwy potencjał proponowanego przez nas podejścia do studiów organizacyjnych oraz jego możliwości metodologiczne.

Nauki historyczne mają też pośród siebie subdyscyplinę, która – choć nie zawsze wykorzystywana czy nawet tolerowana przez przedstawicieli innych działów poświęconych badaniu “czasów minionych” – dostarczyć może coś w rodzaju *metodologicznego antidotum* na opisywany przez Witkowskiego¹² kryzys poznawczych przedsięwzięć humanistycznych, a także wzmocnić intelektualnie

9. Emmanuel Lévinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority* (Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1999).

10. Michael Pirson et al., red., *Humanism in Business* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); Jerzy Kociatkiewicz, Monika Kostera, “Zarządzanie humanistyczne: Zarys programu”, *Problemy Zarządzania* 11, nr 4 (2013), 9–19; Monika Kostera, *Organizations and Archetypes* (Cheltenham: Edward Elgar, 2012); Monika Kostera, *Metody badawcze w zarządzaniu humanistycznym* (Warszawa: Sedno, 2015); Jerzy Kociatkiewicz, Monika Kostera, *Liquid Organization: Zygmunt Bauman and Organization Theory* (Oxford: Routledge, 2014); Zygmunt Bauman et al., *Management in a Liquid Modern World* (London: Polity, 2015); Monika Kostera, Bernadetta Nierenberg, *Komunikacja społeczna i zarządzanie humanistyczne* (Kraków: WUJ, 2016); Monika Kostera, Michael Pirson, *Dignity and the Organization* (London: Palgrave Macmillan, 2017); Łukasz Gawel, Monika Kostera, *Etnografie instytucji dziedzictwa kulturowego* (Kraków: WUJ, 2018); Monika Kostera, Cezary Woźniak, *Aesthetics, Organization, and Humanistic Management* (New York: Routledge, 2021).

11. Tomasz Ochiniowski, “Przypomnienie organizacyjne jako kompetencja”, *Problemy Zarządzania* 15, nr 2 (2017), 39–53.

12. Witkowski, *Humanistyka stosowana*.

humanistykę stosowaną. Przywołujemy historię historiografii. Stanowi ona dział nauk o przeszłości będący krytycznym namysłem nad badaniem, pisaniem i nauczaniem (uwzględniając także działania popularyzatorskie) historii w ciągu dziejów jako ludzkiej działalności intelektualnej. Ściśle rzecz biorąc, istnieją dwa sposoby uprawiania wspomnianego namysłu: teoria historiografii i historia historiografii.

Historiograficzne antidotum na kryzys

Teoretycy historiografii zainteresowani są identyfikacją teoretycznych podstaw badania oraz opisywania dziejów, a wyraźnie także postulowaniem rozwiązań w tym zakresie¹³. Historyków historiografii interesuje, co i jak robili, a także nadal robią, historycy oraz inni “opowiadacze przeszłości”. Chodzi więc o ciekawość tego, w jaki sposób różne wizje dziejów są konstruowane i przekazywane oraz jakie założenia – o świecie, o człowieku – a przede wszystkim o różnych “bytach historycznych”¹⁴, przyjmują (intencjonalnie lub nie) autorzy wspomnianych wizji. Jakie funkcje tak lub inaczej opowiadana przeszłość pełniła w różnych okresach, a jakie może pełnić teraz i na przyszłość, jak realizowana jest w narracjach historycznych krytyczna funkcja humanistyki, zarówno w znaczeniu metodologicznym, jak i społecznym, jakie wątki narracji historycznych mają charakter mitologiczny (i jakie treści te mity proponują), jakie treści są oryginalne (w jakiej skali), a jakie powielają inne narracje, jak przedstawiane są poszczególne rodzaje wspomnianych “bytów historycznych” – to przykłady pytań, jakie zadaje sobie ta subdyscyplina. Podsumowując, historia historiografii,

nie zajmuje się [...] tym, co “naprawdę było”, lecz tym, w jaki sposób owo “coś” zostało wyodrębnione jako przedmiot badania, i obdarzone ostatecznie cechami prawdziwości lub nieprawdziwości¹⁵.

Omawiana dziedzina odsyła przede wszystkim do szeroko rozumianego tekstu, stanowiącego nieodzowne zapośredniczenie między osobą poznającą rzeczywistość a poznawaną rzeczywistością¹⁶. Proponuje krytyczną pracę z tekstem

13. Por. Ewa Domańska, “W obronie dyscypliny: Problem suwerenności i re-profesjonalizacji historii”, w: *Historia – dziś. Teoretyczne problemy wiedzy o przeszłości*, red. Ewa Domańska, Rafał Stobiecki, Tomasz Wiślicz (Kraków: Universitas, 2014), 99–111.

14. Andrzej Wierzbicki, *Jak powstało państwo polskie? Hipoteza podboju w historiografii polskiej XIX i XX wieku* (Warszawa: Instytut Historii PAN, 2019).

15. Wierzbicki, *Jak powstało państwo polskie? Hipoteza podboju w historiografii polskiej XIX i XX wieku*, 22.

16. Pomijamy tu kwestię “natury” czy ontologii tej poznawanej rzeczywistości (ten temat cf. np. Ochowski 2017).

i oferuje potrzebne do tej pracy narzędzia intelektualne. Historycy historiografii nie muszą podzielać, i często raczej nie dzielą, poglądów “radykałnych zwolenników postmodernizmu, twierdzących, że wszelka rzeczywistość ma charakter językowy”¹⁷, ale działalność naukowa badaczy tego, jak poznawana i opisywana jest przeszłość, w pewnej mierze przy okazji uwypukla tezę, której “nie sposób dzisiaj zakwestionować, [...] że to właśnie na poziomie semantycznym można w sposób wyraźny zaobserwować konflikty przenoszone potem na inne dziedziny życia”¹⁸. Bliskie obszary zainteresowań historii historiografii, czasami po prostu na nią zachodzące, stanowią zagadnienia pamięci zbiorowej, a także polityki historycznej¹⁹.

Zgodnie z prowokacyjną metaforą zaproponowaną przez Andrzeja Wierzbickiego, wieloletniego profesora w Instytucie Historii im. Tadeusza Manteuffla Polskiej Akademii Nauk, mistrza jednego ze współautorów niniejszego artykułu²⁰, historia historiografii stanowi jakby *oddział wewnętrzny* nauk o przeszłości. Dziejopisarstwo okazuje się więc rzadkim przykładem dyscypliny (nie tylko w humanistyce), której nurt krytyczny ma status jej oficjalnej specjalizacji.

Ważną kompetencją historyka i historyczki historiografii, a może nawet jego czy jej intelektualną przewagą konkurencyjną, jest istotowo związana z uprawianiem omawianej dziedziny wiedzy wielodyscyplinarność metodologiczna. Historyk i historyczka historiografii sięga po instrumentarium teoretyka i metodologa nauk humanistycznych, gdy na przykład analizuje

17. Rafał Stobiecki, “*Historio, historio, cóżeś ty za pani*” (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2022), 19.

18. W przeciwieństwie jednak do semantyków historyków historiografii interesuje przede wszystkim treść tych konfliktów niesionych przez narracje o przeszłości oraz merytoryczne i metodologiczne podstawy ich obrazu. Zob. Rafał Stobiecki, “*Historio, historio, cóżeś ty za pani*”.

19. Por. Georg G. Iggers, *Historiografia XX wieku: Przegląd kierunków badawczych*, przeł. Andrzej Gadzała (Warszawa: PWN, 2010); Georg G. Iggers, Q. Edward Wang, Supriya Mukherjee, *A Global History of Modern Historiography* (Harlow: Pearson Longman, 2008); Donald R. Kelley, *Oblicza historii: Badanie przeszłości od Herodota do Herdera*, przeł. Marek Tomaszewski (Warszawa: PWN, 2010); Matthias Middell, “Georg G. Iggers and the Programme of a Critical History of Historiography”, *Storia della Storiografia* 75, no. 1 (2019), 47–57; Matthias Middell, “Cross-Cultural Comparison in Times of Increasing Transregional Connectedness: Perspectives From Historical Sciences and Area Studies on Processes of Respatialization”, *FQS* 22, no. 2 (2021), <http://www.qualitative-research.net/>; Rafał Stobiecki, “*Historio, historio, cóżeś ty za pani*”; Wojciech Wrzosek, *Historia – kultura – metafora* (Wrocław: Leopoldinum, 1995); Wojciech Wrzosek, O myśleniu historycznym (Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram, 2009); Wojciech Wrzosek, “Źródło historyczne jako alibi realistyczne historyka”, w *Historyk wobec źródeł. Historiografia klasyczna i nowe propozycje metodologiczne*, red. Jadwiga Kolbuszewska, Rafał Stobiecki (Łódź: Ibidem, 2010), 23–38; Wojciech Wrzosek, red., *Oblicza przeszłości* (Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram, 2011); Wojciech Wrzosek, “O potrzebie kulturowego dystansu poznawczego w badaniach historycznych”, w *Badacze przeszłości wobec wyzwań XIX–XXI wieku*, red. Krystyna Błachowska, Zbigniew Romek, Małgorzata Wolniewicz (Warszawa: Wydawnictwo Neriton, PTH, IH PAN, 2013), 313–328.

20. Tomasz Ochowski.

wartości, koncepcje towarzyszące i sterujące badaniem historycznym. Próbuje odkryć to, co leżało u podstaw takiej czy innej narracji, historycznej, stanowiło jej teoretyczny fundament²¹.

Historyk i historyczka historiografii stają się po trosze historykiem lub historyczką literatury, a także szerzej, po prostu jej badaczem lub badaczką, podczas swoich studiów tak sprofilowanych, iż

w centrum jego zainteresowań pozostaje jakaś opowieść o przeszłości, której bohaterami są zbiorowe i indywidualne podmioty: cywilizacja, naród, państwo, klasa, rasa, płeć czy wybitna jednostka personifikująca ideały epoki. Historyka historiografii interesuje struktura tej opowieści i funkcje, jakie ona pełni w intelektualnym instrumentarium ludzi²².

Wreszcie, co szczególnie istotne dla niniejszego artykułu, a bynajmniej nie wyczerpuje wszystkich potencjałów omawianej dziedziny, historyczka czy historyk historiografii może podejmować też problematykę infrastruktury nauk historycznych (a więc kwestię dziejów “instytucji, szkół, seminariów, towarzystw naukowych”²³). Stosuje wtedy perspektywę badawczą nie tylko historyka nauki, lecz także socjolożki i socjologa,

badając dzieje środowisk naukowych, śledząc instytucjonalny wymiar życia naukowego, spogląda nań z perspektywy odnoszącej się raczej do zbiorowości niż do poszczególnych jednostek. Powinien potrafić, choćby w części, odtworzyć społeczno-polityczny kontekst towarzyszący uprawianiu historii w danej epoce²⁴.

Jeszcze szerzej – za Stobieckim²⁵ podaliśmy tylko przykłady zastosowań omawianej subdyscypliny – objawia się transdyscyplinarność historii historiografii, gdy spojrzeć na jej możliwości aplikacyjne.

Krytyczna analiza porównawcza dziejów debat dotyczących kwestii międzykulturowych, prowadzonych zarówno w obrębie nauk o przeszłości, jak

21. Cytowany Rafał Stobiecki, *Historiografia PRL. Zamiast podręcznika* (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2020), 9 – nazywa ten obszar zainteresowań omawianej dziedziny studiami “nad zmieniającymi się założeniami teoretyczno-metodologicznymi historiografii”.

22. Ten obszar historii historiografii Stobiecki, *Historiografia PRL. Zamiast podręcznika*, 9 – określa jako badanie wizji “dziejów narodowych czy powszechnych”, która jest “kreowana w obrębie takiego czy innego kręgu kulturowego, wybranej tradycji historiograficznej bądź środowiska historycznego”.

23. Stobiecki, *Historiografia PRL. Zamiast podręcznika*, 9–10.

24. Stobiecki, *Historiografia PRL. Zamiast podręcznika*, 9–10.

25. Stobiecki, *Historiografia PRL. Zamiast podręcznika*.

i różnych dyscyplin społecznych, pozwoliła ukazać interesującą dynamikę tych debat. Początkowo silna wśród historyków opozycja między podejściem nastawionym na porównania [*Vergleich*] a tym skupionym wokół badania “splatań” [*Verflechtungsanalyse*] ustąpiła miejsca innowacyjnej kombinacji intelektualnej. Chodzi o tak zwaną szkołę przestrzenną (*spatial turn*), która, łącząc historię z geografiami, a także angażując literaturoznawstwo, politologię oraz socjologię, znacząco pogłębiła refleksyjność dyskusji globalizacyjnych²⁶. Szkoła przestrzenna ma obecnie status oddzielnego nurtu badań, a także stoi przed szansą zapoczątkowania nowej, uzasadnionej teoretycznie i metodologicznie, dyscypliny nauki pod nazwą *humanistyka przestrzenna*. Mówiąc najkrócej, proponuje ona ujęcie kategorii opisujących zjawiska przestrzenne (np. miasto, kraj, kontynent) jako konstruktów myślowych uwarunkowanych kulturowo²⁷. Również tu widzimy przydatność historii historiografii. Ulubionym zajęciem intelektualnym wielu historyków i historyczek historiografii jest bowiem przesunięcie rozumienia istoty pojęć kluczowych dla danych dziedzin i sporów prowadzonych w ich obrębie z poziomu ontologicznego na epistemologiczny.

Posłużymy się przykładem zaczerpniętym z ostatniej książki Andrzeja Wierzbickiego²⁸. Publikacja ta została poświęcona bardzo szczegółowej, interesującej wyłącznie wyspecjalizowanych badaczy przeszłości naszego kraju, hipotezie podboju mającej wyjaśniać genezę państwa polskiego. Jak to jednak zwykle u Wierzbickiego bywało, abstrakcyjna kwestia, tym razem mediewistyczna, okazała się zawierać wiele wątków istotnych dla przedstawicieli różnych nauk humanistycznych i społecznych, także dla tych badaczy, którzy skupiają się wyłącznie na teraźniejszości bądź przyszłości. Niech świadczą o tym choćby następujące wypowiedzi cytowanego historyka historiografii polskiej:

Narodziny państw mają charakter endogeniczny (1) lub egzogeniczny (2), mogą też łączyć obie z tych dróg, przybierając charakter mieszany (3). W pierwszym wypadku (‘endo-’) następują one w wyniku procesów i wydarzeń płynących z wnętrza określonego układu społeczno-terytorialnego [...] w drugim (‘egzo-’) w wyniku czynników wychodzących spoza tego układu spośród których najbardziej spektakularnym i to zarówno dla uczonych mężów, jak i dla tych, którzy niczego się nie uczyli, jest podbój. Łatwo dostrzec, że taka formuła, zapewne nader impertynencko kondensująca dociekania wielu poprzedzających

26. Matthias Middell, “Cross-Cultural Comparison in Times of Increasing Transregional Connectedness: Perspectives From Historical Sciences and Area Studies on Processes of Respatialization”, *FQS* 22, no. 2 (2021), <http://www.qualitative-research.net/> (10.10.2023).

27. Adam Krawiec, “‘Zwrot przestrzenny’ w mediewistyce”, w: *Vademecum historyka mediewisty*, red. Jarosław Nikodem, Dariusz Andrzej Sikorski (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012), 536–540.

28. Wierzbicki, *Jak powstało państwo polskie?*

nas pokoleń, ujmuje kwestię od strony ontologii “bytów historycznych”, w tym bytów tak fundamentalnych dla badacza dziejów, jak naród i państwo. Formułę tę można jednak uczynić bezpieczniejszą poprzez nadanie jej formy konstatacji epistemologicznej, a mianowicie pisząc, że narodziny państw mogą się jawić jako procesy lub wydarzenia o charakterze endogenicznym, egzogenicznym lub mieszanym. Łatwo dostrzec, że w ten sposób stanęlibyśmy przed tyle odwiecznym, co banalnym dylematem – czy, a jeśli tak, to kiedy, wyjaśniając bieg dziejów, należy odwoływać do tzw. przyczyn wewnętrznych, umiejscawianych w obrębie układu stanowiącego przedmiot badania (tzw. wyjaśnianie dyspozycyjne [...]), czy może do przyczyn o proveniencji zewnętrznej – “pozaukładowej” (tzw. wyjaśnianie “ściśle przyczynowe”)²⁹.

Pozornie trywialny dylemat prowadzi do zasadniczej, szczególnie dla nauk społecznych, kwestii, czym tak naprawdę jest wyjaśnianie przyczynowe. Wierzbicki konkluduje:

Również i dzisiaj trudno jest nam uwolnić się od skojarzeń politycznych i spoglądając na owe spory przez mędrca “szkiełko i oko” postrzegać w nich jedynie równorzędne sposoby wyjaśniania biegu dziejów³⁰.

Cytat z ostatniej dużej pracy Andrzeja Wierzbickiego³¹ dobrze jest traktować jako merytoryczny przykład uczący tego, jak należy podchodzić do różnorodnych sporów i dylematów humanistyki oraz nauk społecznych, by tropić językowe “kamuflaże” i “eufemizmy” (terminy Wierzbickiego³²) kryjące się pod pozornie precyzyjnymi pojęciami. Uczy też jak należy rzeczywiście precyzyjnie ujmować te spory i dylematy, pamiętając jednocześnie o ich częstym ładunku politycznym. To właśnie – choć oczywiście nie tylko to – historia historiografii może zaofiarować humanistyce stosowanej, a w jej obrębie zaangażowanemu zarządzaniu humanistycznemu.

Odpowiedzialność humanistyki stosowanej ugruntowana jest przede wszystkim na podejściu krytycznym, nie wyłączając refleksyjnej postawy samokrytycznej. Krytyczne myślenie stanowi epistemologiczną ochronę dla zwolenników zarządzania humanistycznego przed zbyt daleko idącymi uogólnieniami i zbyt dużą pewnością wyników i interpretacji oraz uwrażliwia na ideologiczny kontekst

29. Wierzbicki, *Jak powstało państwo polskie?*, 12–13.

30. Wierzbicki, *Jak powstało państwo polskie?*, 13.

31. Wierzbicki, *Jak powstało państwo polskie?*

32. Wierzbicki, *Jak powstało państwo polskie?*

wszelkich działań poznawczych³³. Pozwala więc uniknąć głównych grzechów nauk o organizacji tzw. głównego nurtu (a przynajmniej je minimalizować)³⁴.

Amerykański historyk historiografii Donald R. Kelly snuje w tym kontekście refleksję odnoszącą się do przykładu dziejopisów starożytnej Grecji, uznawanych za prekursorów krytycznej nauki historycznej: Herodota (ok. 485– po 421 p.n.e) i Tukidydesa (ok. 460– po 400 p.n.e.).

Dziejopisarstwo można uprawiać w zróżnicowanych kontekstach kulturowych, w różnorodnych ramach instytucjonalnych, pod różnorodną presją ideologiczną – w wielu specyficznych “sceneriach badawczych”, jak ujmuje to Nicolas Jardine. Szczególnym tego następstwem jest fakt, że staromodne *Quellenforschung* przesądzające o tym, jacy historycy naśladowani są przez innych – staje się w pewien sposób podporządkowane rozważaniom kontekstualnym i pozakontekstualnym. Tukidydes na przykład był, w sposób wyraźny i zarazem bolesny wytworem politycznego “kryzysu” [...] Herodot, wręcz przeciwnie, zdaje się bezinteresownym podróżnikiem, który sam pozbawia się kontekstu, wiedziony ciekawością i powodowany ambicją literacką, przemierzający wiele scenerii, nie będąc w istocie przez nie kształtowany; jednak z pewnością i jego dzieło może być przedmiotem rekontekstualizacji³⁵, jeśli baczniej przyjrzelibyśmy się różnorodnym doświadczeniom i tarapatom pisarza. W podobny sposób, z uwzględnieniem epoki i środowiska społecznego należy rozumieć wszystkich następców Herodota i Tukidydesa³⁶.

Do grona wspomnianych “wszystkich następców” z całą świadomością zaliczamy także badaczy zarządzania realizujących podejście humanistyczne. Ta starożytna geneza zarządzania humanistycznego stanowi ramę humanistyki stosowanej rozumianej jako epistemologiczne zaangażowanie badawcze³⁷.

33. Martin Zawadzki, *Nurt krytyczny w zarządzaniu: Kultura, edukacja, teoria* (Warszawa: Sedno, 2014).

34. Jeden z nas (Tomasz Ochiniowski) pamięta sytuację, gdy po zajęciach na Wydziale Zarządzania UW podszedł do niego student – gość z innego kierunku i skonfundowany zapytał, dlaczego na innych wydziałach wykładowcy prezentują hipotezy, przypuszczenia, wątpliwości, a tylko “na zarządzaniu” przedstawia się tezy pewne (w sensie absolutnej pewności). Pytany wykładowca zmuszony był z pokorą przyznać: “bo widzi Pan, tylko na dwóch wydziałach uniwersyteckich w systemie zachodnim głosi się prawdy objawione: na teologii i zarządzaniu. Tyle że na tych pierwszych z wymienionych jest więcej dyskusji niż na tych drugich”.

35. To jest wtórnie analizowanym w różnorodnych kontekstach związanych z działalnością autora.

36. Donald R. Kelley, *Oblicza historii: Badanie przeszłości od Herodota do Herdera*, przeł. Marek Tomaszewski (Warszawa: PWN, 2010), 18.

37. Początkowo część z przytoczonych na tym miejscu uwag jeden z nas (Tomasz Ochiniowski) odnosił generalnie do badań jakościowych (Tomasz Ochiniowski, Marta Szeluga-Romańska, “Badanie jakościowe zachowań w organizacji”, w: *Psychologia biznesu*, red. Bogdan Rożnowski,

Z jednej strony zachęca nas do tego pojawiający się cyklicznie postulat, by “po-rady dotyczące zarządzania [...] czerpać nie od Petera Druckera i Toma Petersona, ale od Sofoklesa i Szekspira”³⁸. Z drugiej strony, naszym zdaniem szczególnie przedstawiciele zarządzania humanistycznego spełniają kryteria sformułowane przez Karla E. Weicka, wskazującego na fakt, iż każdy menedżer jest historykiem,

bowiem każdy podejmujący decyzję jest tak dobry, jak dobra jest jego pamięć [...]. Ten jest człowiekiem decyzyjnym, kto rozumie dany wynik i retrospektywnie konstruuje historię, która jak się wydaje doprowadziła do niego³⁹.

Kelley na wstępie swej monumentalnej, trzytomowej monografii poświęconej *przeszłości studiowania przeszłości* od czasów starożytnych do XX wieku wskazuje czytelnikowi, iż “do pewnego stopnia ciągle mówimy językiem Herodota i Tukidydesa, o ile nie myślimy za pomocą ich myśli – chociaż pytania, które stawiamy, i odpowiedzi, na które oczekujemy są nasze własne”⁴⁰.

Niewielki polski przyczynek dotyczy w tym kontekście nauk o zarządzaniu i związany jest również z intelektualnym środowiskiem Wierzbickiego. Chodzi o założony i długi czas redagowany przez niego periodyk *Klio Polska*, którego zakres tematyczny został przed siedmiu laty bezpośrednio wzbogacony o historię organizacyjną, jako przykład “zastosowania badań historiograficznych poza ścisłym obrębem nauki historycznej”⁴¹. Taką aplikację proponujemy nazywać historiografią organizacji. Są więc, jeśli chodzi o związki zarządzania humanistycz-

Paweł Fortuna (Warszawa: PWN, 2020), 51–66). Stawiał wtedy pytanie, czy możliwa jest ich realizacja zgodna z takimi właśnie standardami mającymi korzenie w historiografii, poza kontekstem zarządzania humanistycznego. Dziś przyznaje się z pokorą do tezy, iż wspomniane standardy są istotą zarządzania o orientacji humanistycznej wkomponowanego w humanistykę stosowaną. Genetyczna relacja łączy historiografię nie tyle ogólnie z podejściem jakościowym w badaniu organizacji, ile z zarządzaniem humanistycznym wyznaczającym ważny, choć nie jedyny, kontekst badań jakościowych. Dlatego też część z tez opublikowanych już wcześniej gdzie indziej (Tomasz Ochowski, Marta Szeluga-Romańska, “Badanie jakościowe zachowań w organizacji”, w: *Psychologia biznesu*, red. Bogdan Rożnowski, Paweł Fortuna (Warszawa: PWN, 2020)) powtarza teraz, z całą intencjonalnością, w kontekście relacji historii historiografii oraz zarządzania humanistycznego.

38. Bob Garfield, “Model management lessons”, *USA TODAY*, 26 May: 06B, 1987.

39. Odwołujemy się do cytatów z oryginału angielskiego klasycznej pracy Karla E. Weicka, *Sensemaking in Organizations* (Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, Inc., 1995), 184–185 – pamiętając o istniejącym od kilku lat jej przekładzie na język polski pióra Barbary Czarniawskiej: Karl E. Weick, *Tworzenie sensu w organizacjach*, przeł. Barbara Czarniawska (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2016).

40. Donald R. Kelley, *Oblicza historii: Badanie przeszłości od Herodota do Herdera*, przeł. Marek Tomaszewski (Warszawa: PWN, 2010), 24.

41. Andrzej Wierzbicki, “Od Klio Polskiej do ‘Klio Polskiej’”. *Klio Polska* 7 (2015), 12.

nego z historią historiografii, tradycje dawne i bardzo nowe, globalne i całkiem lokalne. Pozostaje pytanie, czy po śmierci Andrzeja Wierzbickiego znajdzie się na nie przestrzeń w polskim systemie akademickim? Czy w aktualnym kontekście społecznym rozważania Autora nadal są istotne i przydatne do budowania mostów pomiędzy dyscyplinami?

Społeczeństwo potrzeb i pragnień

Uważamy, że odpowiedź na pytanie zadane w poprzednim akapicie jest pozytywna, choć nie polega na prostej ekstrapolacji trendów z przeszłości i znajdowaniu oczywistych połączeń metodologicznych i dyscyplinarnych. Społeczeństwo intensywnie się zmienia, na wiele sposobów i w wielu wymiarach. Jednym z nich jest wymiar konsumpcjonizmu, w który historia i historiografia wpisują się słabo. Jednak, gdy zmienić perspektywę i potraktować historię jako główne narzędzie epistemologiczne, a konsumpcjonizm jako jeden z fenomenów do zbadania, to okazuje się, że krytyczna refleksja nad konsumpcjonizmem pozwala zrozumieć głębszy kontekst zjawiska. Poza powierzchowną warstwę marketingowo-satisfakcyjną historia i historia historiografii pomagają wyjaśnić zjawisko i zrozumieć mechanizmy rządzące społeczeństwem. Uważamy, że historia historiografii znajduje swoją szczególną aktualność w połączeniu z zarządzaniem humanistycznym, które jest do takej refleksji szczególnie powołane. Umożliwia zrozumienie bardziej długotrwałych dynamik i uwrażliwia na szerszy kontekst. Przedstawimy teraz przykład takiej analizy dla egzemplifikacji naszego twierdzenia o korzyściach z jednoczesnego zastosowania myślenia historycznego i zarządczo-socjologicznego.

Na przestrzeni XX wieku (zapewne odrobinę wcześniej w Stanach Zjednoczonych i na zachodzie Europy, nieco później w dawnym bloku wschodnim czy wschodniej Azji) ludzkie wspólnoty przemieniły się ze społeczeństw producentów w społeczeństwa konsumentów. Jednym z istotnych elementów owej przemiany było przekierowanie naszych pragnień na podsuwane nam ochoczo przez rynek dobra konsumpcyjne, ale także zmiana charakteru owych pragnień. Jak już w 1999 roku pisał Zygmunt Bauman:

Konsument w społeczeństwie konsumpcyjnym jest drastycznie odmienną istotą niż konsument w jakimkolwiek innym dotychczasowym społeczeństwie. Różnica polega na rozłożeniu podkreśleń i priorytetów – zmiana akcentów, która czyni wielką różnicę w prawie każdym aspekcie społecznego, kulturowego i indywidualnego życia⁴².

42. Zygmunt Bauman, "The Self in Consumer Society", *The Hedgehog Review* 1, nr 1 (1999), 35.

Rozwój przemysłu, wciąż wzrastające moce produkcyjne i coraz nowocześniejsze metody uprawy roli postawiły przed ludzkością, po raz pierwszy w jej historii, wizję świata, w którym jesteśmy w stanie spełnić podstawowe potrzeby całej ludzkości – świata, w którym nikt nie chodzi głodny i każdy ma dostęp do dachu nad głową. Jest to wizja, do której zbliżaliśmy się w ubiegłym stuleciu – według danych Banku Światowego, choć absolutne ubóstwo (definiowane globalnie jako konieczność wyżycia za 1,9 dolara dziennie) na początku nowego stulecia cierpiało wciąż jeszcze ponad dwunastu procent ludzkości, to jeszcze w 1990 roku taki sam poziom niedostatku dotykał ponad jedną czwartą ludzkości. Ta tendencja ostatnio ulega niebezpiecznemu odwróceniu w swoich niektórych aspektach. Niepokój budzi przede wszystkim dynamika rozprzestrzeniania się skrajnej biedy. W 2020 roku stwierdzono, że liczba osób cierpiących skrajne ubóstwo podwoiła się w ciągu ostatnich dwóch dekad, czyli od początku obecnego tysiąclecia. Skutki pandemii COVID-19, zwiększające się nierówności finansowe oraz coraz wyższe ceny żywności, rosnące szczególnie od początku wojennej agresji Rosji na Ukrainę, powodują, iż szacunki różnych organizacji każą spodziewać się dalszego wzrostu liczby osób doświadczających skrajnego ubóstwa. “Grozi to zaprzepaszczeniem dwóch dekad postępu w ograniczaniu ubóstwa”, ostrzega międzynarodowa organizacja zajmująca się monitorowaniem nierówności, Oxfam⁴³. W czasie, gdy kończymy ostateczną wersję niniejszego tekstu (jesień 2023 roku), dwa czasopisma *Nature* i *Scientific American* opublikowały najnowszy raport dotyczący sprawiedliwości środowiskowej, czyli perspektywy postrzegania nierówności zapoczątkowanej ponad 50 lat temu przez Roberta D. Bularda.

Powietrze, którym oddychamy, woda, którą pijemy, temperatura powietrza – wszystko to zależy od miejsca, gdzie żyjemy, a każdy z tych czynników ma wpływ na nasze zdrowie. Wiele badań przeprowadzonych w ostatnich dekadach pokazało, że środowisko naturalne ma olbrzymi wpływ na nasze zdrowie, a ci, którzy żyją w najzdrowszym środowisku, należą zwykle do uprzywilejowanych. I odwrotnie – ci, którzy w życiu codziennym konfrontują się z zagrożeniami środowiskowymi, mają niewiele do powiedzenia⁴⁴.

Raport po raz kolejny przypomina, iż, niestety, dość szybko się też przekonaliśmy, że ani potrzeby, ani pragnienia ludzkości nie są absolutne – jesteśmy

43. Oxfam, “Ponad 250 mln ludzi jest zagrożonych ubóstwem”, *Deutsche Welle, Społeczeństwo* (April 8, 2022), <https://www.dw.com/pl/oxfam-ponad-250-mln-ludzi-jest-zagrozo-c5%BConych-ub%C3%B3stwem/a-61453546>. (10.03.2024).

44. Lauren Gravit, “Geografia niesprawiedliwości”, w: *Zdrowie środowiskowe. Innowacje. Raport specjalny Scientific American i Nature, Świat Nauki*, red. Laura Helmuth (Scientific American. Świat Nauki 2023), 46.

istotami społecznymi i nasze poczucie szczęścia (a tym samym zdrowie czy długość życia) zależą nie tylko od tego, czy mamy zaspokojone potrzeby podstawowe, lecz także od tego, jak nasza możliwość spełniania pragnień ma się do sytuacji reszty społeczeństwa w tym zakresie. Tu, niestety, poprawy nie widać. Rozwarstwienie społeczne, zarówno w skali globalnej, jak i lokalnej, postępuje prawie na całym świecie. W 2021 roku świat obiegła wiadomość, że jeden procent najbogatszych ludzi, których udział własności cały czas się zwiększa, ma już w swoim posiadaniu więcej zasobów niż całe pozostałe dziewięćdziesiąt dziewięć procent ludzkości. W dodatku pogłębiają się nierówności lokalne i regionalne. Wybuch nowych konfliktów (Izrael-Palestyna czy Ukraina) powoduje drastyczne załamanie warunków życia milionów ludności, które może nie znaleźć szybkiego pozytywnego rozwiązania. Z krajów i obszarów dotkniętych wojną masowo uciekają ludzie, często w warunkach urągających ludzkiej godności i bez możliwości zapewnienia nawet podstawowego bezpieczeństwa. Ponadto lokalne decyzje gospodarcze prowadzić mogą, jak w Wielkiej Brytanii, do znaczącego wzrostu liczby osób w kryzysie bezdomności i ogólnego poziomu biedy w społeczeństwie. Przed uznaniem takiego stanu permanentnej nierównowagi jako normalności przestrzega Bernard Stiegler⁴⁵, ukazując konieczność natychmiastowej systemowej reorientacji. Problem nierównowagi jest problemem całego świata. Jednocześnie, gdy w biednej części globu sytuacja ludności nie ulega poprawie, a nawet często się pogarsza, w wysoko rozwiniętym świecie również trudno znaleźć społeczną harmonię i zadowolenie, choć w fundamentalnie innym wymiarze. Pragnienia oderwane od potrzeb pełnią znacznie ważniejszą funkcję w społeczeństwie konsumpcyjnym, niż miało to miejsce kiedykolwiek wcześniej. Idealny świat konsumpcji to wszak taki, w którym wszelkie możliwe zachcianki konkurują o uwagę (i napchany, choćby kredytem, portfel) niecierpliwego konsumenta. Tylko wtedy marketingowy przemysł pragnień, najznamienitsza branża współczesności, może w pełni rozwijać skrzydła. Jak zauważa Zygmunt Bauman,

Perspektywa pragnienia, które słabnie i rozplywa się, gdy nie ma w pobliżu żadnej możliwości jego ponownego wskrzeszenia, albo perspektywa świata, w którym nie ma już nic wartego pożądania, stanowić musi najbardziej przerażający koszmar idealnego konsumenta⁴⁶.

45. Bernard Stiegler, *Bifurquer: Il n-y a pas d'alternative* (Paris: Les Liens Qui Liberent, 2020). Bernard Stiegler i Kolektyw Internacja, *Konieczna bifurkacja, "Nie ma alternatywy"*, przeł. Michał Krzykowski i in. (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2023).

46. Bauman, "The Self in Consumer Society", 37.

Dodalibyśmy tu jeszcze jedną przerażającą opcję. Chodzi o świat, w którym nie widać możliwości spełnienia targających konsumentem pragnień; w którym dostępne czy nawet obiecane rozwiązania nie przekonują jako lekarstwa na przeżywane tęsknoty. Im mniej podsuwane współczesnemu konsumentowi produkty pomagają w przewycięzeniu jego cierpień (a większość oferty pomaga w stopniu znikomym lub wcale), tym silniej pracować musi marketingowa machina, przekonując, że tym razem w sprzedaży naprawdę pojawiło się szczęście, bezpieczeństwo czy zdrowie.

Warto przypomnieć, że już Zygmunt Freud⁴⁷ zaproponował redukcję ludzkich popędów do dwóch, zarazem podstawowych, jak i przeciwstawnych. Wyróżnił popęd ku życiu i prokreacji (libido albo Eros) oraz równie silny popęd ku śmierci i samozagładzie (ochrzczony później przez Wilhelma Stekela Tanatosem). Chcielibyśmy żyć wiecznie i celebrować nasze życie, ale jednocześnie wytrzymać nie możemy ani ze sobą samymi, ani z resztą otaczającej nas rzeczywistości. Wszelkie inne pragnienia to tylko przekierowanie owych popędów na bardziej racjonalne lub bardziej społecznie akceptowane tory. Jeśli rzeczywiście, jak twierdził Freud, podstawą naszego życia społecznego jest ujarzmianie i sublimacja pierwotnych pragnień, trudno się dziwić potędze konsumenckiego przemysłu prowadzącego ów proces do jego logicznej konkluzji – umiejscowienia pragnień w godnych pożądania przedmiotach, których nieobecność w zasięgu ręki (ale i obecność w sklepowej witrynie) dosłownie ucieleśnia wszelkie nasze rozterki. Współcześnie Frederic Lenoir⁴⁸ wskazuje na związek umiejętności sublimacji pragnień jako drogi do dobrego życia, w sensie arystotelesowskim. Zwykle ulegane popędom nie tylko nie czyni człowieka szczęśliwym, ale prowadzi do stanu ciągłego nienasycenia, poczucia braku, niedającej się opanować pustki. Pragnienie wymaga świadomości i kultury, by móc prowadzić do poczucia dobrego życia – a więc droga do szczęścia nie prowadzi przez niekontrolowaną konsumpcję. Mimo że konsumpcja stała się we współczesnym świecie najistotniejszą sferą ludzkiej działalności, produkcja czy praca wciąż stanowią zarówno istotne zajęcie, jak i punkt odniesienia dla naszych społeczeństw. Bieda we współczesnej Europie akceptowana jest tylko wtedy, gdy towarzyszy jej praca, w pełnym wymiarze czasowym, choć coraz rzadziej w sensie zakresu praw⁴⁹. Praca staje się tym samym przywilejem, obiektem pożądania, ale także skarbem, którego utrata pozostaje wciąż możliwym do spełnienia koszmarem. Równocześnie jednak praca stanowić może źródło cierpień bądź alienacji. Nawet pełnowymiarowa praca nie zapewnia

47. Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle* (London: The Hogarth Press, 1920).

48. Frédéric Lenoir, *Le désir, une philosophie* (Paris: Flammarion, 2022).

49. Agnieszka Musiała, *Prawo podmiotowe w prawie pracy – a względem “kogo”? Spór o prawny charakter prawa pracy* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2022).

często wstępu do grona konsumentów albo nie pozwala wręcz na zaspokojenie podstawowych potrzeb życiowych. Jednocześnie wiele dostępnych na rynku pracy zadań ma wątpliwą przydatność społeczną. Zmarły niedawno David Graeber⁵⁰ pamiętnie określił to zjawisko jako fenomen “pracy bez sensu”, czyli wysyp bezsensownych zajęć, które zdają się nie przynosić nikomu żadnego pożytku. Zajęcia te mogą istnieć jako pochłaniające coraz więcej czasu “uzupełnienie” wartościowej pracy (np. wędrujące wprost do wirtualnej szuflady plany kursów i badań oraz sprawozdania z takowych wchodzące w zakres obowiązków współczesnego naukowca) albo stanowić istotę bezsensownego stanowiska (np. osoba pilnująca, by wszelkie sprawozdania przygotowywane były terminowo i zgodnie z obowiązującym wzorcem). Neoliberalizm zmienił instytucję zakłady pracy, czyli miejsce realizujące interes publiczny⁵¹, w miejsce wydobycia wartości finansowej ze świadczonej przez pracowników pracy⁵².

Tym samym czas spędzony w pracy może nijak nas nie przybliżyć do spełnienia naszych pragnień ani społeczeństwa do jego potrzeb – niezależnie czy wyrażanych w języku konsumenta, czy producenta. Praca, której brak odczuwany jest jako tragedia, a społecznie jako konieczność, nie czyni nas dość bogatymi, by spełniać podsuwane nam pod nos konsumpcyjne zachcianki, ani dość przydatnymi, by z niej wywodzić sens naszego istnienia, jak również nie czyni społeczeństwa bardziej zamożnym. Wzbogaca ultrabogatyh inwestorów, którzy jej nie wykonują. Możemy więc mówić o oderwaniu się pragnień zarówno od potrzeb (zgodnie z logiką marketingu), jak i od możliwości ich spełnienia (zgodnie z logiką alienacji). Możemy też mówić o intensyfikującej się entropii na poziomie całego systemu⁵³.

Konsumowanie jest częścią kondycji ludzkiej, jednak nie czyni świata społecznego *ludzkim* w sensie humanistycznym, moralnym – ani systemów społecznych bardziej zrównoważonymi i zamożnymi. Jak pokazaliśmy wcześniej, może być nawet wręcz przeciwnie. Jednak humanistyczne i historyczne zrozumienie konsumpcjonizmu czyni go zrozumiałym i możliwym do zrozumienia dzięki humanistycznemu zarządzaniu i socjologii w ścisłej współpracy z historiozofią. Tak też teraz zamierzamy uczynić.

50. David Graeber, “On the Phenomenon of Bullshit Jobs”, *Strike!* (August 2013), 10–11.

51. Musiała, *Prawo podmiotowe w prawie pracy – a względem “kogo”?*

52. Peter Fleming, *The Death of Homo Economicus: Work, Debt and the Myth of Endless Accumulation* (London: Pluto, 2017).

53. Stiegler, *Bifurquer*; Stiegler, *Konieczna bifurkacja*.

Pragnienia i inni ludzie

Perspektywa humanizmu pozwala dostrzec, że pragnienia nie dotyczą wyłącznie samotnej jednostki, pragniemy również budować relacje z innymi ludźmi, pragniemy budować więzi międzyludzkie. Z. Bauman⁵⁴ często zwracał uwagę na coraz większą krótkotrwałość związków, na typowe dla naszych czasów przygotowywanie “strategii wyjścia” jeszcze przed zaangażowaniem się w jakikolwiek związek. Anthony Giddens na kartach swej głośnej książki *Przemiany intymności*⁵⁵ opisał rozdzielanie się splecionych dotąd idei romansu i wytrwałości. Jednocześnie pragnienie wiecznej (a przynajmniej dozgonnej) miłości wciąż kwitnie w naszej kulturze, od literatury przez film po gry komputerowe. Może to tylko echo dawnej moralności, może jednak wyraz pragnienia trwałości obecnego również i w świecie płynnej nowoczesności.

Kiedy na horyzoncie naszych pragnień pojawia się inny człowiek, wraz z nim nieuchronnie przychodzi rozbieżność między upragnionym ideałem a ułomnością przypadłą wszelkim ludziom. O ile w przypadku dóbr konsumenckich (bądź w sferze idei) zawsze istnieje możliwość przerzucenia pragnienia na nowy produkt (lub ruch polityczny), obiecujący zupełnie nowe doznania i pozbawiony wszelkich wad naszych dotychczasowych nabytków, o tyle trudno ludzić się, że nasz następny partner okaże się wolny od ludzkich słabości. Mamy, oczywiście, społeczne i techniczne narzędzia do znajdowania i odrzucania coraz to kolejnych ułomnych partnerów, ale pragnienie podsycza zawsze obietnica (nawet wątpliwa w swej spełnialności) jego zaspokojenia. Współczesna technologia, dzięki smartfonom i aplikacjom takim jak Tinder, pozwala na zredukowanie procesu zawierania znajomości do jednego ruchu przyjmującego lub odrzucającego potencjalnego partnera. Co z naszym pragnieniem związku (przelotnie) idealnego, kiedy nawet takie rozwiązanie nie wyruguje ludzkich słabości spotykanych osób, a w nieuchwytnym momencie intymności i tak zmuszeni będziemy zobaczyć ułomną twarz Innego?

Pragnienia wymykają się racjonalnym wytłumaczeniom. Pewne aspekty ludzkich pragnień od lat stanowią przedmiot badań nauk społecznych: istnieje socjologia mody (pokazująca przynajmniej część mechanizmów, za pomocą których upowszechniają się konkretne obiekty pożądania), socjologia religii (niekoniecznie, np. w pracach Petera Bergera⁵⁶, tożsama z socjologią ruchów religijnych). Komunikacja społeczna i marketing badają rozprzestrzenianie się

54. Zygmunt Bauman, *Razem osobno* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2003).

55. Anthony Giddens, *Przemiany intymności: Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, przeł. Alina Szulżycka (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006).

56. Peter L. Berger, *A Rumour of Angels* (New York: Anchor Books, 2000).

i możliwość sterowania falami skonkretyzowanych pragnień. Popularna ostatnimi laty psychologia ewolucyjna (i jej protoplastka, socjobiologia) szuka źródeł ludzkich pragnień w biologicznych uwarunkowaniach ludzkiego ciała i mózgu, często zadawalając się mniej lub bardziej naciąganyimi analogiami ze świata zwierząt.

Warto zauważyć, choć rozwinięcie tego wątku znacznie przekraczałoby ramy niniejszego artykułu, iż zwrot przynajmniej niektórych antropologów, psychologów ewolucyjnych, a nawet użytkowników perspektywy socjobiologicznej ku dorobkowi humanistyki zaowocował interesującym zmianom w postdarwinistycznym postrzeganiu biologicznych, a szczególnie ewolucyjnych korzeni rzeczywiście podstawowych potrzeb człowieka. Jako jeden z pierwszych, jeszcze w latach dziewięćdziesiątych XX wieku szkocki zoolog i psycholog David Hay⁵⁷ wskazał, iż potrzeby te konstytuuje metapotrzeba, którą nazwał świadomością relacyjną. Istota ludzka jest szczególnie skłonna przede wszystkim do nawiązywania relacji. Później, nadal pozostajemy jedynie przy sygnalizowaniu przykładów, amerykański antropolog holenderskiego pochodzenia Frans B.M. de Waal jako naukową odpowiedź na wyzwania kryzysu subprimowego 2007–2008 opublikował słynny *Wiek empatii*⁵⁸. Warto przypomnieć, iż była to reasumpcja wielu długoletnich badań prymatologicznych wskazująca na ewolucyjną rolę życzliwości i współpracy. Koncepcja społecznych wymiarów poznania, a szczególnie interpersonalnego charakteru ludzkiego myślenia, rozwinięta przede wszystkim przez Michaela Tomasellę⁵⁹, zaowocowała zarówno kolejnymi syntezami empirycznych opisów *Homo socialis*⁶⁰, jak i kolejną koncepcją tego rodzaju, autorstwa Briana Hare i Vanessy Woods, opublikowaną pod znaczącym tytułem *Przetrwają najżyczliwsi*⁶¹. Poprzez pryzmat ustaleń humanistyki, uzupełniających ich biologiczną orientację, antropologia i psychologia ewolucyjna pokazują również, dlaczego wspomniane ewolucyjne potencjały ludzkiej życzliwości, empatii i współpracy w rzeczywistości są często zastępowane przez egoizm i okrucieństwo. Hay⁶² pisał w tym kontekście

57. Zob. David Hay, „Jakość życia/jakość zarządzania: Znaczenie świadomości relacyjnej”, *Problemy Zarządzania* 11, no. 1 (2005), 122–135; David Hay, Rebecca Nye, *The Spirit of the Child: Revised Edition* (London: Jessica Kingsley Publishers, 2006). Pierwsze wydanie *The Spirit of the Child* ukazało się w 1998 roku.

58. Frans de Waal, *Wiek empatii: Jak natura uczy życzliwości*, przeł. Łukasz Lamża (Kraków: Copernicus Center Press, 2019).

59. Michael Tomasello, *Historia naturalna ludzkiego myślenia*, przeł. Błażej Kucharczyk, Rafał Ociepa (Kraków: Copernicus Center Press, 2015).

60. Por. William von Hippel, *Jak wyszliśmy na ludzi*, przeł. Dariusz Rossowski (Łódź: Feeria Science, 2020).

61. Brian Hare, Vanessa Woods, *Przetrwają najżyczliwsi: Jak ewolucja wyjaśnia istotę człowieczeństwa*, przeł. Kacper Kalinowski (Kraków: Copernicus Center Press, 2022).

62. Hay, „Jakość życia/jakość zarządzania”. David Hay, Rebecca Nye, *The Spirit of the Child: Revised Edition* (London: Jessica Kingsley Publishers, 2006).

o społecznej dekonstrukcji świadomości relacyjnej, dokonującej się w kulturze Zachodu od czasów narodzin kapitalizmu ufundowanego (przez przypadek z zakresu historii idei) na przekonaniu o rzekomo naturalnym, skrajnym indywidualizmie istoty ludzkiej. Brian i Woods⁶³ interpretują deprywację życzliwości ludzi przez współczesną kulturę (nie tylko zachodnią), wskazując na procesy dehumanizacji, które mają charakter narracyjny. Opowieści medialne, polityczne lub jednostkowe odbierające Innym cechy człowieczeństwa są silniejszym powodem okrucieństwa niż przekonania o charakterze uprzedzeń.

W tym kontekście ukazuje się z całą mocą jednocześnie zagrożenie (dehumanizacja), jak i możliwość, a nawet konieczność przeciwdziałania temu zagrożeniu. Argumentujemy, że taką moc narzędzia przeciwdziałającego dehumanizacji w społeczeństwo konsumpcji ma odpowiednie zarządzanie, uwzględniające pragnienia i potrzeby ludzkie i społeczne jako zjawisko szersze niż marketing i sprzedaż produktów. Potrzebne jest zarządzanie oparte na pragnieniach i na potrzebach.

Zarządzanie humanistyczne w kontekście potrzeb człowieka, czyli droga do zarządzania poprzez sztukę

Uważamy, że w takich warunkach szczególna rola należy do zarządzania rozumianego jako *branie odpowiedzialności*, czyli zarządzania wybitnie humanistycznego⁶⁴. Socjologiczne i psychologiczne zrozumienie bolączek i aspiracji współczesności nakłada na zarządzanie szczególną humanistyczną odpowiedzialność za przyszłość⁶⁵.

Naszym drugim przykładem użyteczności zarządzania humanistycznego będzie historiograficzne studium przypadku ze specyficznej subdyscypliny nauk o przeszłości, to jest historii sztuki⁶⁶. Specyfika tego obszaru wiedzy polega oczywiście na tym, iż ewidentnie posiada on swój przedmiot badań w postaci kulturowych artefaktów. Nie wszyscy teoretycy i historycy historiografii uważają, iż dziejopisarstwo *per se* ma uchwytny przedmiot studiów, ale poglądy wspomnianego rodzaju są oczywiście jeszcze jednym przejawem autokrytycyzmu

63. Hare, Woods, *Przetrwają najżyczliwi*.

64. Henry Mintzberg, *Bedtime Stories for Managers: Farewell to Lofty Leadership... Welcome Engaging Management* (Oakland: Berrett-Koehler, 2019).

65. Lech Witkowski, *Humanistyka stosowana: Wirtuozeria, pasje, inicjacje* (Kraków: Oficyna, 2018).

66. Podążamy w tym kontekście za europejską tradycją sytuującą historię sztuki w obrębie nauk historycznych, a nie kulturoznawczych, jak chcą Amerykanie, zob. Maria Poprzedzka. "Historia sztuki a wiedza historyczna", w: *Historia – dziś. Teoretyczne problemy wiedzy o przeszłości*, ed. Ewa Domańska, Rafał Stobiecki, Tomasz Wiślicz (Kraków: Universitas, 2013), 243–253.

nauk o przeszłości. Ponadto historię sztuki szczególnie, może nawet bardziej niż inne działy nauk historycznych, przenika duch krytycznej historii historiografii⁶⁷.

Na początku lat siedemdziesiątych XX wieku wśród niektórych przedstawicieli nauk o zarządzaniu

pojawiły się głosy krytykujące funkcjonalność wieżowców o szklanych ścianach, których utrzymanie pochłania znaczne sumy. W powojennej Europie z kolei nieprzestrzeganie przez projektantów surowych standardów budowlanych przy projektowaniu tanich budynków mieszkalnych miało poważne, a często wręcz tragiczne następstwa. W sferze społecznej natomiast wśród przyczyn wzrostu chorób spowodowanych stresem naukowcy jako główne wymieniają właśnie uniformizację i dehumanizację budynków mieszkalnych, które według ich projektantów miały podnieść poziom życia najuboższych warstw⁶⁸.

Mary Hollingsworth⁶⁹ zwraca uwagę, iż praktyka nawet wyprzedziła tu nieco przytoczoną refleksję. Niektórzy spośród architektów, włączając takie ikony projektowania jak Frank Lloyd Wright i Le Corbusier zaczęli sprzeciwiać się uniformizmowi modernizmu (który wówczas występował przede wszystkim jako skrajnie funkcjonalistyczny styl międzynarodowy), by poszukiwać cech indywidualnych tworzonych budynków. To właśnie stało się istotą buntu przeciw tendencjom modernistycznym: „uniformizacja zaczęła ustępować [...] miejsca różnorodności”⁷⁰. Na przykład szklane równoległościanny (projektowane na przykład przez Miesa von der Rohego) spotykały się z coraz silniejszą konkurencją w postaci całej gamy różnorodnych form zarówno architektonicznych, jak i plastycznych⁷¹. Odrzucenie modernizmu szybko stało się bowiem charakterystyczną cechą znacznej części wszystkich obszarów sztuki czy, szerzej, ludzkiej twórczości. Gdy Ernst Hans Gombrich, austriacko-brytyjski badacz kultury, publikował w 1966 roku kolejne wydanie swej popularnonaukowej pracy *O sztuce*, zakończył je pytaniem „jeśli zaś chodzi o przyszłość – [trendów sztuki] któż to wie?”⁷². Zarazem ostatni rozdział wspomnianej książki kończył się częścią zatytułowaną „Triumf modernizmu”. Dwadzieścia dwa lata później, przygotowując kolejne wydanie (1989 rok), cytowany uczony już zauważał, co następuje:

67. Tomasz Ochowski, „Dzieje zatrzymane. Wstęp do analizy wizji historii Polski po 1944 roku w podręcznikach ekonomii politycznej socjalizmu od lat 50. do 80. XX wieku na przykładzie problematyki bodźców”, *Klio Polska. Studia i Materiały z Dziejów Historiografii Polskiej* 9 [online] (1 marca 2018), 155–180.

68. Mary Hollingsworth, *Sztuka w dziejach człowieka*, przeł. Stanisław Rościcki (Firenze: Giunti i Wrocław: Ossolineum, 1992), 475.

69. Hollingsworth, *Sztuka w dziejach człowieka*.

70. Hollingsworth, *Sztuka w dziejach człowieka*, 475.

71. Hollingsworth, *Sztuka w dziejach człowieka*.

72. Ernst H. Gombrich, *O sztuce*, przeł. Magdalena Dolińska et al. (Poznań: Rebis, 2019), 618.

trzeba było spróbować na to pytanie odpowiedzieć. “Tradycja nowego”, która tak niepodzielnie zapanowała w sztuce XX w., na pewno nie osłabła w mijającym okresie [lata 1966–1989]. Jednak właśnie dzięki temu nowoczesne kierunki zyskały tak powszechne uznanie i szacunek, że zaczęły się wydawać przestarzałe. Z pewnością nadszedł już czas na kolejną zmianę⁷³.

W 1972 roku powstaje w Warszawie pierwszy w bloku wschodnim wydział zarządzania, a w amerykańskim Saint Louis zostaje wysadzone w powietrze typowe dla nowoczesności osiedle mieszkaniowe. Następuje symboliczny koniec czasów modernizmu. Tego samego roku koło Waszyngtonu powstaje tak zwany dom Langa według projektu Roberta Sterna. Budynek nawiązuje do różnych stylów z przeszłości⁷⁴. Jeśliby szukać symbolu początku “nowego otwarcia” światowej sztuki, a przynajmniej architektury, to można uznać, że tak właśnie narodził się postmodernizm. Sam termin “postmodernizm” wprowadził do intelektualnego obiegu w 1975 roku młody architekt Charles Jenks, którego znudziła doktryna funkcjonalizmu. Jak zauważył cytowany już przez nas Gombrich⁷⁵, wbrew pozorom postmodernizm nie niesie ze sobą jakichś wielkich ambicji terminologicznych.

Nikt nie twierdzi, że jest to dobra nazwa. Nie mówi właściwie nic ponad to, że zwolennicy tego kierunku uważają modernizm za sprawę przeszłości⁷⁶.

Postmodernizm właściwie trudno nazwać kierunkiem. Jest raczej określeniem pewnej atmosfery panującej na różnych obszarach kultury od początku lat siedemdziesiątych XX wieku do mniej więcej początków lat dwutysięcznych. Charakteryzowała się ona odrzuceniem dogmatów nowoczesności takich jak funkcjonalizm, standaryzacja i uniformizacja, a także wskazywana pośrednio przez cytowanych przez nas autorów optymalizacja, a więc charakterystyk fundacyjnych dla zarządzania w wersji głównego nurtu panującej od samego początku tej dziedziny wiedzy i praktyki społecznej, to jest od działań oraz prac Fredericka Winslowa Taylora. Pisał on przecież między innymi w klasycznym dziele *Zasady naukowego zarządzania*, że człowiek jest mniej ważny niż systematyczne zasady zarządzania⁷⁷.

73. Gombrich, *O sztuce*, 618.

74. Bartosz Działoszyński i in. (oprac. merytoryczne), *Kalendarium dziejów świata* (Warszawa: PWN, 2005).

75. Gombrich, *O sztuce*.

76. Gombrich, *O sztuce*, 618.

77. Frederick W. Taylor, *The Principles of Scientific Management* (New York: Harper & Brothers, 1919).

Takie odwrócenie sensu zarządzania zyskało nowy, zintensyfikowany wymiar w epoce neoliberalnej⁷⁸. Postulujemy przywrócenie równowagi i znaczenia zarządzania poprzez jego *humanizację*. Nie chodzi o powrót do przeszłości, gdyż byłyby to kolejna nierealna i szkodliwa *retrotopia*⁷⁹. Chodzi nie o odtworzenie minionych kontekstów, co o przywrócenie miejsca należnego wartościom humanistycznym, w myśl zasady Simone Weil⁸⁰, że wszelkie zarządzanie oparte na degradacji człowieka jest przemocą. Zatem z gruntu nie do przyjęcia – i pozbawione naturalnej skuteczności – jest działanie zarządzających polegające na pozbawianiu pracy ludzkiej umiejętności i sensu i upokarzaniu pracowników. Weil kieruje się imperatywem kantowskim implikującym podmiotowość każdego człowieka. Jest krytyczna wobec systemu kapitalistycznego, ale nie nawołuje do rewolucji klasowej. Dla niej źródłem niesprawiedliwości jest nie sam kapitalistyczny wyzysk, lecz instrumentalne podejście do istoty ludzkiej. Zdaniem Weil wszelkie zarządzanie oparte na tayloryzmie jest zniewalające i głęboko niemoralne. Z analogicznych przyczyn odrzuca także zarządzanie leninowskie, które, podobnie jak zarządzanie kapitalistyczne, postrzega człowieka jako środek do realizacji celów uznawanych przez zwierzchnictwo za pierwszorzędne. Filozofię zarządzania Weil można nazwać rewolucyjną, ale nie w sensie klasowym czy ekonomicznym, lecz moralnym – należy przywrócić współczesnemu zarządzaniu utraconą w procesie modernizacji moralność⁸¹.

Tradycja humanistyczna posiada de facto także korzenie w klasycznych nurtach zarządzania. Jedną z matek założycielek nauk zarządzania była Mary Parker Follett⁸², obok Fredericka Taylora, Karola Adamieckiego i Maxa Webera jedna z prekursorów naszej dyscypliny. W jej pismach człowiek i relacje międzyludzkie odgrywają rolę centralną i pierwszorzędą wobec innych działań organizatorskich i zarządczych. Wyprzedzała ona innych twórców naukowych podstaw zarządzania swoim poszanowaniem i zrozumieniem zróżnicowania i różnorodności ludzkiej i nie podzielała modnego w tamtych czasach przekonania o “jednej słusznej drodze” i o nadrzędnym znaczeniu zdefiniowanych struktur, regulaminów i przepisów. Naturalna różnorodność może powodować konflikt, ale dla Parker Follett może to być zjawisko pozytywne, sprzyjające konstruktywnemu rozwojowi zespołu,

78. Peter Fleming, *The Death of Homo Economicus: Work, Debt and the Myth of Endless Accumulation* (London: Pluto, 2017).

79. Zygmunt Bauman, *Retrotopia* (London: Polity, 2017).

80. Zob. Chris Grey, “Towards a Critique of Managerialism: The Contribution of Simone Weil”, *Journal of Management Studies* 33, no. 5 (1996), 591–611; zob. też: Simone Weil, *Formative Writings 1929–1941* (London: Routledge, 1987) – pisma z lat 1929–1941.

81. Simone Weil, *Formative Writings 1929–1941* (London: Routledge, 1987).

82. Mary Parker Follett, *Freedom and Coordination* (1949), <http://mpfollett.ning.com/mpf/folett-writings> (4.04.2014).

a nawet może być warunkiem powstania zgranego kolektywu. Czy tak się stanie, czy też konflikt stanie się destrukcyjny i toksyczny zależy w znacznej mierze od stylu i filozofii zarządzania. Dobry zarządzający poszukuje twórczej integracji różnic, nie dąży do ich niwelowania. Eliminowanie konfliktów wynikających z różnorodności może prowadzić w dłuższym okresie do dezintegracji zespołu. Nowoczesność humanistyczna to także umiejętność krytycznego myślenia, rozumiejące angażowanie się w szersze problemy kontekstu⁸³, a także podejmowanie motywów i stylistycznych wzorców “bliższej i dalszej” historii, by “nadać nowe znaczenie swym dziełom”⁸⁴.

Współczesne zarządzanie humanistyczne również korzysta z wrażliwości i wiedzy, jaką wnosi sztuka⁸⁵. Tu także warto przypomnieć historyczne korzenie związków zarządzania ze sztuką. Na przykład już od czasów zakończenia II wojny światowej zarządzanie zaangażowało się w sponsorowanie muzeów. To nowy mecenat. Dawniej chodziło o instytucję chroniącą dzieła z przeszłości.

Dziś muzeum z konserwatora przekształca się w mecenasa. Nie tylko zbiera kruchy dawnej twórczości, lecz także inspiruje nową. W wielu krajach [...] muzea kolekcjonujące sztukę nowoczesną są głównymi odbiorcami żyjących artystów [...]. Sens muzeum zmienia się oczywiście wówczas w sposób zasadniczy. Obraz zawieszony na jego ścianie staje się własnością wszystkich obywateli miasta⁸⁶.

W kontekście związków sztuki i zarządzania ważne są nie tylko zbieżności, lecz także różnice perspektyw, które są i były od początku cenione. Gombrich⁸⁷ podkreśla, iż sztuka zasadniczo różni się od nauki i techniki, jeśli chodzi o rolę postępu. Przynajmniej czasami można wskazać na przestrzenie dziejów sztuki ślad kolejnych etapów prowadzących do rozwiązania pewnych problemów artystycznych. Jednak

w sztuce nie można mówić o “postępie” jako takim, ponieważ bardzo często, to, co jest zdobyczą w jednej dziedzinie, okazuje się utratą w innej. W takim samym stopniu, jak przeszłości, dotyczy to czasów obecnych⁸⁸.

83. Maciej Zawadzki, *Nurt krytyczny w zarządzaniu: Kultura, edukacja, teoria* (Warszawa: Sedno, 2014).

84. Mary Hollingsworth, *Sztuka w dziejach człowieka*, przeł. Stanisław Rościcki (Firenze: Giunti i Wrocław: Ossolineum, 1992), 475.

85. Monika Kostera, Cezary Woźniak, *Aesthetics, Organization, and Humanistic Management* (New York: Routledge, 2021).

86. Jan Białostocki, *Sztuka cenniejsza niż złoto* (Warszawa: PWN, 2012), 700.

87. Gombrich, *O sztuce*.

88. Gombrich, *O sztuce*, 618.

Autor *O sztuce* ilustrował tę tezę między innymi w następujący sposób:

Na przykład skutkiem przyjętej z zadowoleniem tolerancji była także utrata kryteriów, a poszukiwanie nowych wrażeń musiało stać się zagrożeniem dla cierpliwości, z jaką dawni miłośnicy sztuki zajmowali się uznanymi arcydziełami tak długo, aż wyjawily część swoich sekretów. Ten szacunek dla przeszłości miał z pewnością wady, jeśli prowadził do zaniedbania żyjących artystów⁸⁹.

Gombrich konkluduje:

Nie mamy jednak żadnej gwarancji, że nasza gotowość do przyjmowania nowości nie doprowadzi nas do zaniedbania prawdziwego geniusza, który trzusi się gdzieś bez zważania na modę i reklamę. Co więcej fascynacja terażniejszością, mogłaby łatwo pozbawić nas dziedzictwa, gdybyśmy zaczęli traktować dawną sztukę jako tło, dzięki któremu nowe zdobycze nabierają znaczenia⁹⁰.

Refleksja Gombricha zastosowana do zarządzania inspiruje zasadnicze pytanie, czy życie organizacyjne, rzeczywisty przedmiot refleksji organizatorskiej, sytuuje je bliżej nauk przyrodniczych i techniki, czy raczej bliżej poszukiwań humanistów? Pojawia się też kwestia szczegółowa: jak w związku z tym nie stracić wrażliwości na koszty innowacji oraz jak innowację rozumieć w pogłębiony, nieredukcjonistyczny sposób?

Opisane przez nas za Gombrichem⁹¹ i Białostockim⁹² zainteresowanie sponso-
rów współczesną sztuką (a przynajmniej architekturą) oraz nowa rola mecenatu muzealnego i wystawowego przywołują także inny problem, istotny dla zarządzania, który jest ważnym obszarem refleksji współczesnej humanistyki. Chodzi o aktualne ujęcie relacji niezależności i myślenia krytycznego (a więc tak naprawdę podstawowych warunków innowacyjności) z szeroko rozumianą władzą⁹³.

Sztuka, także współczesna, wywodzi się “z opozycji – zarówno w sensie estetycznym, jak politycznym – wobec wszelkiej ustanowionej władzy”⁹⁴. Jed-

89. Gombrich, *O sztuce*, 618.

90. Gombrich, *O sztuce*, 618.

91. Gombrich, *O sztuce*.

92. Jan Białostocki, *Sztuka cenniejsza niż złoto* (Warszawa: PWN, 2012), por. z Mary Hollingsworth, *Sztuka w dziejach człowieka*, przeł. Stanisław Rościcki (Firenze: Giunti i Wrocław: Ossolineum, 1992).

93. Maciej Zawadzki, *Nurt krytyczny w zarządzaniu: Kultura, edukacja, teoria* (Warszawa: Sedno, 2014).

94. Mary Hollingsworth, *Sztuka w dziejach człowieka*, przeł. Stanisław Rościcki (Firenze: Giunti i Wrocław: Ossolineum, 1992), 477.

nocześnie zarówno wystawy, jak i prywatne wnętrza wyrażają ideały, wartości, jakości, będące monopolem pewnych elit. W znacznym, dominującym stopniu są to elity finansowe lub/i polityczne. Nie jest to relacja harmonijna we współczesnych czasach.

Z jednej strony otwartość finansujących przedsięwzięcia artystyczne (lub zarządzających publicznymi funduszami przeznaczonymi na ten cel) jest dość ograniczona. “Kolekcjonowanie i eksponowanie dzieł sztuki oznacza prawie zawsze uległość wobec tradycji”, trzeźwo zauważa Hollingsworth⁹⁵. Z drugiej strony, co z nonkonformizmem twórców, gdy nowa sztuka, opozycyjna wobec zastanej szybko zyskuje oficjalnie poparcie? Stając się sztuką oficjalną, nie ma się już czemu przeciwstawić. “Dlaczego musisz być nonkonformistą jak wszyscy?” – pytała żona jednego z artystów, bohatera karykatury powstałej jeszcze podczas panowania modernizmu (a więc problem wcale nie jest nowy)⁹⁶.

Do swoistego symbolu urasta stosunek wobec sygnalizowanego tu przez nas dylematu, prezentowany przez Andy’ego Warhola, czołowego przedstawiciela pop-artu – nurtu, który wyrażał szczerze zainteresowanie twórców sztuki wysokiej (czy sztuki przez duże S, jak pisał Grombich) kulturą popularną. Autor słynnego wizerunku Marylin Monroe (obraz *Dwadzieścia Marylin*, 1962 r.), pod koniec lat sześćdziesiątych XX wieku zerwał związki ze środowiskami kontrkultury zwalczającej amerykańską wersję kapitalizmu. Następnie otwarcie starał się o zamówienia na portrety ludzi zamożnych. Promował koncepcję sztuki jako biznesu. Jednak zdaniem przynajmniej niektórych krytyków jego “wychwalanie kultury pieniądza” było “podszyte satyrą zarówno na poziom współczesnej sztuki, jak i stan społeczeństwa”⁹⁷.

To oczywiście przykład skrajny, jednak uogólnienie sformułowane przez Hollingsworth, iż “stosunek współczesnych artystów do odbiorców sztuki może wydawać się bardzo niejasny”⁹⁸ wyraźnie ma swoją poznawczą moc. Brytyjska badaczka wskazuje też na swoistą strategię, jaką generalnie przyjmują twórcy wobec omawianego dylematu. Co z tej strategii było już u Warhola. Chodzi o to, że “architekci, malarze i rzeźbiarze sprawiają wrażenie jakby chcieli ukryć znaczenie swych dzieł za zasłoną tajemnicy i intelektualizmu”⁹⁹. Wynika stąd ważna dyrektywa dotycząca percepcji wytworów sztuki współczesnej. Żeby ją zrozumieć i docenić, “nie wystarczy jedynie jej wizualne poznanie; w każdym

95. Hollingsworth, *Sztuka w dziejach człowieka*, 477.

96. Anegdotę tę przytacza Grombich, *O sztuce*, przeł. Magdalena Dolińska et al. (Poznań: Rebis, 2019), 622; oryg. publikowany na łamach *New Yorkera* w 1958 roku.

97. Richard Grant, “*Dwadzieścia Marylin*, 1962. Andy Warhol (1928–1987)”, w: *Historia sztuki*, red. Stephen Farthing, przeł. Piotr Lewiński, Maria Szubert (Warszawa: Arkady, 2019), 484–485.

98. Hollingsworth, *Sztuka w dziejach człowieka*, 477.

99. Hollingsworth, *Sztuka w dziejach człowieka*, 477.

razie niezależnie od podejmowanych wysiłków znaczenie dzieła sztuki pozostaje nieuchwytnie i tajemnicze”¹⁰⁰.

Wątki te i inne, pokrewne, w bezpośrednim odniesieniu do idei i pratyk zarządczych opisuje Pierre Guillet de Monthoux w dziele *Curating Capitalism*¹⁰¹. Autor pokazuje, jak świat sztuki połączył się ze światem biznesu, tworząc potencjał transformujący dla obu tych obszarów życia. Kapitalizm “kuratorowski” może objąć nowe twórcze sposoby zarządzania, które wykraczają poza zwykłą komercjalizację sztuki i artysty. Sztuka może inspirować zarządzanie i stać się motorem do humanizujących, daleko idących zmian.

Warto dwa postulaty poznawcze, które niesie przytoczony cytat, przenieść także do badania świata organizacji. Chodzi, po pierwsze, o konieczność dużego natężenia uwagi, znacznie przekraczającego serwowane dziś pracownikom korporacji i nauczycielom treningi uważności (*mindfulness*). Jak pisał polski logik i metodolog o międzynarodowym autorytecie Józef Maria Bocheński, staranność stanowi jedyną cechę odróżniającą pracę naukową od hochsztaplerstwa¹⁰². Po drugie chodzi o tolerancję dla tajemnicy, która może okazać się granicą poznania, także konkretnej rzeczywistości organizacyjnej. Zapewne współcześni twórcy, zmagając się w sposób opisany przez Hollingsworth z dylematem: istotowa opozycyjność prawdziwej sztuki versus konieczność choćby minimalnego wsparcia dla niej ze strony władzy, dotknęli podstawy konstytuującej zjawiska badane przez humanistykę. Zasłona tajemnicy nie musi być wcale kreacją artystyczną. Jest raczej tym, czego twórca dotyka, dzięki poznaniu, jakie umożliwiał obcowanie ze sztuką. Jednocześnie to obcowanie pomaga *oswoić się* z tajemnicą, uczy poznawczej pokory, a także pozwala odróżnić rzeczywistość, graniczną tajemnicę od intelektualnego lenistwa badacza. Jeśli zarządzanie humanistyczne ma rację, jeśli fenomeny organizacyjne posiadają w swej istocie przede wszystkim charakter zjawisk humanistycznych, to przytoczone doświadczenia twórców współczesnej sztuki okazują się bardzo użytecznie także przy badaniu organizacji. Dawny postulat głoszony w Polsce bezpośrednio po II wojnie światowej przez środowisko *Kultury i pracy* (dodatek do pisma *Tygodnik Warszawski*, 1945–1948), by łączyć środowiska artystów i przedsiębiorców, nabiera dziś nowego, metodologicznego znaczenia.

100. Hollingsworth, *Sztuka w dziejach człowieka*, 477.

101. Pierre Guillet de Monthoux, *Curating Capitalism: How Art Impacts Business, Management, and Economy* (Cambridge: MIT Press, 2023).

102. Józef M. Bocheński, Jan Parys, *Między logiką a wiarą – z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys* (Warszawa: Noir sur Blanc, 1998). Również hochsztaplerzy stosują pozornie wysublimowane techniki metodologiczne i/lub skomplikowane operacje liczbowe; zob. także Denis Tourish, *Management Studies in Crisis: Fraud, Deception and Meaningless Research* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019).

Konkludując – o humanizacji zarządzania w świecie słabych podmiotów

Pragniemy zakończyć nasze rozważania refleksją łączącą obszary sztuki, historii, myśli społecznej – by wskazać, gdzie na przecięciu tych myślowych szlaków zajmują się istotne implikacje dla refleksji zarządzania. Ważnym drogowskazem są tu prace Zygmunta Baumana. Warto w obecnym kontekście wymienić wśród nich przykładowo choćby *Etykę ponowoczesną* (1994), *Globalizację: i co z tego dla ludzi wynika* (1998) oraz chyba najsłynniejszą książkę cytowanego autora: *Płynną nowoczesność* (2000). Dość szybko tłumaczone na język polski zarówno miały oddziaływanie na czytelnika międzynarodowego (oryginały były zazwyczaj angielskie), jak też odgrywały ważną rolę dla formowania myślenia inteligencji naszego kraju z uwzględnieniem kategorii globalnych. Spośród tych kategorii najbardziej znane na świecie jest pojęcie (i związana z nim koncepcja) *płynnej nowoczesności*. Chodzi o charakterystykę tak zwanej później nowoczesności (a więc czasów obecnych), która

charakteryzuje się fragmentarycznością, niepewnością jednostki i epizodycznością w zglobalizowanym społeczeństwie kapitalistycznym, zmieniającym się pod wpływem technologii. Stanowi nie tyle odwrotność nowoczesności, co jej swoistą, chaotyczną kontynuację: jest nowoczesnością pogodzoną z klęską własnego projektu¹⁰³.

Nasze czasy są definiowane przez rozproszenie struktur, przez co wszystkie relacje stają się płynne, niestabilne i niepewne. W takich okolicznościach nie mogą istnieć żadne długoterminowe zobowiązania, przywiązania czy odpowiedzialność, zatem zostają one zniesione i zastąpione przez nieustanną, trwałą terażniejszość – żadne więzi nie są widziane jako mniej lub bardziej ważne od innych, ponieważ zarówno przeszłość, jak i przyszłość straciły na znaczeniu. Działania społeczne rozciągają się w pozbawioną znaczenia otchłań, definiowaną przez dokonywanie “wolnych wyborów”. W życiu prywatnym powoduje to rosnącą fragmentaryzację społeczną. W życiu organizacyjnym czyni to branie odpowiedzialności zarządczej praktycznie niemożliwym¹⁰⁴. Nadeszła sytuacja, w skali globalnej, którą papież Franciszek określił, typowym dla siebie, lapidarnym stwierdzeniem: “my

103. Culture.pl, “Zygmunt Bauman 19.11.1925–9.01.2017”, <https://culture.pl/pl/tworca/zygmunt-bauman> (12.10.2022).

104. Jerzy Kociatkiewicz, Monika Kostera, *Liquid Organization: Zygmunt Bauman and Organization Theory* (Oxford: Routledge, 2014).

postmodernistyczni rozbitkowie...”¹⁰⁵. Chodzi o coraz powszechniejszą świadomość (przynajmniej pośród wnikliwych obserwatorów współczesności), iż “człowiek postmodernistyczny” okazał się słabym podmiotem, ofiarą wydaną “na pastwę tego, co ponadjednostkowe, powszechne, wcześniejsze niż on sam”¹⁰⁶. Wymaga wobec siebie postawy opiekuńczej, która jednak redukuje samodzielność, a ostatecznie także wolność i odpowiedzialność. Taki człowiek nie może sprostać wyzwaniom współczesności.

Opisany tu skrótowo projekt kultury płynnej nowoczesności nie rodzi już nowych, tak bardzo potrzebnych, idei zarządzania – powstaje silna potrzeba poszukiwania nowych idei systemowych i zarządczych¹⁰⁷. Polska filozofka Katarzyna Gurczyńska-Sady¹⁰⁸ niemal dekadę temu zwróciła uwagę¹⁰⁹, iż człowiek po postmodernizmie poszukuje siebie jako podmiotu silnego, który byłby zdolny do regeneracji: “Zamiast ofiary powinien pojawić się ktoś, kto o własnych siłach podnosi się z upadku”¹¹⁰.

Wobec takiego potencjału najbardziej potrzebna jest postawa dyscyplinująca człowieka, a jednocześnie wspierająca go w walce z własnymi słabościami. Wymagania są możliwe wtedy, gdy towarzyszy im empatia, troska dla inności i dla potrzeb człowieka. Konsumpcjonizm nie musi być drogą do świata rozbitków, jeśli znajdują się nawigujący, kierujący humanistycznie społeczności poprzez konsumowanie, które konstruuje wrażliwość na rzeczywiste potrzeby i pragnienia jednostek oraz szerszych zbiorowości. Odpowiedzialne zarządzanie może pokierować społeczności z konsumpcjonizmu ku lewinasowskiej¹¹¹ wrażliwości na Innego.

Jak pokazały badania amerykańskiego psychologa Paula Blooma¹¹², w tym kontekście możemy oprzeć się na właściwości silnie ludzkiej – empatii nie tyle emocjonalnej (choć i ona przydaje się wobec osoby, która jest adresatem wymagań),

105. Franciszek (papież), “Wobec wyzwań naszej kultury”, w: *Wymagania i pasja: O wychowaniu chrześcijańskim*, przeł. Leszek Wrona (Kraków: Esprit, 2013), https://opoka.org.pl/biblioteka/I/ID/esprit_2013_wymagania_i_pasja_01.html (13.10.2022).

106. Krystyna Gurczyńska-Sady, “Co po postmodernizmie, czyli tęsknota za mocnym podmiotem: na marginesie książki Ewy Domańskiej *Historia egzystencjalna*”, *Ethos* 101 (2013), 195–206.

107. Zygmunt Bauman, Irena Bauman, Jerzy Kociatkiewicz, Monika Kostera, *Management in a Liquid Modern World* (London: Polity, 2015).

108. Gurczyńska-Sady, “Co po postmodernizmie”, 195–206.

109. W toku dyskusji nad projektem historii egzystencjalnej zaproponowanym przez czołową polską (a także z afiliacją do Uniwersytetu Stanford) teoretyczkę historii Ewę Domańską: Ewa Domańska, *Historia egzystencjalna* (Warszawa: PWN, 2013); zob. Krystyna Gurczyńska-Sady, “Co po postmodernizmie”, 195–206.

110. Gurczyńska-Sady, “Co po postmodernizmie”, 202.

111. Emmanuel Lévinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority* (Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1999).

112. Paul Bloom, *Przeciw empatii. Argumenty za racjonalnym współczuciem*, przeł. Marek Chojnacki (Kielce: Wydawnictwo Charaktery, 2017).

ile empatii poznawczej (umiejętności spojrzenia na wspieraną jednostkę z innego niż własny punkt widzenia), czyli współczuciu. Istotę współczucia stanowi miłość nieco odleglejsza niż bezpośrednie przejmowanie się stanem drugiego, życzliwość i troska o tę drugą osobę. Współczuciu powinny towarzyszyć takie kompetencje osoby udzielającej wsparcia, jak odpowiedni poziom inteligencji, pozwalający na przewidywanie konsekwencji swoich działań oraz również odpowiedni poziom samokontroli, który z kolei umożliwia posiadanie umiejętności nie tylko rozpoznania tego, co jest właściwe, lecz także zdolności zorientowania się jak należy postąpić, choć bywa to trudne¹¹³.

Takie zarządzanie jest w humanistycznym sensie inteligentne. Ważne uzupełnienie rozumienia inteligencji wprowadził w 1985 roku jeden z najwybitniejszych badaczy tego zjawiska, amerykański psycholog Robert Sternberg. Zaproponował on wówczas triarchiczną koncepcję inteligencji pomagającą osiągnąć człowiekowi życiowy sukces. Zdaniem Sternberga składa się ona z trzech elementów: (1) inteligencji analitycznej, która wyraża się umiejętnością rozwiązywania abstrakcyjnych problemów, (2) inteligencji kreatywnej polegającej na zdolności do wykorzystania już posiadanej wiedzy przy rozwiązywaniu nowych zadań i odnajdywaniu się w nowych sytuacjach oraz (3) inteligencji praktycznej, którą tworzą zdolności adaptacji do zmieniającego się świata. Sternberg szczególną wagę przywiązuje do inteligencji praktycznej. Utożsamia ją z mądrością. W rozwoju mądrości wśród ludzi widzi szansę na obronę ludzkości przed nią samą, przed destrukcyjnymi działaniami, grożącymi zagładą człowieka na Ziemi. Jeżeli jesteśmy naprawdę dobrzy w tym, co robimy, to powinniśmy uratować świat zanim będzie za późno¹¹⁴.

Zarządzanie humanistyczne może stanowić jedną z odpowiedzi na wyzwanie budowania silnego podmiotu dla czasów po płynnej nowoczesności. Stanowi projekt, osadzony w kontekście organizacyjnym, dyscyplinowania, a zarazem empatycznego (czy raczej współczującego) wspierania człowieka z wykorzystaniem również samokontroli (choć nie przesadnej, by nie tłumiała kreatywności)

113. W tym momencie Bloom powołuje się na myśl ojca kapitalizmu Adama Smitha (Paul Bloom, *Przeciw empatii*); zob. także: Paul Bloom, Łukasz Kwiatek, Błażej Kucharczyk, "Bliźni dla bliźnich, obcy dla obcych", *Tygodnik Powszechny* 46 (2015), <https://www.tygodnikpowszechny.pl/blizni-dla-bliznich-obcy-dla-obcych-31091> (12.10.2022); por. także cf. przytoczone wcześniej koncepcje psychologów ewolucyjnych i antropologów podkreślających znaczenie życzliwości i współpracy.

114. Słowa Sternberga nabrały szczególnej aktualności dziś (jesień 2023 r.), gdy już wiele miesięcy trwa wojna w Ukrainie. Robert J. Sternberg i Tomasz Witkowski, w: *Giganci psychologii: Rozmowy na miarę XXI wieku*, red. Tomasz Witkowski, przeł. Małgorzata Wajda-Kacmajor et al. (Wrocław: Bez Maski, 2021), 142–143.

i inteligencji, ze szczególnym uwzględnieniem mądrości¹¹⁵. Zarządzane humanistyczne używa do realizacji wspomnianych celów specyficznego „narzędzia”, znacznie przekraczającego poziom instrumentalny, „narzędziowości”. Chodzi o humanistykę: historię (włącznie z historią historiografii), literaturę i sztukę. Przedstawiciele omawianego nurtu zarządzania przypisują humanistyce również realny status poznawczy, stwarzanie szans na uchwycenie takich istotnych aspektów życia organizacyjnego, których innymi sposobami (jak na przykład wyłącznie za pomocą badań naukowych) nie da się ani zidentyfikować, ani zrozumieć. Nie oznacza to oczywiście odrzucenia racjonalności czy metodologii badań. Chodzi jedynie i aż o dopełnienie źródeł wiedzy organizacyjnej, poddawanej następnie systematycznej i metodologicznie poprawnej, a zarazem krytycznej refleksji, dopełnienie o źródła, dostępne wyłącznie aktywności twórczej. Dlatego też naukowcy związani z zarządzaniem humanistycznym też sami uprawiają poezję czy twórczość prozatorską, działalność muzyczną lub/i teatralną, fotografię artystyczną itp.¹¹⁶. Proponują również badaczom oraz praktykom przemierzającym różne drogi zarządzania – nawet te bardzo odległe od refleksji humanistycznej – włączając w tę propozycję także gorliwych zwolenników dominującego nurtu nauk o zarządzaniu i jakości, by korzystali ze wsparcia, jaki daje świat literatury i sztuki. Świat, który uczy realizmu w obliczu zła, a równocześnie daje nadzieję. I wzywa do odpowiedzialności. A także pokazuje, jak tę odpowiedzialność łączyć roztropnie z uszanowaniem dla tajemnicy i intelektualizmu.

Jak się zdaje dzieje sztuki europejskiej ostatnich szesnastu wieków zamknąć można jednak optymistyczną perspektywą. Wraz z upowszechnieniem się wartości kulturalnych, wraz z wyrównywaniem się społecznej nierówności, rola sztuki zmienia się, ale nie zmniejsza się jej znaczenie i potrzeba. Przeciwnie, w świecie błyskawicznego pochodzenia techniki i rozwoju tworzonych przez nią środków zniszczenia, sztuce przypada rola nie tylko tego czynnika, który cieszy oko i porusza myśl, ale tego także, który swym pięknem i estetycznym ładem wychowuje i wszczepia poczucie odpowiedzialności, za to, co stworzyły pokolenia, a co tak łatwo zniszczyć dziś może jeden moment¹¹⁷.

115. Monika Kostera, *Organizations and Archetypes* (Cheltenham: Edward Elgar, 2012), 3–15.

116. Monika Kostera, „Wstęp”, w: *Metody badawcze w zarządzaniu humanistycznym*, red. Monika Kostera (Warszawa: Sedno, 2015), 9–24.

117. Jerzy Białostocki, *Sztuka cenniejsza niż złoto. Opowieść o sztuce europejskiej naszej ery* (Warszawa: PWN, 2004), 706.

Bibliografia

- Bauman, Zygmunt. "The Self in Consumer Society". *The Hedgehog Review* 1, nr 1 (1999), 35–40.
- Bauman, Zygmunt. *Razem osobno*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2003.
- Bauman, Zygmunt. *Retrotopia*. London: Polity, 2017.
- Bauman, Zygmunt, Irena Bauman, Jerzy Kociatkiewicz, Monika Kostera. *Management in a Liquid Modern World*. London: Polity, 2015.
- Berger, Peter L. *A Rumour of Angels*. New York: Anchor Books, 2000.
- Białostocki, Jan. *Sztuka cenniejsza niż złoto*. Warszawa: PWN, 2004.
- Bloom, Paul. *Przeciw empatii: Argumenty za racjonalnym współczuciem*. Przeł. Michał Chojnacki. Kielce: Charaktery, 2015.
- Bloom, Paul, Łukasz Kwiatek, Błażej Kucharczyk. "Bliźni dla bliźnich, obcy dla obcych". *Tygodnik Powszechny* 46 (2015). <https://www.tygodnikpowszechny.pl/blizni-dla-bliznich-obcy-dla-obcych-31091>.
- Bocheński, Józef M., Jan Parys. *Między logiką a wiarą – z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys*. Warszawa: Noir sur Blanc, 1998.
- Boorstin, Daniel J. *Amerykanie. Fenomen demokracji*. Przeł. Janusz Kozak. Warszawa: Bellona i WAI, 1995.
- Culture.pl. 2022. "Zygmunt Bauman 19.11.1925–9.01.2017". <https://culture.pl/pl/tworca/zygmunt-bauman>.
- Domańska, Ewa. *Historia egzystencjalna*. Warszawa: PWN, 2013.
- Domańska, Ewa. "W obronie dyscypliny: Problem suwerenności i re-profesjonalizacji historii". W: *Historia – dziś. Teoretyczne problemy wiedzy o przeszłości*, red. Ewa Domańska, Rafał Stobiecki, Tomasz Wiślicz, 99–111. Kraków: Universitas, 2014.
- Działoszynski, Bartosz i in. (oprac. merytoryczne). *Kalendarium dziejów świata*. Warszawa: PWN, 2005.
- Fleming, Peter. *The Death of Homo Economicus: Work, Debt and the Myth of Endless Accumulation*. London: Pluto, 2017.
- Franciszek. "Wobec wyzwań naszej kultury". W: *Wymagania i pasja: O wychowaniu chrześcijańskim*. Przeł. Leszek Wrona. Kraków: Esprit, 2013. https://opoka.org.pl/biblioteka/I/ID/esprit_2013_wymagania_i_pasja_01.html.
- Freud, Sigmund. *Beyond the Pleasure Principle*. London: The Hogarth Press, 1920.
- Garfield, Bob. "Model Management Lessons". "USA TODAY", 26 May: 06B, 1987.
- Gaweł, Łukasz, Monika Kostera. *Etnografie instytucji dziedzictwa kulturowego*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2018.
- Giddens, Anthony. *Przemiany intymności: Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*. Przeł. Alina Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006.
- Gombrich, Ernst H. *O sztuce*. Przeł. Magdalena Dolińska, Iwona Kossowska, Danuta Stefańska-Szewczuk, Anna Kuczyńska. Poznań: Rebis, 2019.

- Grant, Richard. "Dwadzieścia Marylin, 1962. Andy Warhol (1928–1987)". W: *Historia sztuki*, red. Stephen Farthing, przeł. Piotr Lewiński, Maria Szubert, 484–485. Warszawa: Arkady, 2019.
- Gravitz, Lauren. "Geografia niesprawiedliwości". W: *Zdrowie środowiskowe. Innowacje. Raport specjalny Scientific American i Nature, Świat Nauki*, red. Laura Helmuth, *Scientific American. Świat Nauki* 46 (2023), 45–72.
- Graeber, David. "On the Phenomenon of Bullshit Jobs". *Strike!*, August, 10–11, 2013.
- Grey, Chris. "Towards a Critique of Managerialism: The Contribution of Simone Weil". *Journal of Management Studies* 33, 5 (1996), 591–611.
- Guillet de Monthoux, Pierre. *Curating Capitalism: How Art Impacts Business, Management, and Economy*. Cambridge: MIT Press, 2023.
- Gurczyńska-Sady, Krystyna. "Co po postmodernizmie, czyli tęsknota za mocnym podmiotem: na marginesie książki Ewy Domańskiej *Historia egzystencjalna*". *Ethos* 101 (2013), 195–206.
- Hare, Brian, Vanessa, Woods. *Przetrwają najzyczliwi: Jak ewolucja wyjaśnia istotę człowieczeństwa*. Przeł. Kacper Kalinowski. Kraków: Copernicus Center Press, 2022.
- Hay, David. "Jakość życia/jakość zarządzania: Znaczenie świadomości relacyjnej". *Problemy Zarządzania* 11, 1 (2005), 122–135.
- Hay, David, Rebecca Nye. *The Spirit of the Child: Revised Edition*. London: Jessica Kingsley Publishers, 2006.
- Hollingsworth, Mary. *Sztuka w dziejach człowieka*. Przeł. Stanisław Rościcki. Firenze: Giunti i Wrocław: Ossolineum, 1992.
- Iggers, Georg G. *Historiografia XX wieku: Przegląd kierunków badawczych*. Przeł. Andrzej Gadzała. Warszawa: PWN, 2010.
- Iggers, Georg G., Q. Edward Wang, Supriya Mukherjee. *A Global History of Modern Historiography*. Harlow: Pearson Longman, 2008.
- Kelley, Donald R. *Oblicza historii: Badanie przeszłości od Herodota do Herdera*. Przeł. Marek Tomaszewski. Warszawa: PWN, 2010.
- Kociatkiewicz, Jerzy, Monika Kostera. "Zarządzanie humanistyczne: Zarys programu". *Problemy Zarządzania* 11, 4 (2013), 9–19.
- Kociatkiewicz, Jerzy, Monika Kostera. 2014. *Liquid Organization: Zygmunt Bauman and Organization Theory*. Oxford: Routledge.
- Kostera, Monika. *Organizations and Archetypes*. Cheltenham: Edward Elgar, 2012.
- Kostera, Monika. "Wstęp". W: *Metody badawcze w zarządzaniu humanistycznym*, red. Monika Kostera, 9–24. Warszawa: Sedno, 2015.
- Kostera, Monika, Bernadetta Nierenberg. *Komunikacja społeczna i zarządzanie humanistyczne*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2016.
- Kostera, Monika, Michael Pirson. *Dignity and the Organization*. London: Palgrave Macmillan, 2017.
- Kostera, Monika, Cezary Woźniak. *Aesthetics, Organization, and Humanistic Management*. New York: Routledge, 2021.

- Krawiec, Adam. "Zwrot przestrzenny w mediewistyce". W: *Vademecum historia mediewisty*, Jarosław Nikodem, Dariusz Andrzej Sikorski, 536–540. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.
- Lenoir, Frédéric. *Le désir, une philosophie*. Paris: Flammarion, 2022.
- Lévinas, Emmanuel. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1999.
- Middell, Matthias. "Georg G. Iggers and the Programme of a Critical History of Historiography". *Storia della Storiografia* 75, 1 (2019), 47–57.
- Middell, Matthias. "Cross-Cultural Comparison in Times of Increasing Transregional Connectedness: Perspectives From Historical Sciences and Area Studies on Processes of Respatialization". *FQS* 22, 2 (2021). <https://www.qualitative-research.net/>.
- Mintzberg, Henry. *Bedtime Stories for Managers: Farewell to Lofty Leadership... Welcome Engaging Management*. Oakland: Berrett-Koehler, 2019.
- Musiąła, Agnieszka. "W poszukiwaniu prawnej konstrukcji dla zakładu pracy jako wspólnoty ludzi: koncepcja Arkadiusza Sobczyka traktowania zakładu pracy jako zakładu administracyjnego". *Studia z Zakresu Prawa Pracy i Polityki Społecznej* 1, 29 (2017), 25–37.
- Musiąła, Agnieszka. *Prawo podmiotowe w prawie pracy – a względem "kogo"? Spór o prawny charakter prawa pracy*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2022.
- Obłój, Krzysztof. *Strategia przetrwania organizacji*. Warszawa: PWN, 1987.
- Ochinowski, Tomasz. „Dzieje zatrzymane. Wstęp do analizy wizji historii Polski po 1944 roku w podręcznikach ekonomii politycznej socjalizmu od lat 50. do 80. XX wieku na przykładzie problematyki bodźców”. *Klio Polska. Studia i Materiały z Dziejów Historiografii Polskiej* 9 [online] (1 marca 2018), 155–180.
- Ochinowski, Tomasz. "Przypomnienie organizacyjne jako kompetencja". *Problemy Zarządzania* 15, 2 (2017), 39–53.
- Ochinowski, Tomasz, Marta Szeluga-Romańska. "Badanie jakościowe zachowań w organizacji", W: *Psychologia biznesu*, red. Bogdan Rożnowski i Paweł Fortuna, 51–66. Warszawa: PWN, 2020.
- Oxfam. "Ponad 250 mln ludzi jest zagrożonych ubóstwem". *Deutsche Welle, Społeczeństwo* (2022). <https://www.dw.com/pl/oxfam-ponad-250-mln-ludzi-jest-zagro%C5%BConych-ub%C3%B3stwem/a-61453546>.
- Orzechowski, Emil. *Wokół zarządzania kulturą, edukacją, mediami: Pytań sporo, odpowiedzi mało*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1999.
- Parker, Martin. *Shut Down the Business School: What's Wrong with Management Education*. London: Pluto, 2012.
- Parker Follett, Mary. *Freedom and Coordination* (1949). <https://mpfollett.ning.com/mpf/follett-writings>.
- Pirson, Michael, Heiko Spitzack, Wolfgang Amann, Shibani Khan, Ernst von Kimakowitz, red. *Humanism in Business*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

- Poprzęcka, Maria. "Historia sztuki a wiedza historyczna". W: *Historia – dziś. Teoretyczne problemy wiedzy o przeszłości*, red. Ewa Domańska, Rafał Stobiecki, Tomasz Wislicz, 243–253. Kraków: Universitas, 2013.
- Rens, Bart. *Historia humanistyki*. Przeł. Roman Pucek. Warszawa: Aletheia, 2013.
- Rens, Bart. "How a New Field Could Help Save the Humanities". *The Chronicle of Higher Education* 20, 2 (2017), 1–4.
- Sternberg, Robert J., Tomasz Witkowski. "Robert J. Stenberg". W: *Giganci psychologii: Rozmowy na miarę XXI wieku*, red. Tomasz Witkowski, przeł. Małgorzata Wajda-Kacmajor, Anna Alochno-Janias, Aleksandra Cioch, 117–145. Wrocław: Bez Maski, 2021.
- Stiegler, Bernard. *Bifurquer: Il n-y a pas d'alternative*. Paris: Les Liens Qui Liberent, 2020.
- Stiegler, Bernard, i Kolektyw Internacja. *Konieczna bifurkacja, „Nie ma alternatywy”*, przeł. Michał Krzykawski i in. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2023.
- Stobiecki, Rafał. *Historiografia PRL. Zamiast podręcznika*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2020.
- Stobiecki, Rafał. "Historio, historio, cóżeś ty za pani". Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2022.
- Taylor, Frederick W. *The Principles of Scientific Management*. New York: Harper & Brothers, 1919. <https://archive.org/details/principlesofscie00taylrich/page/n5/mode/2up>.
- Tomassello, Michael. *Historia naturalna ludzkiego myślenia*. Przeł. Błażej Kucharczyk, Rafał Ociepa. Kraków: Copernicus Center Press, 2015.
- Tourish, Denis. *Management Studies in Crisis: Fraud, Deception and Meaningless Research*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Von Hippel, William. *Jak wyszliśmy na ludzi*. Przeł. Dariusz Rossowski. Łódź: Feeria Science, 2020.
- Waal, Frans de. *Wiek empatii: Jak natura uczy życzliwości*. Przeł. Łukasz Lamża. Kraków: Copernicus Center Press, 2019.
- Weil, Simone. *Formative Writings 1929–1941*. London: Routledge, 1987.
- Witkowski, Lech. *Humanistyka stosowana: Wirtuozeria, pasje, inicjacje*. Kraków: Oficyna, 2018.
- Wierzbicki, Andrzej. "Józef Szujski (1835–1882)". Przeł. Andrzej J. Opaliński. W: *Nation and History: Polish Historians from the Enlightenment to the Second World War*, red. Peter Brock, John D. Stanley, Piotr J. Wróbel, 85–100. Toronto: University of Toronto Press, 2006.
- Wierzbicki, Andrzej. *Poczet historyków polskich: Historiografia polska doby podzaborowej*. Poznań: Nauka i Innowacje, 2006.
- Wierzbicki, Andrzej. "Władysław Smoleński (1851–1926)". Przeł. Elizabeth Plach. W: *Nation and History: Polish Historians from the Enlightenment to the Second World War*, red. Peter Brock, John D. Stanley, Piotr J. Wróbel, 165–179. Toronto: University of Toronto Press, 2006.
- Wierzbicki, Andrzej. *Europa w polskiej myśli historycznej i politycznej XIX i XX wieku*. Warszawa: Centrum Europejskie Natolin i Wyd. Trio, 2009.

- Wierzbicki, Andrzej. "Od Klio Polskiej do 'Klio Polskiej'". *Klio Polska* 7 (2015), 7–9.
- Wierzbicki, Andrzej. *Jak powstało państwo polskie? Hipoteza podboju w historiografii polskiej XIX i XX wieku*. Warszawa: Instytut Historii PAN, 2019.
- Wrzosek, Wojciech. *Historia – kultura – metafora*. Wrocław: Leopoldinum, 1995.
- Wrzosek, Wojciech. *O myśleniu historycznym*. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram, 2009.
- Wrzosek, Wojciech. "Źródło historyczne jako alibi realistyczne historyka". W: *Historyk wobec źródeł. Historiografia klasyczna i nowe propozycje metodologiczne*, red. Janina Kolbuszewska, Rafał Stobiecki, 23–38. Łódź: Ibidem, 2010.
- Wrzosek, Wojciech, red. *Oblicza przeszłości*. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram, 2011.
- Wrzosek, Wojciech. "O potrzebie kulturologicznego dystansu poznawczego w badaniach historycznych". W: *Badacze przeszłości wobec wyzwań XIX–XXI wieku*, red. Katarzyna Błachowska, Zbigniew Romek, Marcin Wolniewicz, 313–328. Warszawa: Neriton, PTH, IH PAN, 2013.
- Zawadzki, Maciej. *Nurt krytyczny w zarządzaniu: Kultura, edukacja, teoria*. Warszawa: Sedno, 2014.



Demontaż idei wolności Degeneracja dydaktyki w humanistyce?

The Disassembly of the Idea of Freedom
Are We Facing the Degeneration of Didactics in the Humanities?

Abstract: Didactics is a function of an educational system based on examination-observation of the people who participate in the process of teaching and learning. In the process of conveying knowledge this observation of a student by a teacher/master, and vice versa, every now and then builds a practice of independent thinking. On the one hand, the process enables the development of ideas, but, on the other hand, also distorts them and exposes a humanities student to the pitfall of ideology.

In my reflections about the disassembly of ideas and deteriorating education I shall make use of the concept of cognitive bias, the polemic about the contemporary university (Bill Readings), the concept of Jacques Lacan's discourses, Hannah Arendt's findings about willing and ideology, and Niklas Luhmann's assumptions of social systems theory understood as autopoietic systems of codified rules of operation.

Keywords: didactics, master, thinking, academic discourse, social systems

Pozostaje robić swoje na przekór hucpie.
L. Witkowski

Wprowadzenie w podstawowe pytania

Funkcją systemu edukacji jest dydaktyka, która polega na badaniu-śledzeniu osób biorących udział w procesie nauczania i uczenia się. W przekazywaniu wiedzy owo śledzenie ucznia przez nauczyciela/mistrza i odwrotnie umożliwi procesy samodzielnego myślenia, które z jednej strony pozwalają rozwijać idee, z drugiej jednak również je wypaczają i narażają adepta humanistyki na upadek w bezmyślność lub ideologię. Odwołując się do tytułu książki-procesu Hannah Arendt pt. *Korzenie totalitaryzmu*, możemy stwierdzić, że proces przemiany idei w ideologię jest korzeniem zła systemu edukacji. Autorka niejednokrotnie zmieniła poglądy na temat powodów narodzin systemów dyktatorskich i totalitarnych, jednak korzeń/źródło (*origin*) pozostało wspólne każdemu systemowemu złu:

jest to bezmyślność. Jak zatem badać proces nauczania? Kiedy dydaktyka prowadzi do bezmyślności?

Neutralne śledzenie związane z procesem dydaktycznym łatwo zamienić w szpiegowanie w celu pokonania szpiegowanego. Zwłaszcza na wyższym poziomie nauczania akademickiego trudno jest zachować twórczą równowagę między uczniem i nauczycielem. Jest to zawsze relacja narażona na niebezpieczeństwo przemocy (nie tylko symbolicznej) i wyzysku (nie tylko intelektualnego).

Pod wpływem takich filozofów jak Hannah Arendt krytyka dydaktyki przybiera specyficzną postać kojarzoną z polityką i władzą, ale niekoniecznie trzeba ją lokalizować od razu na tym poziomie. Ważniejsza jest aksjologia – ten zapomniany dział filozofii zawierający namysł nad wartościami, takimi jak prawda, wolność, piękno – a raczej nakreślenie przyczyn jej upadku. Arendt w *Życiu umysłu* przywołuje słowa przypisywane Sokratesowi, że “wyrządzać krzywdy to rzecz gorsza, niż je znosić”¹. Analogicznie moglibyśmy twierdzić, że źle uczyć/nauczać jest czymś gorszym, niż być źle nauczanym.

Z jednej strony, oczekujemy od nauczania uwolnienia od zdegenerowanych idei, czyli od przesądów, z drugiej, nie możemy myśleć zupełnie bezzakończeniowo. Arendt daje nieintuicyjną przestrożę na temat przesądów: “Im bardziej wolna od rozmaitych przesądów jest dana osoba, tym mniej będzie nadawała się do funkcjonowania w sferze czysto społecznej”². Wartości bowiem wymagają założeń, przed-sądów, a stąd tylko krok do przesądów i mitów.

Może proces degeneracji dydaktyki przebiega głębiej, u korzenia ludzkiej egzystencji, w samym sercu pragnienia, które najlepiej określają słowa Fiodora Dostojewskiego, twórcy idei nadczłowieka: “Człowiek chce tylko chcieć s a m o d z i e l n i e”³. Można to rozumieć jako pragnienie uwolnienia woli od pracy myślenia. Myślenie w końcu to dużo dłuższy i energochłonny proces, niż kierowanie się poruszeniami woli, ponadto wymagający kontaktu z innymi. Jak owo pęknięcie między pracochłonnym myśleniem i działaniem wynikającym z wolicjonalnych impulsów wpływa na proces dydaktyczny?

W swoich rozważaniach na temat demontażu idei i degeneracji nauczania posłużę się koncepcją błędów poznawczych, diagnozą Billa Readingsa (1960–1994) nt. kondycji uniwersytetu pod koniec lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, koncepcją czterech podstawowych dyskursów Jacques’a Lacana (1901–1981) i ustaleniami Hannah Arendt (1906–1975) na temat myślenia oraz założeniami

1. Hannah Arendt, *Życie umysłu*, przeł. Hanna Buczyńska-Garewicz, Robert Piłat, Bogdan Baran (Warszawa: Aletheia, 2016), 170.

2. Hannah Arendt, *Polityka jako obietnica*, przeł. Wojciech Madej, Mieczysław Godyń (Warszawa: Prószyński i S-ka, 2005), 131.

3. Fiodor Dostojewski, *Notatki z Podziemia*, przeł. Władysław Broniewski, Gabriel Karski (Warszawa: Plus, 1992), 25.

teorii systemów społecznych Niklasa Luhmanna (1927–1998) rozumianych jako autopoietyczne systemy skodyfikowanych reguł funkcjonowania.

Systemy społeczne (a takim systemem jest z pewnością edukacja, ale również na przykład media, polityka, sport, sztuka itd.), mimo że wydają się (w koncepcji Luhmannowskiej) niezniszczalne, wieczne, niekoniecznie uruchamiają pesymistyczne wizje stopniowej degeneracji. Może wystarczy trochę odautomatyzować stojące za nimi idee, dokonać rekonstrukcji pewnych zależności, a da się wtedy uratować pozytywne strony uczestnictwa w systemach?

Marzenie o wolnej edukacji (*artes liberales*)

Mit wolności jest jednym z podstawowych mitów człowieka, bowiem zakłada absolut wolnej jednostki zdolnej do samodzielного myślenia. Jak napisze Leszek Kołakowski: “być wolny jest absolutem”⁴. Nie można być trochę wolnym, a trochę zniewolonym. Jest się wolnym albo nie jest się wolnym. W swojej woli i umyśle człowiek jest według polskiego filozofa wolny w tym samym stopniu co Bóg, chociaż Bóg jest wszechmocny, a człowiek małomocny⁵. Wola oddzielona jest od sprawczości, ale to jej nie umniejsza. Wola ludzka jest założona jako wolna, zwłaszcza w obszarze myślenia, dlatego odnosimy się do drugiego człowieka jako równego nam, czyli wolnego. Człowiek wolny potrafi myśleć w sposób wolny, wyciągać prawdziwe wnioski z wiedzy, którą zdobywa, nawet jeżeli nie można owych wniosków bezpośrednio wprowadzić w życie.

Na micie wolności opartym na twierdzeniu “chcieć to móc” zbudowana jest koncepcja sztuk wyzwolonych (łac. *artes liberales*) – ogólnej i uniwersalnej edukacji ukształtowanej w IV wieku p.n.e., stosowanej w starożytnych Grecji i Rzymie, obejmującej nauczanie zarówno literatury, jak i matematyki oraz oczywiście filozofii.

Wiedzy i umiejętności niezbędnych dla tworzenia dzieł ludzkiego rozumu uczono pod kierunkiem nauczyciela, nazywanego mistrzem. Między XVII a XIX wiekiem zastąpiono system *liberal arts* z dominującą pozycją mistrza kolejnymi systemami edukacji, lecz system mistrzowski przetrwał, jako najbardziej zbliżony do starożytnych założeń, zwłaszcza w szkolnictwie amerykańskim, z fundamentalnym założeniem swobody intelektualnej podczas zdobywania wiedzy i kształtowania tradycyjnych cnót intelektualnych. Pierwszą instytucją *artes liberales* w Ameryce była szkoła, z której rozwinął się później Uniwersytet Harvarda. Edukacja wychodząca od koncepcji sztuk wyzwolonych przygotowuje

4. Leszek Kołakowski, *Obecność mitu* (Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 1994), 64.

5. Kołakowski, *Obecność mitu*, 64.

do podjęcia studiów specjalistycznych w dowolnej dziedzinie wiedzy. Naukowcy postulujący przywrócenie sztuk wyzwolonych jako systemu uniwersalnej i podstawowej edukacji są zazwyczaj zwolennikami nurtu w teorii pedagogiki zwanego perenializmem. Termin perenializm wywodzi się od angielskiego słowa *perennial* (wieczny, wieloletni, trwały) i wyraża przeświadczenie, że najważniejsze zasady wychowania są niezmiennie i nie tracą na aktualności mimo zmieniającego się świata. Jest to aksjologia oparta na idei trwałości. Skoro każdy człowiek dysponuje wolną wolą i umiejętnością wyrażania myśli za pomocą symboli, na tej podstawie ludzie stworzyli wspólne i dające się zakomunikować zasady etyczne. Program nauczania ma umożliwiać wgląd w naturę wartości. Perenialisci uważają powrót do *artes liberales* za realny środek zaradczy na upadający poziom ciągle reformowanej, nowożytnej edukacji⁶.

Z założenia liberal arts mają być realizacją “prawdziwej” interdyscyplinarności i krytycznego podejścia (nie ma tutaj pytań niedozwolonych). Jak to wygląda w praktyce?

Z badań między innymi Amosa Tversky’ego i Daniela Kahnemana, które pozwalają łączyć tak odległe nauki jak ekonomia, psychologia czy neurolingwistyka, wiemy, że tzw. wykształcenie uniwersalne łatwo prowadzi do błędnej heurystyki, a marzenie o wolności jako wartości zamienia się szybko w jej mit (chcieć to móc). Wciąż szukamy idei gotowych ten mit podeprzeć, zarówno od strony indywidualum, jak i społeczeństwa, a przede wszystkim szukamy ich w edukacji, kreujemy w procesie dydaktycznym.

Edukacja trenuje umiejętność wykrywania nowych faktów oraz znajdowania związków między faktami, zwłaszcza z wykorzystaniem hipotez. Taki rodzaj wnioskowania nazywany jest heurystyką od słynnego okrzyku Archimedesesa (z gr. *heurēka* – znalazłem), lecz może warto to pojęcie odnieść do Sokratejskiego: wiem, że nic nie wiem? Wraz z tym zdaniem rozpoczyna się dydaktyka filozofii rozumianej jako edukacja do mądrości, ale już wraz ze śmiercią Sokratesa rozpoczyna się degeneracja zbyt idealnego projektu. Mistrz Sokrates nazwany został przez Martina Heideggera “najczystszy myślicielem Zachodu”, może dlatego, że nic nie napisał⁷. Wszystkie hipotezy Sokratesa znamy dzięki Platonowi, który wkłada w usta mistrza swoje przemyślenia, i – co najważniejsze – zapisuje je.

Samo zapisanie idei może powodować fałszywe uporządkowanie wiedzy i zanik wolności myślenia. Nie są to jednak na szczęście procesy natychmiastowe i nieodwracalne.

6. Glenn A. Jent, “Perennialism: or, ‘Give Me That Old Time Religion’”, http://www.ttgst.ac.kr/upload/ttgst_resources13/20123-176.pdf (2.08.2022).

7. Arendt, *Życie umysłu*, 164. W Podsumowaniu całej dłuższy cytat.

Nowe zasady akademickiej gry

Obok projektu *artes liberales*, który w Europie Zachodniej kojarzony jest z edukacją na poziomie akademickim, drugim elementem, który wciąż trzeba brać pod uwagę przy omawianiu tematu edukacji, są reformy kojarzone z nazwiskiem Wilhelma von Humboldta. Postulował on na początku XIX wieku system trzy-stopniowej, powszechnej edukacji oparty na nauczaniu podstawowym, średnim i uniwersyteckim, przy czym po każdym stopniu była przewidziana możliwość wykonywania zawodu. Kluczem miała być koncepcja *Bildung* i nowy typ obywatela, który ponosi odpowiedzialność za swój rozwój i organizację miejsca, w którym żyje i pracuje. System Humboldtowski był projektowany poza jakimkolwiek schematem klasowym, lecz czy możemy oderwać się od systemu politycznego i ekonomicznego, projektując inne systemy społeczne?

Uniwersytet według projektu Humboldta ma pozwolić studentowi zrozumieć “jedność nauki”. Ta podstawowa idea nowego humanizmu (jedność nauki) prowadzi do tego, że chociaż państwo nie stara się za wszelką cenę wyszkolić swoich obywateli dla obopólnej korzyści, nie rezygnuje z tego aspektu wpływu na kształt edukacji.

“Polskie szkolnictwo wyższe wciąż funkcjonuje zgodnie z tradycyjnymi, humboldtowskimi i, w dużej mierze, komunistycznymi zasadami gry” – pisze Marek Kwiek⁸. Ciekawym jest zestawienie nowego humanizmu w wersji Humboldta z komunizmem XX-wiecznym. Według Kwieka odtrutką na komunistyczne zasady gry ma być ekonomizacja, która z kolei według Readingsa prowadzi prostą drogą do biurokratyzacji, czyli nadmiaru administracji. Zdaniem Kwieka uzasadnieniem reform XXI-wiecznych ostatnich lat “miało być zapobieżenie katastrofie, czyli upadkowi uniwersytetów”⁹.

W tym dydaktycznym, rozciągniętym w czasie przejściu systemu edukacji uniwersyteckiej od liberal arts, przez obywatelski projekt Humboldta, idee komunistycznej gry między równymi sobie, do biurokratyzacji (nazwanej pozytywnie ekonomizacją), widać bardzo wyraźnie niebezpieczeństwo degeneracji systemu. Readings nazwie tę drogę zmianą orientacji, z uniwersalności na doskonałość.

Nie uda się uniwersalności przywrócić instytucjonalnie. Reformy szkół wyższych w Polsce z lat 2009–2011 miały oczywiście większe cele niż tylko przemianowanie wyższych uczelni z akademii na uniwersytety – miały wprowadzać “nowe zasady

8. Marek Kwiek, “Wprowadzenie: Reforma szkolnictwa wyższego w Polsce i jej wyzwania. Jak stopniowa dehermetyzacja systemu prowadzi do jego stratyfikacji”, *Nauka i Szkolnictwo Wyższe* 2, nr 50 (2017), https://cpp.amu.edu.pl/wp-content/uploads/2022/03/Kwiek_Wprowadzenie_NISW_50_2017_Dehermetyzacja-i-stratyfikacja.pdf (8.08.2022).

9. Kwiek, “Wprowadzenie”.

gry akademickiej¹⁰, jednak zmiana nazw w opinii społecznej pozostała najbardziej charakterystycznym ich znakiem. Przede wszystkim, zdaniem Kwieka, potrzebna była racjonalizacja uczelnianych wydatków. Tak weszła na uczelnie na całym świecie opisana przez Readingsa jeszcze w latach dziewięćdziesiątych XX wieku idea doskonałości wypierająca ideę uniwersalności, a wraz z nią zaczęły liczyć się przede wszystkim procedury parametryzacji i kategoryzacji w celu podnoszenia jakości badań naukowych i różnicowania środków na badania. W XXI wieku uczelnie wyższe zmuszone są “uwzględniać potrzeby ‘użytkowników’ funkcjonujących w gospodarce i społeczeństwie”¹¹. W całej Europie rządy redefiniują swoje stosunki z uczelniami i czynią to tym silniej, im większe środki na nie przeznaczają. Nowa, bardziej selektywna polityka naukowa grozi usunięciem części humanistyki i nauk społecznych – przestrzega Kwiek.

Coraz częściej obecnie panujący system społeczno-gospodarczy nazywany jest korposocjalizmem. Nassim Nicolas Taleb w słynnym eseju, w którym pada określenie korposocjalizm, winą za obecny stan rzeczy obarcza rządy światowe ratujące banki przez dodruk pieniądza podczas kryzysu finansowego w 2008 roku. Zyskują na tym zarządy i akcjonariusze wielkich firm (korporacji), a tracą obywatele, przede wszystkim ci, którzy pracują i płacą podatki. Dodrukowany pieniądz trafia bowiem na rynek akcji, zamiast być inwestowany w wytwarzanie dóbr¹². Procesy te wpływają również na edukację, uniwersytety muszą zarabiać, więc liczy się ilość, a nie jakość wykształcenia obywateli.

Polskie reformy z lat 2009–2011 reinstytucjonalizują szkoły wyższe, przede wszystkim w celu wprowadzenia mierzalnego (rynkowego) związku między wynikami badań – na poziomie indywidualnym i instytucjonalnym (zhierarchizowane pod względem wagi obiegu naukowego publikacje, uzyskiwane w trybie konkurencyjnym granty badawcze – ujmowane szczegółowo w parametryzacji jednostek naukowych) – a ich finansowaniem¹³.

Po raz pierwszy państwo staje się “samodzielnym aktorem i rzeczywistym interesariuszem szkolnictwa wyższego”¹⁴. Lech Witkowski nazwie ten proces sztuką polityczną polegającą na czynieniu tego, co problematyczne i niejednoznaczne, wręcz bezalternatywnym i zasługującym na poparcie przy jednoczesnym

10. Kwiek, “Wprowadzenie”.

11. Kwiek, “Wprowadzenie”.

12. Nassim Nicholas Taleb, “Corporate Socialism: The Government is Bailing Out Investors & Managers Not You”, <https://medium.com/incerto/corporate-socialism-the-government-is-bailing-out-investors-managers-not-you-3b31a67bff4a> (8.08.2022).

13. Kwiek, “Wprowadzenie”.

14. Kwiek, “Wprowadzenie”.

minimalizowaniu i marginalizowaniu oporu i eliminowaniu rzeczników odmiennego podejścia¹⁵.

Rzeczywisty udział państwa w dyktowaniu kształtu edukacji polega przede wszystkim na “politycznie celowanym rozdawnictwie”¹⁶.

Heurystyka dostępności i demontaż idei prawdy

Heurystyka pozwala na podstawie istniejącej wiedzy stawiać hipotezy, których nie trzeba udowadniać. W szerokim ujęciu heurystyka jest nazwą dziedziny wiedzy, której cel stanowi poszukiwanie i badanie optymalnych metod oraz reguł odnajdywania odpowiedzi na stawiane zapytania lub problemy, czyli bliska jest dydaktyce.

Heurystyka dostępności to określenie na wnioskowanie uproszczone, polegające na przypisywaniu większego prawdopodobieństwa zdarzeniom, które łatwiej przywołać w pamięci, bo są bardziej nacechowane emocjonalnie. Z badań Amosa Tversky’ego i Daniela Kahnemana wiemy, że przeceniamy prawdopodobieństwo kombinacji zdarzeń. Opisany przez nich błąd koniunkcji to fałszywe przekonanie, że współwystępowanie (koniunkcja) dwóch wydarzeń jest bardziej prawdopodobne niż jedno zdarzenie samo w sobie. Na przykład katastrofa lotnicza wydaje się bardziej prawdopodobna w połączeniu z zamachem terrorystycznym. Tymczasem prawdopodobieństwo wystąpienia dwóch zdarzeń razem (w “koniunkcji”) jest zawsze mniejsze od prawdopodobieństwa wystąpienia jednego z nich samodzielnie lub mu równe. Tversky i Kahneman twierdzą, że większość ludzi używa heurystycznej (łatwej do obliczenia) procedury zwanej reprezentatywnością, aby dokonać osądu, że dwa wydarzenia, o których myślimy i które analizujemy, wystąpią w łączności. Wynika to z faktu, że większość ludzi prawdopodobieństwo rozumie intuicyjnie, staje się ono dla nich “po prostu narzędziem opisującym stopień naszej wiary, że coś się wydarzy lub nie”¹⁷. Według Rafała Szrajnerta Kahnemanowi udało się udowodnić, że w świetle konkretnych opisów mamy tendencję do ignorowania wartości bazowych, na zbyt wiele rzeczy patrzymy jakby były po prostu dane, niezmiennie i oczywiste. Jest to nastawienie reprezentatywne. “Podczas gdy błąd reprezentatywności występuje, gdy nie uwzględniamy niskich wartości bazowych, błąd koniunkcji pojawia się, gdy

15. Lech Witkowski, “Dwanaście ‘grzechów głównych’ reform w nauce i na uczelniach: przed J. Gowinem i po nim”.

16. Witkowski, “Dwanaście ‘grzechów głównych’ reform”.

17. Rafał Szrajnert, “Błąd koniunkcji. Model mentalny, podejmowanie najlepszych decyzji i szybkiego rozwiązywania trudnych problemów”, <https://www.rafaleszrajnert.pl/blad-koniunkcji/> (8.08.2022).

przypisujemy większe prawdopodobieństwo zdarzeniu o wyższej specyficzności. To narusza prawa rachunku prawdopodobieństwa¹⁸. Błąd reprezentatywności i koniunkcji pojawia się, ponieważ dokonujemy skrótu od postrzeganej wiarygodności scenariusza do jego prawdopodobieństwa. Najbardziej spójne historie niekoniecznie są najbardziej prawdopodobne, chociaż są wiarygodne. Pojęcia spójności, prawdopodobieństwa i wiarygodności są często mylone. Najbardziej reprezentatywne wyniki łączą się w najbardziej spójne historie, ale Kahneman ostrzega, że to, co jest ciekawe, nie zawsze jest prawdziwe¹⁹.

Zastępowanie prawdopodobieństwa wiarygodnością ma zgubny wpływ na sądy, zwłaszcza gdy scenariusze są używane jako narzędzia prognozowania. Oczekuje się od humanistów, żeby prognozowali, dokąd zmierza świat, jak najbardziej wieloaspektowo. Odkryty przez Tversky'ego i Kahnemana błąd koniunkcji bardzo dobrze pasuje do polityki liberal arts, czyli założenia, że większa kombinacja pól epistemologicznych wyzwala większą kreatywność. Tymczasem może ważniejszy jest tu sam kształt dyskursu, czyli sam sposób przekazywania wiedzy, dydaktyka? Może wystarczy przyrzeć się, jak proces dydaktyczny rozgrywa wiedzę, zamiast na tzw. starcie mnożyć jej rozmaite aspekty?

Czy aspekt komunikacyjny z jednoczesną możliwością ukazywania niedoskonałości komunikacji w systemie edukacji nie byłby jednak kluczowy dla myślenia i czy właśnie nie on zabezpiecza relację uczeń–nauczyciel/mistrz przed błędem koniunkcji i fałszywym wnioskowaniem w drodze do prawdy?

Idea doskonałości i jej szkodliwość

Bill Readings – brytyjski literaturoznawca, profesor komparatystyki na Uniwersytecie w Montrealu, był w trakcie wprowadzania ostatecznych poprawek do swojej słynnej książki pt. *Uniwersytet w ruinie*, kiedy zginął w katastrofie samolotu American Eagle, 31 października 1994 roku. Badając kondycję uniwersytetu u progu XXI wieku, stwierdził, że centralną postacią nie jest już w nim profesor, lecz jest nią administrator. Straciły też swoją uprzywilejowaną pozycję dyscypliny humanistyczne, co uniemożliwia realizację formuły Fichtego: “Uniwersytet nie istnieje po to, by uczyć wiedzy, lecz by wpajać zdolność krytycznego myślenia”²⁰.

18. Szrajnert, “Błąd koniunkcji”.

19. Zob. Daniel Kahneman, *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*, przeł. Piotr Szymczak (Poznań: Media Rodzina, 2012).

20. Bill Readings, *Uniwersytet w ruinie*, przeł. Samanta Stecko (Warszawa: Naukowe Centrum Kultury, 2017), 23.

Uniwersytet dziś, zdaniem Readingsa, zamiast idei uniwersalności realizuje ideę doskonałości i ustanawia się w rzędzie korporacji zorientowanych na klientów. Główną rolę w ruinizacji uniwersytetu, rozumianej jako rozpad systemu uniwersalnej wiedzy, odgrywają studia kulturowe, ponieważ “odmawiają podania ogólnej teoretycznej definicji kultury”²¹, co skutkuje tym, że badań nie ma już na czym oprzeć. Zachodzi podporządkowanie uniwersytetu logice rozliczalności, czyli zarządzaniu ludzkim wykształconym, a raczej posiadającym tylko poświadczenie tego wykształcenia, kapitałem.

“Doskonałość jest ideą biurokracji”²², a nie uniwersytetów. Jest to według kanadyjskiego myśliciela wynik wyzwania się społeczeństwa z idei państwa narodowego, aby lepiej funkcjonować ekonomicznie. Jest to zgubne na dłuższą metę nie tylko dla uniwersytetu, zwłaszcza w połączeniu z rozrostem najbardziej upolitycznionej klasy “globalnego drobnomieszczactwa”²³ – bezideowej populacji.

Sto lat wcześniej, na przełomie XIX i XX wieku następuje przejście od kultury filozoficznej do literackiej²⁴, co ma wiele plusów, ale też niestety minusów, które wylicza Readings, zwłaszcza dla instytucji uniwersytetu. Idea rozumu zostaje zastąpiona ideą tekstualnej twórczości, która może owocować bezideowością. Pojęcie kanonu wypiera pojęcie tradycji²⁵, a narracja (skojarzona z podmiotową wolnością) wypiera interpretację (kojarzoną z dążeniem do interpretacji najlepszej, właściwej, prawdziwej). Nowe studia kulturowe prowadzą zdaniem Readingsa do instytucjonalnego “klinczu”²⁶. Ostatecznie wykształca się opór przeciwko twierdzeniu (przeświadczenie), że kultura stanowi jakąś całość, jest ekskluzywna i (przynajmniej teoretycznie) wertykalna, odnosi się do wartości. Upowszechnia się moda na szafowanie terminem partycypacja (w kulturze), który zabezpiecza przed jakąś rzeczywistą pracą i komunikacją. Uznaje się, że “wszelkie przejawy kultury są praktykami znaczącymi”, ponieważ stanowi ona “zdecentralizowaną całość tekstualną”²⁷. Nie chodzi tu o rozwój tradycji *artes liberales*, lecz raczej o jej zaprzeczenie. Homogenizacja wiedzy z różnych dziedzin nie prowadzi do Myślenia (zapisywanego wielką literą), lecz zamknięcia systemu edukacji na świat. Proces dydaktyczny staje się najlepszym przedstawieniem tego procesu zamykania się pod hasłami brzmiącymi przeciwstawnie: partycypacja, otwarcie, inność. Doświadczaliśmy tego zwłaszcza podczas pandemii COVID-19, w trakcie lockdownu i nauczania online.

21. Readings, *Uniwersytet w ruinie*, 35.

22. Readings, *Uniwersytet w ruinie*, 66.

23. Readings, *Uniwersytet w ruinie*, 83.

24. Readings, *Uniwersytet w ruinie*, 119.

25. Readings, *Uniwersytet w ruinie*, 134.

26. Readings, *Uniwersytet w ruinie*, 148.

27. Readings, *Uniwersytet w ruinie*, 155.

Zamkniętość systemów społecznych i zamkniętość wyobraźni

Niklas Luhmann nie jest jedynym myślicielem, który wskazuje na odrębność i zamknięcie systemów społecznych, takich jak edukacja, polityka, sport, media itp. Roland Barthes – francuski semiolog – w podobnym do Luhmanna czasie zdefiniował systemy społeczne jako zamknięte, w opozycji do tego, co Jean Piaget określił jako otwartą strukturę, podając trzy jej cechy: całości, przekształcenia i samosterowności²⁸. Trzy główne cechy systemu semantycznie doskonałego, na przykładzie mody, to zdaniem Barthes'a: zamkniętość, pustość i zwrotność²⁹. Poza językiem, który jest jednocześnie otwarty i zamknięty, struktura i system zostały rozdzielone. Język jest jednocześnie strukturalny i – jak go określił Ferdinand de Saussure – jest systemem różnic. “W języku istnieją tylko różnice”³⁰.

Systemy społeczne nie muszą być oparte na różnicach wewnętrznych, odróżniają się od siebie i w ten sposób stają się niezależne wobec prób ich odgórnego przekształcenia, ale nie tak jak język, lecz poprzez zamkniętość. Na etapie post-historycznym uniwersytety zmieniają się w edukacyjne systemy rządzone “zasadą administracji”, która “zastępuje dialektykę nauczania i badań”³¹.

Złożone systemy społeczne, takie jak edukacja, polityka, media itp., “wymagają raczej wysokiego stopnia niestabilności, aby mogły ciągle reagować na siebie oraz na swe środowisko”³². Ich trudna przekładalność (w kwestii epistemologicznej) świadczy na ich korzyść, a nie niekorzyść. To nie systemy wypaczają idee, lecz użytkownicy. Nauka wypływająca z porównania systemów społecznych kierujących się skrajnie odmiennymi funkcjami może być taka, że żaden system mimo wszystko nie może zaabsorbować zbyt wiele sprzeczności, ale też nie może mieszać się z innymi systemami, czyli środowiskiem. Aby pozostać autopoietyczny, czyli samowytwarzający, wciąż odróżnia się od środowiska, czyli wszystkiego, co nim nie jest, i od innych systemów.

Wszechpanujący mit postępu nie pozwala dostrzec pewnego rodzaju wieczności systemów, których jedną z podstawowych cech jest autopoiesis – samowytwarzanie z użyciem własnych elementów, i że jest to cecha neutralna światopoglądowo.

28. Zob. Jean Piaget, *Strukturalizm*, przeł. Stanisław Cichowicz (Warszawa: PWN, 1972).

29. Roland Barthes, *System mody*, przeł. Maciej Falski (Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2005), 285.

30. Ferdinand de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. Krystyna Kasprzyk (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1991), 143.

31. Readings, *Uniwersytet w ruinie*, 194.

32. Niklas Luhmann, *Systemy społeczne*, przeł. Michał Kaczmarczyk (Kraków: Nomos, 2007), 344.

Upadek autorytetów nie jest ani wynalazkiem współczesności, ani mediów masowych czy społecznościowych i nie ma nic wspólnego z (naturalną i tymczasową) degeneracją systemów. Dostęp do prawdy o funkcjonowaniu danego systemu jest o tyle trudny, że jako jednostki funkcjonujemy w wielu sprzecznych ze sobą systemach. Mimo wszystko, pozostajemy z wyobrażeniem wolnego podmiotu – użytkownika pojedynczego systemu, na przykład edukacji. Problem w tym, że dziś wiedza nie jest przechowywana na uniwersytetach i w bibliotekach, jest dostępna online, następuje przesyt wiedzy, która płynie z bardzo różnych systemów, nie jest już charakterystyczna dla systemu edukacji.

Przesyt wiedzy, doświadczenie jej nadmiaru, wynika nie tyle ze specyfiki współczesności, ile z pęknięcia w języku opisanego przez Jacques'a Lacana między jego aspektem symbolicznym (otwartym, ale na poziomie elementów ograniczonym) a wyobrażeniowym (zamkniętym, choć na poziomie elementów nieograniczonym). Każda ludzka wspólnota jest przede wszystkim oparta na wyobrażeniowym aspekcie języka. Funkcjonujemy w obrębie wspólnych fantazmatów. Wyobrażeniowe (I) to jedna z trzech sfer języka obok symbolicznego (S) i realnego (R) w ujęciu systemu języka Lacana³³. Psychoanalityk – definiujący się jako najwierniejszy uczeń Freuda – chyba najmocniej formułuje tezę o zamkniętym przez uczestnictwo we wspólnocie systemie wyobraźni (a właściwie wyobrażeniowego). Do czasów odkrycia psychoanalizy wyobraźnia kojarzona była z wolnością. Można było być zniewolonym fizycznie, a pozostawało się wolnym w swojej wyobraźni.

Zygmunt Freud, stawiając tezę o uwikłaniu językowym każdego aktu psychicznego, podporządkował również wyobraźnię prawu języka, nie wpisał jej jednak w całości w jego symboliczny wymiar. Po adaptacji psychoanalizy Freudowskiej przez Lacana system wyobrażeniowego stał się najbardziej podejrzany. Jego działanie można wyrazić hasłem: możesz wybrać, pod warunkiem że nie wybierzesz³⁴. Pozostawia ono złudzenie otwartości, ale chroni nas przed rzeczywistymi wyborami, które w znakomitej większości są zawsze rozczarowujące, ponieważ wybierając coś, musimy rezygnować z czegoś innego. W wyobraźni zachowujemy poczucie wpływu na rzeczywistość, czyli podmiotowość. To podmiot mimo wszystko rozgrywa dyskurs, bo "chcieć to móc".

To, co ma dziś do zrobienia uczeń/student, to dokonać selekcji wiedzy, lecz gdy selekcja następuje zbyt szybko, nie osiągnąwszy jakiegoś poziomu idealnego – poziomu idei, jest raczej redukcją, nie selekcją.

33. Przedstawienie koncepcji trzech sfer języka według Lacana wymagałoby zapewne osobnego artykułu, są to sfera symbolicznego (S) – wyobrażeniowego (I) – realnego (R): S-I-R.

34. Zob. Slavoy Žižek, *Przekleństwo fantazji*, przeł. Adam Chmielewski (Wrocław: Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, 2001).

Upadły Mistrz

Posłużę się w tym miejscu koncepcją czterech odmian dyskursu Jacques'a Lacana ujętą w proste schematy. Dyskursy jako więzi społeczne służące do "ustawienia" porządku komunikacji rozgrywają w dialogu wiedzę (S – od "le savoir"), również występującą w czterech wariantach: wiedza idealna, wzorzec, niezmiennie prawo natury (S₁ – tzw. znaczący Mistrz), wiedza – informacja (S₂), wiedza uruchamiająca wolę, podmiotowa (S – podmiot przekreślony) i wiedza-niewiedza, czyli wszystko to, co wymyka się językowemu ujęciu (a – tzw. *objet manqué a*, obiekt pragnienia, "nadwyżka rozkoszy").

Analogicznie można wpisać te rodzaje wiedzy w Sokratejskie: Wiem (S), że (S₂) nic (a) nie wiem (S₁). Jestem świadomy, że (stawiam hipotezę) nie jest mi dostępna prawda w sposób bezpośredni. Należące do realnego (R) – NIC, może być usymbolizowane, ale nie może być doświadczane, "skonsumowane".

<i>Discours du Maitre</i>	<i>Discours de l'Université</i>	<i>Dyskurs Mistrza</i> niemoc	<i>Dyskurs Akademicki</i>								
$\begin{array}{ccc} S_1 & \xrightarrow{\text{impossibilité}} & S_2 \\ \S & \longleftarrow & a \end{array}$	$\begin{array}{ccc} S_2 & \longrightarrow & a \\ S_1 & \longleftarrow & \S \\ & \text{impuissance} & \end{array}$	$\begin{array}{ccc} S_1 & \xrightarrow{\text{niemożliwość}} & S_2 \\ \S & \longleftarrow & a \end{array}$	$\begin{array}{ccc} S_2 & \longrightarrow & a \\ S_1 & \longleftarrow & \S \\ & \text{niemoc} & \end{array}$								
– s'éclaire par régression du:	– s'éclaire de son «progrès» dans le:	– wyjaśniony przez regresję do:	– wyjaśniony przez swój «postęp» w:								
<i>Discours de l'Hystérique</i>	<i>Discours de l'Analyste</i>	<i>Dyskurs Hysteryczki</i>	<i>Dyskurs Analityka</i>								
$\begin{array}{ccc} \S & \longrightarrow & S_1 \\ a & \longleftarrow & S_2 \\ & \text{impuissance} & \end{array}$	$\begin{array}{ccc} a & \xrightarrow{\text{impossibilité}} & \S \\ S_2 & \longleftarrow & S_1 \end{array}$	$\begin{array}{ccc} \S & \longrightarrow & S_1 \\ a & \longleftarrow & S_2 \\ & \text{niemoc} & \end{array}$	$\begin{array}{ccc} a & \xrightarrow{\text{niemożliwość}} & \S \\ S_2 & \longleftarrow & S_1 \end{array}$								
Les places sont celles de:	Les termes sont:	Miejsca są następujące:	Terminy to:								
<table border="0" style="width: 100%;"> <tr> <td style="text-align: center;">l'agent</td> <td style="text-align: center;">l'autre</td> </tr> <tr> <td style="text-align: center;">la vérité</td> <td style="text-align: center;">la production</td> </tr> </table>	l'agent	l'autre	la vérité	la production	<p>S₁, le signifiant maître S₂, le savoir §, le sujet a, le plus-de-jouir</p>	<table border="0" style="width: 100%;"> <tr> <td style="text-align: center;">agent</td> <td style="text-align: center;">inny</td> </tr> <tr> <td style="text-align: center;">prawda</td> <td style="text-align: center;">produkcja</td> </tr> </table>	agent	inny	prawda	produkcja	<p>S₁, znaczący mistrz S₂, wiedza §, podmiot a, nadwyżka rozkoszy</p>
l'agent	l'autre										
la vérité	la production										
agent	inny										
prawda	produkcja										

Wykres 1. Schematy dyskursu w czterech odsłonach (J. Lacan, "Encore", Le Séminaire, 26)

Przywołane tu schematy dyskursu w czterech odsłonach pochodzą z XX Seminarium Lacana o miłości zatytułowanym "Encore"³⁵. Propozycja jest o tyle ciekawa, że psychoanalityk francuski w seminarium o miłości rozrysowuje najbardziej wrażliwe miejsca-relacje w obrębie wiedzy w tych czterech dyskursach: relacje niemocy (*impuissance*) i niemożliwości (*impossibilité*). W każdym z tych

35. Jacques Lacan, "Encore", Le Séminaire, Livre XX, éd. par Jean-Allan Miller (Paris: Éditions du Seuil, 1999), 26.

dyskursów miejsca dialogu (mówiący – *l'agent*, inny – *l'autre*, miejsce prawdy w nieświadomości mówiącego agenta – *la vérité*, miejsce produkcji znaczenia w nieświadomości innego – *la production*) obsadzone są innymi formami wiedzy.

W dyskursie Mistrza – historycznie pierwszym, tym, w którym wyraża się Sokrates, zawierającym największą, najczystsza motywację do komunikacji z innym, obserwujemy przede wszystkim niemożliwość opisującą przekazywanie wiedzy (S_2) przez Mistrza (S_1), niemożliwość wynikającą z prostej konstatacji, że język jest tylko narzędziem i to bardzo niedoskonałym, dlatego wiedza wyrażona w języku nie przekłada się na mądrość. Podmiot (S), który znajduje się w miejscu prawdy tego dyskursu (*la vérité*), wie, że nie posiada odpowiedniej wiedzy (S_2), aż do doświadczenia zaniku wszelkiej wiedzy (nic – a) godnej przekazania, staje się Mistrzem we właściwym tego słowa znaczeniu (S_1).

Według Sokratesa mądrość należy do cnoty (*arche*), a wiedza do *episteme* (wykształcenia). Oczywiście należy zbliżać jedną do drugiej, S_1 do S_2 , ale ich całkowite nałożenie się, nigdy się nie powiedzie, dopóki mówimy, piszemy, używamy języka – tego niedoskonałego, mnożącego sprzeczności medium. Sokrates pozostaje mistrzem milczącym w pełnym tego słowa znaczeniu, ponosi ofiarę najwyższą za bycie doskonałym nauczycielem, ofiarę z życia.

Każdy z Lacanowskich dyskursów jest neutralny, pod warunkiem że jest przekształcalny w inny. Niebezpieczne jest dopiero zatrzymanie dyskursu, na przykład instytucjonalne zabezpieczenie przed przekształceniem. Tak dzieje się w systemie edukacji z dyskursem Mistrza przekształconym w dyskurs Akademicki³⁶. Mistrz w dyskursie Akademickim zostaje zdetronizowany, ma stać się zwykłym nauczycielem, a przepływ wiedzy (S_2) odbywa się do obiektu pragnienia (a), czyli wiedza ma być dla uczącego się przede wszystkim przydatna. W ten sposób Mistrz zostaje zdetronizowany, lecz znajduje się w miejscu prawdy (*la vérité*). Edukacja bez Mistrza nigdy się nie powiedzie.

Zwróćmy uwagę, że tzw. niemoc (*impuissance*) w Lacanowskim schemacie dyskursu Akademickiego znajduje się w przejściu od podmiotu (S) do Mistrza (S_1), czyli w tym dyskursie trudniej nawiązać relację opartą na wolnym myśleniu. Uczeń nie uczy się rozpoznawać tego, co znajduje się poza informacją (S_2), czytać między wierszami, nie uczy się myśleć. Można powiedzieć, że dyskurs Akademicki wyklucza autorytet osobowy (S) *ex definitione*, autorytet ma odtąd wiedza sama

36. Te dwie nazwy (dyskurs Uniwersytetu i Akademicki) funkcjonowały w literaturze przedmiotu w polskich tłumaczeniach w latach dziewięćdziesiątych XX wieku w sposób równoważny. Ja przyjąłem tłumaczenie mniej oczywiste: dyskurs Akademicki (zob. Agnieszka Doda, *Pośpiech i cynizm* (Poznań: Wyd. Fundacji Humaniora, 2002)), i pragnę przy nim pozostać, m.in. z powodu nieudanej reformy przemianowania akademii na uniwersytety i przywołaną książkę Billa Readingsa *Uniwersytet w ruinie*. Wszystkie nazwy czterech dyskursów: Mistrza, Akademicki/Uniwersytetu, Analityka i Historyczki, Lacan zapisuje w seminarium XX "Encore" wielką literą.

w sobie, rozumiana jako czysta informacja, nieprzetworzona przez indywidualną sytuację, encyklopedyczna, słownikowa, statystyczna, najlepiej wiedza przekładalna na sukces polegający na zawodowym pięciu się po drabinie instytucjonalnej.

Paradoks Lacanowskich schematów dyskursu polega na tym, że tzw. miejsce produkcji znaczenia (*la production*) jest miejscem najbardziej oddalonym od podmiotu mówiącego (*l'agent*). Akademie miały w założeniu służyć kształceniu odpowiednio przygotowanych do przekazywania (reprodukcji) wiedzy (S_2) "mistrzów" (S_1), tymczasem "produkują" wykształcone podmioty (S) potrafiące zadbać co najwyżej o własny interes, czyli utrzymanie statusu, stanowiska, pozycji, a nie realizujące ideały związane z Myśleniem (tradycja *artes liberales*) czy obywatelstwem (tradycja reformy Humboldta).

Ideologia pogodzenia wszystkiego

Każdy rodzaj dyskursu z czterech może stać się ideologiczny, gdy zablokuje się możliwość ruchu czynników (wiedzy), zmiany miejsc, jakie zajmują. Nieprzypadkowo dyskurs wiedzy (w którego punkcie wyjścia znajduje się właśnie wiedza, *episteme* – S_2) został nazwany dyskursem Akademickim (*Discours de l'Université*). Podstawowe niebezpieczeństwo tego dyskursu to utrwalenie pozycji wiedzy jako sprawczej (użyteczne podejście do wiedzy), a ukryty ideał – bezosobowy mistrz – to instytucja, system społeczny. Dyskurs ten utrwała scjentyzm nakierowany na bezpośrednie wykorzystanie nauk wszelakich. Spójrzmy jeszcze raz na Lacanowski schemat, podmiot znajduje się w tzw. miejscu produkcji (*la production*) znaczenia tego dyskursu, jako kreowany z zewnątrz przez system informacji, jest ostatecznym jego produktem: użytecznym dla systemu intelektualistą.

Readings opisuje paradoksy dydaktyki humanistyki, które zbiorczo podsumowuje hasłem totalnego wykluczenia. Każdy może dzisiaj z dowolnego powodu zostać wykluczonym z dowolnego systemu społecznego, w tym również z edukacji, ponieważ nie potrafi zredukować wiedzy do ściśle określonego, a potem reprodukowanego S_2 (*le savoir*). Następuje zanik podmiotu Myślącego, nawet na poziomie akademickim. W to miejsce wchodzi zwrot w kierunku osobliwości i podkreślania heterogeniczności jednostek³⁷.

Podobnie o wykluczeniach jako porządkowaniu sfery publicznej, które mogą stać się źródłem totalitaryzmu, pisze Hannah Arendt, w podobnie czarnych barwach widząc zwłaszcza biurokrację jako główny czynnik (korzeń) totalitaryzmu. W swojej teorii totalitaryzmu autorka odrzuca przede wszystkim interpretację kategorii klas społecznych, zastępując ją wyizolowaniem, w tym dobrowolnym

37. Readings, *Uniwersytet w ruinie*, 176.

wyalienowaniem jednostki, które to zjawiska obserwujemy coraz częściej we współczesnym świecie. Ta kiedyś dobrowolna ucieczka od świata zamienia się dziś w odmowę uczestnictwa w świecie, często pod hasłami obrony słabszych, inności, marginesów. Absolutny despotyzm, zdaniem niemieckiej filozof, pojawia się wtedy, gdy społeczeństwo nie ma już wspólnych norm zbiorowych. Człowiek jako istota społeczna jest ciągle zmuszony do pozostania w interakcjach ze społeczeństwem, jednak systemy coraz silniej zacierają więzi międzyludzkie na rzecz ideologii, które są wygodne dla funkcjonowania systemów, bo użytkownicy systemów (takich jak np. edukacja) zachowują się dzięki odpowiednio zdemontowanym ideom (zamienionym w określoną S_2) przewidywalnie.

Inspiracją zbiorczej ideologii godzenia systemów – tzw. goszyzmu od francuskiego *la gauche* (lewica), ale niekoniecznie chodzi tu o polityczne pozycjonowanie mitu jedności – jest dążenie do pogodzenia tego, czego pogodzić się nie da, i próba utrzymania tego wszystkiego w obrębie jakiejś wiedzy (znanstwa). Goszyzm, ruch społeczny powstały w krajach Europy Zachodniej w latach sześćdziesiątych XX wieku, krytykuje elity władzy i porządku prawnego, propaguje rewolucję proletariacką, egalitaryzm, kolektywizm. Najkrócej podsumowuje przekonanie podpierające ideologię goszyzmu polski filozof Leszek Kołakowski: “zbiorowość obowiązana jest znaleźć każdemu miejsce w ogólnospołecznym systemie produkcji”³⁸.

Określenie goszyzm spopularyzowały wydarzenia maja 1968 roku, kiedy doszło do sojuszu trockistów, anarchistów i maoistów oraz przejściowego wzrostu ich wpływu na środowiska studenckie i inteligenckie. Readings, analizując bunt studentki z 1968 roku, stwierdza, że “łączyły się w serie i nie miały hierarchicznej struktury, przez co ich wspólny mianownik nigdy nie został ostatecznie określony”³⁹. Miały paradoksalny charakter i ostatecznie zwyciężyło pasywne (konsumenckie) nastawienie studentów do instytucji uniwersytetu.

Współczesne zbiorowości złożone są z jednostek pozbawionych pamięci jak zmieniają się systemy, w których funkcjonują. Charakterystyczne dla buntu 1968 jest to, że “studenci zbuntowali się jako studenci, a nie jako przyszli profesoria”⁴⁰. Pragnienie pozostania na zawsze młodym utrwaliło upadek autorytetów niejako “w naturze”. Ideologia rozczarowanych zarówno komunizmem, jak i kapitalizmem szerzycieli idei nonkonformistycznej kultury zakorzeniła się w społeczeństwie na tak głębokim poziomie, że nawet trudno ją wyłuskać. Ma to ogromny wpływ na proces dydaktyczny, powoduje problemy z przyswajaniem wiedzy, zwłaszcza historycznej.

38. Kołakowski, *Obecność mitu*, 98.

39. Readings, *Uniwersytet w ruinie*, 209.

40. Readings, *Uniwersytet w ruinie*, 218.

“Rok 1968 to rozpoznanie, że student nie jest i nigdy właściwie nie był nowoczesnym podmiotem”⁴¹. Odpowiedzią uniwersytetu jest dyskurs doskonałości przeliczający wartość nauczania na konsumpcję, odwzorowujący “doskonałość kapitalistyczno-biurokratycznego zarządzania i księgowości”⁴². Paradoksalnie rewolucja końca lat sześćdziesiątych XX wieku przynosi całkowity demontaż idei wolności, zwłaszcza wolności na uniwersytecie. Proces degradacji dydaktyki zachodzi teraz pod prymatem mediów masowych i Big-Techu, które to systemy narzucają tzw. kariery tematyczne⁴³, również na idee uniwersytetu. L. Witkowski nazwie te procesy degeneracyjne związane z ujednolicaniem kadry nauczycielskiej “grzechem iluzorycznej gwarancji”⁴⁴, jaką otrzymują wykształcone po roku 1968 elity.

Podsumowanie i odrobina optymizmu

Odrutką na ruinizację uniwersytetu wciąż jest Myślenie przez duże “M” w odróżnieniu od zwykłego przyswajania wiedzy. “Myślenie różni się od doskonałości tym, że nie bierze w nawias kwestii wartości”⁴⁵ – napisze Readings. Również Arendt będzie zachęcać do Myślenia, przywołując Heideggerowską metaforę wiatru, który odkurza wartości i odmraża to, co zamroził język:

W naszych czasach Heidegger niekiedy mówi o “wichrze myśli” i używa tej metafory explicite w jednym miejscu swych dzieł, w którym mówi bezpośrednio o Sokratesie: “Sokrates przez całe życie, aż do śmierci, nie robił nic innego poza tym, że stawał w przeciągu tego ciągu i w nim się utrzymywał. Dlatego jest najczystszy myślicielem Zachodu. Dlatego nic nie napisał. Ten bowiem, kto zaczyna pisać na gruncie myślenia, nieuchronnie musi upodobniać się do ludzi, którzy przed zbyt silnymi przeciągami uciekają na odwietrzną. [...] wszyscy myśliciele Zachodu po Sokratesie, nic nie ujmując ich wielkości, musieli być takimi uciekinierami. Myślenie przeszło w literaturę. [...]

W naturze tego niewidzialnego żywiołu tkwi wyzwalenie, niejako odmrażanie tego, co język, narzędzie myślenia, zamroził w myśl – w słowa (pojęcia, zdania, definicje, doktryny), których “słabość” i nieelastyczność tak świetnie Platon pokazał w *Liście siódmym*. W konsekwencji myślenie nieuchronnie wywiera destrukcyjny, subwersywny wpływ

41. Readings, *Uniwersytet w ruinie*, 222.

42. Readings, *Uniwersytet w ruinie*, 230.

43. Zob. Niklas Luhmann, *Realność mediów masowych*, przeł. Joanna Barbacka (Wrocław: Wyd. GAJT, 2009).

44. Witkowski, “Dwanaście ‘grzechów głównych’ reform”.

45. Readings, *Uniwersytet w ruinie*, 239.

na wszelkie ustalone kryteria, wartości, miary dobra i zła, jednym słowem, na zwyczajne i reguły postępowania, o których mówimy w moralności i etyce⁴⁶.

Myślenie niszczy swoje poprzednie przejawy i nie może na stałe zakotwiczyć idei (S_1) w języku (S_2), co nie świadczy o jego słabości. Literatura nie zastąpi Myślenia, ale również nie zagwarantuje go filozofia goniąca za efektem sprawności funkcjonowania na akademickim rynku idei. Zamrożona w słowa myśl (w pojęcia, zdania, definicje lub doktryny) zawsze warta jest przepracowania, dekontekstualizacji, żeby sam proces dydaktyki humanistyki nie uległ biurokratycznemu udoskonaleniu i całkowitej degeneracji.

Readings widzi wyjście z kryzysowej sytuacji uniwersytetów w spełnieniu zwłaszcza dwóch postulatów dotyczących dydaktyki. Pierwszy postulat to projekty krótkoterminowe⁴⁷, aby uchronić je przed zagarnięciem przez inne systemy społeczne. Zwłaszcza dzisiaj, gdy dominujący nad pozostałymi system mediów masowych zagarnia każdą ideę jak swoją, ważne jest, aby nie dać się zwieść chwytliwym hasłom, zdemontowanym do haseł ideom odnowy, naprawy, uzdrowienia, itd., które obudowują problemy, oddalając od rzeczywistej pracy nad ich rozwiązaniem.

Drugi postulat Readingsa to zmiana oczekiwań w stosunku do komunikacji wewnątrzuczelnianej i śmiała dekontekstualizacja. Nauka Myślenia nakierowana na konflikt i problem, na ich rozwiązanie, nie patrzy na pokrewieństwo czy przeciwieństwo instytucjonalne.

Do dziś pamiętam dwoje profesorów z innego kierunku, którzy niemalże zabraniali mi podczas konferencji używać pojęć charakterystycznych dla ich pola przedmiotowego. Po lekturze *Uniwersytetu w ruinie* śmiem podejrzewać, że byli ofiarami systemu doskonałości i "grzechu szufladkowania kompetencji"⁴⁸. Myślenie nakierowane na rozwiązanie konfliktu i problemu powinno być wolne od wewnątrzuczelnianej polityki, podkreśla Readings, nie dążąc do bezpośredniego ich rozwiązania, zwłaszcza za pomocą jakichś instytucjonalnych rozporządzeń i znajdowania źródeł finansowania, włączania zbyt wielu zewnętrznych interesariuszy itd.

Dyskurs Akademicki – wyróżniony przez Lacana dyskurs nastawiony na wiedzę (S_2), zwłaszcza w naukach humanistycznych i społecznych, powinien służyć nie do bezpośredniego rozwiązywania problemów społecznych, lecz raczej, idąc za radami Readingsa, do ich dekontekstualizacji, przesuwania w inne miejsce, które

46. Arendt, *Życie umysłu*, 164.

47. Readings, *Uniwersytet w ruinie*, 264.

48. Witkowski, "Dwanaście 'grzechów głównych' reform".

może generować nowe, nieoczekiwane rozwiązania⁴⁹. Możemy wciąż wrócić do wolności Myślenia.

Bibliografia

- Arendt, Hannah. *Polityka jako obietnica*, przeł. Wojciech Madej, Mieczysław Godyń. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2005.
- Arendt, Hannah. *Życie umysłu*, przeł. Hanna Buczyńska-Garewicz, Robert Piłat, Bogdan Baran. Warszawa: Aletheia, 2016.
- Arendt, Hannah. *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. Daniel Grinberg, Mariola Szawiel, Warszawa: Świat Książki, 2021.
- Barthes, Roland. *System mody*, przeł. Maciej Falski. Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2005.
- Doda, Agnieszka. *Pośpiech i cynizm*. Poznań: Wyd. Fundacji Humaniora, 2002.
- Dostojewski, Fiodor. *Notatki z Podziemia*, przeł. Władysław Broniewski, Gabriel Karski. Warszawa: Plus 1992.
- Jent, Glenn A. "Perennialism: or, 'give me that old time religion'". http://www.ttgst.ac.kr/upload/ttgst_resources13/20123-176.pdf (2.08.2022).
- Kahneman, Daniel. *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*, przeł. Piotr Szymczak. Poznań: Media Rodzina, 2012.
- Kołąkowski, Leszek. *Obecność mitu*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 1994.
- Kwiek, Marek. "Wprowadzenie: Reforma szkolnictwa wyższego w Polsce i jej wyzwania. Jak stopniowa dehermetyzacja systemu prowadzi do jego stratyfikacji". *Nauka i Szkolnictwo Wyższe* 2, nr 50 (2017), 9–38. https://cpp.amu.edu.pl/wp-content/uploads/2022/03/Kwiek_Wprowadzenie_NISW_50_2017_Dehermetyzacja-i-stratyfikacja.pdf, (08.08.2022).
- Lacan, Jacques. "Encore". *Le Séminaire, Livre XX, ét. par Jean-Allan Miller*. Paris: Éditions du Seuil, 1999.
- Luhmann, Niklas. *Systemy społeczne*, przeł. Michał Kaczmarczyk. Kraków: Nomos, 2007.
- Luhmann, Niklas. *Realność mediów masowych*, przeł. Joanna Barbacka. Wrocław: Wydawnictwo GAJT, 2009.
- Piaget, Jean. *Strukturalizm*, przeł. Stanisław Cichowicz. Warszawa: PWN, 1972.
- Readings, Bill. *Uniwersytet w ruinie*, przeł. Samanta Stecko. Warszawa: Naukowe Centrum Kultury, 2017.
- Saussure, Ferdinand. *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. Krystyna Kasprzyk. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1991.
- Szrajnert, Rafał. "Błąd koniunkcji. Model mentalny, podejmowanie najlepszych decyzji i szybkiego rozwiązywania trudnych problemów". <https://www.rafałszrajnert.pl/blad-koniunkcji/> (8.08.2022).

49. Readings, *Uniwersytet w ruinie*, 277.

- Taleb, Nassim Nicholas. "Corporate Socialism: The Government is Bailing Out Investors & Managers Not You". <https://medium.com/incerto/corporate-socialism-the-government-is-bailing-out-investors-managers-not-you-3b31a67bff4a> (8.08.2022).
- Witkowski, Lech. "Dwanaście 'grzechów głównych' reform w nauce i na uczelniach (przed J. Gowinem i po nim)". *Zdanie. Pismo Stowarzyszenia "Kuźnica"* 3, 194 (2022), 42–50.
- Žižek, Slavoy. *Przekleństwo fantazji*, przeł. Adam Chmielewski. Wrocław: Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, 2001.



Humanism and Posthumanism in the Post-truth Era – Pedagogical Implications

Abstract: The research problem put forth in this paper is the seeking of an answer to the question about better and more effective ways of acquiring and transferring knowledge in the so-called post-truth era. Therefore, the point of reference here is the category of post-truth, defined as a phenomenon where the objective facts play a lesser role in the process of shaping a widely understood public opinion than emotions, evaluative judgements or personal beliefs. In such circumstances, a set of ideas, models of thinking, as well as ethical proposals – represented within the framework of such concepts as humanism and posthumanism – faces a huge challenge issued by the contemporaneity in the form of gaining social recognition and prestige. The phenomena developing in such process directly influence the way the pedagogical processes are perceived and being designed.

Keywords: humanism, pedagogy, post-truth, knowledge, post-humanism

Introduction

The purpose of the article is to take a holistic view of the post-truth phenomenon in relation to the humanistic and post-humanistic challenges of contemporary education. Various terms with the prefix *post* have been in use in scholarly circles for several decades, such as post-modernism, post-colonialism, post-communism, post-secularism, post-memory or post-humanism.¹ This text will present a concept that is also characterised by the prefix *post*, and that is *post-truth*. This category can be applied primarily to issues in the field of science, including social sciences, pedagogy or research methodology – and it is, after all, science that is regarded as the most perfect realisation of the cognitive process.

1. See: Paweł Kozielski, “Retoryczny post, czyli wielka kariera pewnego przedrostka,” *Media – Biznes – Kultura. Dziennikarstwo i komunikacja społeczna* 1, 2 (2017), 165–177, <https://ejournals.eu/czasopismo/media-biznes-kultura/arttykul/retoryczny-post-czyli-wielka-kariera-pewnego-przedrostka> (17.01.2024).

The research topic of the article concerns the search for answers to the question of better and more effective ways of acquiring and transmitting knowledge in the so-called post-truth era. *Post-truth* seems to have been first used in a 1992 essay by the Serbian-American writer Steve Tesich (Iran-Contra scandal and the Persian Gulf War).² The point of reference is therefore the category of post-truth, defined as a phenomenon in which objective facts play a lesser role in the process of forming broad public opinion in relation to human emotions, value judgements, personal beliefs and feelings. In such circumstances, diverse sets of ideas, models of thinking, as well as ethical proposals face a formidable contemporary challenge, if only in the form of gaining social recognition. These phenomena also affect the way educational processes are perceived and designed.

The category of post-truth forces reflection on extremely complex issues, including questions about the place and role of science in the 21st century; as well as whether it is possible to reconcile scientific objectivity with subjective beliefs; and what is and what should be the role of authorities, that is, persons, institutions, including those related to education, in the process of gaining social prestige due to the competences represented or other qualities and achievements. We live in a world of mass media, the Internet and associated *fake news*. Hence the important question posed by Katarzyna Bąkowicz as to whether our “[...] world is entering an era of having to rewrite the very notions of credibility and truth, which can only become the product of the necessary number of verifiers to be recognised, rather than a reflection of fact and verifiability in offline life.”³

The problem comes from the fact, as Yuval Noah Harari notes, that some fake news remains forever. Propaganda and misinformation are nothing new. People have always lived in a post-truth era. Military incidents, histories of nations and individual cultural, social, or religious events are fabricated on a large scale (the Aboriginal people of Australia, the Tibet issue, the Palestine issue, the history of the state of Manchukuo, the seizure of Crimea to protect the sacred Russian nation). Why is this happening? Harari responds that it is fiction that is the most effective tool in the hands of people.⁴

When looking at the category of truth in the context of post-humanist analyses including pedagogical implications, it is safe to say that within this domain the issue of human self-improvement is present, as well as the promotion of a broadly

2. See: Alison Flood, “Post-truth Named Word of the Year by Oxford Dictionaries,” *The Guardian*, <https://www.theguardian.com/books/2016/nov/15/post-truth-named-word-of-the-year-by-oxforddictionaries> (16.01.2024).

3. Katarzyna Bąkowicz, *Fake News. Produkt medialny czasów postprawdy* (Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, 2020), 16.

4. Yuval Noah Harari, *21 lekcji na XXI wiek*, trans. Michał Romanek (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2018), 298–314.

understood activity for harmonious union with the environment, including the world of nature, things and technology.⁵ From a pedagogical perspective, the most basic feature of the postmodern condition is the weakening of the idea of humanity, which means that the adaptive-emancipatory paradigm of education has lost its former anthropological legitimacy.⁶ In addition, from the education and society point of view post-truth destroys democracy. This system requires educated and informed citizens (implementation of skepticism).⁷ With this in mind, the aim of this text is to attempt to capture the category of post-truth, both in terms of pedagogy, research methodology and contemporary social issues. So let us look at the category of post-truth in a broader context.

Truth and Its Facets

Truth is an extremely important category, as it constitutes every theory and strategy of scientific research, thanks to which science is treated as an unrivalled and most perfect model in the cognitive field. However, Immanuel Kant himself already warned us that we cannot give a sufficient, as well as a general indication of truthfulness.⁸ Friedrich Nietzsche, on the other hand, viewed truth as metaphors, conventions – dependent on context, perspective and personality.⁹ As Shosana Ronen notes: in contrast to Kant, Nietzsche is not interested in epistemological questions, for example, “What can I really know?”. Instead, he is interested in ethical questions, for instance, “What kind of knowledge would be good for me?”, “What kind of knowledge or beliefs will enhance my life?”¹⁰ Let us also note that

5. Ann Weinstone, *Avatar Bodies: A Tantra for Posthumanism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004).

6. Markus Lipowicz, “Ponowoczesność jako posthumanistyczna kondycja społeczno-kulturowa: perspektywa pedagogiczno-socjologiczna,” *Przegląd Pedagogiczny* 2 (2017), 34–50, <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-a1e54629-d80b-49c4-bc49-7c3da9090efd> (20.01.2024).

7. See: Henry Armand Giroux, “What Is the Role of Higher Education in the Age of Fake News?,” in *Post-Truth, Fake News. Viral Modernity & Higher Education*, ed. Michael A. Peters, Sharon Rider, Mats Hyvönen, and Tina Besley (Singapore: Springer Singapore, 2018), 197–215; Scott Lilienfeld, “Teaching Skepticism: How Early Can We Begin?,” *Skeptical Inquirer* 41, 5 (2017), <https://skepticalinquirer.org/2017/09/teaching-skepticism-how-early-can-we-begin/> (20.01.2024).

8. Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, trans. Roman Ingarden (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1986), 146.

9. Fryderyk Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862–1875*, trans. Bogdan Baran (Kraków: Inter Esse, 1993), 189.

10. See: Shosana Ronen, “Prawda i perspektywizm u Nietzschego,” *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, trans. Marcin Miłkowski, R. VII, Nr 4, 28 (1998), 57–70, https://pf.uw.edu.pl/images/NUMERY_PDF/028/PF_1998-R7_4_02_Ronen-S_Prawda.pdf (20.01.2024).

in the history of theories of cognition, critical research based on proving and pointing out plausible relationships has come to the fore.

The very concept of truth is not unambiguous. In addition to the classical definition (correspondence of cognition with the object), there is a classification in the form of so-called pragmatic truth and coherence. In the methodology of science, in turn, the concept of truth is used in two senses: ontological or epistemological. Historical analyses reveal that the epistemology of the social sciences on the question of truth is characterised by two modes of reasoning. On the one hand, there is naturalism, as a concept of directly capturing and explaining reality. On the other hand, one can see the assumptions developed within constructivism, which combines in its postulates

[...] the vision of socially determined relations between a part and a cognitive whole (variously called: worldview, ideology, system, lifeworld, discourse) that condition and justify cognition, as well as the idea of the power to create and impose fiction. The issue under discussion is the focus of the most important disputes still being waged today by representatives of the social sciences, some of whom proclaim the idea of 'bare facts' and aspire to discover universal laws, while others question such aspirations, linking the factual to the socially established.¹¹

Jan Hudzik rounds off the above reflections by pointing out that the first position has a hermeneutic character, which influences activities centred around the idea of linking truth with interpretation and understanding. In contrast, the position presented as second is critical in nature – and, as the aforementioned researcher notes, captures truth in the light of social relations. In turn, according to Tadeusz Kotarbiński, two main tendencies should be distinguished: the classical and the utilitarian. Under the first approach, the word *true* means conformity to reality, while according to the second option, *true* means the usefulness of a phenomenon, or thing.¹² Yet another take on the category of truth is the dispute between two conceptual assumptions: absolutism versus relativism.¹³ In these very different visions of the world, the criteria adopted for truthfulness play a key role. Thus, the ideas of implicational consequentialism or sub-criteria emerge, such as the *intuitive criterion* – invoking the obviousness of the data of sensory perception;

11. Jan Paweł Hudzik, *Prawda i teoria* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2011), 16.

12. Tadeusz Kotarbiński, *Dzieła wszystkie. Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk* (Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Ossolineum, 1990), 116.

13. See: Jacek Hołówka, *Etyka w działaniu* (Warszawa: Prószyński i S-ka, 2001), 245–263; Maria Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji* (Warszawa: PWN, 1970), 17–25; Allan David Bloom, *Umysł zamknięty*, trans. Tomasz Bieroń (Poznań: Zysk i S-ka, 1997), 272–288.

the *situational criterion* – analysing the situation occurring during the perception of objects; and the *structural criterion*, which can be discussed in application to sentences.¹⁴

At this point in the argument, let us also turn our attention to the concept of truth as perceived by Roman Ingarden, who uses the term *artistic truth*. According to the aesthete, truth symbolises the correspondence between the represented object and reality. Truth in this sense is also an indicator of sincerity.¹⁵ The above issues touched on the question of human destiny. Ingarden described the issues signalled by this theme in the following words:

[S]o tragic is the fate of man. But this is where his true essence manifests itself: his geniality and the finiteness of his being. It disposes of basically only two possibilities to triumph over Nature. On the one hand, it can know itself and the Nature around it in its own essence, true and original. On the other hand, he realises by his efforts – through his victories and even through his defeats – the values of the Good and the Beautiful, which, in truth, are only manifested in the history of intentionality, but have for him an essentially higher reality than the world of Nature itself. And man remains in the service of realising these values. If he succeeds, he is certain in his spirit that he is not living in vain.¹⁶

This vision reminds us of the need for a relational perception of values, so that we can, as a result, communicate with the world and function in it daily – including on our own terms.¹⁷

Why is truth a fundamental category for science and the general conduct of research? It seems that the point of reference here may be the so-called *problem of ascertainment*. Most often we accept certain sentences because we believe them to be true. On the other hand, we reject when we consider them to be false. A true sentence is a sentence that is simply consistent with reality (correspondence

14. Kotarbiński, *Dzieła wszystkie*, 124–130.

15. Roman Ingarden, *Studia z estetyki, tom 1* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1957), 373–391.

16. Roman Ingarden, *Książeczka o człowieku* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2003), 17–18.

17. See: Maria Janoszka, “Pytania o wartość. Ekonomiczne uwikłania jednostki i języka w Wyznaniach Jeana-Jacques’a Rousseau,” *Er(r)go* 1, 44 (2022), 167–183, <https://journals.us.edu.pl/index.php/ERRGO/article/view/12563> (7.08.2023); Lucyna Kopciwicz, “Jan Jakub Rousseau w naturze,” *Problemy Wczesnej Edukacji* 11/2, 29 (2015), 53–66, [http://bazhum.muzhp.pl/media//files/Problemy_Wczesnej_Edukacji_Issues_in_Early_Education/Problemy_Wczesnej_Edukacji_Issues_in_Early_Education-r2015-t11n2\(29\)/Problemy_Wczesnej_Edukacji_Issues_in_Early_Education-r2015-t11-n2\(29\)-s53-66/Problemy_Wczesnej_Edukacji_Issues_in_Early_Education-r2015-t11-n2\(29\)-s53-66.pdf](http://bazhum.muzhp.pl/media//files/Problemy_Wczesnej_Edukacji_Issues_in_Early_Education/Problemy_Wczesnej_Edukacji_Issues_in_Early_Education-r2015-t11n2(29)/Problemy_Wczesnej_Edukacji_Issues_in_Early_Education-r2015-t11-n2(29)-s53-66/Problemy_Wczesnej_Edukacji_Issues_in_Early_Education-r2015-t11-n2(29)-s53-66.pdf) (12.07.2023); Krzysztof Kalka, *Od rozumienia do postępowania (człowiek, filozofia, etyka)* (Elbląg: Wydawnictwo Uczelniane Elbląskiej Wyższej Szkoły Humanistycznej, 2000), 104–106.

theory). And yet, how do we know that an opinion is in line with reality? In other words: what are the criteria for this veracity? The concept of reality itself is usually taken as a broader term than nature, as it also includes human creations. Thus, reality is made up, in effect, not only of nature but also of culture.¹⁸ Furthermore, when creating a historical outline of an event, we are undoubtedly exposed to subjective elements.

Despite the fact that:

one can postulate, in the spirit of positivism, a purely descriptive, factual history, as allegedly only objective; but no real historian can realise such a postulate. This is not only because in his historical cognition he is not able to completely reject the influence of the subjective factor [...], but also because he cannot limit himself to answering the question: how was it, but must engage in reflection on the question: *why* was it so?¹⁹

From a methodological point of view, the proper aim of scientific cognition is the rationality of action in the choice of method, technique and research tool, which consequently makes it possible to reach *the truth of the facts*. In this perspective, truth is sometimes seen as an ambitious goal, because it is not very clear what the truth is.²⁰

Let us note that “the aim of scientific theories is not to discover the truth about reality, but to translate it into conventional language. And if this language is not about knowing the world – it is not subject to the criterion of truth – then what else is it about?”²¹ This is an important question, especially in the post-truth era, and it is in this perspective that truth becomes one of very many discourses. Hence, “different regimes of discourses construct truthfulness in different ways, just as they allow us to understand the processes of truthfulness production and the use of the term truthfulness in different ways. A different regime for the use of the term ‘truthfulness’ applies in art, another in technology, yet another in politics.”²² It is worth considering today whether post-truth is a new sophisticated formula that prevents us from calling a spade a spade and therefore according to the facts. Or is post-truth something completely different from lies and deception?

18. Władysław Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2008), 349.

19. Adam Schaff, *Historia i prawda* (Warszawa: Książka i Wiedza, 1970), 11.

20. Adam Grobler, *Prawda i racjonalność naukowa* (Kraków: Inter Esse, 1993), 7.

21. Hudzik, *Prawda i teoria*, 7.

22. Adam Chmielewski, “Postprawda i populizm prawdziwościowy,” *Odra* 652, 1 (2017), 21, https://www.academia.edu/31567577/POST_PRAWDA_I_POPULIZM_PRAWDZIWO%C5%9ACIOWY_1 (7.08.2023).

Post-truth as a Social Phenomenon

The word post-truth has had an amazing career in recent years. On 16 November 2016, the term was named the Oxford Dictionary's word of the year by its editorial board, winning over the term *Brexit* – at the time an extremely key term, symbolising a supporter/supporter of the UK's exit from the European Union. Today we hear that a revolution is taking place before our eyes: in science, culture, education, media or politics. We also hear that we are entering a post-truth world. What does this actually mean and does this new situation change the way we look at learning and education? According to Oxford Dictionary post-truth refers to a situation in which facts are less important in shaping public opinion than appeals to personal emotions, intuitions or beliefs.²³ Moreover, in this space of meaning, there is the hypothesis that the greater the emotional involvement in an issue, the easier the opportunity to accept as true information that contradicts the facts.

According to Tesich, an important reference in the constitution of the category of post-truth was a specific political event in the form of the Watergate affair, with all its social and cultural conditions. The writer notes that, at the time, the truth began to be identified by the public with bad news, and no one wanted to hear bad news, not even the true or necessary news for daily functioning. As a result of the situation, expectations of the government to protect citizens from the truth began to emerge over time.²⁴ Thus, in front of the public's eyes, facts have ceased to play their previous role (*Brexit* and Trump's victory in the U.S. presidential election are cited as examples of the post-truth's great triumph).

Of course, this type of phenomenon has happened much earlier in the history of civilisation, especially with events where one interest group had the tools to manipulate and disinform other groups or individuals.²⁵ As Bąkiewicz observes, it

23. "Post-truth," in Oxford Learner's Dictionaries, <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/post-truth> (1.08.2023); "Post-truth. Word of the Year 2016," in Oxford University Press, <https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016/> (1.08.2023); Piotr Drzewiecki and Barbara Głębińska-Giza, *Mały leksykon postprawdy* (Warszawa: Fundacja Wolność i Demokracja, 2018), 76, https://wid.org.pl/wp-content/uploads/E_wydanie-Ma%C5%82y-Leksykon-Postprawdy.pdf (1.08.2023); Looking at other similar words in popular usage, it is worth pointing out another interesting concept, currently seen most clearly in youth slang, and that is the word – *szuryzm*. By definition the word means advocating a particular political option, view or ideology without seeking substantive arguments. The concept is based on an emotional approach to issues and aggression towards adversaries: "Szuryzm," in *Słownik Języka Polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/mlodziezowe-slowo-roku/haslo/szuryzm;6368909.html> (1.08.2023).

24. Steve Tesich, "A Government of Lies," *The Nation* 6–13 (1992), 12, <https://www.thefreelibrary.com/A+government+of+lies.-a011665982> (7.08.2023).

25. See: William Weir, *Największe kłamstwa w historii*, trans. Joanna Sawicka (Warszawa: Muza, 2010); François Noudelmann, *Geniusz kłamstwa*, trans. Magdalena Łachacz (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018).

is the increasing amount of information produced that has blurred the boundary between fact and opinion, hence “one gets the impression that nobody cares about the truth as such, but only about evoking emotions, which can be managed ever more efficiently: whether in business or politics. And when emotions come to the fore, the facts always go down the drain. It is, after all, emotion that builds and reinforces the authority one uses in forming one’s own judgement of an issue.”²⁶ With so much information coming at us from different sources, it is not so easy to get to the truth.²⁷ Often, the socio-spatial and temporal context of an event is completely ignored, thus distorting the sense of the phenomena described, including the evidence, expert reports and reports attesting to the facts constituting the process in question (an example in this case are the opinions of celebrities on the SARS-CoV-2/COVID-19 virus – a time of epidemic pseudoscience).

American writer Ralph Keyes portrays post-truth in relation to today’s political conditions, while simultaneously analysing the historical contexts of intellectual, cultural, media and technological change. The author notes that the fruits of changing the way we function on a daily basis are relationships and interpersonal contacts maintained through the latest technology rather than face-to-face meetings. Such conditions provide opportunities for lies, half-truths and manipulation. Therefore, “it is not an exaggeration to say that integrity is in trouble today. Deception has become something commonplace at all levels of life.”²⁸ Populism, cynicism or the extreme collapse of all the values once cherished, including precisely truth, honesty and integrity – including that of research – are becoming a symbol of our times. Under these circumstances, it is worth raising the question of whether truth is still the most important point of reference for us.

Step by step, the publicity of the term post-truth has also contributed to the transformation of the meaning of the word lie, which, as Adam Chmielewski notes before the post-truth era, carried a load of discredit and embarrassment. This type of situation has the negative effect of making us more favourably disposed towards post-truth, which increasingly means our consent to dishonest actions on the part of those who are decision-makers on issues affecting specific social groups and individuals.²⁹ What has been transformed concerns our reaction when we catch someone in a lie. We become willing to accept lies for the sake of all sorts of benefits, comfort or the peace of mind of everyday life. We do not

26. Bąkiewicz, *Fake News*, 19.

27. Jan Stasiński, *Niematerialne galatee w wehikułach rozkoszy i bólu. Technologie mediów jako aparaty kreowania posthumanistycznej intymności* (Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra, 2015), 9–51.

28. Ralph Keyes, *Czas postprawdy. Nieszczerość i oszustwa w codziennym życiu*, trans. Paweł Tomanek (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2017), 5.

29. Chmielewski, *Postprawda*, 17.

want to take the trouble to fight arguments and ideas, nor do we want to verify the truth. What is more, it seems to us to be a completely unnecessary activity. Nowadays, emotions suffice, merging the chaotic argument and transporting us to a world of ideas, feelings and personal desires. These are serious social problems that bring many new distortions and real harms.

The founder of the history of science, George Sarton, notes that human progress is fundamentally correlated with the progress of positive knowledge. Moreover, the progress of any branch of science is a function of the progress of other branches. For this author, it is the unity of knowledge and the unity of humanity that are the foundation for the so-called great truth (great truth). The scholar sees truth as an intangible value alongside beauty and justice.³⁰ In the post-truth era, the above suggestions are not so easy to implement. The development of science has brought with it a plurality of ideas, including many new developments within the research process. Hence, disputes over freedom of opinion are so often evident in the public debate. Pluralism is also evident in humanist and post-humanist thought. In the pages of these two concepts, we are introduced to a variety of interpretations and research analyses of the phenomena in question, and the phenomenon of truth as well as post-truth permeates this work.

Humanist Meanderings of (Post)truthfulness

The category of truth is, in fact, presented differently in a variety of currents, ideas and concepts. There is an uneven emphasis on the individual buzzwords important to the output category. Therefore, the point of reference at this point in the argument is the assumption that both humanism and post-humanism constitute an interesting semantic platform for the multifaceted socio-educational processes within which the phenomena of truth and post-truth have multiple manifestations.

Where, then, does truth manifest itself in the horizon of humanist ideals? Analysing the literature on humanism in its broadest sense, two different scopes of meaning of the term can be observed. Within the first approach, humanism is associated with intellectual and moral attitudes. This attitude is characterised by respect for other people, although the categories of otherness and the truths that have emerged in the course of history have not always served humanity.³¹ From the theoretical assumptions made, it follows that differences articulated in the fields

30. George Sarton, "The New Humanism," *A Journal of the History of Science* 1, 6 (1924), 13, <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdfplus/10.1086/358203> (2.08.2023).

31. See: Małgorzata Obrycka, *W stronę posthumanizmu. O wychowaniu do humanitaryzmu międzygatunkowego* (Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2020), 198–230.

of race, gender, nationality, worldview, as well as the skills and intellectual-social capacities of an individual should not affect social and political functioning. In practice, however, the implementation of this has varied. The second variant of meaning emphasises the intellectual activities that began in the Renaissance era. Ancient traditions were then revived, and among them Roman traditions.

The basic constitutive features of the current in question can be linked to a number of theses. One of them proclaims the uniqueness and superiority of human beings among all other entities. Hence the acquiescence to actions aimed at subordinating the environment to human needs. Another thesis, according to which human beings should not be perceived through their biological conditions, is also not insignificant. Furthermore, human creations in the form of culture should not be related to the state of nature. Another aspect is the separation of humanity from the sphere called animal (in the biological sense). This element is not questioned by humanism; however, it can be considered depreciated in this trend.³²

This is the world and its truth on the humanist side. If we look quite broadly at the concepts proposed in this perspective, there is no denying that the ideals embodied in this current are exclusively concerned with the life of the human being, and it is on the human being that they focus, once on the side of the white male, in time on the side of women, and today, thanks to pedocentrism, we speak directly of the subjectivity of the child. The natural development of human thought has brought new reveals of the truth about man, humanity and humanity (critical pedagogy, intercultural pedagogy, ecological pedagogy, ideals of sustainability in the educational process, long-range pedagogy). New *versions* of truth and the qualities that constitute it were emerging. It has not been without critical insights and analyses, which in the course of history have created a new space for alternative ways of understanding the place and role of humans in the world. Reflections began to emerge proclaiming a critique of the theoretical achievements of humanism, including the assumption of an autonomous human subject as the sole point of reference for the category of truth.³³

What is humanism today and what truth does it carry? According to Adam Sulikowski, modern humanism is quite schizophrenic, for it is “aporically stretched between liberalism and the cult of community, empiricism and deductionism, naturalism and anthropocentrism, universalism and the obsession with “ourness,”

32. Adam Sulikowski, *Posthumanizm a prawoznawstwo* (Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2013), 18.

33. See: Jacques Derrida, “Kres człowieka,” in *Pismo filozofii*, ed. Bogdan Banasiak (Kraków: Inter Esse, 1992), 129–160; Martin Heidegger, *Znaki drogi*, trans. Seweryn Blandzi (Warszawa: Aletheia, 1995), 154; Peter Sloterdijk, “Reguły dla ludzkiego zwierzyńca. Odpowiedź na Heideggera list o humanizmie,” trans. Aleksander Żychliński, *Przegląd Kulturoznawczy* 1, 4 (2008), 52.

between artificially separated science and philosophy, and between quantitative statistics and a specific form of individual paideia.”³⁴ According to the author quoted above, today’s humanism should reject the characteristics of philistine Eurocentrism. Truth, and phenomena such as otherness, difference, diversity and equality, need to be rethought. “Classically understood Man – adds Teresa Żółkowska – is an abstract ideal situated at the centre of the world as the measure of all things, a being of the most all-embracing talent and endowed with qualities that other beings do not possess, such as rationality, an expanded emotional and spiritual sphere, and a moral sense.”³⁵

Humanism represents a whole range of concepts, analyses and interpretations. The truth manifests itself on this level quite unambiguously in the form of the attribution to man of a unique role and a superior place in the world. Post-truths, on the other hand, have a variety of faces in this cognitive horizon, seen mainly in political, economic as well as educational programmes. It follows that an important task for participants in public life is to keep a constant and close eye on humanist demands and their practical consequences.

Posthumanist Ideals in the Light of the Category of (Post)truth

Let us now look at the question of what truth is revealed to us by the post-humanists, for whom the general progress of science has played an enormous role within the development of the field they represent. Theoretical and research recognition within post-humanism refers to efforts to re-read and re-evaluate the assumptions attributed to traditional humanism.³⁶ This happens within the theme of how people function among the things, plants, animals and technologies around them.

In post-humanism, the point of reference is thus made “[...] the death of Human/Man/Woman, signifying the invalidation of the basic assumptions of the Enlightenment: the progress of humanity through the self-regulating and teleologically ordered action of reason and secular scientific rationality.”³⁷ Not insignificant in

34. Sulikowski, *Posthumanizm*, 49.

35. Teresa Żółkowska, “Posthumanizm. Niepełnosprawność,” *Niepełnosprawność. Dyskursy Pedagogiki Specjalnej* 32 (2018), 27–28.

36. See: Bart Simon, “Introduction: Toward a Critique of Posthuman Futures,” *Cultural Critique* 53 (2003), 1–9; Barbara Kaszowska-Wandor, “De (post)homine. Posthumanizm jako interpretacja humanizmu,” *Terminus* 1, 16 (2007), 185–200.

37. Rosi Braidotti, *Po człowieku*, trans. Joanna Bednarek and Agnieszka Kowalczyk (Warszawa: Wydawnictwo PWN, 2014), 101.

this field are the globalisation processes that contribute to the commercialisation of our planet, to political, economic and even military conflicts. The power of influence of politicians, mass media, private corporations or celebrities is noted. The process of mass production (including that which is alive) is also analysed with exceptional research commitment. The objects of the post-humanism diagnosis are therefore the contemporary social discourses, the natural world and the technological world.³⁸ Post-humanist discoveries and new readings of humanist demands have led to a reinterpretation of people place in the world in relation to other creatures and in relation to nature. It is considered outdated to see human as the only being on the planet that transcends the state of nature. Added to this is the rejection of measures that promote the maintenance of the privileged position of humans over other entities.³⁹ In this dimension, it is worth postulating the need to introduce future teachers to the natural sciences, using the assumptions of modern methodology of teaching natural sciences and their latest achievements.

Post-humanism is seen both as a mental current, an intellectual stance, an ethical stance, and as one of the research directions. According to the Polish researcher Ewa Domańska,

post-humanism is post-humanism, building knowledge that criticises and/or rejects the central position of man in the world, hence all non- or anti-anthropocentric approaches are characteristic for it. [...] The key research problems for it are issues of the limits of species identity, the relationship between the human and the non-human (the relationship of humans to technology, the environment, animals, things) and issues of biopower, biopolitics and biotechnology.⁴⁰

38. Donna J. Haraway, *A Cyborg Manifesto. Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016), 1–90, <https://bit.ly/2G92Xfs> (2.08.2023); Barbara Czarniawska, *Cyberfactories. How News Agencies Produce News* (Northampton: Edward Elgar, 2011), https://books.google.pl/books?id=QDQW43rRFJ8C&printsec=frontcover&hl=pl&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (3.08.2023).

39. Tzvetan Todorov, *Imperfect Garden. The Legacy of Humanism* (Princeton–Oxford: Princeton University Press, 2002), 29, [https://books.google.pl/books?id=_SQb65sbLIEC&printsec=frontcover&dq=Todorov,+Imperfect+Garden.+The+Legacy+of+Humanism,&hl=pl&sa=X&ved=0ahUK Ewj5qJz-5I7qAhXnxIsKHVC8DR4Q6AEIjzAA#v=onepage&q=Todorov%2C%20Imperfect%20Garden.%20The%20Legacy%20of%20Humanism%2C&f=false](https://books.google.pl/books?id=_SQb65sbLIEC&printsec=frontcover&dq=Todorov,+Imperfect+Garden.+The+Legacy+of+Humanism,&hl=pl&sa=X&ved=0ahUKEwj5qJz-5I7qAhXnxIsKHVC8DR4Q6AEIjzAA#v=onepage&q=Todorov%2C%20Imperfect%20Garden.%20The%20Legacy%20of%20Humanism%2C&f=false) (2.08.2023).

40. Katarzyna Więckowska, “O nowej humanistyce z prof. dr hab. Ewą Domańską rozmawia Katarzyna Więckowska,” *Litteraria Copernicana* 2, 8 (2011), 221; See: Ewa Domańska, *Historia egzystencjalna. Krytyczne studium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej* (Warszawa: PWN, 2012); Ewa Domańska, “Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami,” *Kultura Współczesna* 3, 57 (2008), 9–21; Ewa Domańska, “Zwrot performatywny we współczesnej humanistyce,” *Teksty Drugie* 5 (2007), 48–61; Ewa Domańska, *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*

In this research field, postcolonial studies, gender studies, queer studies, ethnic studies, object studies and ethology are points of reference. Post-humanist thought is concerned with a critique of the humanist vision of the category of human being and, consequently, with a change in the concept of subjectivity (critique of essentialism). The promotion of the abolition of the dualism of nature and culture is also an important context.⁴¹

The human in post-humanism is as important as in humanism. The polarisation of the positions represented within the two concepts relates primarily to the attitude of researchers to the thesis that man is the *jewel* of creation. For post-humanists, a claim along these lines is unacceptable, if only because of recent scientific findings.⁴² Humanity, then, does not mean putting people and their actions in opposition to *otherness* – this assumption seems to be the most important truth of post-humanism, which in its essence is not anti-human, nor is it post-human.⁴³ Anthropocentrism gives way in these circumstances to the idea of zoocentrism, a symbol of vitality and egalitarianism.⁴⁴

Tomasz Nowicki aptly points out the correlations signalled above. According to this researcher, “when describing the process of discrimination, it is important to take into account that the exploitative group nourishes a belief in the existence of empirical reasons for unequal treatment. Thus, for example, a racist excludes people from the moral community because of the colour of their skin. Sexist discriminates on the basis of gender. The species chauvinist excludes other animals from the social space on the basis of species. Race, sex and species are the real, empirical factors by which we differentiate between animals.”⁴⁵ Looking at the slogans developed within the humanist and post-humanist discourse, one can assume that the truth lies somewhere in the middle, between efforts

(Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2017); Ewa Domańska, *Historie niekonwencjonalne. Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce* (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2006).

41. Monika Bakke, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2010).

42. See: Małgorzata Obrycka, *W stronę posthumanizmu*, 230–361; Małgorzata Obrycka, “Czy (post)człowiek myśli równościowo?,” in *Inny. Edukacja równościowa. Tworzenie przestrzeni i warunków dla Innego*, ed. Małgorzata Obrycka, Grzegorz Piekarski, and Marta Anna Sałapata (Kraków: Wydawnictwo IMPULS, 2020), 621–639; Małgorzata Obrycka, “Humanitaryzm i wychowanie – perspektywa posthumanistyczna,” *Kwartalnik Pedagogiczny* 2, 256 (2020), 9–27.

43. Cary Wolfe, “Animal studies, dyscyplinarność i post(humanizm),” trans. Karolina Krasuska, *Teksty Drugie* 1–2 (2013), 146, http://rcin.org.pl/Content/62025/WA248_79066_P-I-2524_wolfe-animal_o.pdf (2.08.2023).

44. Bakke, *Bio-transfiguracje*, 74.

45. Tomasz Nowicki, “Wstęp do dyskursywnej konstrukcji podmiotu jako zwierzęcia,” in *Codziennosc, performatywnosc, demokracja. Pedagogika wobec norm zyciowych i problematyki nienormatywnosci*, ed. Lucyna Kopciwicz and Beata Simlat-Żuk (Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra, 2015), 33.

to guarantee basic human rights as well as to protect the natural world and to advance science.

Investigating the Truth in a Post-truth Era

Is everyone equally in need of the truth? In many extremely difficult and complicated situations, people would live more lightly if they did not have to search for the truth. Facts can cause cognitive dissonance, pain and suffering. Today's challenges, including the information chaos, make the topic of truth and post-truth extremely important, if only from the perspective of the fight against an unjust social order, the enormity of disinformation, falsification and fraudulent practices. "Today – observes Zbigniew Kwieciński – hedonism, harlequinade, 'consumerism and the 'Disneylandisation' of culture – the global marketisation of its homogenised and gilded products – seem to dominate. What is needed is a turn towards the education of a 'tragic man,' capable of making existential choices and boldly realising his own meaningful life in this world full of contradictions and threats."⁴⁶ In this light, bias and arbitrariness – the main features of post-truth – become a serious obstacle to education. The category of post-truth lacks epistemological and ontological legitimacy, and this is a dangerous phenomenon for both the world of science and wider social life. The logical, factual or informative sphere of the phenomena described and verified is worth fighting for. The postulate outlined above seems important, as "science, which is no longer concerned with the truth about the world, is therefore faced with the problem of presenting better or worse, more or less accurate, friendly or successful visions of it."⁴⁷

In answering the question of better and more effective ways of obtaining and transmitting knowledge in the so-called post-truth era, it should be noted that efforts to create a situation in which people start believing scientists again and are able and willing to apply different weights of truthfulness criteria can have a beneficial effect. Learning has many facets, including that of making mistakes. A value in itself is the disinterested search for truth, but in today's world with its rampant neoliberal economy, this is no longer such an obvious statement. Almost all sectors, including education, culture and nature, are embedded in the rules of economic discourse. Truth is not always the goal desired by politicians or representatives of large and wealthy corporations (including: Ford Motor Company's involvement in sponsoring Nazis; morality scandal involving Bill Clinton; use of *pegasus* spy system). Hence, it becomes a key educational task to demonstrate

46. Zbigniew Kwieciński, *Grzęzawisko. Eseje z pedagogiki społecznej i krytycznej socjologii edukacji* (Stary Toruń: Studio KROPKA, 2019), 79.

47. Hudzik, *Prawda i teoria*, 11.

the important role that science can play, including in the humanities as well as in the social sciences.

It is precisely these areas of knowledge that should uphold the fundamental mission of science, which is the pursuit and unveiling of truth, as Albert Einstein wrote in the words:

Think of the fact that these marvellous things with which you are acquainted in schools are the work of many generations, accomplished in all countries of our globe in great toil and enthusiastic desire for progress. All of this heritage is given to you as a legacy to be preserved, respected, multiplied and one day carefully passed on to your children.⁴⁸

The essence of science is constant doubting, searching and verifying. From the point of view of male and female educators, on the other hand, activities to support the development of creative and pro-social people, willing to think independently and critically, as well as to act in accordance with ethical aspects, play a key role. Those who, for various reasons, are unable to keep up with modern expectations in their social and professional roles should also be supported.

The category of truth is still, in my opinion, valuable for the broader educational process, at all levels: primary education, high-school education, university education. This is because a well-structured education – open to shared meaning-making, non-ideological, dialogic, free to choose teaching content, with a curriculum that includes experimental and problem-solving oriented knowledge – gives every person the chance to see the truth in all its complexity. We already know that the concept of truth is not easy to define. However, on the basis of these not always clear foundations, one can be tempted to create relatively clear and coherent concepts. In the post-truth era, the most simple self-reflection can be considered an important skill. The ability to seek alternative sources seems to be an equally important goal of today's education. A major role should also be given to ethical education, so that honesty and integrity become important socially desirable values again as a result. These qualities make it possible, on the one hand, to keep accepted social contracts, as well as give competence in the form of expressing and acting on what a person thinks and feels in a manner consistent with reality.

Post-truth is a challenge for pedagogical theory and practice. Well-considered educational measures can restore respect for the truth, because, after all, “the truth

48. Albert Einstein, *Jak wyobrażam sobie świat. Przemyslenia i opinie*, trans. Tomasz Lanczewski (Kraków: Copernicus Center Press, 2021), 81.

exists – we just have to demand it.”⁴⁹ In a broad sense, the process of education is directly linked not only to cognitive but also to ethical activities. A point of reference in this dimension can be the activities of Finnish schools, where special attention is paid to practical classes (craft) oriented to practical, actual and real life. The most important factors in Finland’s excellent school system are well-trained teachers and their professionalism, and the continuity and consistency of the introduction of reforms, with a true vision for the development of education focused on the quality of education.⁵⁰ Hence, there is a great danger, as “a society that chooses post-truth renounces its own power and voluntarily falls into powerlessness. It becomes post-truth, that is, it ceases to be a society. It is just a loose confluence of selfish individuals whose main concern is moral free riding.”⁵¹

It seems reasonable to venture the thesis that much will depend on education in the future. Will we be satisfied with a fine conspiracy theory or, on the contrary – with a simple, complex and hardly colourful truth? It is the processes involved in education that can be the first step in developing the need to get to the truth, both historically rooted and recent. According to Lech Witkowski,

education, as a dramatically seriously conceived type of social practice, has a chance to be, against the claims (thunderous usurpations) of the present, the only bridge, a source of rebirth of threads, passages, fragile ties between us and the soil of symbolism, spirituality, experiences and achievements, which can be life-giving, nourishing towards the future, thanks to the roots, thanks to the drawing of the sap, thanks to the search for tools, thanks to the gathering of pearls, thanks to the rebounding through rebellion, thanks to the awakening of the hunger and thirst for knowledge.⁵²

These are important guidelines for those responsible for providing reliable information, both historically recognised and the result of theoretical and empirical scientific research today. If we hold dear the vision of education as a process open to a variety of ways of understanding the world and interpreting the phenomena in it – in the light of traditional as well as recent scientific findings – then the redefinition of humanity need not bring with it fear and controversy. Alternative models of thinking enrich the educational process and allow different types of potentials to emerge, such as empathy, care and understanding, for example.

49. Mathew d’Ancona, *Postprawda*, trans. Michał Sutowski (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2018), 12.

50. See: Ewelina Czujko-Moszyk, “Sukcesy fińskiego systemu edukacji, czyli dlaczego Finlandia szczydzi się jednym z najlepszych systemów szkolnictwa na świecie – porównawcze studium przypadku,” *Studia Edukacyjne* 4 (2018), 349–365.

51. Chmielewski, *Postprawda*, 22.

52. Lech Witkowski, *Historie autorytetu wobec kultury i edukacji* (Kraków: Impuls, 2011), 37.

Today, various types of proposals for change and transformation permeate directly into pedagogical reflection. According to Mirosława Nowak-Dziemiłowicz, it is in this day and age that the need to reformulate the educational system is felt. Such activities should focus on the transition from a world of ideal adaptation to a world of broadened choices.⁵³ Particular attention should be paid to strengthening cross-subject teaching based on the *phenomenon-based learning method*. This is thematic teaching, which binds the content of different subjects into a single topic (phenomenon, problem, context), on which one team of specialists works together.

In my view, it is crucial for the development of pedagogy that both humanist and post-humanist postulates promote actions aimed at interpersonal and interspecies humanity, including ideas of sustainability and awareness of the coexistence and interdependence of all living beings. The expansion of humanist thought to include the new meanings and content that post-humanism brings with it enables alternative ways of seeing the world to emerge, including the category of truth itself. If we stay with concepts of humanism alone then we limit children, young people and adults alike from learning about alternative ways of seeing the human place in the world. The truth is important because it influences the decisions we make every day. Random, chaotic and unverified narratives are not conducive to logical reflection about the content reaching us, and yet, from the point of view of the sender of a particular content, there are no random narratives.⁵⁴ Education can play a key role in dealing with the post-truth phenomenon. This effect can be achieved when researchers and educators recognize that in the current systems, the main goal of education is to create tools for coping in a world of misinformation. However, it needs competencies and teamwork to develop – in a gradual adjustment rather than violent revolutions – education programs based on critical thinking as a result.

Adam Kaczmarek notes that: education should require a new language suitable for addressing challenges in a world where there is an unprecedented use of financial, cultural, political, economic, scientific strategies and technology to implement various forms of control and domination. According to this understanding, the education system's appropriate approach to the post-truth phenomenon requires the following measures: introducing the basics of critical thinking, preparing students to use the Internet appropriately, teaching them to find valuable information, popularizing science, withdrawing ideology from education and

53. Mirosława Nowak-Dziemiłowicz, "Narracja – Tożsamość – Wychowanie. Perspektywa przejścia i zmiany," *Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja* 3, 55 (2011), 49.

54. Andrzej Jarczewski, *Prawda po epoce post-truth* (Katowice: Wydawnictwo Naukowe „Śląsk,” 2017), 5.

increasing awareness of mental health.⁵⁵ A holistic view, strategic goals, time and consequence seem to be a good foundation for action in this regard.

Bibliografia

- Bakke, Monika. *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2010.
- Barzilai, Sarit, and Clark Chinn. "A Review of Educational Responses to the 'Post-truth' Condition: Four Lenses on 'Post-truth' Problems." *Educational Psychologist* 55, 3 (2020), 107–119. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00461520.2020.1786388> (20.01.2024).
- Bąkowicz, Katarzyna. *Fake News. Produkt medialny czasów postprawdy*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, 2020.
- Bloom, Allan David. *Umysł zamknięty*. Translated by Tomasz Bieroń. Poznań: Zysk i S-ka, 1997.
- Braidotti, Rosi. *Po człowieku*. Translated by Joanna Bednarek and Agnieszka Kowalczyk. Warszawa: Wydawnictwo PWN, 2014.
- Chmielewski, Adam. "Postprawda i populizm prawdziwościowy." *Odra* 652, 1 (2017). https://www.academia.edu/31567577/POST_PRAWDA_I_POPULIZM_PRAWDZIWO%C5%9ACIOWY_1 (7.08.2023).
- Czarniawska, Barbara. *Cyberfactories. How News Agencies Produce News*. Northampton: Edward Elgar, 2011. https://books.google.pl/books?id=QDGW43rRFJ8C&printsec=frontcover&hl=pl&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (3.08.2023).
- Czujko-Moszyk, Ewelina. "Sukcesy fińskiego systemu edukacji, czyli dlaczego Finlandia szczyty się jednym z najlepszych systemów szkolnictwa na świecie – porównawcze studium przypadku." *Studia Edukacyjne* 4 (2018), 349–365.
- d'Ancona, Mathew. *Postprawda*. Translated by Michał Sutowski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2018.
- Derrida, Jacques. "Kres człowieka." In *Pismo filozofii*, edited by Bogdan Banasiak, 129–160. Kraków: Inter Esse, 1992.
- Domańska, Ewa. *Historia egzystencjalna. Krytyczne studium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej*. Warszawa: PWN, 2012.

55. See: Adam Zenon Kaczmarek, *Koniec wielkich narracji: postmodernizm i postprawda w nauce i edukacji* (2022), 1–5, https://www.researchgate.net/profile/Adam-Kaczmarek-4/publication/360995890_Koniec_wielkich_narracji_postmodernizm_i_postprawda_w_nauce_i_edukacji/links/62e8eba59d410c5ff37d7344/Koniec-wielkich-narracji-postmodernizm-i-postprawda-w-nauce-i-edukacji.pdf (20.01.2024); See: Sarit Barzilai and Clark Chinn, "A Review of Educational Responses to the "Post-truth" Condition: Four Lenses on "Post-truth" Problems," *Educational Psychologist* 55, 3 (2020), 107–119, <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00461520.2020.1786388> (20.01.2024).

- Domańska, Ewa. *Historie niekonwencjonalne. Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2006.
- Domańska, Ewa. "Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami." *Kultura Współczesna* 3, 57 (2008), 9–21.
- Domańska, Ewa. *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2017.
- Domańska, Ewa. "Zwrot performatywny we współczesnej humanistyce." *Teksty Drugie* 5 (2007), 48–61.
- Drzewiecki, Piotr, and Barbara Głębińska-Giza. *Mały leksykon postprawdy*. Warszawa: Fundacja Wolność i Demokracja, 2018. https://wid.org.pl/wp-content/uploads/E_wydanie-Ma%C5%82y-Leksykon-Postprawdy.pdf (1.08. 2023).
- Einstein, Albert. *Jak wyobrażam sobie świat. Przemyslenia i opinie*. Translated by Tomasz Lanczewski. Kraków: Copernicus Center Press, 2021.
- Flood, Alison. "Post-truth Named Word of the Year by Oxford Dictionaries." *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/books/2016/nov/15/post-truth-named-word-of-the-year-by-oxforddictionaries> (16.01.2024).
- Giroux, Henry Armand. "What Is the Role of Higher Education in the Age of Fake News?" In *Post-Truth, Fake News. Viral Modernity & Higher Education*, edited by Michael A. Peters, Sharon Rider, Mats Hyvönen, and Tina Besley (Singapore: Springer Singapore, 2018), 197–215.
- Grobler, Adam. *Prawda i racjonalność naukowa*. Kraków: Inter Esse, 1993.
- Harari, Yuval Noah. *21 lekcji na XXI wiek*. Translated by Michał Romanek. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2018.
- Haraway, Donna. *A Cyborg Manifesto. Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016. <https://bit.ly/2G92Xfs> (2.08.2023).
- Heidegger, Martin. *Znaki drogi*. Translated by Seweryn Blandzi. Warszawa: Aletheia, 1995.
- Hołówka, Jacek. *Etyka w działaniu*. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2001.
- Hudzik, Jan Paweł. *Prawda i teoria*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2011.
- Ingarden, Roman. *Książeczka o człowieku*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2003.
- Ingarden, Roman. *Studia z estetyki, tom 1*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1957.
- Janoszka, Maria. "Pytania o wartość. Ekonomiczne uwikłania jednostki i języka w Wyznaniach Jeana-Jacques'a Rousseau." *Er(r)go* 1, 44 (2023). <https://journals.us.edu.pl/index.php/ERRGO/article/view/12563> (7.08.2022).
- Jarczewski, Andrzej. *Prawda po epoce post-truth*. Katowice: Wydawnictwo Naukowe „Śląsk,” 2017.
- Kaczmarek, Adam Zenon. *Koniec wielkich narracji: postmodernizm i postprawda w nauce i edukacji* (2022), 1–5. https://www.researchgate.net/profile/Adam-Kaczmarek-4/publication/360995890_Koniec_wielkich_narracji_postmodernizm_i_postprawda

- _w_nauce_i_educacji/links/62e8eba59d410c5ff37d7344/Koniec-wielkich-narracji-postmodernizm-i-postprawda-w-nauce-i-educacji.pdf (20.01.2024).
- Kalka, Krzysztof. *Od rozumienia do postępowania (człowiek, filozofia, etyka)*. Elbląg: Wydawnictwo Uczelniane Elbląskiej Wyższej Szkoły Humanistycznej, 2000.
- Kant, Immanuel. *Krytyka czystego rozumu*. Translated by Roman Ingarden. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1986.
- Kaszowska-Wandor, Barbara. "De (post)homine. Posthumanizm jako interpretacja humanizmu." *Terminus* 1, 16 (2007), 185–200.
- Keyes, Ralph. *Czas postprawdy. Nieszczerość i oszustwa w codziennym życiu*. Translated by Paweł Tomanek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2017.
- Kopciwicz, Lucyna. "Jan Jakub Rousseau w naturze." *Problemy Wczesnej Edukacji* 11, 2 (29) (2015), 53–66. [http://bazhum.muzhp.pl/media//files/Problemy_Wczesnej_Edukacji_Issues_in_Early_Education/Problemy_Wczesnej_Edukacji_Issues_in_Early_Education-r2015-t11n2\(29\)/Problemy_Wczesnej_Edukacji_Issues_in_Early_Education-r2015-t11-n2\(29\)-s53-66/Problemy_Wczesnej_Edukacji_Issues_in_Early_Education-r2015-t11-n2\(29\)-s53-66.pdf](http://bazhum.muzhp.pl/media//files/Problemy_Wczesnej_Edukacji_Issues_in_Early_Education/Problemy_Wczesnej_Edukacji_Issues_in_Early_Education-r2015-t11n2(29)/Problemy_Wczesnej_Edukacji_Issues_in_Early_Education-r2015-t11-n2(29)-s53-66/Problemy_Wczesnej_Edukacji_Issues_in_Early_Education-r2015-t11-n2(29)-s53-66.pdf) (12.01.2023).
- Kotarbiński, Tadeusz. *Dzieła wszystkie. Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Ossolineum, 1990.
- Kozielski, Paweł. "Retoryczny post, czyli wielka kariera pewnego przedrostka." *Media – Biznes – Kultura. Dziennikarstwo i komunikacja społeczna* 12 (2017), 165–177. <https://ejournals.eu/czasopismo/media-biznes-kultura/arttykul/retoryczny-post-czyli-wielka-kariera-pewnego-przedrostka> (17.01.2024).
- Kwociński, Zbigniew. *Grzęzawisko. Eseje z pedagogiki społecznej i krytycznej socjologii edukacji*. Stary Toruń: Studio KROPKA, 2019.
- Lilienfeld, Scott. "Teaching Skepticism: How Early Can We Begin?" *Skeptical Inquirer* 41, 5 (2017). <https://skepticalinquirer.org/2017/09/teaching-skepticism-how-early-can-we-begin/> (20.01.2024).
- Lipowicz, Markus. "Ponowoczesność jako posthumanistyczna kondycja społeczno-kulturowa: perspektywa pedagogiczno-socjologiczna." *Przegląd Pedagogiczny* 2 (2017), 34–50. <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-a1e54629-d80b-49c4-bc49-7c3da9090efd> (20.01.2024).
- Nietzsche, Fryderyk. *Pisma pozostałe 1862–1875*. Translated by Bogdan Baran. Kraków: Inter Esse, 1993.
- Nowak-Dziemianowicz, Mirosława. "Narracja – Tożsamość – Wychowanie. Perspektywa przejścia i zmiany." *Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja* 3, 55 (2011), 37–53.
- Nowicki, Tomasz. "Wstęp do dyskursywnej konstrukcji podmiotu jako zwierzęcia." In *Codziennosc, performatywnosc, demokracja. Pedagogika wobec norm zyciowych i problematyki nienormatywnosci*, edited by Lucyna Kopciwicz and Beata Simlat-Żuk, 21–60. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra, 2015.
- Noudelmann, François. *Geniusz kłamstwa*. Translated by Magdalena Łachacz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018.

- Obrycka, Małgorzata. "Czy (post)człowiek myśli równościowo?" In *Inny. Edukacja równościowa. Tworzenie przestrzeni i warunków dla Innego*, edited by Małgorzata Obrycka, Grzegorz Piekarski, and Marta Anna Sałapata, 621–639. Kraków: Wydawnictwo IMPULS, 2020.
- Obrycka, Małgorzata. "Humanitaryzm i wychowanie – perspektywa posthumanistyczna." *Kwartalnik Pedagogiczny* 2, 256 (2020), 9–27.
- Obrycka, Małgorzata. *W stronę posthumanizmu. O wychowaniu do humanitaryzmu międzygatunkowego*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2020.
- Ossowska, Maria. *Normy moralne. Próba systematyzacji*. Warszawa: PWN, 1970.
- "Post-truth." In *Oxford Learner's Dictionaries*. <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/post-truth> (1.08.2023).
- "Post-truth. Word of the Year 2016." In Oxford University Press. <https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016/> (1.08.2023).
- Ronen, Shosana. "Prawda i perspektywizm u Nietzschego." *Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria*. Translated by Marcin Miłkowski, R. VII, Nr 4, 28 (1998), 57–70: https://pf.uw.edu.pl/images/NUMERY_PDF/028/PF_1998-R7_4_02_Ronen-S_Prawda.pdf (20.01.2024).
- Sarton, George. "The New Humanism." *A Journal of the History of Science* 1, 6 (1924). <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdfplus/10.1086/358203> (2.08.2022).
- Schaff, Adam. *Historia i prawda*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1970.
- Simon, Bart. "Introduction: Toward a Critique of Posthuman Futures." *Cultural Critique* 53 (2003), 1–9.
- Sloterdijk, Peter. "Reguły dla ludzkiego zwierzyńca. Odpowiedź na Heideggera list o humanizmie." *Przegląd Kulturoznawczy* 1, 4 (2008), 40–62.
- Stasięnsko, Jan. *Niematerialne galatee w wehikułach rozkoszy i bólu. Technologie mediów jako aparaty kreowania posthumanistycznej intymności*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra, 2015.
- Sulikowski, Adam. *Posthumanizm a prawoznawstwo*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2013.
- "Szuryzm." In *Słownik Języka Polskiego PWN*. <https://sjp.pwn.pl/mlodziejowe-slowo-roku/haslo/szuryzm;6368909.html> (1.08.2023).
- Tatarkiewicz, Władysław. *Dzieje sześciu pojęć*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2008.
- Tesich, Steve. "A Government of Lies." *The Nation* 6–13 (1992). <https://www.thefreelibrary.com/A+government+of+lies.-a011665982> (7.08.2022).
- Todorov, Tzvetan. *Imperfect Garden. The Legacy of Humanism*. Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2002. https://books.google.pl/books?id=_SQb65sbLIEC&printsec=frontcover&dq=Todorov,+Imperfect+Garden.+The+Legacy+of+Humanism,&hl=pl&sa=X&ved=0ahUKewj5qJz-5I7qAhXnxIsKHVC8DR4Q6AEIJzAA#v=onepage&q=Todorov%2C%20Imperfect%20Garden.%20The%20Legacy%20of%20Humanism%2C&f=false (2.08.2023).
- Weinstone, Ann. *Avatar Bodies: A Tantra for Posthumanism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.

- Weir, William. *Największe kłamstwa w historii*. Translated by Joanna Sawicka. Warszawa: Muza, 2010.
- Więckowska, Katarzyna. "O nowej humanistyce z prof. dr hab. Ewą Domańską rozmawia Katarzyna Więckowska." *Litteraria Copernicana* 2, 8 (2011), 220–226.
- Witkowski, Lech. *Historie autorytetu wobec kultury i edukacji*. Kraków: Impuls, 2011.
- Wolfe, Cary. "Animal studies, dyscyplinarność i post(humanizm)." *Teksty Drugie* 1–2 (2013). http://rcin.org.pl/Content/62025/WA248_79066_P-I-2524_wolfe-animal_o.pdf (2.08.2023).
- Żółkowska, Teresa. "Posthumanizm. Niepełnosprawność." *Niepełnosprawność. Dyskursy pedagogiki specjalnej* 32 (2018), 27–28.

debaty | konfrontacje | diagnozy

ER(R)GO

debates | confrontations | diagnoses

Michał Kruszelnicki

Wyższa Szkoła Kształcenia Zawodowego
we Wrocławiu

 <https://orcid.org/0000-0002-4987-9218>

Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura
Er(r)go. Theory–Literature–Culture
Nr / No. 48 (1/2024)
humanistyka/humanistyka/humanistyka II
humanities/humanities/humanities II
ISSN 2544-3186
<https://doi.org/10.31261/errgo.14493>



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

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

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

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

Dwie wizje humanistyki,
czyli o zamiarze badawczym tekstu

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

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

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

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

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

Tak rozpoczyna się spór o sens aktywnego udziału w kulturze i zajmowania się humanistyką, pojedynek na idee, starcie dwóch myślicieli, obaj mają bowiem zupełnie inny filozoficzny światopogląd i wychodzą z odmiennych doświadczeń egzystencjalnych, jakich doznali, zajmując się całe życie humanistyką.

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

W dalszych partiach artykułu argumentuję, że świat symbolicznych, spetryfikowanych w języku sensów kultury jedynie *obietuje* syntezę rozdzielonego jeszcze u zarania nowoczesności wnętrza i zewnątrz, podmiotu i przedmiotu,

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

myślenia i działania, a tym samym ukojenie czy uleczenie ludzkiego ducha. Między kulturą a rzeczywistością (“żywym życiem”, jakby powiedział Dostojewski) i siłą jej negatywności istnieje nieredukowalny hiatus, przy czym ambasadorzy kultury ów hiatus okultyzują, próbując przekonywać, że refleksja i wiedza humanistyczna wzbogacają i intensyfikują ludzkie postrzeganie świata, podczas gdy *de facto*, przynajmniej jeśli spojrzeć nań historyzoficznym okiem Gerszenzona, mediatyzują one i stępiają doświadczanie bezpośredniości i spontaniczności życia.

Dziedzictwo humanistyczne jako poruszanie ducha i amplifikacja życia

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

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

miejscami czy postaciami, których inaczej by nie poznał, lecz również, by tak rzec, wertykalnym, dając czytelnikowi doświadczenie głębsze, intensywniejsze i bardziej precyzyjne niż daje znaczna część tego, co dzieje się w życiu⁴. Wątek “rozszerzania życia” poprzez kontakt z dziedzictwem humanistycznym podjęła między innymi Agata Bielik-Robson, która podczas debaty wokół książki Michała Pawła Markowskiego pt. *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki* (Conrad Festival 2013) przywołała myśl La Rochefoucauld, że gdyby literatura nie skonceptualizowała i nie opisała zjawiska miłości, ludzie nie wiedzieliby nawet, że kochają. Można by sięgnąć nieco wstecz i przypomnieć stanowisko Georga Simmela, który wskazywał, że to nie co innego, tylko dzieła kultury “odczuwamy jako znaczenie i ubogacenie” [życia]. Simmel obrazował tę tezę na przykład w odniesieniu do sztuki malarskiej:

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

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

Ciężar kultury i jej niekompatybilność z życiem Fatalna mediatyzacja

Gersenzon odpisuje, że on “nie osądza kultury”, tylko czuje, iż “duszno mu w niej” (18). Cięży mu bagaż całego latami zgromadzonego poznania. Przeciwnie do stanowisk wybranych postaci przywołanych wcześniej, Gersenzon odmawia

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

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

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

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

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

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

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

Przekleństwo refleksji
Zanik poczucia bezpośredniości istnienia,
inwazja sceptycyzmu i paraliż działania

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

“To, co rzeczywiste, co istnieje, małe tylko robi wrażenie; [...] byle tylko pamięć miała coraz nowe bodźce, byle tylko dopływały coraz to nowe, godne widzenia rzeczy, które by można pięknie poustawiać w skrzyniach owej pamięci”¹⁶. Kto z nas, hołubiących skarby humanistyki akademików, rozpoznaje się w tym nietzscheańskim zwierciadle?

Adwokaci kultury vs. żałobnicy spetryfikowanego życia

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

W ripoście Gerszenzon uściśla, że jest świadom niemożliwości porzucenia kultury i powrotu do jakiegoś pierwotnego, pre-refleksyjnego stanu bycia: “Wcale nie chcę zawrócić ludzkości do światopoglądu i życia mieszkańców Fidżi, bynajmniej nie chcę oduczyć się czytania i pisania i przepędzić Muz, marzę nie o kwiatkach na jasnej polanie” (38). On też mówi o “inicjacjach”, jakie ma dawać obcowanie z kulturą, ale w przeciwieństwie do swojego adwersarza zaprzecza,

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

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

Humanistyczne lewitacje wobec potęgi negatywności

W kolejnej odsłonie sporu Iwanow próbuje doszukać się w postawie Gerszenzona postnietzscheańskiego gestu strząsania z siebie odziedziczonych wiekowych wartości, by, niczym lew, stworzyć wartości nowe, lub, jak dziecko, stać się tylko

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

zapomnieniem, niewinnością i nowym początkiem. Ale tu (też) się myli, bo Gersenzon jest równie sceptycznie nastawiony do Novalisowej idei “nowej historii, nowej ludzkości”¹⁸, jak do Nietzscheańskiego przewartościowania wartości i powołania – w czym pomóc miały filozofemy woli mocy i nadczłowieka – nowego typu indywiduum, które samo dla siebie byłoby miarą wartości i potrafiłoby je narzucić światu. Jako powód wątpliwości uczony wskazuje koszmar I wojny światowej: “po straszliwej wojnie lat 1914–1918 trudno już mówić o rodzeniu się lwów. Pokazała ona, że w kulturalnym, wykształconym człowieku naszych czasów dojrzała drapieżna i krwiożercza bestia – to prawda, ale bynajmniej nie lew i dlatego nie żywię wielkiej nadziei, że kiedykolwiek zrodzi się z niego dziecko” (58).

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

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

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

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

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

Tęsknota za ciągłością wobec mizერი symbolicznie zdefiniowanego świata

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

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

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

‘pies’ przechodzi w słowo ‘pies’ – czyli gdy staje się *abstrakcyjnym* Pojęciem, które jest różne od postrzegalnej rzeczywistości – Znaczenie (Istota) *umiera*: słowo ‘pies’ nie biega, nie pije i nie je²². Świat przeżywany w kręgu symbolicznie zdefiniowanych znaczeń i sensów jest światem “śmierci” bezpośredniego doświadczenia bytu nas otaczającego. Ciągłość świata doświadczanego “bez zwłoki” (Georges Bataille) zastąpiła jego językowa reprezentacja i konceptualizacja, byt uległ zatem swoistemu opóźnieniu czy odwleczeniu, zapośredniczeniu, czyli dyskursywnemu zdystansowaniu²³. Również w psychoanalizie, czy to w jej rdzeniu Freudowskim, czy w nachyleniu Lacanowskim nie uważa się kultury za jakiś uprzywilejowany wymiar “spełniania” ludzkiej egzystencji, wręcz przeciwnie – widzi się w nim porządek opresyjny względem najgłębszych ludzkich instynktów i pragnień. To między innymi w “aktywności naukowej” Freud dostrzegał formę “odwracania uwagi” od niedoli życia, tak boleśnie epatującego nas swoim *Unbehagen*. Przebywanie w języku i jego królestwie, jakim jest humanistyka, niekoniecznie warto uznawać za “żywą skarbnicę darów”, jak chce Iwanow. Równie dobrze można widzieć w nim przekleństwo mistyfikujące autentyczne doświadczenie świata. Dwie postaci nadające ton francuskiemu poststrukturalizmowi przekonywały, że poza symbolicznym uniwersum kultury istnieje paralelny świat, którego człowiek rzekł się w imię racjonalności i indywidualizacji (heterogeniczność i *la part maudite* u Bataille’a) lub został od niego odcięty wraz z nabyciem języka, który to świat nie przestaje jednak wywierać nań wpływu, łącząc się ze sferą groźnej, transgresyjnej *jouissance* (Lacan).

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

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

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

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

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

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

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

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

powrotu. Wówczas wytrysną spomiędzy starych płyt chłodne źródła i krzaki róż wyrosną z szarych grobowców” (68).

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

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

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

Wszyscy odwykliśmy od życia, wszyscy kulejemy, każdy więcej albo mniej. Odwykliśmy nawet tak bardzo, że niekiedy prawdziwe “żywe życie” wywołuje w nas jakąś odrazę, toteż nie możemy znieść, kiedy nam o nim przypominają. Doszliśmy przecież nawet do tego, że prawdziwe “żywe życie” uważamy prawie za mózół, niemal za ciężką służbę, i wszyscy jesteśmy zgodni, że lepiej według książki²⁶.

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

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

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

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

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

stroniącej od działania “epoki współczesnej”, która “wycieńczona chimerycznymi wysiłkami [...] wypoczywa chwilowo w pełnej indolencji”²⁹.

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

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

Wiaczesław Iwanow jest wielkim *cicerone* w świecie kultury; promenuje po niej jak po pięknym i uporządkowanym ogrodzie, krokiem jednocześnie zrelaksowanym i pewnym siebie, potrafi też w atrakcyjny sposób oprowadzać po nim okazjonalnie spragnionych humanistycznych wrażeń wycieczkowiczów. Tylko ową kulturą się *żywi* i tylko nią (i dla niej) *żyje*. Czuje się w niej *dobrze*, wierzy w nią, w pełni jej ufa, rzutuje na nią swoje nadzieje i roszczenia normatywne. Znamy wielu takich skończonych “ludzi nauki”, “humanistów po całości” – Gerszenzon mówi na to: “Pan, mój przyjacielu, jest w ojczystym kraju; Pańskie serce jest tutaj, gdzie jest Pański dom” (76), czyli w kulturze, w humanistyce, w królestwie symbolicznych sensów. Przepaść między nim a Iwanowem jest zupełna. Takie jednostki, jak Gerszenzon,

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

zawsze w głębi ducha rozpaczają, w cieniu wielkich filozofów nowoczesności, nad niemożnością wyjścia poza uhistorycznioną świadomość i refleksyjność, by w sposób autentyczny, a nie tylko dyskursywny, zapośredniczony przez dzieła kultury, odzyskać jakieś, intensywne i ponownie “bliskie” doświadczenie świata. Gerszenzon też jest humanistą, to jego praca, jego pasja, “powołanie”, ale – jak sam mówi o sobie, sięgając po oryginalnie Rousseau’owski koncept alienacji: “w głębi świadomości żyję inaczej. Już wiele lat uparcie i nieubłagane dochodzi do mnie stamtąd (z mojego życia duchowego – przyp. M.K.) tajemny głos: to nie to, to nie to! [...] Żyję jak cudzoziemiec, który się zadomowił w obcym kraju [...], ale czuję się obcy, potajemnie tęsknię za polami mojej ojczyzny... (75).

Bibliografia

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

- Novalis. *Chrześcijaństwo, czyli Europa*. W: Novalis, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna–studia–fragmenty*, przeł. Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Czytelnik, 1984.
- Nussbaum, Martha C. *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*. Oxford–New York: Oxford University Press, 1990.
- Pieniążek, Paweł. "Historia i nowoczesność. Nietzsche wobec historiozofii wczesnoromantycznej (F. Schlegel, Novalis)". W: *Nietzsche i romantyzm*, red. Michał Kruszelnicki, Wojciech Kruszelnicki, 115–134. Wrocław: Wyd. Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, 2013.
- Pieniążek, Paweł. "Niemożliwa synteza. Rousseau wobec tradycji historiozofii nowoczesności". *Przegląd Filozoficzno-Literacki* 3–4 (2013), 415–432.
- Pieniążek, Paweł. "Podmiot (w) nowoczesności". *Forum Oświatowe* (numer specjalny: *Studia z posthumanistycznej filozofii podmiotu*) (2008), red. Michał Kruszelnicki, Wojciech Kruszelnicki, 39–50.
- Rosenzweig, Franz. *The Star of Redemption*, przeł. Barbara Ellen Galli. Madison: University of Wisconsin Press, 2005.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Listy moralne*, przeł. Maria Pawłowska. W: Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim, Przedmowa do «Narcyza», List o widowiskach, List o opatrności, Listy moralne, List do Arcybiskupa de Beaumont, Listy do Malesherbes'a*. Tłum. różni. Warszawa: PWN, 1966.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Rozprawa o naukach i sztukach*. W: Jean-Jacques Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. Henryk Elzenberg. Warszawa: PWN, 1956.
- Simmel, Georg. "O filozofii kultury. Pojęcie i tragedia kultury". W: Georg Simmel, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, przeł. Wojciech Kunicki. Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2007.
- Witkowski, Lech. "Między tragizmem, śmietnikiem i pychą: próba odpowiedzi moim Znakomitym Polemistom". *Errgo. Teoria–Literatura–Kultura* 1 (2013), 206–217.



Gaston Bachelard's Psychoanalysis of Reason and Its Practical Dimension

Abstract: The aim of the article is to analyze Gaston Bachelard's psychoanalysis of the scientific mind in its practical dimension. Inspired by Sigmund Freud's psychoanalysis, Bachelard deployed his own method to analyze the *scientific unconscious*, populated by *epistemological obstacles* inhibiting scientific cognition. As this article seeks to demonstrate, Bachelard's psychoanalysis aims to purify, and thereby streamline the cognitive mind on two levels: individual and historical. Bachelard's methodological experiment, transferring psychoanalysis into the spheres of the theory of knowledge and philosophy of science, turns out to be, at the same time, an instance of the architecture of a scientific mind, a polemic with cognitive realism and empiricism, and a postulate of analytical therapy in the field of cognition.

Keywords: Gaston Bachelard, psychoanalysis of scientific cognition, philosophy of science, epistemology, epistemological obstacles

The most frequently emphasized, and, by that virtue, also the most characteristic aspect of Gaston Bachelard's philosophy is the fact that the thinker's reflection concerns two problem areas: (1) epistemology and philosophy of science and (2) the philosophy of reverie and poetic imagination. One of the most often contended points in the debate among his commentators is the question of the unity/duality of this philosophy. Depending on the interpretation, it is either unity, exclusivity, complementarity, or dialecticity that is indicated as the principle underlying Bachelard's thought as a whole. The considerations presented here refer to the first of the major areas of the French philosopher's interest, within which Bachelard developed a thought-provoking analytical method: the psychoanalysis of objective cognition.¹ This variation on the psychoanalysis of Sigmund Freud, with particular emphasis on its practical dimension, is the subject of the present article.

1. In Bachelard's work, the concepts of "psychoanalysis of the scientific mind," "psychoanalysis of (objective) knowledge," "psychoanalysis of the scientific unconscious," and "psychoanalysis of reason" are used as interchangeable. Henceforth, following the intentions of the author of *The Formation of the Scientific Mind*, I recognize these terms as synonymous.

Writing about the psychoanalysis of scientific cognition, Anne-Marie Denis states: “To enter the world of objectivity, one must first die to the oneiric world.”² Let us dwell on this short sentence, since it applies to many of Bachelard’s intuitions. The first of those concerns the separation of the objective order from the subjective, the latter of which A.-M. Denis, directly referencing Bachelard’s philosophy of reverie, describes as *oneiric*. In the French philosopher’s language, this distinction is tantamount to the separation of imagination from reason, idea from image, abstraction from the concrete. This division looms large in the entire philosophy of Bachelard, not least because of its aforementioned double track. Importantly, it is clearly discernible as a constitutive factor within each of the two areas of Bachelardian reflection; predictably, it manifests itself differently in each.

In view of the subject of the article, let us turn to the impact that this division exerts on the process of the shaping of knowledge. For Bachelard, cognition is an ongoing movement of objectification, while knowledge – as a construct – rather than *distant* from the concrete, is entirely *different* from it. In order to know, we must therefore die to the world of dreams, that is, we must break away from what is subjective. Yet, at the same time, “that which science finds to be an obstacle serves a positive function on a different plane: it is the fundament of artistic creativity.”³ Here lies the source of Bachelard’s duality, which I interpret as based on the principle of complementarity: a reverie ousted from the field of cognition finds its fulfillment in poetic experience.

“The world of objectivity,” the entry into which Anne-Marie Denis describes as conditioned by one’s death to the world of dreams, is not the world accessible by way of direct experience (the concrete). On the contrary: the concrete is as removed from the objective world of cognition as is the dream. Bachelard emphasizes that “[r]eality is never ‘what we might believe it to be’: it is always what we ought to have thought.”⁴ Elsewhere, he states: “We would moreover be committing a serious error if we thought that empirical knowledge could remain at the level of rigorously assertoric knowledge by restricting itself to the simple affirmation of facts.”⁵ Direct experience is what must be transcended towards the construction of a scientific abstraction, and such transcendence is one of the tasks of the psychoanalysis of objective cognition.

2. “Pour entrer dans le monde de l’objectivité, il faut d’abord mourir à notre vie onirique” – unless stated otherwise, all quotations translated by Paweł Jędrzejko. Anne-Marie Denis, “Psychanalyse de la raison chez Gaston Bachelard,” *Revue Philosophique de Louvain* 61, 72 (1963), 646.

3. Damian Leszczyński, “Filozofia nauki Gastona Bachelarda,” in Gaston Bachelard, *Kształtowanie się umysłu naukowego. Przyczynek do psychoanalizy wiedzy obiektywnej*, trans. Damian Leszczyński (Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, 2002), 334.

4. Gaston Bachelard, *The Formation of Scientific Spirit. A Contribution to a Psychoanalysis of Objective Knowledge*, trans. Jones M. McAllester (Manchester: Clinamen Press, 2002), 24.

5. Bachelard, *The Formation of Scientific Spirit*, 52.

However, before we expand on the latter, let us consider one more point, to which A.-M. Denis seems to refer when she writes about *entering* the world of objectivity. To use Bachelard's terminology, one could say that such an "entry" is, in fact, synonymous to the formation of the scientific mind. It is the process of crossing boundaries, involving the removal of inherent superstitions, or, in other words, the epistemological obstacles⁶ that distort research results. The phenomenon in question is an *ongoing process*; it continuously transpires on two levels: historical (universal) and individual. On the one hand, knowledge (in the universal sense) is constantly constructed in the course of historical transformations and breakthroughs; it continually evolves by way of progress and ensuing regressions. On the other hand, this historical process is founded upon another phenomenon, perhaps of lesser momentum, but of equal importance: the process of education. Bachelard dedicates much of his reflection to the institution of the school, which he considers to be a unique embodiment of a scientific laboratory. As such, the Bachelardian school is therefore a paradoxical, ambivalent, and bipolar space – the space of a constant exercise in deconstructing the knowledge already acquired, irrespective of whether one is a student or a teacher.⁷

From the above remarks emerges an outline of Bachelard's epistemology: an epistemology opposing empiricism and cognitive realism. Cognition is neither the accumulation of facts nor an observation; instead, it is a construction whose value is a function of the "rupture"⁸ with direct data. The rupture, incidentally, is one of the fundamental concepts of Bachelard's theory of knowledge. This category is useful both in the study of the history of knowledge (which, in Bachelard's terms, is discontinuous, contingent on the rupture with the convictions of the past, and based on the dialectical mechanism of negation) and in the analysis of the cognitive process, in the light of which cognition can only arise as a result of the rupture with the colloquial conceptualizations of reality. As Damian Leszczyński emphasizes, "[t]his is the motto of Bachelard's philosophy of the 'no': the new must always contradict the old, science must stand in opposition to common sense, rationalism must negate direct experience, the new theory must question the premises of the old."⁹ The scientific mind is thus shaped not by means of transforming or changing the inherited values, but in negating them in

6. *Les obstacles épistémologiques*.

7. Cf. Jean-Jacques Wunenburger, "Cogito et cogitamus: la méditation d'autrui dans la formation de la rationalité," in *L'altérité dans l'oeuvre et la philosophie de Gaston Bachelard*, ed. Christian Thiboutot and Jean-Jacques Wunenburger (Montréal: CIRP, 2010), 134.

8. *La rupture*.

9. Damian Leszczyński, "Gaston Bachelard," in Damian Leszczyński and Krzysztof Szlachcic, *Wprowadzenie do francuskiej filozofii nauki. Od Comte'a do Foucaulta* (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2003), 189.

many dimensions: cognitive, historical, and methodological alike. In his quote, Leszczyński refers to Bachelard's significantly titled book *The Philosophy of No* (*La philosophie du non*), in which the French thinker unequivocally states that the scientific mind can only be formed by way of the destruction of its un-scientific counterpart.¹⁰ Scientific cognition is not the *continuation*, but the *negation* of common sense, observation, and colloquial cognition. And one of the methods making it possible to arrive at a thus defined negation is the psychoanalysis of objective cognition.

The concept of psychoanalysis first appears in Bachelard's 1934 book *The New Scientific Spirit* (*Le nouvel esprit scientifique*). The philosopher uses it in the context of the transgression of Euclidean geometry effectuated in modern physics. According to Bachelard, such a breakthrough was possible owing to the fact that the scientists were able to reach back to the geometric unconscious (*l'inconscient géométrique*), which was attained by means of negating the heretofore dominant mode of thinking. Only then, "with total independence of the mind [liberated] from Euclidean presuppositions by engaging in what one might call a kind of psychoanalysis,"¹¹ entering the territory of a new discipline proved possible. In the assumptions and goals of the Freudian method, Bachelard sees a potential that both an epistemologist and a philosopher of science may employ in their work. He is inspired by the stratiform concept of the human, in which the unconscious contents of the mind affect consciousness. Furthermore, pointing to unconscious epistemological obstacles that disrupt and block conscious cognitive aspirations, he acknowledges the same dependence in science.

In the most general terms, the goal of psychoanalysis is to reach down to the patient's unconscious blockages, to make him or her aware of these obstacles, and to aid the subject in eliminating them. To Bachelard, the therapeutic and cathartic dimensions of the Freudian method are of paramount importance. The practical consequences of Freudian psychoanalysis become significant in his own project of the psychoanalysis of objective cognition, the principles of which he first outlines in his *The Formation of Scientific Spirit. A Contribution to a Psychoanalysis of Objective Knowledge* (1938). The philosopher's aim is not simply to transfer the psychoanalytic terminological apparatus into the field of epistemology: his essential goal is to carry out a psychoanalysis of the subject as the agent of cognition.

10. Cf. Gaston Bachelard, *The Philosophy of No. A philosophy of the New Scientific Mind*, trans. G. C. Waterston (New York: The Onion Press, 1968), 9.

11. Gaston Bachelard, *The New Scientific Spirit*, trans. Arthur Goldhammer (Boston: Beacon Press, 1984), 39.

Psychoanalysis of the scientific mind is not just a minor adjustment. On the contrary, it implies a profound transformation. It is to provide tools for a radical change of thinking, for reformulating its foundations and, as a result, for a complete metamorphosis. A mind immersed in subjectivity must free itself from it in order to progress towards critical thinking. It must abandon its ideas, desires, and delusions of the truth of direct experience. Bachelard's psychoanalysis is thus a path of conversion, a dialectic driven by negation as the only way leading to valuable cognition. "Scientific culture must bring about profound modifications of thought."¹²

Central to Bachelard's psychoanalysis of cognition is the aforementioned category of the epistemological obstacle. The essence of the problem does not lie in the existence of external stumbling blocks (such as disturbances in the subject-object relationship), but in the presence of internal obstacles: superstitions and habits, of which the subject as the agent of cognition must become aware (by extracting them from the scientific unconscious) in order to eventually overcome and reject them. Jean-Claude Pariente calls them "factors of inertia that are born in the very act of cognition."¹³ As such, they are inscribed in the process of cognition. They are born in the cognitive act, as Pariente writes, yet they are not related to the object of cognition, but only to the subject of it, and to and the way of comprehending the object inscribed in subjectivity. The cognitive act is not a source of epistemological obstacles in the causal sense, but in the temporal sense, because it is in the act itself that these obstacles become active.

To strive for knowledge means to be doomed to encountering epistemological obstacles. But to achieve knowledge is to face them, to transcend what is natural and to move towards an abstract construction. The latter, however, cannot happen without if two turning points do not occur: the moment of becoming aware of the obstacles and their impact on the cognitive process, and the moment of clearing the mind of these unconscious blockages. These two breakthroughs are enabled by the psychoanalysis of cognition. For its task to be realized, however, it is necessary to frame the process of cognition in psychological terms:

Epistemologists must [...] make every effort to understand scientific concepts within real psychological syntheses, that is to say within progressive psychological syntheses, by establishing an array of concepts for every individual idea and by showing how one concept has produced another and is related to another. Then perhaps they may succeed

12. Bachelard, *The Philosophy of No. A philosophy of the New Scientific Mind*, 10.

13. Jean-Claude Pariente, *Le vocabulaire de Bachelard* (Paris: Éditions Ellipses, 2001), 28.

in measuring epistemological efficacy. And straightaway, scientific thought will be seen as a difficulty that has been overcome, an obstacle that has been surmounted.¹⁴

Let us add that cognitive obstacles are natural and, as such, are a difficulty that science must overcome. Its aim, after all, is not to get closer to what is natural: “[...] the scientific mind must be formed against nature, against all that comes from nature’s impetus and instruction, within us and outside us, against natural allurements and colourful, diverse facts.”¹⁵

Bachelard indicates a number of epistemological obstacles affecting the scientific cognition of the objective world and the physical phenomena in it. Among them, the scholar emphasizes the subject’s tendency to rely on primary/direct experience, their inclination towards generalization (the doctrine of the general), towards the reduction of diversity to unity, towards the adoption of utility as an explanatory principle, and their penchant for substantialism (constant explanation of properties by substance). Bachelard’s method concentrates on what we forget (or *want* to forget) in science: it focuses on fallacious theories, on the “errors of the mind’s past.”¹⁶ Seeking to diagnose the causes of such errors, he looks for underlying regularities, that is, epistemological obstacles, which can be construed as his own counterparts of Freudian complexes.

Obstacles are intellectual habits, patterns/templates of thinking, whose existence the researcher or a student of science often fails to see as affecting their own reflection. As Bachelard writes, “[e]ven in a clear mind there are dark areas, caverns still haunted by shades, and traces of the old remain in our new ways of thinking.”¹⁷ The phrases he uses – “shades” and “traces of the old” – may be interpreted as metaphorical references to Freudian complexes buried in the (scientific) unconscious. However, direct references to the terminology introduced by Freud are hard to identify in Bachelard’s scientific psychoanalysis. Although the French thinker uses many concepts characteristic of the Freudian discourse (the unconscious, the complex, the triadic division of the personality – *ego*, *id*, *super-ego*),¹⁸ his adaptation of Freudian terms is rather liberal. In fact, Bachelard

14. Bachelard, *The Formation of Scientific Spirit*, 28.

15. Bachelard, *The Formation of Scientific Spirit*, 33.

16. Bachelard, *The Formation of Scientific Spirit*, 27.

17. Bachelard, *The Formation of Scientific Spirit*, 19.

18. Bachelard’s liberal attitude to psychoanalysis is pointed out by many interpreters of his thought. For example, referring to negation as the methodological principle of this “philosophy that says no,” Leszek Brogowski, calls Bachelard a “non-psychoanalyst.” Cf. Leszek Brogowski, “Posłowie od tłumacza,” in Gaston Bachelard, *Poetyka marzenia*, trans. Leszek Brogowski (Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, 1998), 245. Likewise, Bachelard’s approach to psychoanalysis is interestingly summarized by Marysa Choisy, who claimed that: “He understood

employs them quite conventionally, refraining from any substantial debates with their author. Suffice it to say that throughout *The Formation of Scientific Spirit* Freud's name is mentioned only once.¹⁹

Bachelard's interpretations of Freud's terminology are the subject of numerous commentaries, whose authors examine the Frenchman's relationship to psychoanalysis. Among such statements, we find the thesis posed by Jacques Poirier, according to which Bachelard "plays" with psychoanalytic concepts, carrying out, within their scope, *conceptual shifts* (*les déplacements conceptuels*), thus resorting to the language of Freud's only to use it for his own purposes. Didier Gil, on the other hand, calls Bachelard's philosophy inverted Freudism: in his opinion, Bachelard is not about transferring Freudian categories to the area of epistemology, but about their extrapolation – and about the change of their meaning enforced by the framework of new problems. Marcela Renée Becerra Batán proposes that in Bachelard's philosophy the five basic pillars of Freudianism are subject to disintegration or modification: unconsciousness, repression, resistance, libido and the Oedipus complex.²⁰ In this context, therefore, the legitimate question is not that of whether Bachelard is a Freudian, but the much more radical one of whether the psychoanalysis of objective cognition has anything to do with Freudian psychoanalysis.

Regardless of his lack of orthodoxy, Bachelard undoubtedly follows Freud when he points to the necessity of an analysis that will extract from the scientific unconscious which constitutes the underlying cause of its deliberate actions. However, it is difficult to distance oneself from oneself, from one's own mind and one's own achievements. How, then, does Bachelard propose to do this? The psychoanalysis of scientific cognition delves deep into the history of science in search of vivid, albeit utterly outdated, examples of the mistakes the scientists, unconsciously, made in the past. *The Formation of Scientific Spirit* thus becomes a study of forgotten errors, intellectual constructions erected on distorted foundations and supported on rotten pillars. Bachelard's goal is to demonstrate that the history of scientific cognition, which we wish to see as the history of continuous progress,

nothing of psychoanalysis, and this misunderstanding allowed him to construct a great work." Cf. Marie-Louise Gouhier, Anne Clancier, "Bachelard et la psychanalyse," in *Bachelard. Colloque de Cerisy*, edited by Maurice de Gandillac, Henri Gouhier, and René Poirier (Paris: Union Générale d'éditions, 1974), 142.

19. As Cristina Chimisso aptly observes, "[...] in *La formation de l'esprit scientifique* there is less psychoanalysis than may be expected." Cristina Chimisso, *Gaston Bachelard. Critic of Science and Imagination* (London–New York: Routledge, 2014), 202.

20. Cf. Marcela Renée Becerra Batán, "Gaston Bachelard et la psychanalyse. Rencontres, transformations et usages," *Bachelard Studies / Études Bachelardiennes / Studi Bachelardiani* 2 (2021), 34–37.

is marred by periods of stagnation and regression. Interestingly, scrutinizing the past, the philosopher formulates claims for the present. He argues that although we ignore – or altogether displace – theories that arose in the “old days,” we still, unwittingly, cultivate in our minds the mechanisms that led to their creation. Bachelard explores the forgotten past to shed light on the present. He reaches for what has been repressed, confined in the depths of the scientific unconscious, in order to emphasize its influence on the conscious scientific self.

Bachelard’s psychoanalysis places as much emphasis on the “scientific mind” (understood as a collective, historical cognitive effort) as it does on the individual mind as the agent of cognition. This issue is analyzed by Roch C. Smith, who points to the peculiar bifurcation of the key psychoanalytical category of “the unconscious,” which results from the above duality:

Just as conventional psychoanalysis attempts to free the personality by releasing it from the shackles of unconscious repression, so too does the “psychoanalysis of reason” attempt to free the scientific mind from the various irrationalisms that obstruct it. The “unconscious” in the case of science is buried not only in the past of the individual scientists, but in the collective past of science itself, in its history.²¹

Again, let us consider Bachelard’s liberal attitude towards Freud, manifest in the way in which the philosopher uses the term “unconscious.” Although the French philosopher offers no precise definition of the concept, he is rather specific as to what the scientific unconscious contains (and what should be removed from it), listing, among others, evaluation, desires, dreams, and beliefs, that have nothing to do with cognition. In other words, the Bachelardian unconscious encompasses the subjective world of the oneiric concrete, which is the actual source of blockades obstructing cognition, both at the individual level and in the historical dimension.

In his book *The Psychoanalysis of Fire* (*La psychanalyse du feu*), published in the same year as *The Formation of the Scientific Spirit*, Bachelard writes thus: “our aim will be as follows: to cure the mind of its happy illusions, to free it from the narcissism caused by the first contact with the object.”²² It may therefore be inferred that the goal of Bachelard’s psychoanalysis of objective cognition cannot be reduced solely to theoretical or methodological considerations on the history of science and the process of the formation of knowledge. Bachelard

21. Roch C. Smith, *Gaston Bachelard: Philosopher of Science and Imagination* (Albany, NY: SUNY Press, 2016), 34.

22. Gaston Bachelard, *The Psychoanalysis of the Fire*, trans. Alan C.M. Ross (Boston: Beacon Press, 1964), 4.

looks further, seeking to influence the scientific practice by means of streamlining the cognitive process, both in its universal dimension and individually. For this reason, it can be concluded that, at both these levels, the defining feature of Gaston Bachelard's psychoanalysis of objective cognition is its visibly practical orientation. The practical nature of this concept is determined by the adoption of the assumptions of psychoanalysis – created as a therapeutic method – which indisputably places it in the area of praxis. Therapy (healing the scientific mind) is also Bachelard's overarching goal. Furthermore, the psychoanalysis of objective cognition is normative in its nature. It is not limited either to theory or to analysis (whether historical or material); instead, it postulates particular solutions meant to enable the subject to perceive – and to eliminate – the remnants of *pre-scientific thinking*.²³

This trait becomes fully manifest in those chapters of *The Formation of the Scientific Spirit* in which Bachelard focuses on successive epistemological obstacles. Each of them is analyzed in its historical dimension and at the individual level, and each such insight leads to conclusions addressed both to scientists doing research in their laboratories and to teachers, who shape the minds of their students. There can be no talk of cognition, Bachelard claims, without a critical analysis – a self-analysis – that would lead to the removal of unconscious obstacles misdirecting our thoughts. “Since there is no objective process without consciousness of a first, inward error, we have to begin our lessons in objectivity with a real confession of our intellectual sins.”²⁴

Experimenting with an interesting juxtaposition of the assumptions and tasks of teaching and parenthood, Anton Vydra thoroughly analyzes Bachelard's philosophy of pedagogy in the context of the assumptions of the psychoanalysis of cognition. He draws the reader's attention to the category of age, about which Bachelard writes not in the physiological sense of the term, but in relation to the attitude towards knowledge. “Scientific youth is the age of study and permanent schooling,”²⁵ Vydra claims, emphasizing that Bachelard would always favor this youthful attitude, associating it with humility, with the ability to see and abandon one's own prejudices, with the courage and readiness to become a “beginner” and thus to revise one's previous knowledge on one's way towards the new.²⁶ “We keep working at a task in order to undergo a metanoia (a metamorphosis of

23. Hans-Jörg Rheinberger, “A Remark on Gaston Bachelard's Idea of a Psychoanalysis of Knowledge,” *Bachelard Studies / Études Bachelardiennes / Studi Bachelardiani* 2 (2021), 176.

24. Bachelard, *The Formation of Scientific Spirit*, 240.

25. Anton Vydra, “Openness, Pedagogy, and Parenthood in Gaston Bachelard,” *Bachelard Studies / Études Bachelardiennes / Studi Bachelardiani* (2021), 77.

26. Cf. Vydra, “Openness, Pedagogy, and Parenthood in Gaston Bachelard,” 77.

mind) such that we may become youthful again.”²⁷ Scientific youth – the opposite of dogmatism – should be a regulative idea, guiding both the scientist and the teacher²⁸.

“Thus, all scientific culture must begin with an intellectual and emotional catharsis,”²⁹ Bachelard writes, clearly indicating how his epistemological theses are related to pedagogical ones. Bachelard’s resolutions and postulates regarding education allow for a fuller understanding of the idea of the psychoanalysis of scientific cognition. This context makes it clear that the psychoanalysis of scientific cognition is not only an epistemological concept, but also a practical postulate that every person – regardless of the extent and level of their knowledge of the surrounding reality – may put into practice, to their own enormous benefit. When we consider the psychoanalysis of objective cognition as a method of teaching and learning, it will turn out to encourage critical thinking, motivating one to abandon the beaten path, and fostering constant self-analysis.

The practical dimension of Bachelard’s epistemology can be summed up in three words: criticism, purification, and healing. The philosopher follows the principles of the classical Freudian psychoanalysis, yet he relates its tasks to science understood as a process occurring in interactions defining the essence of the scientific community, and to educating young minds to think scientifically. The psychoanalysis of objective cognition understood in this fashion is tantamount to the architecture of the scientific mind. It is, at the same time, a polemic with cognitive realism and empiricism, and the postulate of analytical therapy applicable both to knowledge in its general sense and to every student-teacher relationship. It is this relationship that is the fundament of the social dimension of science and, incidentally, the reflection of its actual shape, which may only be properly formed in the course of psychosocial interactions.

Translated by Paweł Jędrzejko

 <http://orcid.org/0000-0002-3251-2540>

Bibliografia

Bachelard, Gaston. *The Formation of Scientific Spirit. A Contribution to a Psychoanalysis of Objective Knowledge*. Translated by Jones M. McAllester. Manchester: Clinamen Press, 2002.

27. Vydra, “Openness, Pedagogy, and Parenthood in Gaston Bachelard,” 77.

28. “To be a teacher means constantly educating oneself. Even more, it means educating oneself through one’s pupils.” Vydra, “Openness, Pedagogy, and Parenthood in Gaston Bachelard,” 76.

29. Bachelard, *The Formation of Scientific Spirit*, 29.

- Bachelard, Gaston. *The New Scientific Spirit*. Translated by Arthur Goldhammer. Boston: Beacon Press, 1984.
- Bachelard, Gaston. *The Philosophy of No. A Philosophy of the New Scientific Mind*. Translated by G. C. Waterston. New York: The Onion Press, 1968.
- Bachelard, Gaston. *The Psychoanalysis of the Fire*. Translated by Alan C. M. Ross. Boston: Beacon Press, 1964.
- Batán, Marcela, and Renée Becerra. "Gaston Bachelard et la psychanalyse. Rencontres, transformations et usages." *Bachelard Studies / Études Bachelardiennes / Studi Bachelardiani* no. 2 (2021), 25–41.
- Brogowski, Leszek. "Posłowie od tłumacza." In Gaston Bachelard, *Poetyka marzenia*. Translated by Leszek Brogowski, 243–268. Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, 1998.
- Chimisso, Cristina. *Gaston Bachelard. Critic of Science and Imagination*. London–New York: Routledge, 2014.
- Denis, Anne-Marie. "Psychanalyse de la raison chez Gaston Bachelard." *Revue Philosophique de Louvain* 61, 72 (1963), 644–663.
- Gouhier, Marie-Louise, and Anne Clancier. "Bachelard et la psychanalyse." In *Bachelard. Colloque de Cerisy*, edited by Maurice de Gandillac, Henri Gouhier, and René Poirier, 139–159. Paris: Union Générale d'éditions, 1974.
- Leszczyński, Damian. "Filozofia nauki Gastona Bachelarda." In Gaston Bachelard, *Kształtowanie się umysłu naukowego. Przyczynek do psychoanalizy wiedzy obiektywnej*. Translated by Damian Leszczyński, 328–377. Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, 2002.
- Leszczyński, Damian. "Gaston Bachelard." In *Wprowadzenie do francuskiej filozofii nauki. Od Comte'a do Foucaulta*, edited by Damian Leszczyński and Krzysztof Szlachcic, 173–202. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2003.
- Pariante, Jean-Claude. *Le vocabulaire de Bachelard*. Paris: Éditions Ellipses, 2001.
- Rheinberger, Hans-Jörg. "A Remark on Gaston Bachelard's Idea of a Psychoanalysis of Knowledge." *Bachelard Studies / Études Bachelardiennes / Studi Bachelardiani* 2 (2021), 173–184.
- Smith, Roch C. *Gaston Bachelard: Philosopher of Science and Imagination*. Albany, NY: SUNY Press, 2016.
- Wunenburger, Jean-Jacques. "Cogito et cogitamus: la méditation d'autrui dans la formation de la rationalité." In *L'altérité dans l'oeuvre et la philosophie de Gaston Bachelard*, edited by Christian Thiboutot and Jean-Jacques Wunenburger, 131–141. Montréal: CIRP, 2010.
- Vydra, Anton. "Openness, Pedagogy, and Parenthood in Gaston Bachelard." *Bachelard Studies / Études Bachelardiennes / Studi Bachelardiani* 2 (2021), 75–87.



Wyzwania “autotranscendencji” ducha w obliczu “biegunowości” bycia (czytanie *Teologii systematycznej* Paula Tillicha dla humanistyki)

The Challenges of Spiritual “Self-transcendence”
in View of Polarity of Being
(Reading Paul Tillich’s *Systematic Theology* for the Humanities)

Abstract: The paper postulates reading works by Paul Tillich mainly as a great humanist, whose background for thinking, anticipating his theological considerations, is priceless for a wide field of the humanistic reflections. The author indicates items permanently having difficulties in coming to the fore of humanistic thinking and still being profoundly elaborated and successfully applied in Tillich’s systematic perspective. The text shows up some selected items from the three subsequent volumes of *Systematic Theology*, linked with the categories which permit to reject dualistic claims inherent in a dominant thinking about culture, social life, science and humanities. The author situates Tillich’s reading within the horizon of “the duality turn-over” described by Lech Witkowski, and thus it makes a reference to his cognitive profiles disclosing possibilities of humanistic applications of the ideas of the great theologian beyond his institutional framework.

Keywords: polarities, duality, claims, self-transcendence, humanities

Wstęp

Celem tego artykułu jest zilustrowanie integralnego charakteru humanistyki poprzez wskazanie, że analizy genetycznie wpisane w jakiś wąski kontekst instytucjonalny dyskursu mają czasem wagę intelektualną znacznie szerszą. Zwykle podziały dyscyplinarne utrudniają zobaczenie tego waloru rozważań zamkniętych w jakichś ramach i niedocierających już szerzej. W interesie tekstów humanistyki jest ich szersze “przechwytywanie” – temat ten podjęłam w książce *Przechwytywanie tekstów*¹. Chodzi mi w szczególności o zjawisko, które w najnowszej książce

1. Por. Monika Jaworska-Witkowska, *Przechwytywanie tekstów. Powidoki czytania* (Bydgoszcz: Wydawnictwo Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej, 2016).

poświęconej Florianowi Znanieckiemu, ważnemu, jak się okazuje, także poza socjologią, Lech Witkowski² nazwał “pułapką instytucjonalizacji”, uniemożliwiającą pełniejsze odniesienia do procesów “intelektualizacji” refleksji. Moim konkretnym celem jest rozpatrzenie w tym kontekście dwóch, tytułowych dla tego artykułu, kategorii Paula Tillicha: “autotranscendencji” oraz “biegunowości bycia”, jako niezwykle ważnych i przydatnych znacznie szerzej w humanistyce, niż jedynie wymaga (jego) dyskurs teologiczny, w ramach którego powstały i były rozwijane. Jestem przekonana, że warto czytać Tillicha z perspektywy ogólnych zainteresowań humanistycznych, a nie tylko w odniesieniu do ramy wyznaczonej przez jego własne teologiczne zaangażowanie dyskursywne. Kultura filozoficzna Tillicha nie daje się przytłoczyć uwikłaniem teologicznym, ani zamknąć w nastawieniu wyłączonym z głębokiego zainteresowania specjalistów rozlicznych dyscyplin humanistycznych i nauk społecznych. Paradoksalnie może jednocześnie służyć całej humanistyce jako integralnemu polu refleksji i metarefleksji badawczej, dydaktycznej i samokształceniowej. Obiegowe wyobrażenia o interdyscyplinarności tu nie wystarczają. Wypracował on bowiem kategorie i przeprowadził rozważania, które nie dają się zamknąć w ramach jego intencji i pola problemowego teologii bez straty ich szerszej wartości i bardziej uniwersalnego odniesienia. Tezą tego artykułu jest stwierdzenie, że teoretyczne zaplecze myślowe Tillicha, jego kulturowa strategia rozważań i sam dyskurs pozwalają wpisać go w rozpoznawane przez L. Witkowskiego³ zjawisko “przełomu dwoistości w humanistyce”, a nawet przełom ten w analizach autora *Teologii systematycznej* zyskuje istotny impuls przekraczający ramy teologii, reprezentując zespolone i dojrzałe ujęcie zwrotne dla całej humanistyki.

Sytuacja ta jest zresztą dość typowa w humanistyce, choć ciągle słabo rozpoznawana i jeszcze mniej skutecznie wykorzystywana. Wielu humanistom bowiem wydaje się, że traktaty teologiczne powinni czytać jedynie teologowie, filozoficzne – filozofowie, a psychologiczne i socjologiczne odpowiednio psychologowie i socjolodzy – wszyscy zawsze pozamykani w ramach swoich zawężonych perspektyw i dyscyplin myślowych oraz instrumentalnie zredukowanych kompetencji. Tymczasem nic bardziej mylnego i szkodliwego dla humanistyki jako całości, a także dla poszczególnych dyscyplin, również nauk społecznych, zamykających się na narracje spoza ich zbyt wąskiej zwykle ramy

2. Por. Lech Witkowski, *Uroszczenia i transaktualność w humanistyce. Florian Znaniecki: Dziedzictwo idei i jego pęknięcia* (Kraków: Oficyna Wydawnicza “Impuls”, 2022), 66–81.

3. Por. Lech Witkowski, *Przełom dwoistości w pedagogice polskiej. Historia, teoria, krytyka* (Kraków: Oficyna Wydawnicza “Impuls”, 2013); Lech Witkowski, *Niewidzialne środowisko. Pedagogika kompletna Heleny Radlińskiej jako krytyczna ekologia idei, umysłu i wychowania. O miejscu pedagogiki w przełomie dwoistości w humanistyce* (Kraków: Oficyna Wydawnicza “Impuls”, 2014).

metodologicznej i ograniczonego horyzontu lektur. Specjalizacja może tracić na zamknięciu horyzontu jej uprawiania i pozbawieniu się szerszych i głębszych inspiracji. Strata daje o sobie znać głównie na przykładzie najwybitniejszych intelektualnie prób, wręcz klasyków wielu dyscyplin, których dokonania rozsadzają ramy odniesień, wobec których powstają, i mają znacznie dalej i głębiej sięgającą moc aplikacyjną i jakość wglądu teoretycznego. Próbuję to zilustrować na przykładzie rozważań zmarginalizowanych u nas, a znaczących i wymagających przywrócenia, jako że reprezentują zjawisko, z którym humanistyka nie umie się zmierzyć, a nawet go dostrzec i włączyć w swoje czujności i jakości lektur. Humanistyka musi ciągle od nowa zmierzać się z oswojeniem, przyswojeniem i przetworzeniem swoich własnych korzeni i tradycji, z wykorzystaniem nowo powstających perspektyw i narzędzi interpretacyjnych. Nowe odczytanie tradycji może istotnie rewitalizować dyskurs, pozwalając na odzyskanie impulsów przekraczających ramy dominującej recepcji. Nad wyraz często gubi się cenne tropy, do których uznania trzeba dopiero dojrzeć w bardziej zaawansowanej perspektywie interpretacyjnej, uwolnionej od doraźnych i zbyt lokalnych aplikacji czy odczytań. Ostatecznie więc chodzi o kulturową strategię "reformacji" symbolicznej, z czujnością wobec jej słabości i pułapek, w które można popadać z pewną dozą nieuchronności powtarzania historycznie znanych przypadków sytuacji takich wyzwań.

Perspektywa metodologiczna i kulturowa lektury

Kieruje mną nastawienie wobec humanistyki uznające jej integralność poznawczą, mimo wygodnych dla zainteresowanych akademików i administracji akademickiej podziałów na obszary, dziedziny, dyscypliny i subdyscypliny. Zwykle nie widzi się w takim fragmentaryzowaniu dyskursu ani sztuczności, ani szkodliwości – tak badawczej, jak i dydaktycznej i samokształceniowej – a także upatruje się w nim zwykle alibi na poczucie zwolnienia z obowiązku pełniejszego, szerszego i głębszego rozpatrywania problemów i tradycji poznawczych. Podziały te całość refleksji humanistycznej szatkują, rozdzielają, zamykają w ramach okrojonych rzekomym odrębnym przedmiotem dociekań, charakterem pytań, rygiorem metod czy tradycją podziałów. Humanistyka, jako wszelka autorefleksja kultury, podejmuje pytania, które wymagają często podejść interdyscyplinarnych, a nawet od pewnego czasu określanych mianem transdyscyplinarnych⁴, jeśli mają na serio traktować jakiś problem i nie zadawałać się jedynie półśrodkami

4. Miałam okazję być przez kilka lat redaktorem naczelnym czasopisma *Transdyscyplinarne Studia o Kulturze (i) Edukacji*, ukazującego się w uczelni KPSW w Bydgoszczy.

dostępnymi na gruncie jakiegoś metodologicznego zawężenia refleksji i dociekań badawczych wokół niej. Coraz częściej staje się jasne, że specjalizacja nie może oznaczać jedynie zawężenia problemowego pola dociekań. Wymaga ona bowiem także pogłębiania wglądów poznawczych w dany problem, wykorzystujących inspiracje i podejścia spoza bezpośrednich odniesień przedmiotowych czy tradycyjnie dominujących ram poznawczych. Nie darmo postulowałam już strategię czytania w humanistyce⁵ jako zorientowaną na zadanie “przeszukiwania tekstów” poza ich nominalnym przeznaczeniem czy usytuowaniem wobec węższej zadeklarowanej intencji ich autorów.

Oczywiście, zasada organizująca taką strategię może opierać się na rozmaitym ukierunkowaniu wysiłku tego przeszukiwania, w zależności od szerszych zainteresowań i głębszych kompetencji czytelnika. Autorka przyjęła tu jako taką zasadę strategiczną, organizującą lektury i ich rekonstrukcję, rozwiniętą tezę L. Witkowskiego o zaistnieniu w humanistyce ciągle słabo rozpoznanego, a manifestującego dojrzałość teoretyczną, rozpoznawaną w przekroju historycznym, zjawiska “przełomu dwoistości”, przewyżniającego rozmaite praktyki poznawcze dychotomizujące pola badań. Chodzi o fenomen, który był już przez wspomnianego autora ilustrowany publikacjami monograficznymi⁶, zmieniającymi efekty lektur i interpretacji, dotyczących klasyków takich dyscyplin chociażby, jak psychologia (Erik H. Erikson), socjologia (Florian Znaniecki) czy pedagogika społeczna (Helena Radlińska), także w polemice z podręcznikami i recepcją zamkniętą w pojedynczych dyscyplinach. Oznacza to w szczególności zmaganie się z pułapką wpychającą różnice w sztywne dychotomiczne podziały, rozrywające nie tylko całe spektrum wariantów na skrajne bieguny, lecz także gubiące powiązania wzajemne, sprzężenia funkcjonalne i złożoność struktury. Ta ostatnia wymaga wręcz współdziałania tam, gdzie obiegowo widzi się tylko przeciwieństwa i konflikt aż na poziomie alternatywy rozłącznie traktującej człony całości i niszczącej samą tę całość. W grę wchodzi nie tylko rozbieżności, konflikty czy antagonizmy, ale zbieżności i powiązania równoważące, w nieustannie nowych kontekstach, skazujących na balansowanie, oscylacje, pulsowanie, fluktuacje, zatem powracającą chwiejność i tymczasowość efektów równoważenia całości w jej wewnętrznych napięciach i zderzeniach z zewnętrznymi uwarunko-

5. Por. Monika Jaworska-Witkowska, *W stronę pedagogiki integralnej. Peregrynacje humanistyczne* (Szczecin: Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego, 2007); Monika Jaworska-Witkowska, *Przechwytywanie tekstów. Powidoki czytania* (Bydgoszcz: Wydawnictwo Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej, 2016).

6. Por. Witkowski, *Przełom dwoistości*; Lech Witkowski, *Versus. O dwoistości strukturalnej faz rozwoju w ekologii cyklu życia psychodynamicznego modelu Erika H. Eriksona*, posłowie Stanisław Zbigniew Kowalik (Kraków: Oficyna Wydawnicza “Impuls”, 2015); Witkowski, *Uroszczenia i transaktualność w humanistyce*.

waniami. To wydaje się ogólną cechą strukturalną “psychodynamik” w kondycji ludzkiej duchowości⁷.

W humanistyce zresztą mamy wiele innych przykładów wskazujących na to, że klasycy rozmaitych dyscyplin nie mieszczą się w ich ramach, a ich ważne teksty ramy te rozszkodują, przez co dziedzictwo tak powstające nie zostaje na ogół odczytane całościowo na jednym gruncie, co powoduje gubienie idei i wglądów spoza zbyt wąskich metod. Stąd trzeba umieć uzyskiwać inspiracje dla dyscyplin humanistycznych, nawet traktowanych czysto akademicko spoza ich formalnych ram, jako że inspiracje mogą zostać odnalezione u klasyków zupełnie innych dyscyplin.

Słowo o Paulu Tillichu jako humaniście

Z pewnością nie można powiedzieć, że autor *Teologii systematycznej* należy do autorów w Polsce nieznanych. Jest on tłumaczony⁸, miejscami przywoływany⁹, a także znane jest jego życie¹⁰. Jestem jednak przekonana, że mimo to należy swoim dokonaniem do zjawisk intelektualnie zmarginalizowanych, zredukowanych do instytucjonalnej ramy teologicznej. W sumie więc funkcjonuje, reprezentując to, co nazywano już “nieobecnyimi dyskursami”¹¹, podejściami niewpisującymi się w horyzont narracyjny szerzej zdolny wykorzystać wypracowane narzędzia czy dostrzec wzmacniające analogie i bardziej uniwersalne znaczenie.

Paul Tillich należy do tych, których łatwo zaszeregować do wąsko kojarzonej postawy teologicznej, i uznać, że nie warto go czytać poza nią, zwłaszcza skoro sam chciał tak się sytuować, wskazując w różnych tekstach, że teologię głównie

7. Analizy tego zjawiska spotykamy także w: Lech Witkowski, *Psychodynamiki i ich struktura. Studia z humanistyki stosowanej* (Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2020). Z pewnością da się to określić co najmniej mianem dyskursu “źle obecnego” czy “pozornie obecnego”. Tekst niniejszy próbuje temu schorzeniu przeciwdziałać, upominając się o zmianę nastawienia humanistów w Polsce, ignorujących Tillicha ze szkodą dla siebie samych.

8. Szerzej świadczy o tym chociażby lista prac przywołanych przeze mnie w bibliografii.

9. Karol Tarnowski, *Pragnienie metafizyczne* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2017); Karol Tarnowski, *W mroku uczonej niewiedzy* (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2017).

10. Por. Paweł Migdalski, red., *Paul Tillich – teolog pogranicza. Śladami wielkiego myśliciela po Nowej Marchii. Trzcińsko-Zdrój-Chojna-Przyjezierze* (Chojna: Stowarzyszenie Historyczno-Kulturalne “Terra Incognita”, 2012).

11. Tak określona była seria wydawnicza pod redakcją Zbigniewa Kwiecińskiego, wykorzystująca cykl seminaryjny organizowany na UMK w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku we współdziałaniu z Lechem Witkowskim w zakresie krytycznego rozwijania refleksji pedagogicznej zanurzanej w stanie współczesnej humanistyki poza dominującymi ramami w ówczesnej myśli w Polsce.

uprawia, nawet gdy zajmował się szerszymi kategoriami, jak chociażby “kultura” czy “wiedza” albo “bycie”. Tymczasem okazuje się, że owe szersze kategorie zostają w jego refleksji opatrzone takimi pogłębionymi wglądami z nauk społecznych, filozofii – w tym jej historii, a także ontologii i epistemologii – czy innych humanistycznych odniesień, które z dyskursu powstającego rzekomo dla teologii czynią perspektywę bogatą narracyjnie w znacznie szerszym obszarze refleksji. Tillich okazuje się wybitnym humanistą, którego refleksja, zanim zostanie zastosowana teologicznie czy nawet wraz z tymi zastosowaniami, sama uzyskuje rezultaty i daje inspiracje fascynujące z punktu widzenia także zainteresowań niemających z teologią nic wspólnego. Teolog nie może rozprawiać tylko, ani nawet głównie o Bogu czy kategoriach związanych z absolutami i słownikiem wiary – i to jeszcze osadzonej w ramach jednej tylko doktryny, na przykład katolickiej czy protestanckiej. Dojrzały dyskurs musi tu operować kategoriami funkcjonującymi także szerzej w całej humanistyce, jako przydatnymi dla badań nad człowiekiem, nad przestrzenią społeczną i nad różnymi strategiami wywierania wpływu, wspierania rozwoju czy przemian duchowych, jakim człowiek ulega, może ulegać czy powinien z jakiejś perspektywy ulegać. Normatywność teologiczna dyskursu może tu zostać odroczone, dopóki nie uzyska się głębokiego wglądu w środki analizy i oddziaływania, wpisane w finezyjną refleksję dotyczącą struktury, dynamiki, procesów, złożoności i paradoksów, a także pułapek i konfliktów oraz ułomności rozwojowych i poznawczych. Tillich wykonał pracę głęboko osadzoną w filozofii, a także wypracował narzędzia obejmujące i penetrujące pole problematyki istotnej dla nauk społecznych w ogromnym zakresie wyzwań poznawczych w tradycji i współczesności humanistycznej. Chodzi o trudne i ważne wielorako kwestie występujące w zakresie chociażby rozwoju psychospołecznego człowieka, problematyki dylematów wpisanych w powstawanie tożsamości czy w ramach dostrzegania problemu równoważenia napięć w wielowymiarowych przekrojach odniesień dla jednostki w kontekście także języka i symboliki, przeżyć i sytuacji poznawczych. Dotyczą one paradoksów obudowanych przez złożoności strukturalne i ich znaczenia, ważne dla poszukiwania normatywnych wyjść z pułapek, jakie wygodnie i autodestrukcyjnie człowiek często zakłada sam na siebie. Będące nowym i nowatorskim projektem dociekań teologicznych, poza wąską “biblistyką”, podejście Tillicha stosuje refleksję wykorzystującą odniesienia socjologiczne, psychologiczne, a także kulturowe; wszystko to czyni zwrotnie z tego autora niezwykle atrakcyjnego partnera dla specjalistów z przywoływanych tropów dyscyplinarnych. Zresztą autor ten czyni to nie bezkrytycznie, podkreślając, że “[w] psychologii i socjologii, medycynie i filozofii, człowiek rozsypał się na elementy, z których jest składany i które go determinują”, co dostarcza wiedzy empirycznej, pozbawionej jednak poznania dostępnego jedynie “poprzez partycypację i zjednoczenie”, poza sztucznymi

warunkami kontroli i dehumanizacji¹². Myśliciel śledzi rozmaite przejawy barier i przeszkód poznawczych, w tym “opór współczesnej filozofii wobec ontologicznego” podejścia, zwłaszcza dotyczącego kategorii prawdy, związanej z troską o “pojęcie prawdziwego bytu”¹³. Powstaje zadanie dostrzeżenia i wykorzystania szans, jakie umożliwia projektowana “krytyczna fenomenologia” dotycząca bycia ludzkiego¹⁴.

O paradoksie intelektualnym traktatu *Teologia systematyczna*

Dobrą ilustracją tego, na czym mi zależy w tych rozważaniach, jest wydobyty tu efekt związany z prześwietlaniem porównawczym i metodologicznym zawartości trójtomowego, najważniejszego dzieła Tillicha¹⁵. Rysem, na który szczególnie warto zwrócić uwagę, jako mającym znacznie szersze znaczenie dla humanistyki niż jego funkcja w rozważaniach teologicznych, jest wskazanie na ontologiczną “biegunowość struktury bytu”, która powraca w przekroju całego traktatu. Jest to oś problemowa, która wyróżnia się w myśleniu ontologicznym Tillicha w części II w tomie I *Teologii systematycznej*, znajduje zastosowanie w tomie II, gdy jest rozbita, oraz stanowi zwieńczenie ostatniej, piątej części tomu III przywoływanego traktatu. Warto także zauważyć, że mowa tu w istocie o dwubiegunowości, łączonej operatorem *versus*, pojawiającym się istotnie poznawczo także już w I części tomu I, oznaczającej działanie jednoczące, spajające człony zwykle sobie przeciwstawiane aż po rozłączne dualizmy. Nie jest przypadkiem, że w narracji Tillicha powraca w związku z tym pojęcie dwoistości jako zespalającej trudną, napiętą jedność¹⁶.

Problematyka ta i jej ujęcie stanowią przekrojową perspektywę przenikającą w poprzek cały zamysł badawczy i dyskurs zrealizowany przez Tillicha w latach 1951–1963 w odstępach sześcioletnich. Kończąc III tom, autor ten powraca do

12. Patrz Paul Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, przeł. Józef Marzęcki (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2004), 96.

13. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 98–99.

14. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 104–105.

15. Por. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I; Paul Tillich, *Teologia systematyczna*, tom II, przeł. Józef Marzęcki (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2004); Paul Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, przeł. Józef Marzęcki (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2005).

16. Uwypuklenie wagi tego wątku rozważań Tillicha dla całej humanistyki da się odczytać, biorąc pod uwagę rekonstrukcje L. Witkowskiego, *Versus. O dwoistości strukturalnej faz rozwoju*; por. też Lech Witkowski, *Humanistyka stosowana. Wirtuozeria, pasje, inicjacje. Profesje społeczne versus ekologia kultury* (Kraków: Oficyna Wydawnicza “Impuls”, 2018). Mamy tu rozważania dotyczące dwoistości, jako dwubiegunowości zespalanej operatorem *versus*, pozwalające lepiej rozumieć rozważania Tillicha.

wątku otwierającego I tom, odwołując się do “trzech biegunowości bytu i odpowiednich trzech funkcji życia [...] samo-integracji, samo-twórczości i autotranscendencji [...]”¹⁷. Wymagają one w każdym przypadku wysiłku równoważenia, nieustannie podejmowanego w życiu, gdyż jedynie w idealnych warunkach są one w “doskonałej równowadze”¹⁸. Pomijając ramę, jaką tu Tillich ustanawia, odnoszoną do “Życia Wiecznego”, uzyskujemy znacznie bardziej uniwersalne wyzwania, dotyczące tego równoważenia w odniesieniu do życia skończonego w swoim przebiegu. Wskażmy, że “pierwszą parę biegunowych elementów w strukturze bytu”, związaną z wyzwaniem “samointegracji”, stanowi “indywidualizacja i partycypacja”¹⁹. Dla rozwoju duchowego i tożsamości człowieka w całym jego życiu nieustannie powraca istotny wymiar napięcia między odnoszoną do siebie samego, jako odrębnego bytu, dążenia do samorealizacji z jednej strony oraz uczestnictwa, więzi z innymi w poczuciu solidarności i wspólnoty bycia z drugiej strony. Ma to sens, rzecz jasna, niezależnie od uwikłań teologicznych, które też musiały to uwzględnić w dojrzałym projekcie analizy, jaki niewątpliwie stanowią rozważania Tillicha, ale do nich się nie sprowadza. Drugi aspekt strukturalny bytu wyraża się w dążeniu do “samotwórczości” poprzez “drugą parę biegunowych elementów w strukturze bytu: dynamikę i formę”²⁰. One także stają w obliczu wyzwania wymagającego dostrzeżenia tu napięcia między biegunami, które okazują się przy odpowiednim wysiłku “zespolone w tym, co przekracza ich biegunową przeciwstawność”²¹. Wreszcie, trzeci wymiar “autotranscendencji” człowieka przejawia się poprzez napięcie przebiegające przez “trzecią parę biegunowych elementów w strukturze bytu: wolność i przeznaczenie”, podobnie wymagając wzajemnego odnoszenia i równoważenia²². Oczywiście, interesuje nas tu szeroki sens owych biegunów, na przykład w przypadku “przeznaczenia” odniesionych do rozmaicie postrzeganych uwarunkowań o charakterze determinacji, jakie można chcieć tu na różne sposoby przyjmować, zaczynając od talentu i pasji twórczych poprzez uwarunkowania społeczne, a nawet determinacje kosmiczne, na przykład układu planet w momencie narodzin czy znaków zodiaku, jeśli ktoś je uznaje

17. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 355.

18. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 356.

19. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 356.

20. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 356.

21. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 356. Żeby podkreślić, że wątek ten nie jest dziedzictwem jedynie myśli Tillicha i to w jej teologicznym uwikłaniu, warto przypomnieć, że L. Witkowski wskazywał już u W. Gombrowicza w “dwoistym imperatywie formy” to samo wyzwanie, dotyczące wysiłku posługiwania się formą naprzemiennie z dążeniem do przekraczania jej, aby nie zastężyła w byciu człowieka jak maska przyrastająca do twarzy; por. Lech Witkowski, *Ku integralności edukacji i humanistyki II. Postulaty – postacie – pojęcia – próby. Odpowiedź na Księgę Jubileuszową* (Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2009), 517–540.

22. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 356.

za wywierające wpływ na los człowieka. W tej perspektywie bycie człowieka jest zarazem jego stawaniem się, to zaś dokonuje się poprzez zakorzenianie w kulturze, którą z kolei Tillich definiuje jako “samotwórczość życia w wymiarze ducha”²³.

Nikomemu by zresztą nie przyszło chyba do głowy, że takie ujęcie problematyki “struktury bytu” stanowi podstawę rozważań teologicznych, a tym bardziej, że tylko do nich ma odniesienie i zastosowanie. Co więcej, łatwo nałożyć tę siatkę kategorialną na rozważania kulturowe, psychologiczne, socjologiczne czy pedagogiczne chociażby, aby dostrzec i docenić ich walor porządkujący przekroje w jakich badacze i teoretycy muszą sytuować swoje wysiłki poznawcze. A Paul Tillich, jak się okazuje, robi to pod wieloma względami bardziej systematycznie, wnikliwie i szeroko niż badacze zainteresowani jedynie wąskimi aplikacjami na doraźny użytek. Bezsprzecznie mamy prawo, a nawet obowiązek przyglądania się także krytycznie i w poszukiwaniu inspiracji dokonaniu Tillicha, skoro sam deklarował w podsumowaniu swojego projektu, że zamiast utrzymania dominacji tradycji “biblijnej” w trybie uprawiania teologii uznał za godne – w ramach “systematycznego” podejścia – wykorzystania “pojęcia filozoficzne i psychologiczne”, a także często podejmował nawiązania “do teorii socjologicznych i naukowych”²⁴. Ta preferencja pozwala w nim dostrzec humanistę, ustanawiającego “wspólny grunt” dla własnej refleksji z dyscyplinami spoza ramy teologicznej, dla jej wzbogacenia. Zarazem, jak się okazuje, zwrotnie uzyskuje się tu istotne inspiracje dla dyscyplin tak wykorzystanych, o czym one same zwykle nie wiedzą.

Humanistyczne inspiracje z tomu pierwszego *Traktatu*

Z pewnością fundamentalnymi elementami całego projektu Tillicha są wątki jego wprowadzenia w kwestię bytu wskazujące na “podstawową strukturę ontologiczną” wpisaną w relację “jaźń i świat”, a dalej analizujące trzy zasadnicze “elementy ontologiczne” wyznaczające trzy relacje ustanowione przez pary biegunowo ze sobą powiązane, określone w spisie treści w strukturze rozdziału pierwszego części II jako: “indywidualizacja i partycypacja”, “dynamika i forma” oraz “wolność i przeznaczenie”²⁵. Nie jest przypadkiem, gdy czytamy, iż “[w]zajemna zależność jaźni jako ego i świata stanowi podstawową strukturę ontologiczną i zakłada wszystkie inne struktury”, przy czym w każdym przypadku, “[o]bie strony biegunowości zatracają się, jeśli któraś się zatraci. Jaźń bez świata jest pusta, świat

23. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 357.

24. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 14.

25. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 5.

bez jaźni jest martwy”²⁶. Widać wyraźnie analogię do koła hermeneutycznego w zakresie odczytywania rozumiejącego oba człony tego powiązania. Tak jest także chociażby w przypadku relacji między teorią i historią jako wymiarami zjawisk, gdyż bez historii, jako dającej przykłady rozwiązań poznawczych, teoria jest pusta, a z kolei bez teorii sama historia jest na ślepo rozpoznawana, nie mając do dyspozycji jakiejś zasady selekcyjnej ważnych zjawisk, choćby i nieustannie modyfikowanej. Pogłębieniem tego ujęcia jest teza, iż “[b]iegunowość jaźń-świat jest podstawą podmiotowo-przedmiotowej struktury rozumu”²⁷. W rozważaniach z konieczności powracają uwagi wskazujące na sytuacje, w ramach których kolejna struktura działania, łącznie z postacią narracji “oscyluje między [...] dwoma biegunami”, które pozostają “nierozdzielne”, wymagając przez to “jedności między dystansem a zjednoczeniem” w całość²⁸.

Oczywiście najbardziej ogólną i kapitalną ideą wpisaną w takie rozważania jest sam “biegunowy charakter tej podstawowej struktury”²⁹, jako wyraz “relacji biegunowej” przenikającej związki ontologiczne. Mamy tu podejście uwalniające myślenie od dopatrywania się głównie alternatyw, dychotomii czy skrajnych opozycji w odnoszeniu do siebie rozmaitych wymiarów i czynników wpisanych w strukturę bytu. Podkreślone w tym kontekście musi być przede wszystkim, że w takiej relacji “[k]ażdy biegun jest znaczący tylko o tyle, o ile odnosi się przez implikację do przeciwnego bieguna”³⁰. Nie jest przypadkiem, że całą swoją “teologię systematyczną” Tillich wpisuje w diagnozę, która zresztą swoim znaczeniem i tak przekracza ramy tego zamysłu; oto ona na otwarcie I tomu traktatu, przestrzega przed “fundamentalizmem” i “ortodoksją”, składającymi się na zasadniczą “demoniczność”³¹ prób afirmowania “ostatecznej troski” egzystencjalnej w “fanatyzmie”, który “[n]iweczy pokorną rzetelność poszukiwania prawdy”:

Teologia oscyluje pomiędzy dwoma biegunami: wieczną prawdą swych fundamentów i doczesną sytuacją, w której trzeba przyjmować tę wieczną prawdę. Niewiele systemów teologicznych potrafiło zbalansować te dwa wymogi w sposób doskonały. Większość

26. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 160.

27. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 160.

28. Kolejne cytaty w tym zdaniu odsyłają do: Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 119, 107, 94.

29. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 154.

30. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 154.

31. Termin ten uzyskuje charakterystykę poprzez sformułowanie, iż to, co “demoniczne, jest wywyższaniem czegoś uwarunkowanego do bezwarunkowej ważności”, a w szczególności chodzi o odrzucanie “demonicznego utożsamiania wszystkiego skończonego z tym, co wszystko skończone przekracza” (Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 133). W grę w szczególności wchodzi odrzucanie roszczeń w zakresie utożsamiania świętości i jej realizacji instytucjonalnych, nie wyłączając instytucji kościoła.

z nich albo poświęca elementy prawdy, albo też nie umie nawiązać łączności z sytuacją. Niektóre łączą w sobie obie wady³².

Jeśli przypisać humanistyce funkcję wszelkiej autorefleksji kultury, to nie ma tu przepaści wobec dojrzałej kulturowo teologii, której zadania, wyznaczające jej “sens” jako wpisane w “sytuację” stanowiącą dla niej wyzwanie, polegają podobnie na trosce – jak to wyraża Tillich – o egzystencjalny “całościowy kształt twórczej samointerpretacji w szczególnym okresie”³³. Strategia “reformacji” intelektualnej wobec tradycji myślowej powracać ma prawo, a nawet obowiązek także w humanistyce poza kontekstami teologicznymi, z wydobywaniem z tych prób powodów, ale i słabości takich usiłowań, także mogących popadać w fundamentalizm, ortodoksje i sekciarstwo duchowe, zamykające się na doraźne sytuacje, ale także “archetypowe” zakorzenienia i źródła. Tak – jak jestem skłonna uważać – można odczytywać przesłanie teologa protestanckiego świadomego tradycji zmagających reformacyjnych w historii chrześcijaństwa, w tym kościoła katolickiego. Krytyczny dystans wobec przyczyn i przejawów tych wysiłków reformacyjnych staje się moim zdaniem zaskakującą zachętą do podobnego nastawienia, jednocześnie krytycznego do obu biegunów napięcia uwikłanego w demonizujący patos, także powracający szerzej w humanistyce i to na wiele sposobów, nie wyłączając tendencji do jej unaukowienia czy zdominowania przez jakąś perspektywę badawczą, czy wręcz kulturową (naturalizm, psychologizm, logicyzm analityczny, postmodernizm etc.). W grę wchodzi wysiłek, by podjąć “poważną próbę odkrycia na nowo” zapoznanego “orędzia” źródeł i ich tradycji, “wbrew wypaczonej tradycji [...] nadużywanej mechanicznie [...]”³⁴; takie zadanie rzecz jasna nie musi dotyczyć jedynie Biblii, jak w klasycznej reformacji kościelnej, gdyż “odważna ocena duchowej wartości ksiąg”³⁵ może stawać wobec każdego kanonu czy wcześniejszej kanonicznej ich wykładni, z nadzieją na przekroczenie dotychczasowych tymczasowości, uwikłanych w zdemonizowane już roszczenia, w tym krytyki lub apologetyki. Zarazem jest i tak, że nie tylko w teologii “[b]ieguna zwanego ‘sytuacją’ nie można [...] ignorować bez ryzyka niebezpiecznych następstw”³⁶. Finezja rozważań Tillicha daje w tym kontekście znać także wtedy, gdy uczula na konieczność niemylenia konkretności i partycularności przejawiania się bytu, tak jak uniwersalności nie wolno mylić z abstrakcyjnym charakterem. Kiedy jednak stwierdza, że to “[t]eologia chrześcijańska oscyluje między biegunami uniwersalności i konkretności, nie zaś

32. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 11.

33. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 12.

34. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 12.

35. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 12.

36. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 13.

między biegunami abstrakcyjności i partykularności³⁷, to w jednym nie ma racji, sam przyczyniając się do zawężenia własnej tezy. To jest bowiem sytuacja każdej poważnej refleksji humanistycznej, a także aktywności kulturowej, chociażby w sztuce, wcale niekoniecznie aż sakralnej³⁸. Jest to jednak sytuacja stanowiąca dla filozofii “jej brzemień i jej wielkość”, jako że nie ma tu automatyzmu, a groźba partykularności nieustannie czyha w stosunku do intencji odsłaniania uniwersalności, wikłając oba bieguny w konflikt³⁹; wyraża się on poprzez “[n]apięcie między biegunem uniwersalnym a konkretnym”, przy czym nieuniknione podziały nie muszą tu prowadzić do radykalnych pęknięć i rozbicia⁴⁰. W grę wchodzi “oscylacje” i “korelacje”, znaczące “zależność wzajemną pojęć, jak w relacjach biegunowych⁴¹”.

Kluczową część rozważań stanowi rozdział I części I, poświęcony idei rozumu i konieczności chronienia go przed jego redukcyjnymi ujęciami w filozofii⁴². Tu zostaną przywołane jedynie najbardziej zasadnicze przejawy kategorialne rozwijanej narracji oraz ukierunkowania wpisanych w nią rozważań, otwartych na złożoność i bogactwo powstającej perspektywy. Ma ona reprezentować troskę egzystencjalną (wręcz “ostateczne zatroskanie”), pozwalając na dostrzeganie dwoistości strukturalnej głównych wymiarów, wraz z uwypuklaniem możliwości uwolnienia się od jednostronnych redukcji tego, co ma stanowić głęboką rozumność ludzką, wrażliwą aż na tajemnicę i “objawienie”, przekraczające to, co jest samo przez się “zrozumiałe” przy pomocy ograniczonych środków.

W grę więc wchodzi przede wszystkim zasadnicze przeciwstawianie się rozdzieleniom zapominającym, że naturalne podziały czy różnice nie muszą być rozłączne, antagonistycznie skonfliktowane, uwikłane w rozdzierający dualizm. Chodzi o usytuowanie rozważań w perspektywie będącej warunkiem w szczególności odniesienia do rozumu w jego pełnej wielowymiarowej, ontologicznej natury, mającej rozmaite przekroje aktualności, stawania się i “autotranscendencji”. W ramach jego aktywności “[u]jmowanie i kształtowanie świata są wzajem od siebie zależne”, a przez to “[w] obu typach aktów racjonalnych, ujmowaniu i kształtowaniu, uwidacznia się podstawowa biegunowość”, zespalająca mimo rozróżnień, przez co ontologicznie postrzegany “rozum jednoczy element dy-

37. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 23.

38. Poza malarstwem można tu wskazać chociażby na światowy odbiór inscenizacji sztuk Tadeusza Kantora, których konkretność przemawiała także uniwersalnym przesłaniem, gdyż głęboko nasycona symbolami “konkretność [...] obejmuje uniwersalność” (Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 23).

39. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 31.

40. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 34.

41. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 62.

42. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 71–102.

dynamiczny ze statycznym w nierozzerwalną amalgamiczną całość⁴³. Jej wyrazem jest w szczególności cecha określona przez Mikołaja z Kuzy mianem “jedności przeciwieństw”, czytamy⁴⁴, przez co pojawia się uogólnienie, wskazujące na to, że “[w]iększość poznawczych zniekształceń ma źródło w ignorowaniu biegunowości, właściwej rozumowi poznawczemu⁴⁵. Polega ona w szczególności na “jedności między dystansem a zjednoczeniem⁴⁶ jako emanacji rozumu, jako że “[p]oznawanie jest formą zjednoczenia”, przewyciężającego “przepaść między podmiotem a przedmiotem”, przy czym, “jest to jedność przez separację”, aby dana była możliwość dostrzeżenia relacji wiążącej te “biegunowe elementy w procesie poznania⁴⁷”.

Tillich wymienia w trzech parach połączonych operatorem *versus* – odpowiedzialnym za powstające napięcia wymagające przewyciężeń – “strukturalne elementy rozumu” widzianego ontologicznie, pozostające w konflikcie i prowadzące często do skrajnych redukcjonizmów, gdy opierać się na ich aktualności bez zdolności do jej przekraczania. Warto zauważyć, że chodzi o “rozum”, który w swojej głębi i potencjalności, zatem esencjalnie nie redukuje się do jakiegoś jednego typu “racjonalności” postępowania; rozum to nie jest jednoznaczna racjonalność, zamknięta metodycznie w procedurach formalnych, pozbawionych “*erosa* poznania” jako jednoczącego uwikłania w pasję zgłębiania tego, co zakryte i niedostępne aktualnie. Wskazuje więc na: (1) “[b]iegunowość struktury i głębi w obrębie rozumu”, (2) “[b]iegunowość statycznych i dynamicznych elementów rozumu” oraz (3) “[b]iegunowość formalnych i emocjonalnych elementów rozumu⁴⁸”. Funkcjonują one w wymiarach wyznaczonych przez odniesione do rozumu relacje: “autonomia *versus* heteronomia”, “relatywizm *versus* absolutyzm” oraz “formalizm *versus* emocjonalizm⁴⁹”. Powstające w obrębie tych wymiarów napięcia wymagają rozwiązania uwzględniającego jednocześnie oba bieguny, przez co nie dochodzą do głosu “roszczenia” wpisane w skrajne jednostronności, a rozum nie ulega “rozdarciu” czy “rozerwaniu”; nie skazuje się go więc na radykalne odseparowanie powiązanych ze sobą funkcji, aż po rozmaite “funkcjonalne rozdarcia rozumu” jak rozerwanie teorii i praktyki czy ujmowania i kształtowania zarówno jaźni, jak i świata, z zaangażowaniem zasadniczego potencjału strukturalnego poznania, przeciwstawiającego się temu, co czyni “zniekształcony rozum⁵⁰”.

43. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 76–77.

44. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 80.

45. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 96.

46. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 94.

47. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 92.

48. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 82.

49. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 82.

50. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 90–91.

Powtórzyć warto myśl spajającą powyżej przywołane wątki, iż zniekształcenia poznawcze są następstwem ignorowania “biegunowości właściwej rozumowi”⁵¹. Zarazem mamy powracające podkreślenie, że obecne w relacjach biegunowych napięcia, odbierane jako konflikty i prowadzące zwykle do skrajnych jednostronnych rozwiązań redukcyjnych stają się podstawą zespolenia, które w poszczególnych parach biegunów, jak powyższe, “przewycięża konflikt [...] przez przywrócenie ich istotowej jedności”⁵², prowadząc do nowej postaci bytu w jego złożoności i realności, afirmującej poziom “teonomii” (objawienia).

Kluczowe akcenty w rozdziale I części II tomu pierwszego wypuklają zespoloną “dwoistość bycia esencjalnego i egzystencjalnego” w ramach perspektywy ontologicznej analiz, sprzęgających zwykle oddzielane od siebie bieguny; chodzi o podniesienie do rangi zasady tego, co wyraża “biegunowy charakter [...] podstawowej struktury” jaką w różnych wymiarach się odsłania⁵³. Co więcej, znajdujemy podkreślenie, że

[k]ażdy biegun jest znaczący tylko o tyle, o ile odnosi się przez implikację do przeciwnego bieguna. Trzy doniosłe pary elementów konstytuują podstawową strukturę ontologiczną: indywidualność i uniwersalność, dynamika i forma, wolność i przeznaczenie. W tych trzech biegunowościach pierwszy element wyraża samo odniesienie bytu, jego zdolność bycia czymś dla siebie, natomiast drugi element wyraża przynależność bytu, jego charakter bycia częścią pewnego bytowego uniwersum⁵⁴.

Oznacza to sprzęganie wymogów bycia jakimś dla siebie i bycia wobec innych, jako nierozzerwalnych członów całości: odrębnej i jakoś przynależnej zarazem, stającej się i mającej jakąś formę, przejawiającej istotę i wyrażającej jakoś swoje bycie, uwikłanej w niezawisłość, ale także w jakieś wyznaczenia uwarunkowań. Zadaniem dojrzałego poznania jest zawsze “przewyciężanie alternatywy” obejmującej rozłączne skrajności, jakie mogą się tu narzucać dla zbyt wygodnego ujęcia poznawczego⁵⁵. Wpisane jest to w “podstawową strukturę ontologiczną” zespalającą w jedną całość “biegunowość jaźń – świat”⁵⁶. Wyróżnione elementy ontologiczne w postaci biegunowo powiązanych par, wyżej przywołanych, podane są w traktacie wnikliwym rozważaniom⁵⁷. Obejmują one przebieg ich relacji

51. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 96.

52. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 139.

53. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 154–155.

54. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 154–155.

55. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 157.

56. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 160–163.

57. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 163–173.

w płaszczyźnie, w której występują biegunowo powiązane i w efekcie jednocześnie wzajemnie niezbędne “autotranscendencja i samozachowanie”⁵⁸.

Znaczące uwagi Tillicha dotyczą kategorii skończoności kondycji ludzkiej, widzianej w terminach biegunowości także, co do której – jak sam podkreśla – wymogiem jest pamiętanie, że zawsze “konieczne jest zachowanie równowagi między jedną a drugą stroną ontologicznej biegunowości, bez pomniejszania symbolicznej mocy którejs z nich”⁵⁹. Jest przy tym i tak, że “skończonemu człowiekowi grozi utrata jednej strony [...] biegunowości – a w konsekwencji utrata drugiej strony, zatrata bowiem którejs strony niszczy biegunowość jako całość”⁶⁰. Wyjaśnienie tego sprzężenia zatruty uzyskujemy wcześniej w następującym sformułowaniu: “We wszelkiej biegunowości każdy z osobna biegun jest ograniczany, jak również podtrzymywany przez drugi biegun. Kompletna równowaga między nimi zakłada zrównoważoną całość. Ale taka całość nie jest dana”⁶¹.

Dalej zobaczymy, jak ten trop, stanowiący zagruntowanie analiz ontologicznych Tillicha, przenika rozważania pozostałych dwóch tomów jego *Teologii systematycznej*, stanowiąc cenny kontekst ogólnohumanistyczny dla kultury myśli nie tylko tej wpisanej w ramy interesu dyskursywnego teologii.

Ogólnohumanistyczne akcenty w tomie drugim *Traktatu*

Uważne prześwietlenie tomu drugiego nie pozostawia wątpliwości co do tego, jak bardzo problematyka biegunowości (odczytywana przeze mnie w kluczu interpretacyjnym “przełomu dwoistości”) przenika także jego rozważania. Nie tylko przy tym powracają znane już sformułowania, lecz także spotykamy dalsze pogłębienia i ilustracje zjawisk składających się na biegunowość ontologiczną funkcjonowania człowieka w świecie. Szczególnie interesują Tillicha z kolei przejawy konfliktów i uszkodzenia wspomnianej biegunowości ontologicznej, aż do wyobcowania czy oddzielania biegunów między sobą. Osobno uzyskujemy wzmocnienie problematyki “autotranscendencji”, która wzmacnia, co warto podkreślić, typowe psychologiczne odniesienia do zjawisk transgresyjnych, jako że nie chodzi tylko o przekraczanie granic, ale o to, że w ramach doświadczenia autotranscendentnego “[r]zeczywistość wykracza poza siebie, aby powrócić do

58. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 169.

59. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 226.

60. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 187.

61. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 185.

siebie w nowym wymiarze⁶². Pojawia się także odniesienie nie tyle do “kręgu” zjawisk, ile do bardziej złożonej, dwuogniskowej “elipsy”, pozwalającej na opisy “w kategoriach dwu punktów centralnych”, wymagających uwzględniania, a nawet zaangażowania⁶³. To, jak wiemy skądinąd, stanowi znaczący akcent idący w stronę ujmowania dwoistości strukturalnej przebiegu procesów wyrażających się w uwikłaniu (dwu)biegunowym; w nim bowiem bieguny stanowią odpowiedniki punktów ogniskowych elipsy, a ruch te ogniska uwzględniający zarazem wytwarza obieg oscylujący w zakresie relacji wymagającej zmieniania się oddalenia i bliskości w stosunku do każdego z ognisk, charakteryzujących przebieg eliptyczny. Rozważania tego tomu oparte są na uznaniu, odsyłającym do wcześniejszych analiz ontologii ludzkiej, że

podstawową strukturą bytu skończonego jest biegunowość jaźni i świata. Tylko w człowieku biegunowość ta zostaje spełniona. Tylko człowiek ma całkowicie ześrodkowane (przytomne) “ja” oraz ustrukturyzowany świat, do którego należy i na który może zarazem spoglądać⁶⁴.

Grozi tu “samozatrata”, gdy człowiekowi owa jednocząca go biegunowość zostaje zakłócona, a nawet zniszczona, prowadząc do dezintegracji i jednostronnych uzależnień, zarówno w wypadku pychy i pożądlivosti, jak i ograniczeń wynikających z “ograniczonego środowiska”⁶⁵. W grę wchodzi zjawisko, w którym człowiek “[d]oświadcza podwójnej groźby”⁶⁶, którą Tillich już w końcowych partiach tego tomu opisuje w innym kontekście, wskazując powracające “dwa niebezpieczeństwa”, gdy zaprzeczeniu ulega któryś z dwóch biegunów, co prowadzi do staczania się człowieka w otchłań redukcji bytowej. Tymczasem “wszelkie życie – jest określane przez biegunowość”⁶⁷, wymagającą tego, aby “zawsze znaleźć drogę na krawędzi między tymi dwoma przepaściami”, w jakie wpada, gdy któryś z biegunów podlega zaprzeczeniu lub wykluczeniu, choć takie rozwiązanie nigdy nie może udać się w pełni ani ostatecznie⁶⁸. Łatwo zauważyć, że powraca tu także motyw życia jako balansowania w przekroju różnych wymiarów struktury ontologicznej wyzwania – w tym zwłaszcza trzech opisanych wcześniej, uwikłanych w napięcia, przypomnijmy, między indywidualizacją i partycypacją, dynamiką i formą oraz

62. Paul Tillich, *Teologia systematyczna*, tom II, przeł. Józef Marzęcki (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2004), 15.

63. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom II, 21.

64. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom II, 62.

65. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom II, 63.

66. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom II, 40.

67. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom II, 123.

68. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom II, 134.

wolnością i przeznaczeniem. Odniesienia do tych biegunowości strukturalnych powracają na kartach drugiego tomu⁶⁹. Konflikty w postaci oddzielania biegunów, aż po ich zatrącenie przynoszą uszkodzenie podłoża “biegunowej jedności” niezbędnej do życia, także gdy któryś z nich jest wyescalowany do postaci wypaczającej w stopniu przekreślającym czy nadużywającym uskrajnienia któregoś z biegunów. W znaczącym humanistycznie napięciu między “autotranscendencją” z jednej strony a “samoaktualizacją” z drugiej strony biegunowej jedności może dochodzić do uszkodzenia zarówno przez “bezforemny pęd”, stanowiący cel sam w sobie, jak i w zniekształceniu dokonującym się przez uleganie głównie “pokusie nowości”⁷⁰. Podobnie w skrajnym przypadku “wolność ulega wypaczeniu w arbitralność, przeznaczenie ulega wypaczeniu w mechaniczną konieczność”⁷¹.

Dodajmy na koniec tej części uwag, że chociaż analizy Tillicha są tu na wskroś teologiczne, zdominowane odniesieniami chrystologicznymi, to ich środki analityczne – interesujące nas tu głównie – obejmują narzędzia i perspektywy o zasięgu znacznie szerszym humanistycznie i mają wartość niezależną od tych właśnie odniesień. Nieprzypadkowo powracają u teologa odniesienia do psychologii głębi⁷², co stanowi dodatkowe cenne *novum* analityczne w samej teologii i nasycą ją inaczej niż zwykła postępować współczesna myśl teologiczna. Nie jest też przypadkiem, że niemal dosłownie wobec sformułowania z I tomu powraca w II tomie przekonanie, że namysłowi teologii w zakresie “interpretacji ludzkiej egzystencji”, odsłaniającej “pytania ukryte w egzystencji”, których nie wolno pomijać, istotnie pomaga “pozytywne użycie [...] nie tylko filozofii egzystencjalistycznej, ale i psychologii analitycznej, literatury, poezji, dramatu oraz sztuki”⁷³. Jest tak, ponieważ i te obszary ludzkiej refleksji podejmują rozważania dotyczące egzystencji “we wszystkich jej przejawach”, świadomych i nieświadomych⁷⁴. Stąd i odniesienia do psychoanalizy nie mogą być pominięte w takim wysiłku⁷⁵. Wśród niezwykle wartościowych dla szerszej humanistyki akcentów analitycznych, niedających się zamknąć w okowach dyskursu teologii, uwagę zwracają w szczególności rozważania o statusie logicznym “paradoksu”, z podkreśleniem, że mamy tu nową i głębszą złożoność, a nie absurdalność, “irracjonalność” czy “nonsens”, jako że “[p]aradoks jest nową rzeczywistością, nie zaś logiczną zagadką”⁷⁶. Wobec nagminnych z kolei splotów i nadużyć obecności w humanistyce odniesień do “swoistości”

69. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom II, 65, 123, 140.

70. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom II, 65.

71. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom II, 64.

72. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom II, 33, 64, 160.

73. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom II, 32.

74. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom II, 33.

75. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom II, 55–57.

76. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom II, 88–91.

rozmaitych zjawisk, mamy u Tillicha – podkreślmy, że nie tylko w kontekstach teologicznych – wskazania na biegunowe połączenie tego, co “unikatowe”, oraz tego, co “uniwersalne”⁷⁷, jako że nie ma tu rozłączności, a powraca przekonanie, że “bieguny są wzajem od siebie zależne”⁷⁸. Wreszcie, w obliczu notorycznych spłyceń w psychologii akademickiej odniesień do biegunowych wątków w strukturze faz cyklu życia u E. Eriksona, na przykładzie chociażby pojęcia “rozpaczy”⁷⁹, warto docenić stwierdzenie Tillicha, że “samobójstwo [...] jest udaną próbą uniknięcia sytuacji rozpaczy na poziomie doczesnym”⁸⁰; zatem umiejętność radzenia sobie czy niesienia pomocy w obliczu wyzwania rozpaczy jest warunkiem egzystencjalnego podtrzymywania woli życia. Mądrość życiowa zatem, jak i wpisana w nią troska o energię życiową, pozwalającą afirmować życie także w obliczu śmierci, wymaga włączenia rozpaczy w biegunowe dopełnienia, a nie wykluczenia, w połączeniu ze świadomością wyzwań, jakie to niesie. Tak poznawczo, etycznie jak i praktycznie, w trosce o jakość życia konkretnych osób.

Tom trzeci *Traktatu*
w perspektywie humanistycznej poza teologią

Ze względu na ograniczony zakres artykułu chciałabym jedynie podkreślić, że przywołane przeze mnie kategorie i powiązania – uwikłane w biegunowości scalające oscylacyjnie ich człony w dwoiste mechanizmy zespolone – “pracują” także jako pojęcia ekranizujące złożone analizy w tej części traktatu, dotyczące rozmaitych praktyk kulturowych. Zawsze zważa się na destrukcyjny charakter rozważań wpisanych w “dualizm poziomów” skrajnie sobie przeciwstawiających zakresy zjawisk znaczących humanistycznie. Konsekwencją powiązań okazuje się z kolei dostrzeżenie “dwuznaczności” ujawniających złożoność tam, gdzie dominują jednostronne i redukcyjne “wypaczenia”, na przykład w zakresie procesów

77. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom II, 142–148.

78. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom II, 66.

79. Mocno zwraca na to uwagę L. Witkowski (por. pracę Witkowski, *Versus*) oraz Lech Witkowski, *Psychodynamiki i ich struktura. Studia z humanistyki stosowanej* (Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2020). W swojej analizie “dwoistości faz cyklu życia” w tym modelu obejmuje tą troską zachowanie funkcji (dwu)biegunowej dla jakości energii witalnej człowieka nie tylko w przypadku rozpaczy, lecz także pozostałych członów psychodynamicznych napięć biegunowych w ośmiu fazach, jak zwykle negowanych co do wartości egzystencjalnej i rozwojowej takich członów energii duchowej, jak nieufność, wstyd, poczucie winy, niższości, rozproszenia, wycofania, stagnacji czy właśnie rozpaczy. Tylko w uskrajnionych przejawach (braku, jak i nadmiaru) człony te uczestniczą w destrukcyjnym procesie pozbawiania człowieka potencjału równoważenia egzystencjalnego.

80. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom II, 76.

ustanawiania przywództwa społecznego i powoływania autorytetów instytucjonalnych w przestrzeni wspólnot⁸¹. Mamy więc do czynienia z ugruntowaną strategią poznawczą, wciąż natrafiającą na redukcyjne przeszkody w dominującej praktyce dyskursywnej w humanistyce i naukach społecznych. Nie darmo w przekroju całego dzieła Tillicha, dokumentowane także w tym tomie mamy trzy szkodliwe “rozłamy” poznawcze, skazujące ich człony na wzajemne rozdarcia, rozziwy, rozdwojenia i wyobcowania; dotyczą one relacji: nauki społeczne *versus* filozofia, nauka *versus* humanistyka oraz społeczeństwo *versus* kultura. Dlatego też niezbędny staje się wysiłek, by powstawała poznawczo “systematyczna konstrukcja” zorientowana na “określania zasad i dynamicznych interpelacji” negujących notoryczne rozłamy i rozerwania, którym trzeba przeciwstawić, jak czytamy, *Gestalt*, czyli postaciowane całości powiązań⁸². Mamy tu “ontologiczne pojęcie życia” wykraczającego poza opisywanie “procesów”, wymagające dostrzegania zespolonych napięć biegunowych, a nie sobie przeciwstawianych “biegunowości”, jak typowe zderzenie życia i śmierci⁸³. Niezbędne w analizach stają się ujęcia złożoności i paradoksów ontologicznych wpisanych w struktury, funkcje i dynamiki, a także sploty, historycznie najpełniej wyrażane formułą *coincidentia oppositorum* przywoływanego Mikołaja z Kuzy, jako bardziej znaczącego dla humanistyki współczesnej, niż się wielu wydaje. W życiu w grę wchodzi nie tylko “samorealizacja”, lecz także zasadnicza duchowo “autotranscendencja”, pozwalająca na aktualizację potencjałów spoza dostępnych indywidualnie, wymagająca wszakże podejścia o charakterze “edukacji”, ale otwierającej się na humanizm wpisany w rozpoznawanie i ożywianie kultury symbolicznej jako dziedzictwa w jednostce jako “nosicieli ducha”; w swoim istnieniu dynamicznym “osobowość oscyluje między biegunami samotożsamości i samoprzemiany”, mierząc się z napięciami “pomiędzy nadmiarem a niedostatkiem”; wszystko to wymaga wysiłku “niszczenia potencjalnej równowagi na rzecz aktualnej twórczej nierównowagi”, dla uwolnienia duchowości od zasklepiającej go ramy jedynie stabilizacji, aż zastyganie⁸⁴. Na osobne rekonstrukcje zasługuje sposób wpisywania przez Tillicha omawianych napięć w dynamice powiązań i oscylacji w dwuznaczności wymiaru “technicznego” działań ludzkich, w czym wydaje się niezależnie od rozważań Habermasa otwierać przestrzeń komunikacji na nieuchronność tego zapośredniczenia, wymagającego szczególnej czujności wobec groźby wypaczeń uwikłanych w jednostronne instrumentalizacje. W szczególności czytamy:

81. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 80–81.

82. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 13–16.

83. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 19–20.

84. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 21, 45, 46, 57, 84.

Uwolnienie dane człowiekowi przez techniczne możliwości obraca się w zniewolenie przez techniczną aktualność. [...] Akt techniczny przenika wszystkie funkcje *praxis* i przyczynia się po części do ich dwuznaczności⁸⁵.

Kapitalnie brzmią wątki, w których Tillich uwypukla groźby “demonizacji” i “profanizacji” duchowej obecne zwłaszcza w “dualistycznych roszczeniach” instytucjonalnych, jakie często dochodzą do głosu zwłaszcza w afirmowaniu *sacrum*, w trybie szkodliwym dla niego samego⁸⁶. Stąd waga odrzucania absolutyzowanych roszczeń instytucjonalnych, jak chociażby w mocnej tezie, ważnej kulturowo wręcz globalnie, iż jako konsekwencja wnikliwości analiz Tillicha “roszczenie jakiegos Kościoła do reprezentowania Boga z wyłączeniem wszystkich innych Kościołów zostaje odrzucone”⁸⁷.

Zastosowanie przez Tillicha rozpoznania biegunowości strukturalnej czy dwoistości formalnej w sprzężeniach funkcjonalnych uruchamiają w sferze praktyki zjawiska “dwuznaczności”, co ma znaczące przejawy, jak chociażby wpisane w kapitalną tezę, którą można by nazwać pułapką nadmiaru socjalizacji, w formule uczulającej na niejednoznaczność intencji wychowania, a przez to i wyzwanie dla pedagogiki:

Komunikując treści kulturowe poprzez edukację rzadko osiąga się skrajności totalitarnej indoktrynacji i liberalnego niezaangażowania, są one jednak zawsze obecne jako elementy i sprawiają, że próba wychowania osoby jako osoby jest jednym z najbardziej dwuznacznych zadań kultury⁸⁸.

Dodajmy, że kapitalnie to daje się pogłębić w odniesieniu do edukacji religijnej, dokonującej się poprzez oddziaływanie socjalizacyjne z pozycji zastanej społecznie dominującej wiary, co uczula na trudności w zakresie pogłębiania troski o wartościowe dla człowieka odnoszenie do praktyki religijnej, czego tu dalej rozwijać już nie mogę⁸⁹, choć warto przytoczyć przekonanie teologa wynikające z jego analiz uwikłań w dwuznaczności w praktykach społecznych i kulturowych, iż “[p]rzywództwo religijne ma te same świeckie i demoniczne możliwości, jak każde inne przywództwa”⁹⁰. Będąc zmuszoną raczej odłożyć dalsze pogłębione analizy tego przypadku znaczącej humanistyki na inną okazję, pozwalam sobie wskazać

85. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 74.

86. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 133–138, także 220.

87. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 219.

88. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 75.

89. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 177.

90. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 188.

jako istotny rys widzenia tu dynamiki rozumiejącej złożoność życia przez Tillicha, jego stwierdzenie, iż nieustannie ważny jest wysiłek równoważenia jakości przejawiania się biegunowo powiązanych wymiarów życia. Na przykładzie zadań jednoczących życiowo “samotożsamość” oraz “samoprzemiesanie” mamy ostrzeżenie, że grożąca tu zawsze “[d]ezintegracja następuje wtedy, jeśli jeden z dwóch biegunów tak dominuje, że zakłóceniu ulega równowaga życia”⁹¹. Równoważenie procesów życiowych jest tu warunkiem troski o jakość życia widzianego jako otwierającego się na wszystkie możliwe przekroje potencjałów duchowych, nie wyłączając odnoszonych do tajemnicy sacrum, choć widzianego w uwikłaniu w nieustanne jego “demonizację”. Już samo to czyni z propozycji Tillicha dokonanie wręcz fascynujące i zasługujące na szerokie zainteresowanie współczesnej humanistyki. Jego teologia zasługuje na analizy w lekturach odsłaniających jej głęboko finezyjne zaplecze myślowe⁹².

Zamiast zakończenia

Jak pokazałam wyżej, już samo selektywne prześwietlenie *Traktatu* Paula Tillicha dostarcza ważnych przesłanek dla uznania jego teologii systematycznej za narrację znakomicie wpisaną i wpisującą się zwrotnie swoimi inspiracjami w humanistykę współczesną, mającą istotne odniesienia do znaczących wątków składających się na jej integralność. Mamy tu refleksję uwrażliwioną na ciągle zbyt zmarginalizowane w przekroju humanistyki podejście Carla Gustava Junga, mamy kulturę postheideggerowską myślenia i analizy, mamy rozmaicie artykułowaną dojrzałość strukturalnych analiz odniesionych do “ontologii dynamicznej”, jak to wielokrotnie określa sam Tillich. W ujęciu tego ostatniego powraca troska o uwzględnianie “relacji biegunowych”, których złożoność staje się wyzwaniem dla

91. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, 248.

92. Ze względu na ograniczenia objętościowe niniejszego artykułu nie mogłam tu szerzej uwzględnić znanych mi innych prac Tillicha, zarówno tłumaczonych, jak i nietłumaczonych i niepublikowanych w Polsce. Por. Paul Tillich, *Dynamika wiary*, przeł. Adam Szostkiewicz, wstęp Jan Andrzej Kłoczowski OP (Poznań: Wydawnictwo “W drodze”, 1987); Paul Tillich, *Męstwo bycia*, przeł. Henryk Bednarek (Poznań: Rebis, 1994); Paul Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, przeł. Juliusz Zychowicz, przedmowa Krzysztof Mech (Kraków: Wydawnictwo Znak, 1994); Paul Tillich, *Moje poszukiwania absolutów*, przeł. Marcin Leszczyński (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2017); Paul Tillich, *Teologia kultury*, przeł. Jacek Aleksander Prokopski, Nadia Łomanowa-Barańska, przedmowa Marcin Hintz, wstęp i komentarze Jacek Aleksander Prokopski (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2020). Patrz też: Jürgen Werbick, *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej*, przeł. Grzegorz Rawski (Kraków: Wydawnictwo WAM Księżyca Jezuitów, 2014). Osobno ważne byłyby analizy światowej recepcji tej myśli w przekroju problematyki badawczych w humanistyce i w naukach społecznych. Tillich nie może pozostać przedmiotem zainteresowania głównie teologów.

wszelkich wygodnych czy podręcznych dualizmów, albo też zbyt monistycznych, jednostronnych ujęć, zapominających o równoważeniu przeciwstawnych tendencji. Ujęcia te nie uwzględniają myśli o koniecznych przeciwwagach dla skrajności, o nieuchronności balansowania nad przepaściami zwykle obecnymi parami, po dwóch stronach jednocześnie powstającej grani, o których nie wolno zapominać. W grę zbyt często wchodzi wspomniana już “pokusa demoniczności”, której się już nie dostrzega w sytuacji zapomnienia o groźbie popadnięcia w absolutyzację roszczeń instytucjonalnych z pozycji fałszywego uwznioślenia. Jeśli teolog jest tego świadom i uczula na to w swojej systematycznej i samokrytycznej refleksji, to tym bardziej okazuje się partnerem trosk każdego wręcz humanisty, niestającego się zakładnikiem własnych profanacji profesjonalnych wobec przyjmowanej przez siebie tradycji, afirmującej znaczenie jakiegoś nastawienia poznawczego i etycznego. Twierdzą tu sygnalnie, do dalszych badań i rozwinięć, że od Tillicha współczesna humanistyka może się jeszcze wiele nauczyć, jeśli nie da sobie zamknąć dostępu do pokładów myśli tam wypracowanej w niezrównanym wysiłku (i czujności wobec) reformacji jako strategii naprawy obecności tradycji źródłowej w świetle potrzeb nowej sytuacji. Wiąże się to z nieustannym rozumieniem także tego, że humanistyka – a teologia nie jest w tym odosobniona – z konieczności “oscyluje pomiędzy dwoma biegunami”, niosącymi przeciwstawne wymogi, które trzeba umieć “zbalansować”: pogłębionej uniwersalności myśli i konkretności jej osadzenia sytuacyjnego⁹³. Nie darmo Tillich wśród “osiągnięć XX wieku” wskazuje kluczowe dla niego starania “filozofii egzystencjalnej, psychologii głębi, neurologii oraz sztuki”⁹⁴. Uwypukla w tym kontekście uznaną konieczność “autotranscendencji” w obliczu każdej rozpoznawanej biegunowości strukturalnej w zawsze aktualnie skończonym byciu człowieka.

Podjęte tu wyżej rozważania to zaledwie początek zadania wnikliwszego i bardziej przekrojowego spenetrowania wybitnej koncepcji humanistycznej, cieszącej się na świecie uznaniem i zrozumieniem znacznie większym niż w środowiskach badaczy polskich. Jest ona zmarginalizowana u nas zarówno przez fakt dominacji tradycji teologii katolickiej i słabej recepcji tradycji myśli zreformowanej, jak też na skutek zbyt sztywnych, jak się okazuje, podziałów i rozbratów między dyscyplinami humanistycznymi. Jest tak, bowiem rzecznicy i depozytariusze tradycji zbyt często chcą uchodzić za samowystarczalnych i mających prawo do wygodnych zawężeń, a nawet wyrodných zasklepień badawczych i samokształce-

93. Zauważę raz jeszcze, że nie jest przypadkiem, że tom I *Teologii systematycznej* Tillich otwiera takimi sformułowaniami w kontekście teologii, wklajającymi ową uniwersalność w teologiczne odniesienie do “wieczności prawdy” i jej sytuacyjnego uwzględniania (por. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 11).

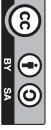
94. Tillich, *Teologia systematyczna*, tom I, 178.

niowych. Zbyt wiele kosztów ponosimy i wysoką cenę płacimy za takie porzucanie ambicji do uczenia się w poprzek i na przekór biurokratycznie uwypuklanym tożsamościom, zwalniającym zbyt łatwo z wysiłku stawania się humanistami “kompletnymi”, w sensie uwolnionym od dominacji jedynie przyczynkarskich operacji myślowych. Tillich rozsadza te zasklepienia i zaprasza do powrotu do integralnej refleksji humanistycznej. Nie on jeden, na szczęście. Takie lekcje humanistyka musi ciągle nauczyć się odrabiać, wydostając się z zapóźnienia wobec największych postaci w jej przestrzeni.

Bibliografia

- Jaworska-Witkowska, Monika. *W stronę pedagogiki integralnej. Peregrynacje humanistyczne*. Szczecin: Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego, 2007.
- Jaworska-Witkowska, Monika. *Przechwytywanie tekstów. Powidoki czytania*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej, 2016.
- Migdalski, Paweł, red. *Paul Tillich – teolog pogranicza. Śladami wielkiego myśliciela po Nowej Marchii. Trzcianko-Zdrój-Chojna-Przyjezierze*. Chojna: Stowarzyszenie Historyczno-Kulturalne “Terra Incognita”, 2012.
- Tarnowski, Karol. *Pragnienie metafizyczne*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2017.
- Tarnowski, Karol. *W mroku uczonej niewiedzy*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2017.
- Tillich, Paul. *Dynamika wiary*, przeł. Adam Szostkiewicz, wstęp Jan Andrzej Kłoczowski OP. Poznań: Wydawnictwo “W drodze”, 1987.
- Tillich, Paul. *Męstwo bycia*, przeł. Henryk Bednarek. Poznań: Rebis, 1994.
- Tillich, Paul. *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, przeł. Juliusz Zychowicz, przedmowa Krzysztof Mech. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1994.
- Tillich, Paul. *Teologia systematyczna*, tom I, przeł. Józef Marzęcki. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2004.
- Tillich, Paul. *Teologia systematyczna*, tom II, przeł. Józef Marzęcki. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2004.
- Tillich, Paul. *Teologia systematyczna*, tom III, przeł. Józef Marzęcki. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2005.
- Tillich, Paul. *Moje poszukiwania absolutów*, przeł. Marcin Leszczyński. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2017.
- Tillich, Paul. *Teologia kultury*, przeł. Jacek Aleksander Prokopski, Nadia Łomanowa-Barańska, przedmowa Marcin Hintz, wstęp i komentarze Jacek Aleksander Prokopski. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2020.
- Werbick, Jürgen. *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej*, przeł. Grzegorz Rawski. Kraków: Wydawnictwo WAM Księża Jezuici, 2014.

- Witkowski, Lech. *Ku integralności edukacji i humanistyki II. Postulaty – postacie – pojęcia – próby. Odpowiedź na Księgę Jubileuszową*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2009.
- Witkowski, Lech. *Przełom dwoistości w pedagogice polskiej. Historia, teoria, krytyka*. Kraków: Oficyna Wydawnicza "Impuls", 2013.
- Witkowski, Lech. *Niewidzialne środowisko. Pedagogika kompletna Heleny Radlińskiej jako krytyczna ekologia idei, umysłu i wychowania. O miejscu pedagogiki w przełomie dwoistości w humanistyce*. Kraków: Oficyna Wydawnicza "Impuls", 2014.
- Witkowski, Lech. *Versus. O dwoistości strukturalnej faz rozwoju w ekologii cyklu życia psychodynamicznego modelu Erika H. Eriksona*, posłowie Stanisław Zbigniew Kowalik. Kraków: Oficyna Wydawnicza "Impuls", 2015.
- Witkowski, Lech. *Psychodynamiki i ich struktura. Studia z humanistyki stosowanej*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2020.
- Witkowski, Lech. *Uroszczenia i transaktualność w humanistyce. Florian Znaniński: Dziedzictwo idei i jego pęknięcia*. Kraków: Oficyna Wydawnicza "Impuls", 2022.



Artificial Intelligence and the Limits of the Humanities

Abstract: The complexity of cultures in the modern world is beyond human comprehension. Cognitive sciences cast doubts on the traditional explanations based on mental models. The core subjects in the humanities may lose their importance. The humanities have to adapt to the digital age. New, interdisciplinary branches of the humanities emerge. Instant access to information will be replaced by instant access to knowledge. Understanding the cognitive limitations of humans and the opportunities opened by the development of artificial intelligence and interdisciplinary research necessary to address global challenges is the key to the revitalization of the humanities. Artificial intelligence will radically change the humanities, from art to political sciences and philosophy, making these disciplines attractive to students and enabling them to surpass current limitations. The main goal of this article is to alert people working on different branches of humanities that a new wave of very advanced technology is quickly coming, enhancing human intellect in an unprecedented way.

Keywords: digital humanities, cognitive science, artificial intelligence, knowledge, limits of understanding, generative art

Nothing is more terrible than to see ignorance in action.
– Johann Wolfgang von Goethe,
Maxims and Reflections (1826)

Introduction: Three Worlds

For most of human history, we have seen ignorance in action. Science explains phenomena and increases our understanding of physical and mental processes, but our limited cognitive abilities may impose fundamental limitations on what we can understand. Science should help to create a better world, not only through technology, which improves our material situation. “Better” means more satisfying, deepening our understanding of the three worlds: physical, mental, and cultural.¹

1. Karl Popper has introduced this popular division of realms of existence, see also Michał Heller, *Philosophy in Science: An Historical Introduction* (Heidelberg: Springer, 2011).

The material world is the foundation. All matter is a configuration of atoms, creating chemical bonds and complex structures. Atoms interact with each other, creating molecules. After billions of years, this led to the creation of biological organisms with brains of incredible complexity capable of creating mental states. This inner world reflects selected aspects of the physical world.² Interactions of neural activations, structured by experience, led to a unique, subjective, complex mental world that increases the chances of survival and maintains homeostasis. Physics, chemistry, biology, medicine, psychology, and cognitive sciences are among many branches of science that try to discover processes that the physical and mental worlds are based upon. Some of these discoveries are translated into technologies, including medical and environmental technologies that help to maintain our physical and mental health.

Cognitive science is an interdisciplinary attempt to explain the nature of the mind based on brain processes. Brain research reveals nature's solutions in responding to environmental challenges. However, a complete understanding of the brain is insufficient to fully understand the mental world. Explaining the reasons for the emergence of specific mental states, emotions, aesthetic appreciations, and understanding the "third world" of culture requires detailed knowledge of the individual history of a person since their birth, a collective history of the local culture, and even the evolutionary history of our species. Disciplines referring to the human experience, such as cultural anthropology, philosophy, literature, history, language, religion, art, and music, study this world. Such studies are based on analytic, critical, and frequently speculative methods. The main question addressed in this article is: what are the limitations of such approaches, and can they be overcome using tools created by modern science? In particular, recent programs in digital humanities and developments in artificial intelligence large language models empower us to address problems beyond human comprehension.

An evolutionary perspective allows for a partial answer to the question of "why we are the way we are." E. O. Wilson's *Sociobiology, The New Synthesis*,³ published in 1975, was denounced fervently as an "ideology" that justifies social inequalities for decades. After 25 years, behaviorist John Alcock wrote *The Triumph of Sociobiology*, summarizing achievements of sociobiology that provide the best explanation of social behavior achieved so far. The high complexity of

2. Fascinating story of the origin of life and development of brains is in: Joseph LeDoux, *The Deep History of Ourselves: The Four-Billion-Year Story of How We Got Conscious Brains* (New York City: Viking, 2019).

3. E. O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975).

the mammal brain requires specialization of brain areas for perception, attention, motor, memory, spatial orientation, planning, executive control, and other functions. Chances of survival were increased by intelligence distributed in social structures, with specialized but closely cooperating brains. In the case of insects living in colonies, interactions between separate brains are mediated through chemical senses (smell, taste), tactile (vibrations), and visual perception. Fish swimming in large schools or flying birds' flocks increase their chances of survival. With much bigger brains than insects, they can survive longer on their own. Insects need much stronger cooperation; their individual life is not that important. Local neural ganglia control eight limbs of an octopus, allowing them to perform semi-autonomous tasks, with the central brain coordinating sensory, motor, and associative information processing. Humans have much bigger brains with strongly integrated internal communication between specialized brain areas, facilitating better communication within and between ourselves. Communication within the brain enables understanding and planning activities at the mental level. Increased cooperation led to the creation of large social structures that have reached a much higher level of competence in solving basic existential problems (food, shelter, safety). The formation of complex societies led to entirely new problems (wars, famine, pandemics) that required even more cooperation and accumulation of knowledge to solve them. Social sciences have endeavored to devise scientific techniques to comprehend social phenomena in a way that can be generalized. However, cognitive social neuroscience has only recently linked social sciences with biological underpinnings.

Biologists consider as culture any behavior that is learned by groups. More precisely, culture is socially learned information stored in individuals' brains that is capable of affecting behavior.⁴ Competing societies develop different social structures and cultures. This process has been observed in social animals, especially in non-human primates.⁵ The "cultural primatology"⁶ field has documented differences in over forty behavioral patterns among chimpanzee communities, including grooming, courtship, and tool usage. Language and accumulation of knowledge allowed human cultures to reach an extremely high level of sophistication and develop local cultures, belief systems, and science.

4. Robert Boyd and Peter Richerson, "Memes: Universal Acid or a Better Mouse Trap?," in *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*, ed. Robert Aunger (Oxford: Oxford University Press, 2000), 143–162.

5. Marco Pina and Nathalie Gontier, eds., *The Evolution of Social Communication in Primates: A Multidisciplinary Approach* (New York: Springer, 2014).

6. William C. McGrew, *The Cultured Chimpanzee: Reflections on Cultural Primatology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

Information and communication technologies allowed for more cooperation, leading to globalization.

In the next section, some bridges between the humanities and various branches of science are discussed. We take a closer look at challenges to the humanities in the age of artificial intelligence, present some capabilities of generative AI and large language models, discuss cognitive limitations of our brains, briefly summarize the current situation of the humanities, and finish with a description of opportunities opening in digital humanities and applications of AI.

Bridges to the Humanities

Cultures of closed societies or subgroups within society are relatively stable and well-defined. Population growth, interaction between different societies, and the development of communication technology led to the emergence of many different subcultures. People today identify with an increasing variety of artistic movements, musical styles, fashions, political philosophies, religious sects, new age groups, gender communities, and beliefs. Some of these subcultures are ephemeral, and some persist for a long time; their popularity grows and wanes. Understanding why and how this happens is an important challenge. In 1976, Richard Dawkins introduced memetics⁷ as the science of cultural information transfer, trying to understand why new information is sometimes quickly spread and becomes a meme. After a few years of general interest, memetics became largely abandoned.⁸ Without the physical substrate of memes, it was disconnected from other science fields and replaced by ideas based on gene-culture co-evolution or dual inheritance theory. Relations between genes, epigenetics, environment, social structure, and culture that new theories describe are fascinating (some examples are presented in the book by Sapolsky⁹). Memetics was concerned with much faster, short-lived processes. Memes can be understood as memory states that are easily created and maintained in the conceptual networks prevailing in a given subculture.¹⁰ The failure of memetics as a theory of cultural evolution shows the importance of finding bridges between different branches of science.

7. Richard Dawkins, *The Selfish Gene: 30th Anniversary Edition* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

8. Radim Chvaja, "Why Did Memetics Fail? Comparative Case Study," *Perspectives on Science* 28, no. 4 (2020), 542–570.

9. Robert M. Sapolsky, *Behave: The Biology of Humans at Our Best and Worst* (New York: Penguin Press, 2017).

10. Włodzisław Duch, "Memetics and Neural Models of Conspiracy Theories," *Patterns* 2, no. 11 (2021), 100353.

We can imagine levels of existence ordered by the supervenience relation: differences at the lower level are necessary for differences at the higher level. Starting with the material world, mental, social, and cultural levels supervene on each other, each emerging from the lower, simpler level. Science is the basis for the development of technology that improves material living conditions, including physical and mental health. Social sciences study relationships between individuals and the formation of whole societies. Finally, within societies, different cultures and subcultures emerge. The humanities study extremely complex phenomena, trying to understand many aspects of culture, including the influence of physical and mental domains on history, art, language, literature, law, politics, philosophy, and religion. By studying the world of human creations, the humanities reveal the range of possible mental states and human behaviors. Ultimately, this helps us understand human nature and points science towards creating a world centered around human needs. Such studies should help to alleviate “the psychological misery of mankind” (Freud, 1930).¹¹

Each branch of science focuses on a selected group of phenomena, developing specialized language and methods. Many bridges exist between different branches of science, but our understanding of human nature is still far from satisfactory. As a result of rapid growth and compartmentalization of knowledge, we know more and more about less and less. A small group of highly educated individuals could keep up with all significant knowledge during the Renaissance. In the early 19th century, Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832), famous poet, novelist, and dramatist, wrote:

As to what I have done as a poet, ... I take no pride in it... But that in my century I am the only person who knows the truth in the difficult science of colors – of that, I say, I am not a little proud, and here I have a consciousness of a superiority to many.

– Johann Eckermann, *Conversations with Goethe*¹²

Goethe was indeed a great naturalist who studied optics, anatomy, geology (he collected almost 18,000 rock samples), biology, physics, and meteorology (popularizing “Goethe barometer”). Great thinkers of the 18th and 19th centuries, remembered now as poets and philosophers, also had a keen interest in natural sciences. The rapid accumulation of knowledge led to the separation of the branches of science, each with its specialized language and research methods.

11. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents* (German orig. 1930), trans. James Strachey (New York: W. W. Norton & Company, 2010).

12. Johann Peter Eckermann, *Conversations with Goethe in the Last Years of His Life*, trans. Margaret Fuller (Boston and Cambridge: James Munroe and Company, 1852).

It created a deep division among people who were studying different phenomena. School curricula and incompetent teachers have made these divisions even more profound. Our brains did not evolve to handle detailed knowledge about the world. We have reached the limits of what we can learn. Education needs deep reflection, providing a shared knowledge foundation to understand the physical, mental, and cultural worlds. Natural sciences are the basis on which material civilization is built. Social sciences should teach us how to achieve a state of well-being. The humanities help to understand different cultures, history, and ways of perceiving social relations, which is essential in the global world. Technology may guide us in the complex world we live in.

Although the history of the humanities can be traced back to antiquity, Google N-gram viewer¹³ shows the rise of the term “humanities” in books starting from about 1940, reaching its peak of popularity in the mid-1960s. Since then, the core subjects in the humanities have been losing popularity, but hybrid fields are emerging and are here to stay. Writing about the new humanities, Jeffrey J. Williams mentioned in his essay “digital humanities, environmental humanities, energy humanities, global humanities, urban humanities, food humanities, medical humanities, legal humanities, and public humanities.”¹⁴ They represent the next stage of adaptation to changes in the world. Science is trying to find answers to big challenges, and human factors are essential to such efforts. Natural sciences contribute new research methods that revolutionize some fields of the humanities study, making scientists interested in how their methods work in the real world. Dating methods created by physicists and chemists have been used for a long time in the history and restoration of arts. Archeology uses dating methods and has benefitted dramatically from lidar and satellite imagery observation. Neuroarthistory¹⁵ tries to understand the development of arts and music from the perspective of neural mechanisms behind perception influenced by cultural context. Cognitive history strives to understand how people thought, how their worldview and cognitive abilities evolved, and how it has influenced their decisions.¹⁶

Natural language processing (NLP) trained on ancient texts helps to guess missing characters, words, and phrases in damaged cuneiform texts. Automatic

13. <https://books.google.com/ngrams/>.

14. Jeffrey J. Williams, “The New Humanities. Once-robust fields are being broken up and stripped for parts,” in *Endgame. Chronicle Review* (The Chronicle of Higher Education, 2020), 25–28.

15. John Onians, *Neuroarthistory: From Aristotle and Pliny to Baxandall and Zeki* (New Haven, CT; London: Yale University Press, 2008).

16. Dunér David and Ahlberger Christer, *Cognitive History: Mind, Space, and Time, Cognitive History* (De Gruyter Oldenbourg, 2019).

translation of texts written in scripts that only a few experts can understand (or have not been yet decoded) is now done on a large scale. In May 2023, large-scale projects to preserve the world's language diversity through massively multilingual text/speech AI models could convert speech to text in over 1,100 languages and identify more than 4,000 spoken languages. New language tools give unprecedented power to scholars studying less-known cultures. Education benefits from individual tutoring, from learning a conversational foreign language to programming.

New fields, such as neurophilosophy¹⁷ and neurophenomenology,¹⁸ have developed under the pressure of cognitive neurosciences. Embodied cognition became one of the most exciting trends bridging science, psychology, and the humanities.¹⁹ The philosophy of mathematics went beyond centuries of discussions between Platonism and constructivism,²⁰ thanks to the analysis of mathematical ideas treated as conceptual metaphors by cognitive linguistics. Neurolinguistics has made significant progress since Sidney Lamb defined it as the basis of language²¹ and found practical applications in the development of AI algorithms.²² Understanding brain processes involved in language comprehension leads to “brain-based semantics,” a new representation of concepts that connects the meaning of concepts to specific brain areas activated in different cognitive states.²³

The humanities can provide interesting questions, pointing to gaps in our knowledge about some period of history, the development of civilizations, and reasons for historical changes. In recent years, historians have started to consider the influence of climate changes and great natural catastrophes on ancient societies. Floods, volcanic eruptions, asteroid impacts, earthquakes, and pandemics had a major influence on humanity. New technologies and analysis of economic data show new light on political sentiments and social development. These are just a few selected examples of how the humanities have fused with other branches of science.

17. Patricia Churchland, *Neurophilosophy* (Cambridge, MA: The MIT Press, 1986).

18. Włodzisław Duch, “Mind-Brain Relations, Geometric Perspective and Neurophenomenology,” *American Philosophical Association Newsletter* 12, no. 1 (2012), 1–7.

19. Mark Johnson, *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, 1st ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2013).

20. George Lakoff and Rafael Nuñez, *Where Mathematics Come From: How The Embodied Mind Brings Mathematics Into Being*, 1st printing ed. (New York, NY: Basic Books, 2001).

21. Sydney M. Lamb, *Pathways of the Brain: The Neurocognitive Basis of Language* (Amsterdam: John Benjamins Publishing, 1999).

22. Włodzisław Duch, Paweł Matykiewicz, and John Pestian, “Neurolinguistic Approach to Natural Language Processing with Applications to Medical Text Analysis,” *Neural Networks* 21, no. 10 (2008), 1500–1510.

23. Jeffrey R. Binder et al., “Toward a Brain-Based Componential Semantic Representation,” *Cognitive Neuropsychology* 33, no. 3–4 (2016), 130–174.

Challenges to the Humanities in the Age of Artificial Intelligence

Science has yet to address many great challenges, both at the fundamental level and in understanding complex interacting systems. Cosmology has a standard model that is full of mysteries: what caused the sudden expansion of the Universe? Such concepts as inflation field, dark energy, and dark matter are just fancy names that cover our ignorance. On the other hand, understanding ecosystems, climate, cells and biological organisms, culture, and human beliefs may not require any fundamental new knowledge. Complexity emerges from interactions and thus is hard to understand.²⁴ No simple laws or sets of rules are sufficient to explain the structure and dynamics of complex systems. Traditional analysis of social processes and culture cannot account for their complexity.

The humanities are diverse, from literature, arts, political science, religion, and philosophy to anthropology. Some are close to science, while others maintain their distinctiveness. The impact of digital humanities and artificial intelligence will soon be obvious in all these areas. IBM Watson debater has won in live performances during debates with human experts.²⁵ We listen to the comments of social and political scientists about the current world situation, but health experts analyze data and draw conclusions based on software systems that perform simulations. The spread of public opinions can also be simulated using multi-agent systems.

The experimental film *Koyaanisqatsi: Life Out of Balance* was released in 1982, with music composed by Philip Glass. The movie shows rapid changes in the natural and human environment. In the past, cultures had time to adjust to slow changes, and interactions between cultures were sparse. People had little idea of the far-reaching consequences of their actions. Plans for the future were based on expansion, conquering new lands, and enslaving more people. These days, with billions of people on the planet, global interactions are more intricate, and changes spread swiftly and in unexpected ways. Cultures become fluid and are in constant transition. Can we still hope that our intelligence is sufficient to understand a world of such complexity? We can read and learn only a tiny fragment

24. Murray Gell-Man, who got the Nobel Prize for theory of quarks, wrote a book *The Quark and the Jaguar: Adventures in the Simple and the Complex* (New York: St. Martin's Griffin, 1995).

25. Roy Bar-Haim, Yoav Kantor, Elad Venezian, Yoav Katz, and Noam Slonim, "Project Debater APIs: Decomposing the AI Grand Challenge," in *Proceedings of the 2021 Conference on Empirical Methods in Natural Language Processing: System Demonstrations*, 267–274 (2021). Online and Punta Cana, Dominican Republic. Association for Computational Linguistics, <https://doi.org/10.48550/arXiv.2110.01029>.

of all relevant sources on any subject.²⁶ Artificial intelligence has no limitations and can internalize and use all available information in reasoning. In the historic match in Go, the most complex traditional game invented by humans, Google AlphaGo, playing against Korean champion Lee Sedol, made a beautiful move that no human ever would make. After thousands of years of playing Go, humans have learned something new from a creative AI program. In 2019, Lee Sedol retired from playing professional Go, acknowledging that AI is “an entity that cannot be defeated.”²⁷ Since then, AI superiority has been demonstrated practically in all types of games, including games of chance, such as poker or bridge, that require understanding human intentions. Complex reasoning is better left to the AI systems.

Theories in natural sciences are based on empirical data collected in many laboratories, verified in different experiments, and eventually applied in practice. The humanities study complex phenomena, building conceptual models that lack the data to verify them. We do not know what the motivation of individuals in the past was, but cognitive history tries to understand how ancient cultures viewed the world. One of the early attempts to understand the history of science “from the inside,” taking into account the milieu of the Copernicus, Kepler, and Newton times, was made by Arthur Koestler.²⁸ There are still only a few works of this type. Cognitive history is a new field focused on understanding how and what people thought in the past.²⁹

I have deliberately cited early books and papers that initiated the new trends on the border of sciences and the humanities to show that some of these attempts are not new; they started decades ago. Their impact on mainstream research in the humanities is accelerating. Understanding the roots of cognitive inertia in the development of all branches of science is an important challenge. Max Planck has made a famous observation about the strong resistance to new ideas: “A new scientific truth does not triumph by convincing its opponents and making them see the light, but rather because its opponents eventually die, and a new generation grows up familiar with it.”³⁰ Most people resist changes and refuse to learn new things outside their narrow domain of expertise. While distorted beliefs, including conspiracy theories,

26. Visualization of human knowledge shows a high-level view of this complexity, cf. Veslava Osinska and Grzegorz Osinski, *Information Visualization Techniques in the Social Sciences and Humanities* (IGI Global, 2018).

27. https://en.wikipedia.org/wiki/Lee_Sedol.

28. Arthur Koestler and Herbert Butterfield, *The Sleepwalkers: A History of Man's Changing Vision of the Universe* (Penguin Books, 1990).

29. David Dunér and Christer Ahlberger, *Cognitive History: Mind, Space, and Time*. 1st ed. (De Gruyter Oldenbourg, 2019).

30. Max Planck, *Scientific Autobiography: And Other Papers* (New York: Philosophical Library/Open Road, 2019).

are described in popular books and studied by humanities experts,³¹ deeper mechanisms that make some brains susceptible to such beliefs have rarely been studied.³²

Despite great progress in the methodological development of hermeneutics, an attempt to define “objective hermeneutics” in the 1970s, and numerous applications in diverse research fields,³³ the hope to gain undisputed knowledge in this way has not been justified. Searching for latent meaning brings objective hermeneutics methods close to natural language processing (NLP), a branch of artificial intelligence. Thanks to the Internet, we have gained instant access to information, retrieving articles from encyclopedias, books, and research papers. We still need to find what to search for and then how to analyze the results in a broader context to find the answers. We are already asking AI systems to find and summarize information and will soon discuss our problems with smartphones. Huge language models that started with GPT-3 now have over a trillion parameters and can answer questions about complex texts in hundreds of languages more accurately than people. They can sustain meaningful dialog on any subject, write articles, and computer code.³⁴ The fact that AI systems can understand sophisticated questions, analyze images, and summarize relevant knowledge is “more than a little terrifying.”³⁵ Important discoveries in such complex domains as computer algorithms, bioinformatics, chemistry, and material science³⁶ have already been reported. Open Research Europe has already started a collection of “Artificial Intelligence and the Social Sciences and Humanities”³⁷ articles.

Generative AI and the Near Future

In the next few years, instant access to knowledge may become as ubiquitous as access to information is now. Instead of searching, analyzing, and connecting bits and pieces of information, we will ask AI programs for precise answers, arguments, and explanations. We can already talk to the books using ChatPDF. The role of textbooks will change. Hundreds of companies specialize in applications of AI

31. Michael Shermer, “Why People Believe Conspiracy Theories,” *Skeptic* 25 (2020), 12–18.

32. Włodzisław Duch, “Memetics and Neural Models of Conspiracy Theories,” *Patterns* 2, no. 11 (2021), 100353.

33. Andreas Wernet, “Hermeneutics and Objective Hermeneutics,” chap. 16, in *The SAGE Handbook of Qualitative Data Analysis*, ed. Uwe Flick (Los Angeles: SAGE, 2013).

34. Remarks of nine philosophers on capabilities of the GPT-3 model are at this address: <https://dailynous.com/2020/07/30/philosophers-gpt-3/>.

35. Farhad Manjoo, “How Do You Know a Human Wrote This?” *The New York Times* (July 29, 2020).

36. The AI field is changing too quickly to cite publications. A good source of recent news on all aspects of AI may be found at this page: <https://flipboard.com/@wlodzislaw/ai-ci-ml-q2dhj0nuy>.

37. <https://open-research-europe.ec.europa.eu/collections/ai-in-ssh/about>.

in law. AI is changing legal professions, writing and reviewing contracts, bank transactions, and precedence. Artificial auditors search documents for hidden biases that people frequently miss. Available tools will make traditional education in law schools obsolete. “The disruptions from AI’s rapid development are no longer in the distant future. They have arrived [...]”³⁸

Words invoke images in our minds. Artificial intelligence systems can analyze images and videos, describe images from the camera, recognize people and places in photographs, and help blind people. Recent AI software, such as Dall-e by OpenAI, Imagen by Google, or Midjourney, prompted by text requests, create many ingenious variants of images that do not resemble anything that humans have ever created. For example, asking the Dall-E3 program³⁹ to paint a “cat riding on a scooter with Napoleon’s hat, smoking a pipe, in Monet style” creates several images, like the one presented here (see Photo 1).



Photo 1. The image was created using the Dall-E 3 program using a simple prompt

38. Generative AI in the Legal Profession. Special issue of *The Practice*, Center of the Legal Profession, Harvard Law School. March/April 2023.

39. <https://dalle3.ai/>.

After the first generative AI program associating descriptions with images was shown, ten different systems were developed in a few months in the summer of 2022. Immediately, artists, illustrators, and designers started to use them (YouTube contains many videos illustrating the capabilities of such programs). AI programs can create images according to personal aesthetic preferences. Programs trained with natural photographs can develop a unique sense of aesthetics without training on paintings created by humans. AI-generated art has already won art competitions. Writing text prompts to generate interesting images became a new, highly desired skill. Humans are becoming art curators, leaving the technical side of drawing or painting techniques to AI software.

Text-to-image programs have been trained on billions of photos, paintings, and sculptures. Their imagination and ability to blend deep representations that are expressed in visual form are much richer than any human can ever achieve. Why should the imagery of text-to-image software exceed human abilities? Our visual system is very complex, consisting of dozens of specialized brain areas. Countless images seen in our lifetime have structured these areas, shaping our visual perception, including aesthetic preferences. We have only seen a small sample of billions of pictures and art objects on which AI systems are trained. These systems do not blend bits and pieces of images found in training databases. We are aware only of the final stage of processing visual data by the brain, recognizing shapes, objects, landmarks, or people in our field of vision. Intermediate steps are not useful; therefore, we do not need and do not have conscious access to the results of partial processing. Blending in AI systems is done at the intermediate levels before visual images become recognizable. Imagen system (Google Research Brain Team) creates photorealistic images using diffusion models with deep language understanding,⁴⁰ starting from the noise. In a series of iterations, the random noise distribution is changed to make it similar to those found in images encoded with similar text labels. Low-resolution blurred images emerge, gradually changing into photorealistic phantasies. We may see the preservation of a general style but not a copy of original images or their parts. Language models may describe images created in this way to generate comments that closely resemble a long stream of conscious impressions and create new images based on these comments.

Although AI software is not perfect, makes errors and confabulations, and lacks deeper understanding, the progress achieved in the last few years is amazing. Can AI understand humans? Analysis of digital footprints (activity on social networks and commercial sites) and images of human faces allowed AI to create

40. Chitwan Saharia, William Chan, Saurabh Saxena, Lala Li, Jay Whang, Emily Denton, and others, "Photorealistic Text-to-Image Diffusion Models with Deep Language Understanding," arXiv.2205.11487.

more accurate personality profiles (including political, sexual, and religious preferences) than humans could infer using the same data.⁴¹ AI personality model may be more accurate than our ideas of ourselves. The ancient call to “know thyself” has found a surprising solution: we may learn more about ourselves from AI software than from psychotherapists.⁴²

Making models of spatial structures, understanding relations between the objects, making abstractions, and inferring the probable evolution of situations aimed at the creation of the “multimodal foundational models” is the next challenge for artificial intelligence. A common belief is that AI needs huge databases to learn, and this is a slow process. Humans can learn quickly because we have internalized a lot of experiences in our lifetime, enabling anticipation, association, and understanding based on our experiential foundations. AI models may also learn quickly if we start from a large “foundational model” instead of starting from zero. Embedding human experience in such models requires more than texts and images. Understanding movement, intentions expressed in our interactions, emotions, and motivations requires new databases for training AI systems. The availability of such systems should allow for implementing more ambitious goals of objective hermeneutics – reconstruction of the latent meaning and hidden intentions, a model of the deeper understanding of goals, and observed behavior. At this stage, experts are still needed to train AI systems. Linguists and philosophers may create descriptions of the meaning of metaphors, abstract associations, reasons, and motivations that lead to specific actions.

Brain research and AI models clearly show that meaning does not occur only in its symbolic form, and text analysis is insufficient to understand the meaning.⁴³ Thinking is much more than symbol manipulation. For decades, AI researchers have been using symbolic knowledge representations. With the help of computer science students, we have analyzed databases and all available text descriptions of a few hundred dog breeds, trying to find a minimum number of questions that could quickly identify a dog’s breed. We have failed to find good rules that associate verbal descriptions with the name of the dog’s breed. Applications based on the analysis of silhouettes or photographs, such as Dog Scanner (available on Google Play), work perfectly well. The same applies to other animals, plants, and

41. Sandra C. Matz, Ruth E. Appel, and Michal Kosinski, “Privacy in the Age of Psychological Targeting,” *Current Opinion in Psychology* 31 (2020), 116–121.

42. Zohar Elyoseph, Dorit Hadar-Shoval, Kfir Asraf, and Maya Lvovsky, “ChatGPT Outperforms Humans in Emotional Awareness Evaluations,” *Frontiers in Psychology* 14 (2023): 1199058.

43. Ulrich Oevermann, Tilman Allert, Elisabeth Konau, and Jürgen Krambeck, “Structures of Meaning and Objective Hermeneutics,” in *Modern German Sociology* (New York: Columbia University Press, 1987), 436–448.

general object recognition. Even in the simple cases of object recognition, pure text description has strong limitations. Progress in artificial intelligence could not have been achieved using symbolic knowledge representation. Attempts to base machine translation on classical linguistic rules and grammar also have failed. Excellent results are reached by training large NLP neural models on natural texts. They can discover and internalize rules, exceptions, and nuances of natural language in distributed systems but require billions of parameters. Only big brains are capable of using language.

Large Language Models

Early attempts to create artificial intelligence systems (sometimes called Good Old-Fashioned AI, abbreviated to GOF AI) were based on knowledge conceptualization, using knowledge engineering techniques to store knowledge discovered by humans in large databases. The hope was that millions of facts stored in some form suitable for machine manipulation should enable intelligent information processing. CyC Corporation has created the largest system of this kind, with millions of concepts, assertions, and 30 million logical rules.⁴⁴ The meaning of concepts had to be captured in large, diverse contexts that could not be stored in rules, frames, semantic networks, or other knowledge representation techniques. In the 21st century, the development of powerful computer systems and new machine learning techniques, such as the Generative Pretrained Transformers (GPT) and Generative Adversarial Networks (GAN), allowed the training of huge neural networks containing billions of parameters. Such networks, called Large Language Models, or LLMs, became available to the general public at the end of 2022. GPT-3 by OpenAI was the first example of a system with 175 billion parameters, followed within a few months by ten times larger systems from Google, Microsoft, Samsung, Amazon, Baidu, and other technological giants.

Although LLM neural networks are only loosely inspired by the human brain, they can be trained on huge text and image data, internalizing thousands of contexts in which a given concept is used. Training is based on masking parts of the sentences and guessing missing words. It may make an impression that this is how these systems work. Our brains are also embodied predictive machines that develop minds in social environments.⁴⁵ Our working memory holds only a few pieces of information. For active working memory to relate the information it

44. Douglas Lenat, "Creating a 30-Million-Rule System: MCC and Cycorp," *IEEE Annals of the History of Computing* 44, 1 (2022), 44–56.

45. Kathryn Nave, George Deane, Mark Miller, and Andy Clark, "Wilding the Predictive Brain," *WIREs Cognitive Science* 11, no. 6 (2020), e1542, <https://doi.org/10.1002/wcs.1542>.

contains to the knowledge we have acquired over our lifetime, it must be associated with long-term memory that provides relevant context. In the middle of 2023, LLMs could hold conversations in about 4,000 languages (and over 1,000 in a spoken language). To provide meaningful answers to humans, their “working memory” has to be activated, priming contextual knowledge contained in LLMs, and specifying the role it should assume in answering our questions. In a multi-agent conversation framework (called AutoGen framework), several agents, or “personalities,” are invoked. Activated in this way, language models can have a deeper understanding of questions, generating answers that show ingenuity and surprising emergent properties.⁴⁶

One of the most shocking experiments illustrating LLMs capabilities has been performed by Eric Schwitzgebel, David Schwitzgebel, and Anna Strasser. In the article “Creating a Large Language Model of a Philosopher,”⁴⁷ they ask, “Can large language models be trained to produce philosophical texts that are difficult to distinguish from texts produced by human philosophers?” To answer this question, they have asked Daniel Dennett, one of the leading philosophers of mind, to write his comments on ten philosophical questions. GPT-3 has general knowledge but had to be trained with Dennett’s papers and writings to learn his thinking style. LLMs are stochastic systems that will react to the same questions differently every time they are asked. Our answers also depend on the previous history of our mental states. Four GPT-3 responses for each question were collected and evaluated by 425 participants in this experiment, who tried to distinguish Dennett’s answer from ChatGPT output. Even 25 experts on Dennett’s work succeeded only 51% of the time. People with no background in philosophy were near chance (20%) trying to distinguish responses of GPT-3 from those of a real human philosopher. Although experiments with much more advanced GPT-4 systems have not yet been performed, one can expect more sophisticated answers. We can expect AI systems that will read all philosophical works, attempt to model knowledge of famous philosophers, and attempt to answer questions they never thought about.⁴⁸

One objection to the use of LLM systems is based on their confabulations. Human creativity is based on imagery and confabulations, but we filter such ideas as not realistic (except when writing science fiction stories). BVSr, one of

46. Sébastien Bubeck, Varun Chandrasekaran, Ronen Eldan, Johannes Gehrke, Eric Horvitz, Ece Kamar, Peter Lee, et al. “Sparks of Artificial General Intelligence: Early Experiments with GPT-4.” arXiv, April 13, 2023, <https://doi.org/10.48550/arXiv.2303.12712>.

47. Erick Schwitzgebel, David Schwitzgebel, and Anna Strasser, “Creating a Large Language Model of a Philosopher,” *Mind & Language* 39, no. 2 (2024): 237–259, <https://doi.org/10.1111/mila.12466>.

48. One step in this direction can be found on the Wittgenstein site: <https://wittgenstein.app/>.

the most influential theories of creativity, created by D. T. Campbell,⁴⁹ is based on blind variation, linking and blending different concepts, followed by selective retention or filtering the most interesting combinations.⁵⁰ All LLM models confabulate (this is controlled by a parameter called “temperature” or neural noise) but cannot filter confabulations that are not interesting or realistic. However, this is changing very quickly.

How many original thoughts can humans create that LLMs cannot infer if such models will be trained on what we have learned? The hope that embodiment may help us to gain some advantages over computers is misconstrued. Emergence in GPT-4 of the theory of mind, or empathy in contact with patients,⁵¹ shows a glimpse of what is coming. ChatGPT has outperformed humans in tests based on the Levels of Emotional Awareness Scale,⁵² reaching 9.7 points out of 10. A Multimodal Large Language Model (MLLM) can answer questions about the observable world by analyzing images, videos, or sounds, planning robotic actions, and showing embodied understanding in environments with complex dynamics. Google has already shown the Palm-E model with 562 billion parameters controlling robots using internal neural representations of signals.⁵³ Visual behavior modeling and imitation-based learning, with signals from internal sensors, will endow the linguistic concepts with deep, embodied meaning, solving the “symbol grounding problem.”⁵⁴ Such models can identify and describe emotions from behavioral observations, helping psychiatrists and patients understand their emotions. Computer software can also implement unique properties of the human mind, such as intuition, insight, imagination, and creativity.⁵⁵

49. Donald T. Campbell, “Blind Variation and Selective Retention in Creative Thought as in Other Knowledge Processes,” *Psychological Review* 67 (1960), 380–400.

50. Dean K. Simonton, “Creative Thought as Blind-variation and Selective-retention: Combinatorial Models of Exceptional Creativity,” *Physics of Life Reviews* 7, no. 2 (2010), 156–179.

51. John W. Ayers, Adam Poliak, Mark Dredze, Eric C. Leas, Zechariah Zhu, Jessica B. Kelley, Dennis J. Faix, Aaron M. Goodman, Christopher A. Longhurst, Michael Hogarth, and David M. Smith, “Comparing Physician and Artificial Intelligence Chatbot Responses to Patient Questions Posted to a Public Social Media Forum,” *JAMA Internal Medicine* 183, no. 6 (2023), 589–596.

52. Zohar Elyoseph, Dorit Hadar-Shoval, Kfir Asraf, and Maya Lvovsky, “ChatGPT Outperforms Humans in Emotional Awareness Evaluations,” *Frontiers in Psychology* 14 (2023), 2023.1199058.

53. Danny Driess, Fei Xia, Mehdi S. M. Sajjadi, Corey Lynch, Aakanksha Chowdhery, Brian Ichter, Ayzaan Wahid, et al., “PaLM-E: An Embodied Multimodal Language Model” (2023), arXiv. <https://doi.org/10.48550/arXiv.2303.03378>.

54. Boyuan Chen, Carl Vondrick, and Hod Lipson, “Visual Behavior Modelling for Robotic Theory of Mind,” *Scientific Reports* 11, 1 (2021), article number 424, <https://doi.org/10.1038/s41598-020-77918-x>.

55. Włodzisław Duch, “Intuition, Insight, Imagination and Creativity,” *IEEE Computational Intelligence Magazine* 2, no. 3 (2007), 40–52; Maciej Pilichowski and Włodzisław Duch, “Brain-

Brains and Human Cognitive Limitations

Perhaps we are reaching the limits of traditional approaches to science. We have started to investigate complex interactions between physical, mental, and cultural worlds.⁵⁶ However, reaching a deeper understanding may require the application of tools to discover correlations of many factors and reason in much more complex domains than we can. Our cognitive limitations will not allow us to synthesize knowledge from all relevant sources. Learning speed⁵⁷ is influenced by many processes that operate at different time and spatial scales, from microseconds to years and from the molecular level to the whole body.

Symbolic explanations may be good for relatively simple processes investigated by natural sciences. Language and culture may require models of high complexity that cannot be accurately described in a simplified way. Any attempts to do so will most likely end in confabulations. Our thinking and behavior cannot be fully described in a verbal, symbolic way. What are the limits of the symbolic description of mental states? Is “true interpretation” possible if our mental states and behavior result from the continuous stream of brain activation patterns? We see only the peaks of this activity in our mental world and never step into the same river. Language has a finite number of symbols, and each concept corresponds to many brain states, giving it a slightly different meaning depending on the context.⁵⁸ Deeper mechanisms that influence our decisions are hidden from our introspection.⁵⁹ Phenomenology has failed to uncover them, and philosophers started to doubt whether this is possible. Eric Schwitzgabel argued convincingly that our beliefs about what we feel and are conscious of may be mistaken.⁶⁰ Our idea about ourselves is just that, an idea, a model. Alexithymia is the inability to identify and describe emotions and feelings experienced by oneself. Our ability to describe other mental states, not only emotions, is also limited. Psychoanalysis tried to discover the roots of psychological problems in early childhood experiences, but now psychiatrists regard such explanations as confabulations.

Gene: Computational Creativity Algorithm that Invents Novel Interesting Names,” *2013 IEEE Symposium on Computational Intelligence for Human-like Intelligence*, IEEE Press, 92–99.

56. Sapolsky, *Behave*, chap. 9.

57. Włodzisław Duch, “Brains and Education: Towards Neurocognitive Phenomics,” in *Learning While We Are Connected*, vol. 3, ed. Nicholas Reynolds, Mary Webb, Maciej M. Sysło, Valentina Dagiene (Toruń: Nicolaus Copernicus University Press, 2013), 12–23.

58. Michael J. Spivey, *The Continuity of Mind* (New York: Oxford University Press, 2007).

59. Włodzisław Duch, “Free Will and the Brain: Are We Automata?,” in *3rd International Forum on Ethics and Humanism in European Science, Environment and Culture*, ed. Marian Jaskuła, Bogusław Buszewski, Andrzej Sękowski, and Zbigniew Zagórski (Cracow: Societas Humboldtiana Polonorum, 2011), 155–170.

60. Eric Schwitzgabel, *Perplexities of Consciousness* (Cambridge, MA: A Bradford Book, 2011).

We understand some mechanisms behind psychotherapy in terms of neuroplasticity and emotional arousal.⁶¹

We have deceived ourselves into thinking that our mental processes are essentially independent of the physical world, but countless experiments show that this is not true. Since 1950, this was the main assumption of cognitivism: ignore the body and the brain; it is just hardware, focus on mental representations. The brain was compared to computer hardware, while the mind was seen as the information processing software that can run on different hardware. These ideas dominated the philosophy of mind in the second half of the 20th century. Various computer programs called cognitive architectures were constructed.⁶² Large-scale efforts to build ontologies, such as the CyC ontology,⁶³ were started in the mid-1980s and are continued to this day. Knowledge bases containing millions of concepts and tens of millions of assertions and rules were manually created. They were used to reason in expert systems but were not that useful in natural language processing tasks (translation, summarization, dialog systems). They were also rather useless in the image and video analysis or control of robot movements. This exercise in practical ontology and epistemology showed the power and limitations of cognitivism. Ontology, epistemology, and ethics are the three main pillars of philosophy. For millennia, philosophy was a matter of speculation, but recent developments grounded ontology and epistemology in knowledge engineering. Ethics has also become a very important practical subject with the introduction of autonomous intelligent systems.

Embodied cognitive science has challenged the usefulness of purely symbolic representations and facilitated the move towards distributed neural patterns of activity that implement associative memory, processing of perception, and various mental states. Studies of embodiment became an influential interdisciplinary field of research focused on the role of the body in the construction of mental representations.⁶⁴ It has been developed further into the 4E cognition theories: embodied, embedded, enactive, and extended.⁶⁵ This biologically grounded theory views

61. Louis Cozolino, *Why Therapy Works: Using Our Minds to Change Our Brains* (New York: W. W. Norton & Company, 2015).

62. Włodzisław Duch, Richard Jayadi Oentaryo, and Michel Pasquier, "Cognitive Architectures: Where Do We Go from Here?," *Frontiers in Artificial Intelligence and Applications* 171 (2008), 122–136.

63. CyC web page contains all details, <https://cyc.com>.

64. Antonio Damasio, *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness* (San Diego, CA: Mariner Books, 2000); Mark Johnson, *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 2013).

65. Louise Barrett, "The Evolution of Cognition: A 4E Perspective," in *The Oxford Handbook of 4E Cognition*, ed. Albert Newen, Leon De Bruin, and Shaun Gallagher (Oxford: Oxford University Press, 2018), 719–734.

cognition as the ability to coordinate and control action in a dynamic environment. Advanced robotics requires a holistic approach that considers the mind, body, or hardware and software as inseparable. The complexity of the human brain – almost 100 billion neurons and over 100 trillion synapses – did not allow for building robotic models inspired by the 4E theories. However, with the advent of large multimodal models, finer approximation of brain processes has become possible, resulting in a more faithful imitation of human-level cognition.

United Nations 2030 Agenda for Sustainable Development has identified several Grand Challenges – Global Health, Sustainable Cities, Energy, Climate, Biodiversity, Cultural Understanding, Human Well-being, and Justice and Equality. The last three challenges are clearly in the domain of the humanities. Without artificial intelligence we cannot solve any of these problems. How is the change in our perception of the world expressed in literature and the media? Information overload, multitasking, constant stimulation with news about strange, rare, untypical events around the globe, and thousands of images we see daily have transformed cultural reception and how we perceive the world. In the past, literature and arts helped us to broaden our individual perspectives. Semir Zeki has analyzed how brain machinery, individual variability, and the capacity to synthesize available knowledge enabled the development of culture, aesthetic theories, and Platonic ideals.⁶⁶ Variability, the driving force of evolution, is also the basis of subcultures, isolating people. The ability to create abstraction and formulate ideals is the uniting force, but it may lead to disappointment. Zeki has called his book *Splendours and Miseries of the Brain*. Robert Sapolsky gives a few examples of complex relations between genetics, epigenetics, environment, social structures, and individual personality profiles.⁶⁷ We now have tools to analyze relations between many types of such data.

Methods used in the humanities that rely on critical interpretations are subjective and open to cognitive biases. Daniel Kahneman received the Nobel Prize in 2002 for his work on heuristics and biases in decision-making. His popular book *Thinking Fast and Slow*⁶⁸ was followed by dozens of books describing hundreds of cognitive biases (Wikipedia lists over 240 types of biases). We are not training our students to avoid and spot such biases. Are we sure that research in the humanities is not affected by cognitive biases? The history of medicine is full of terrible mistakes that lasted for centuries: the use of mercury, bloodletting for

66. Zeki Semir, “Splendours and Miseries of the Brain,” *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences* 354 (1392) (1999), 2053–2065; Zeki Semir, *Splendours and Miseries of the Brain: Love, Creativity, and the Quest for Human Happiness* (Chichester, UK: John Wiley & Sons, 2011).

67. Sapolsky, *Behave*, chap. 9

68. Daniel Kahneman, *Thinking, Fast and Slow* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011).

almost every ailment, humoral theory, animal magnetism, and homeopathy all gave people the illusion of understanding. Romantic medicine, influenced by Keats and Goethe, survived until the middle of the 19th century. Goethe has expressed his support for the homeopathic idea of Samuel Hahnemann, that a disease may be cured by something that can cause similar symptoms.⁶⁹ To this day, homeopathy is based on this superstition. Many speculative theories not supported by evidence have survived from ancient times, and new pseudo-scientific therapies are created each year. A few random correlations and superficial similarities are given as explanations. Rhinoceros horns are not aphrodisiacs, mercury (called in the past quicksilver) is not the elixir of life, and human character is not related to the shape of our skulls or faces, as claimed by phrenology, psychognomy, or physiognomy. Psychology also contains constructs derived from a common-sense understanding of mental processes and behavior. In the last decades, neuropsychology has distinguished more than ten types of memory and a similar number of attention types that depend on specific brain processes.⁷⁰ Psychological constructs are slowly being aligned with the brain processes. Medicine and some branches of psychology are now firmly linked to physical sciences. It is much more difficult to make such a link with the humanities, as we deal with higher-level mental processes that cannot be investigated in simple experimental situations. Semir Zeki, Mark Johnson, Eric Schwitzgebel, and many others showed that analysis of our inner experience must go beyond folk psychology concepts.

Disillusion with mainstream knowledge (requiring serious effort to understand) ends in believing in superstitions (easy to understand) that are spread in a charismatic way. There is a strong competition to own our minds, fill our heads with cultural narratives, and impose new structures on our conceptual network. Which stories we hear daily sink into our heads and control our thoughts? Instead of evaluating arguments, people tend to listen to opinions and speculations, following their emotions. To survive, people (like all social animals) had to conform to a local culture. In the age of communication technologies accessible to billions of people, a multitude of subcultures propagate false beliefs and conspiracy theories. Without training in critical thinking, people tend to believe what they read or are told. Verification is of great importance in many branches of the humanities, but without specialized tools, it is rarely possible. Loss of interest in the humanities may be related to the information overflow. Constant distractions, immediate access to information, multitasking, and jumping from one topic to another on the Internet and social media leave little time for exploration of interesting subjects.

69. Richard Haehl, *Samuel Hahnemann* (New Delhi: B. Jain Publishers, 2003), 113.

70. Włodzisław Duch, "Kurt Lewin, Psychological Constructs and Sources of Brain Cognitive Activity," *Polish Psychological Forum* 23, 1 (2018), 7–21.

Instead of reading books, children learn to read abbreviated versions that allow them to answer examination questions. Scientists judge papers by their abstracts or do a quick and shallow reading.

Scientific discoveries are translated into applications in technology. We cannot doubt the existence of electromagnetic waves. There is little consensus on the meaning of concepts used in philosophy, political sciences, interpretation of ancient texts, poetry, art, or music critique.

Current Situation of the Humanities

In “The Challenges to the Humanities,” Patricia Meyer Spacks, a famous American literary scholar, wrote: “Ever since I can remember – and I go back a way now – humanists have been declaring a crisis.”⁷¹ After more than twenty years, these words are still true. She has described three challenges: funding, conflict, and communication. Public support of culture and humanities research in the USA is minimal. Culture has to earn money and relies on public donations. For example, only 3% of the budget for 138 symphonic orchestras in the USA came from government sources (League of American Orchestras, 2020).⁷² Conflict refers to extreme fragmentation and lack of agreement in many humanities fields. Communication of the value of the humanities is quite poor, and public opinion hears more about political accusations (usually left-wing) than interesting developments in moral foundation theory.⁷³

A recent report for the Higher Education Policy Institute (HEPI) in the UK is not optimistic, focusing on funding and encouraging high school students to take humanistic subjects.⁷⁴ Between 1962 and 2010, the proportion of UK students studying humanities fell from around 28 to around 9% of all students. Teaching foreign languages may soon be done on a much smaller scale. Several British universities have canceled many humanities courses in classics, philosophy, literature, and languages. Recruitment for modern language courses is very low. Online translation services are doing a very good job, and smartphone applications can also translate speech in an instant. Augmented reality glasses may

71. Patricia Meyer Spacks, “The Challenges to the Humanities,” *American Academy of Arts & Sciences* (Winter 2001 Bulletin edition, Cambridge, MA, 2001), <https://www.amacad.org/news/challenges-humanities>, accessed 30 August 2022.

72. <https://americanorchestras.org/wp-content/uploads/2020/11/Orchestras-at-a-Glance-2020.pdf>.

73. <https://moralfoundations.org>.

74. Gabriel Roberts, “The Humanities in Modern Britain: Challenges and Opportunities,” HEPI Report 141, <https://www.hepi.ac.uk/wp-content/uploads/2021/09/The-Humanities-in-Modern-Britain-Challenges-and-Opportunities.pdf>.

translate written texts from any language. The need to learn a foreign language will soon sharply decline.

The situation in the European Union is a bit better, thanks to many programs under the “Creative Europe” and “Culture, creativity, and inclusive society” heading. Most research funds for social sciences and the humanities in the EU framework programs are integrating them with big challenges, like an assessment of the societal impact of natural, physical, health sciences, or technology. These programs are directed mainly at social scientists, but some projects can also benefit the humanities. Among many other initiatives, they include the preservation of rare languages, cultural heritage, traditional crafts, arts, and music, as well as the impact of games on society, their risks, cultural value, and innovation potential. The New European Bauhaus (NEB) initiative aims to design public and private spaces that should promote well-being and a sense of belonging involving science, technology, art, and culture.

All these efforts are unlikely to improve the situation of the humanities significantly. There is a high discrepancy between the salaries of graduates among STEM majors and the humanities. Fortunately, the latest developments in digital humanities may help to break the barriers between many academic fields.

The Times They Are A-Changin’

We are experiencing a tsunami of changes that started with personal computers and the Internet, creating freely accessible information sources, repositories of research papers, encyclopedias, and digital museums. We now have access to the digitized versions of almost all texts, images, and videos created. Some people understood the power of digitization quite early. In 1949 Father Roberto Busa, a Jesuit priest, persuaded the founder of IBM, Thomas J. Watson, to sponsor the Index Thomisticus. Creating a digitized version of Thomas Aquinas’s works and developing a tool for performing text searches lasted about thirty years, finally leading to a web-based version published in 2005. Such projects can now be done quite quickly. Taking advantage of the opportunities provided by digital humanities and new artificial intelligence tools gives us a great chance to overcome our cognitive limitations in projects of such a large scale.

Although not everyone will embrace these new opportunities, the number of scholars using computational methods in the humanities to collect, analyze, and visualize data is growing. The Social Sciences and Humanities Open Cloud (SSHOC) project is a European endeavor that brings together a cluster of research infrastructures serving the social sciences and humanities to build services related

to the European Open Science Cloud.⁷⁵ Digital tools are developed to protect, identify, and trace cultural goods. CLARIN (Common Language and Technology Infrastructure)⁷⁶ and DARIAH (Digital Research Infrastructure for the Arts and Humanities)⁷⁷ are two big consortia that provide a vast number of freely accessible online collections of cultural heritage data that serve the humanities and social sciences. The DARIAH consortium, established in 2014, has been joined by most European countries and the USA. It has working groups on many special subjects, such as the Theatralia group, covering all kinds of digital support approaches in the performing arts, including scenography, costume design, setup of sounds and projections, and trying to capture intangible heritage aspects. Working group on Music and Artificial Intelligence⁷⁸ brings together academic researchers and various institutions, including commercial companies, investigating applications of intelligent systems to automatic composition, music generation, semantic annotation, music teaching, analysis of emotions, and the integration of music with different branches of art.

In 2020, the European Union started to support four large consortia working on AI applications to real-life problems. Two of these consortia are especially interesting for the humanities. AI4Media⁷⁹ is a very broad consortium supporting the multidisciplinary community that works on all aspects of applications of AI to media: support for content creation (news, graphics, video), presentation and human co-creation, the influence of media on society, the economic and political impact of AI technologies, spreading disinformation, threats to democracy, and other concerns. This consortium has established The European AI Media Observatory,⁸⁰ a knowledge platform to monitor research on AI in media. A subgroup AI for Social Sciences and Humanities⁸¹ provides tools for the identification of patterns in aggregated, multimodal collections. These tools should allow for macro-level analysis of political bias in media, opening novel ways to do research in political sciences. HumanE-AI-net, the European Network of Human-centered Artificial Intelligence,⁸² is another large consortium with fifty-three partners (as of 6/2023) concerned with the development of robust, trustworthy AI systems that enhance human capabilities, understand and empower people acting in real-world complex situations while respecting their autonomy. For example, the AI

75. <https://sshopencloud.eu>.

76. <https://www.clarin.eu>.

77. <https://www.dariah.eu>.

78. <https://ai-music.org>.

79. <https://www.ai4media.eu>.

80. <https://www.ai4media.eu/observatory/>.

81. <https://www.ai4media.eu/uc4-ai-for-social-sciences-and-humanities/>.

82. <https://www.humane-ai.eu>.

for Human Memory project, aimed at understanding, supporting, and improving human memory, brings together experts from psychology, Human-Computer Interaction (HCI), and computer science to discuss memory-related technology from a human-centered AI perspective.

AI4Europe⁸³ wants to create a sustainable, integrative digital platform and experimentation environment for the European AI research ecosystem to maximize its academic, social, and industrial impact. It should help to enhance human capabilities to understand and interact with humans in complex social settings, empowering them to achieve more. Such systems should respect law and ethics “by design.” These objectives will not be easy to achieve but will increase the demand for humanities graduates.

AIDA, The Artificial Intelligence Doctoral Academy, offers general AI and machine learning techniques training and specialized courses from AI4Media, HumaneAINet, and other EU consortia. The annual report “Journalism, Media & Technology in 2023 – Trends & Predictions” from Reuters Institute⁸⁴ is focused mostly on AI. Many universities across the world have established their own digital humanities centers. Over the last decades, vast numbers of digital collections and tools have been created for digital humanity research, opening many opportunities for interdisciplinary research and showing the path toward humanity’s revival.

All this was just the beginning. In the last few years, artificial intelligence has given us new tools that can be used to analyze all kinds of data. AI started to profoundly change our lives, expanding human experience beyond access to information. In 2019, Stanford University created the Institute for Human-Centered AI,⁸⁵ trying to understand what impact new technologies will have on society. Many AI projects are based on this human-centered approach to AI. Large language models are trained using reinforcement learning with human feedback (RLHF)⁸⁶ to align their answers with human preferences. Such training cannot be done without the participation of psychologists, sociologists, lawyers, and philosophers.

Artificial intelligence is transforming the world as we know it, creating a future where AI will impact humans in ways we cannot fully imagine today. Everyone from academia to industry and government seeks to understand AI’s impact on our future. Can it be just a fad, techno-enthusiasm that will finally vanish? Many

83. <https://www.ai4europe.eu>.

84. <https://reutersinstitute.politics.ox.ac.uk/journalism-media-and-technology-trends-and-predictions-2023>.

85. <https://hai.stanford.edu>.

86. https://en.wikipedia.org/wiki/Reinforcement_learning_from_human_feedback.

people did not believe that personal computers and the Internet would significantly change our lives. Recognizing factors influencing people's perceptions, beliefs, values, and traditions and contributing to their well-being is a great challenge. Understanding subcultures and their values, ambitions, and motivations requires an analysis of the economy, history, culture, attitudes related to gender issues, aging of societies, manifestations of racism, xenophobia, and conspiracy beliefs. Artificial intelligence can be of great help in this endeavor. Unfortunately, AI can also be used to enslave people. Understanding human psychology, recognizing personality features, and the ability to act autonomously on the Internet will make it easy to manipulate people. The Center for the AI Safety web page presents an overview of Catastrophic AI risks.⁸⁷

AI will be criticized as shallow and misguided by the defenders of traditional humanities, pointing to errors and confabulations of current large language models. However, all these technologies are transitional; errors will soon be corrected, and current incredibly fast progress will only accelerate. We should look at AI and digital humanities as a great opportunity for the revival of all humanity subjects, increasing the interest of bright students, and a chance to create new, ambitious, large-scale projects that can lead us beyond our cognitive limitations.

Bibliography

- Ayers, John W., Adam Poliak, Mark Dredze, Eric C. Leas, Zechariah Zhu, Jessica B. Kelley, Dennis J. Faix, Aaron M. Goodman, Christopher A. Longhurst, Michael Hogarth, and David M. Smith. "Comparing Physician and Artificial Intelligence Chatbot Responses to Patient Questions Posted to a Public Social Media Forum." *JAMA Internal Medicine* 183, no. 6 (2023), 589–596.
- Bar-Haim, Roy, Yoav Kantor, Elad Venezian, Yoav Katz, and Noam Slonim. "Project Debater APIs: Decomposing the AI Grand Challenge." In *Proceedings of the 2021 Conference on Empirical Methods in Natural Language Processing: System Demonstrations*, 267–274. Online and Punta Cana, Dominican Republic: Association for Computational Linguistics, November 2021. <https://doi.org/10.48550/arXiv.2110.01029>.
- Barrett, Louise. "The Evolution of Cognition: A 4E Perspective." In *The Oxford Handbook of 4E Cognition*, edited by Albert Newen, Leon De Bruin, and Shaun Gallagher, 719–734. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Binder, Jeffrey R., Lisa L. Conant, Colin J. Humphries, Leonardo Fernandino, Stephen B. Simons, Mario Aguilar, and Rutvik H. Desai. "Toward a Brain-Based Componential Semantic Representation." *Cognitive Neuropsychology* 33, 3–4 (2016), 130–174. <https://doi.org/10.1080/02643294.2016.1147426>.

87. Dan Hendrycks, Mantas Mazeika, and Thomas Woodside, "An Overview of Catastrophic AI Risks," arXiv.2306.12001, <https://www.safe.ai/ai-risk>.

- Boyd, Robert, and Peter Richerson, "Memes: Universal Acid or a Better Mouse Trap?" In *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*, edited by Robert Aunger, 143–162. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Bubeck, Sébastien, Varun Chandrasekaran, Ronen Eldan, Johannes Gehrike, Eric Horvitz, Ece Kamar, Peter Lee, et al. "Sparks of Artificial General Intelligence: Early Experiments with GPT-4", 2023. <https://doi.org/10.48550/arXiv.2303.12712>.
- Campbell, Donald T. "Blind Variation and Selective Retention in Creative Thought as in Other Knowledge Processes." *Psychological Review* 67 (1960), 380–400.
- Chen, Boyuan, Carl Vondrick, and Hod Lipson. "Visual Behavior Modelling for Robotic Theory of Mind." *Scientific Reports* 11, no. 1 (2021), Article 1.
- Churchland, Patricia. *Neurophilosophy*. Cambridge, MA: MIT Press, 1986.
- Chvaja, Radim. "Why Did Memetics Fail? Comparative Case Study." *Perspectives on Science* 28, no. 4 (2020), 542–570.
- Cozolino, Louis. *Why Therapy Works: Using Our Minds to Change Our Brains*. New York: W. W. Norton & Company, 2015.
- Dawkins, Richard. *The Selfish Gene: 30th Anniversary Edition*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Damasio, Antonio. *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. San Diego, CA: Mariner Books, 2000.
- Driess, Danny, Fei Xia, Mehdi S. M. Sajjadi, Corey Lynch, Aakanksha Chowdhery, Brian Ichter, Ayzaan Wahid, et al. "PaLM-E: An Embodied Multimodal Language Model." arXiv, 2023. <https://arxiv.org/abs/2303.03378>.
- Duch, Włodzisław. "Intuition, Insight, Imagination and Creativity." *IEEE Computational Intelligence Magazine* 2, no. 3 (2007), 40–52.
- Duch, Włodzisław, Paweł Matykievicz, and John Pestian. "Neurolinguistic Approach to Natural Language Processing with Applications to Medical Text Analysis." *Neural Networks* 21, no. 10 (2008), 1500–1510.
- Duch, Włodzisław. "Free Will and the Brain: Are We Automata?" In *3rd International Forum on Ethics and Humanism in European Science, Environment and Culture*, edited by Marian Jaskuła, Bogusław Buszewski, Andrzej Sękowski, and Zbigniew Zagórski, 155–170. Cracow: Societas Humboldtiana Polonorum, 2011.
- Duch, Włodzisław. "What Can We Know About Ourselves and How Do We Know It?" In *The World Without Borders – Science Without Borders*, edited by Bogusław Buszewski and Marian Jaskuła, 181–208. Cracow: Societas Humboldtiana Polonorum, 2012.
- Duch, Włodzisław. "Mind-Brain Relations, Geometric Perspective, and Neurophenomenology." *American Philosophical Association Newsletter* 12, no. 1 (2012), 1–7.
- Duch, Włodzisław. "Neuronauki i Natura Ludzka." In *Nauki Przyrodnicze a Nowy Ateizm*, edited by M. Słomka, 79–122 (Seria: Filozofia Przyrody i Nauk Przyrodniczych), 2012.
- Duch, Włodzisław. "Brains and Education: Towards Neurocognitive Phenomics." In *Learning While We Are Connected*, vol. 3, edited by Nicholas Reynolds, Mary Webb, Maciej M. Sysło, and Valentina Dagiene, 12–23. Toruń: Nicolaus Copernicus University Press, 2013.

- Duch, Włodzisław. "Kurt Lewin, Psychological Constructs and Sources of Brain Cognitive Activity." *Polish Psychological Forum* 23, no. 1 (2018), 7–21.
- Duch, Włodzisław. "Memetics and Neural Models of Conspiracy Theories." *Patterns* 2, no. 11 (2021), 100353.
- Dunér, David, and Christer Ahlberger. *Cognitive History: Mind, Space, and Time*. De Gruyter Oldenbourg, 2019.
- Eckermann, Johann Peter. *Conversations with Goethe in the Last Years of His Life*. Translated by Margaret Fuller. Boston and Cambridge: James Munroe and Company, 1852.
- Elyoseph, Zohar, Dorit Hadar-Shoval, Kfir Asraf, and Maya Lvovsky. "ChatGPT Outperforms Humans in Emotional Awareness Evaluations." *Frontiers in Psychology* 14 (2023), 1199058.
- Freud, Sigmund. *Civilization and Its Discontents*. Translated by James Strachey. New York: W. W. Norton & Company, 2010. Originally published in 1930.
- Gell-Man, Murray. *The Quark and the Jaguar: Adventures in the Simple and the Complex*. New York: St. Martin's Griffin, 1995.
- Generative AI in the Legal Profession*. Special issue of *The Practice*. Center of the Legal Profession, Harvard Law School, March/April 2023.
- Heller, Michał. *Philosophy in Science: An Historical Introduction*. Heidelberg: Springer, 2011.
- Hendrycks, Dan, Mantas Mazeika, and Thomas Woodside. "An Overview of Catastrophic AI Risks." arXiv, 2023. <https://arxiv.org/abs/2306.12001>.
- Johnson, Mark. *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.
- Kahneman, Daniel. *Thinking, Fast and Slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011.
- Koestler, Arthur, and Herbert Butterfield. *The Sleepwalkers: A History of Man's Changing Vision of the Universe*. London: Penguin Books, 1990.
- Kulichenko, Maksim, et al. "The Rise of Neural Networks for Materials and Chemical Dynamics." *The Journal of Physical Chemistry Letters* 12, no. 26 (2021), 6227–43.
- Lakoff, George, and Rafael Nuñez. *Where Mathematics Come From: How The Embodied Mind Brings Mathematics Into Being*. 1st printing edition. New York, NY: Basic Books, 2001.
- Lamb, Sidney. *Pathways of the Brain: The Neurocognitive Basis of Language*. Amsterdam and Philadelphia: J. Benjamins Pub. Co., 1999.
- LeDoux, Joseph. *The Deep History of Ourselves: The Four-Billion-Year Story of How We Got Conscious Brains*. New York City: Viking, 2019.
- Lenat, Douglas. "Creating a 30-Million-Rule System: MCC and Cycorp." *IEEE Annals of the History of Computing* 44, no. 1 (2022), 44–56.
- Manjoo, Farhad. "How Do You Know a Human Wrote This?" *The New York Times*, July 29, 2020.
- Matz, Sandra C., Ruth E. Appel, and Michał Kosinski. "Privacy in the Age of Psychological Targeting." *Current Opinion in Psychology* 31 (2020), 116–21.

- McGrew, William C. *The Cultured Chimpanzee: Reflections on Cultural Primatology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Nave, Kathryn, George Deane, Mark Miller, and Andy Clark. "Wilding the Predictive Brain." *WIREs Cognitive Science* 11, no. 6 (2020), e1542. <https://doi.org/10.1002/wcs.1542>.
- Oevermann, U., E. Konau, and J. Krambeck. "Structures of Meaning and Objective Hermeneutics." In *Modern German Sociology*, 436–448. New York: Columbia University Press, 1987.
- Onians, John. *Neuroarthistory: From Aristotle and Pliny to Baxandall and Zeki*. New Haven, CN: Yale University Press, 2008.
- Osinska, Veslava, and Grzegorz Osinski. *Information Visualization Techniques in the Social Sciences and Humanities*. IGI Global, 2018.
- Pilichowski, Maciej and Włodzisław Duch. "BrainGene: Computational Creativity Algorithm that Invents Novel Interesting Names." In *2013 IEEE Symposium on Computational Intelligence for Human-like Intelligence*, 92–99. IEEE Press, 2013.
- Pina, Marco, and Nathalie Gontier, eds. *The Evolution of Social Communication in Primates: A Multidisciplinary Approach*. New York: Springer, 2014.
- Planck, Max. *Scientific Autobiography: And Other Papers*. Philosophical Library/Open Road, 2014.
- Roberts, Gabriel. "The Humanities in Modern Britain: Challenges and Opportunities." *HEPI Report* 141. <https://www.hepi.ac.uk/wp-content/uploads/2021/09/The-Humanities-in-Modern-Britain-Challenges-and-Opportunities.pdf>.
- Saharia, Chitwan, William Chan, Saurabh Saxena, Lala Li, Jay Whang, Emily Denton, et al. "Photorealistic Text-to-Image Diffusion Models with Deep Language Understanding." arXiv, 2022. <https://arxiv.org/abs/2205.11487>.
- Sapolsky, Robert M. *Behave: The Biology of Humans at Our Best and Worst*. New York: Penguin Press, 2017.
- Schwitzgebel, Eric. *Perplexities of Consciousness*. Cambridge, MA: A Bradford Book, 2011.
- Schwitzgebel, Eric, David Schwitzgebel, and Anna Strasser. "Creating a Large Language Model of a Philosopher." arXiv, 2023. <https://arxiv.org/abs/2302.01339>.
- Shermer, Michael. *Why People Believe Weird Things: Pseudoscience, Superstition, and Other Confusions of Our Time*. Souvenir Press, 2007.
- Simonton, Dean K. "Creative Thought as Blind-Variation and Selective-Retention: Combinatorial Models of Exceptional Creativity." *Physics of Life Reviews* 7, no. 2 (2010), 156–179.
- Spacks, Patricia Meyer. "The Challenges to the Humanities." *American Academy of Arts & Sciences Winter 2001 Bulletin* (2001).
- Spivey, Michael J. *The Continuity of Mind*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Wernet, Andreas. "Hermeneutics and Objective Hermeneutics." In *The SAGE Handbook of Qualitative Data Analysis*, edited by Uwe Flick. Newbury Park, CA: SAGE Publications, 2013.

- Williams, Jeffrey J. "The New Humanities. Once-Robust Fields Are Being Broken Up and Stripped for Parts." In *Endgame. Chronicle Review* (March 2020), 25–28.
- Wilson, E. O. *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, MA: Belknap Press, 1975.
- Zeki, Semir. "Splendours and Miseries of the Brain." *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences* 354, no. 1392 (1999), 2053–65.



O specyfice wiedzy we współczesnych naukach humanistycznych

On the Nature of Knowledge in the Modern Humanities

Abstract: In the paper, the current condition of the humanities is confronted with the crisis of foundations in mathematics at the turn of the 20th century. This reveals the difference between mathematical knowledge and the humanities, especially that of the structuralist variant with its formalist aspirations. The birth and decay of structuralism involve a simultaneous transformation of the research field, which henceforth becomes culture, and of the cognitive instrumentarium. As a result, it turns out that not only is there no proper object of humanistic research, but also no truly humanistic language. Humanistic knowledge – called extensive knowledge, in contrast to mathematical intensive knowledge – is doomed to meta-languages.

Keywords: mathematics, humanities, structuralism, history of knowledge, culturalization

1.

Problem niniejszych rozważań – *humanistyka dziś* – potraktowany tu zostaje trojako, za każdym razem jednak jako problem wiedzy (nie tyle jej treści, ile samej genezy i konstrukcji jej podmiotu i przedmiotu). Najpierw, generalnie, w świetle intuicyjnie tu jedynie zarysowanej przemiany wiedzotwórczego podejścia w obszarze nauk humanistycznych: od dez- do nadartykulacji (zob. 2). Potem – w szerszym kontekście porównania z matematyką, w tym zwłaszcza pewnym rozumieniem matematycznej racjonalności – jako przede wszystkim problem efektów wynikłych z osiągnięć i zarazem rozkładu strukturalizmu, prowadzących do wyłonienia się specyficznego przedmiotu-tła większości badań humanistycznych: kultury (zob. 3). W podsumowaniu wreszcie jako zestaw przykładowych konsekwencji tej nowej sytuacji (zob. 4). Ostatecznie stajemy nie tyle przed rozwiązaniem problemu, ile raczej przed pytaniem o charakterze na poły transcendentálnym: o warunki możliwości nowego kształtu humanistycznej przedmiotowości.

2.

Gdyby uważnie prześledzić najnowsze losy relacji między nie zawsze wprost ujawnioną perspektywą teoretyczną a realnie wytworzoną teorią, między “sposobem produkcji” a ostatecznym “produktem”, między – mówiąc jeszcze inaczej – zajętą czy też deklarowaną pozycją a środowiskiem, jakie ją faktycznie otacza, gdyby choć pobieżnie przyjrzeć się dziś tym stosunkom, dałoby się być może zauważyć pewne charakterystyczne przesunięcie. Kształt tych stosunków określa, rzecz jasna, także właściwą etykę teoretyka. Niekoniecznie w sensie jego uczciwości bądź rzetelności – tak iż relacje, o których mowa, należałoby oceniać jedynie pod kątem zgodności ich biegunów (“jak” i “skąd” w relacji do “co”). Etyka byłaby tu raczej postawą w obliczu wymogów, które jednocześnie samemu się formułuje, wobec których jest się postawionym, jako że uprzednio samemu się wobec nich postawiono. Etyka więc – jak zawsze – byłaby postulatem i realizacją wolności. Właśnie w obszarze tak pojętej swobody zaszła bodaj delikatna zmiana. Jeszcze do niedawna zadanie polegało na *dezartykulacji*: uczynić to, co znane, co artykułuje się jako zrozumiałe, nieznanym i obcym. Niezależnie od stopnia złożoności języka wykładu, od eksplikacyjnych ambicji rzeczywistość w efekcie teoretycznej interwencji miała się okazać przede wszystkim złożeniem bądź wytworem, czymś, co wyłania się na gruncie pierwotniejszych czynników, co w teorii należy nie tyle odzwierciedlić, ile zrekonstruować – trochę na wzór leibnizjańskich percepcji, zawsze ukonstytuowanych z licznych mikropostrzeżeń tworzących szare tło, na którym wyjściowa percepcja może się dopiero zaznaczyć jako taka. Mniej istotna z tego punktu widzenia była natura samego tła: czy odsłanianio siły historyczne, czy bardziej formalną infrastrukturę zjawiska, w obu przypadkach to, co znane, ulegało rozkładowi, tracąc spójność, naturalność, istotowość, wreszcie prymat. Rzeczywistość trzeba było każdorazowo wymyślić albo odtworzyć – bynajmniej nie dowolnie, ale zawsze starannie ujawniając powiązania mniej oczywiste, bardziej przypadkowe, na pierwszy rzut oka nieistotne. Czy w polu wiedzy nie mamy dziś do czynienia – zmiana to tak nieznaczna, że trudno ocenić jej dalekosiężne konsekwencje – z takim ujęciem każdego fenomenu (wiersza, budynku, sloganu politycznego), które nie naruszając jego założonej tożsamości, wydaje go wszelako na pastwę oddziaływań, stosunków i odniesień z niezliczonym mnóstwem obcych zjawisk; tak iż w wyniku teoretycznej interwencji okazuje się nie tyle czymś innym, ile zawsze nie do końca sobą, czymś zawsze niedostatecznie scharakteryzowanym, nie dość naświetlonym, istotnie nierozwiniętym? Jak gdyby każda rzecz wymagała *nadartykulacji*, do której równocześnie sama nigdy nie jest zdolna. Jako że byt z natury się nie eksplikuje. A wszystko, co na jego temat da się powiedzieć, wszelka “prawda” o nim okazuje się cząstkowa, tymczasowa.

Dezartykulacje wskazywały prawdę każdego fragmentu, każdej serii czynników, przede wszystkim komunikując dane zjawisko z jego nieznanym wcześniej so-bowtórem. Nadartykułując, nie przestajemy demaskować fałszu każdej prawdy. Mnożenie relacji oznacza w istocie konieczność ich ciągłego porzucenia na rzecz poszukiwania nowych – podczas gdy budowanie serii pozwalało poprzestać na danym znalezisku w całej jego niepowtarzalności. Istnieje tedy ryzyko, że rzecz nigdy nie zostanie w pełni wyrażona – podobnie jak niegdyś groził jej wyraz osobliwy, niemal nieodróżnialny od utraty wszelkiego wyrazu.

3.

Ogromną zasługą nowszej humanistyki jest jej zasadnicza zrozumiałość. Zasluga polega tu przede wszystkim na adekwatnym odniesieniu do zrozumiałej rzeczywistości. Ta adekwatność wyraźnie widoczna jest w snutyach ostatnimi czasy rozważaniach nad samą sobą – własną sytuacją, przedmiotem, metodami. Choć unosząca się nad nimi pewna aura kryzysowości nie zaskakuje świeżością, warto ją potraktować jako symptom poważniejszego starcia z podstawami humanistycznej wiedzy¹.

Nieco ponad sto lat temu odkrycie *antynomii* teoriomnogościowych doprowadziło do nieuchronnej konfrontacji z podstawami matematyki – co ważne, toczyła się ona potem w obrębie samej matematyki, tzn. jako jej niekoniecznie najważniejszy fragment². Traktując ów fenomen z pozamatematycznej perspektywy, przeto abstrahując od konkretnych osiągnięć i rozpoznań dokonanych w matematyce, można by rzec, że jej istotową (prawdopodobnie nie jedyną taką) cechą jest obowiązująca w niej równość albo niehierarchiczność: nie natura obiektów czy struktur, niekoniecznie nawet ścisła metoda czy tryb postępowania³,

1. Rozważania tu prowadzone sporo zawdzięczają rozmowom z prof. Maciejem Malickim, którego wpływowi na pewno można przypisać co ciekawsze intuicje, jakie być może udało mi się tu zawrzeć, nigdy natomiast karkołomne hipotezy czy nieuzasadnione uogólnienia.

2. Zgodnie z obowiązującą klasyfikacją badań matematycznych – fragment rozproszony przynajmniej po kilku dziedzinach (spośród – jak czytamy w 2010 Mathematics Subject Classification – kilku tysięcy).

3. Na temat coraz bogatszego repertuaru sposobów uprawiania matematyki i przede wszystkim odmiennego spojrzenia na naturę praktyki matematycznej zob. np. Stanisław Krajewski, „Czy matematyka jest nauką humanistyczną?”, w: Michał Heller, Stanisław Krajewski, *Czy fizyka i matematyka to nauki humanistyczne?* (Kraków: Copernicus Center Press, 2014), rozdz. 9. Pogłębione rozważania o istocie matematyki, nawiązujące do rozważań Kanta i zwłaszcza Gödla, także Wittgensteina, zob. Marcin Poręba, *Granice względności. Opis metafizyczny* (Warszawa: Fundacja na Rzecz Myślenia im. Barbary Skargi, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2014), rozdz. 3. W związku z pierwszą pozycją warto zwrócić uwagę na racje stojące za sformułowaniem tytułowego pytania i kryjącą się w nich wizję humanistyki (jej istotowych cech): „utrata pewności, zmiany

ale – wyrażając się mało precyzyjnie – wszędybyłskość ważnych problemów. Nie ma (chyba) obiektu, twierdzenia, struktury, w których nie mogłyby się z nagłą (czyli na mocy matematycznego wglądu, zastosowania matematycznych narzędzi) objawić kolejne, dotąd nieznanne, o nietrywialnych własnościach. Parafrazując słynne rozważania Leibniza z *Monadologii* (por. tezy 64–69): w najmniejszym nawet fragmencie matematyki zawsze jeszcze drzemie jakiś ciekawy matematyczny problem. Toteż rozstrzygnięcia z obszaru podstaw matematyki nie wydają się jakkolwiek pod tym względem uprzywilejowane, tzn. istotniejsze niż te dokonywane w innych obszarach.

Nie jest wcale pewne, czy z podobną sytuacją mamy do czynienia w humanistyce: czy lub na mocy czego liczne rozważania o kondycji nauk humanistycznych są ich częścią. Za argument na rzecz takiej tezy nie wystarczy oczywiście pokrewieństwo stylistyczne, podobna leksyka itd. Że coś wygląda tak samo, nie znaczy, że tym samym jest. Rzecz jasna, można zamknąć sprawę, podkreślając auto- lub metarefleksyjny charakter takich analiz, czasami jeszcze przy okazji uznając to za ważne kryterium przynależności (humanistyka polega m.in. na ciągłej auto-/meta-refleksji itp.)⁴. Da się też pewnie powiedzieć, że granice humanistyki są na tyle nieprecyzyjnie określone – ktoś inny zwróciłby raczej uwagę: tak dalece otwarte – iż wręcz nie ma sensu rozstrzygnięcie tej kwestii. Jeśli mimo wszystko warto ją postawić, to w imię namysłu nad ewentualną specyfiką nauk humanistycznych. To pytanie czy uprawiana przez nie autorefleksja stanowi ich pełnoprawny i o tyle poniekąd niewyróżniony fragment⁵, prowadzi do pytania, czy humanistyka jest w podobny sposób nadobfita jak przestrzeń matematyczna; czy – innymi słowy – w najmniejszym nawet kawałku humanistyki zawsze jeszcze czai się nietrywialne zagadnienie możliwe do humanistycznego potraktowania?

Jeszcze jakieś pół wieku temu tzw. strukturalizm – czerpiąc między innymi z językoznawstwa, odnosząc się też do cybernetyki czy rodzącej się teorii infor-

standardów ścisłości, waga rozważań nieformalnych i przedmatematycznych, rola indukcji niezupełnej i analogii, rewidowalność dowodów, nieostateczność teorii matematycznych i ich możliwa niewspółmierność, trudności z utworzeniem wszechobjemującej narracji, brak niewzruszonych podstaw, związek metody aksjomatycznej z szeroko rozumianą empirią (obejmującą sferę tego, co *quasi-empiryczne*), niemożność pełnego zdefiniowania podstawowych pojęć, ich 'płynność', nieusuwalna rola intuicji i zaplecza kulturowego, wpływy przypadku, rola aspektów historycznych, potrzeba przyjmowania podstawowych założeń 'na wiarę' (Krajewski, "Czy matematyka", 443).

4. Wyraźnie też widać, że tylko incydentalnie tak pojęta autorefleksja – tu rozumiana głównie w związku z diagnozą transformacji lub kryzysu humanistyki – przybiera postać profesjonalizowanego "naukoznawstwa", *science studies* itd.

5. Niewyróżniony w sposób istotny, a nie zupełnie przygodny, jak w sytuacji, gdy np. cała reszta humanistyki nie przejmowałaby się autorefleksją uprawianą na marginesach dominujących badań nad literaturą, sztuką czy kulturą (co bodaj nie jest wykluczone).

macji⁶ – zdawał się formułować obietnicę stworzenia ogólnej aksjomatyki dla przynajmniej sporej części nauk humanistycznych (zapowiadając zresztą tym samym niejako ich zakończenie w dotychczasowej postaci⁷). Abstrahowanie od treści nie na rzecz po prostu abstrakcyjnych form, lecz elementarnych składowych, na przykład fundamentalnych opozycji (na wzór fonemów), oraz reguł tworzenia wszelkich relacji, a na tej podstawie rekonstrukcja transformacji zachodzących między różnymi ich systemami – *ergo*: w żadnym razie obserwacja jedynie synchronii, ale przeciwnie właśnie badanie różnorodnych struktur diachronicznych, z ich mnogimi tempami, coś jak uchwycenie historyczności w jej uwarstwieniu⁸ – do pewnego stopnia zapowiadało uporządkowanie procedur badawczych, do tego uniwersalnie stosowanych (struktury dało się odnaleźć w wierszach, ubraniach, na obrazach). Wbrew pozorom dość osobliwie brzmiał zarzut schematyzmu (i powtarzalności) – to tak, jakby zarzucać matematyce, że w algebrze zawsze natrafiamy na liczby, a topologia wciąż wraca do przestrzeni i wymiarów. Strukturalizm wracał do struktur, tworzących je relacji, fundamentalnych opozycji i elementarnych czynników. Jeśli przeto coś w tych wątpliwościach było na rzeczy, to chyba nie diagnoza uproszczenia wynikłego z konfrontacji ubogiej jakoby siatki metod i pojęć z bogactwem przedmiotu – że niby przedmiot badań, już wówczas zaczęła nim być szeroko pojęta kultura, jest tak pełen treści, że prostacko skrojony instrument chybia celu. Towarzyszyła temu zresztą charakterystyczna wizja matematyki – czy w ogóle teoretycznych nauk ścisłych lub raczej ich formalistycznego aspektu – jako wiedzy abstrakcyjnej, “płaskiej”, statycznej, na swój sposób ekstensywnej, bo poruszającej się między raz na zawsze ustalonymi punktami, precyzyjnie definiowanymi przez obiekty, twierdzenia, dowody, własności itd. Humanistyka z kolei – wbrew strukturalistycznym fantazjom – dotyczyłaby przed-

6. Wciąż miarodajnym i pod każdym względem inspirującym źródłem pozostaje programowy tekst Lévi-Straussa *Język i społeczeństwo*, w: Claude Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, przeł. Krzysztof Pomian (Warszawa: Wydawnictwo KR, 2000), 55–64.

7. Jak wiadomo, z punktu widzenia “archeologii nauk humanistycznych” psychoanaliza, etnografia i lingwistyka (stanowiąca podstawę lub model) oznaczały właśnie koniec humanistyki, w szczególności kres reprodukowanej przez nią figury człowieka. Nieco później Foucault uznał sam strukturalizm za pewien etap w znacznie dłużej trwającym i szerzej zakrojonym przedsięwzięciu w historii wiedzy, a mianowicie formalizacji. Michel Foucault, “Strukturalizm i poststrukturalizm”, w: Michel Foucault, *Filozofia, historia, polityka*, przeł. Damian Leszczyński, Lotar Rasiński (Warszawa/Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000), 294–295.

8. Zgrabnie wychwylił to Piaget, podkreślając wręcz modelowy status *organizmów żywych* (z kształtującą je wielością czasów) dla badań strukturalistycznych. Zob. Jean Piaget, *Strukturalizm*, przeł. Stanisław Cichowicz (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1972), 72; szerzej na temat specyfiki strukturalizmu por. Maurycy Florczyk, “Uwaga o strukturalizmie”, *Praktyka Teoretyczna* (2017), <https://www.praktykateoretyczna.pl/artykuly/maurycy-florczyk-uwaga-o-strukturalizmie/> (12.11.2022).

miotów wręcz otchłannie głębokich, zawsze jedynie ledwo tkniętych, wewnętrznie złożonych i skomplikowanych: najogólniejszym mianem tej złożoności byłby sens. Tymczasem to matematyka okazuje się prawdziwie otchłanna, pracując pośród nieskończonych nieskończoności, a też wszędzie na nie natrafiając; bez podstaw, ale i zbyt ich nie potrzebując; wśród nierozstrzygalności⁹. Z kolei to przedmioty humanistyki – w szczególności sens – są jedno-, co najwyżej kilkuwarstwowe, do tego w żadnym razie pierwotne, raczej reprodukowane i powierzchniowe. Kultura jest niczym piana. Dlaczego więc strukturalistyczna bądź jakakolwiek inna formalizacja miałaby się okazać nieefektywna? Właściwie pytamy o to, jaki los przypadł w udziale strukturalizmowi.

Można powiedzieć, że przede wszystkim nie okazał się matematyką – oczyścił obiekty humanistyki z pozorów nieskończonej głębi (słynne przekształcenie wymownych dokumentów w milczące zabytki z wprowadzenia do *Archeologii wiedzy*), nie pozostając przy tym lokalnym fragmentem humanistyki, ale – przeciwnie – metodologiczno-aksjomatyzującym prawodawcą. Jest to w sumie model hierarchiczny, w którym podstawy nie są częścią badanego obszaru, a aksjomatyka kultury jest wobec samej kultury czymś zewnętrznym¹⁰. Jest nawet gorzej: oto z punktu widzenia dalszych losów humanistyki, za które w jakiejś mierze odpowiedzialny jest właśnie szeroko pojęty strukturalizm, ostatecznie jak najbardziej był on częścią kultury, której podstawy i aksjomaty (re)konstruował, ale dlatego że wszelkie obiekty kulturowe są fragmentem zewnątrz. Jak to rozumieć? Otóż nie istnieje “to, co humanistyczne”, jakieś obiekty istotowo (nie mocą ustanowienia) tworzące dziedzinę humanistyki. Strukturalizm więc – uprawiany w duchu formalizacji i aksjomatyzacji – miał całkowitą rację i całkowicie się mylił. To znaczy mylił się co do miejsca zajmowanego przez siebie w polu wiedzy.

9. Ostatnią gruntownie przeprowadzoną próbą wyciągnięcia radykalnych konsekwencji ontologicznych z tego rodzaju wizji matematyki i ufundowania na niej nowoczesnej wersji platoizmu była filozofia Badiou, zwłaszcza ta wyłożona w *Bycie i zdarzeniu*, przeł. Paweł Pieniążek (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010). Kluczową rolę odgrywają w niej interpretacje teorii mnogości, w tym np. ranga egzystencjalnego aksjomatu nieskończoności. Nie są to wykładnie całkowicie bezproblemowe (o zasadniczych kłopotach z przejściem od matematyki do filozofii na przykładzie traktatu Badiou zob. szczegółowa analiza w: Maciej Malicki, “Matheme and Mathematics: On the Main Concepts of the Philosophy of Alain Badiou”, *Logique et Analyse* 231 (2015), 417–432; wersja polska dostępna w maszynopisie).

10. Jako pewien postulat wyraził to dobitnie wspomniany tu już Foucault: “W gruncie rzeczy chcę stanąć poza kulturą, do której należymy, badać jej warunki formalne”. Michel Foucault, “Kim pan jest, profesorze Foucault?”, w: Michel Foucault, *Kim pan jest, profesorze Foucault?*, przeł. Kajetan Maria Jaksender (Kraków: Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, 2013), 57. Właśnie to pragnienie oraz najważniejsze konsekwencje zeń wynikające (dla relacji z naukami, statusu sensu) uznają tu – zwłaszcza z dzisiejszej perspektywy – za zasadnicze dla tzw. strukturalizmu (mimo wszelkich różnic między konkretnymi jego realizacjami).

Uzmysławia nam to najlepiej porównanie z matematyką – ta zdaje się nie mieć zewnątrz, toteż każdy fragment rzeczywistości: czy będą to jej własne podstawy, czy kawałek świata fizycznego, zmatematyzuje, uczyni częścią, jedną z wielu, swego pęczniejącego korpusu. Moglibyśmy – wyłącznie metaforycznie – określić ją mianem *wiedzy intensywnej*, we wszystkich swych kawałkach zawsze jeszcze obiecującej nową mnogość matematycznych zagadnień. Można by to ująć i tak, że matematyka nie ma w sensie ścisłym jakiegoś metajęzyka, bo nawet sięgając swych granic (np. tych w postaci antynomii), robi to w swoim języku, który zresztą dzięki temu może wciąż wzbogacać, modyfikować i komplikować. Nie istnieją granice ekspansji pomysłowości. Humanistyka – przeciwnie – to wiedza pozbawiona właściwego sobie wnętrza: nie są nim ani metody, ani obiekty, ani treści, ani najogólniej nawet rozumiane sposoby podejścia. Efekty na pozór są bardzo podobne jak w przypadku matematyki – ale racje zgoła odmienne. Systemotwórcze próby aksjomatyzacji, określenia formalnych warunków pojawiania się i funkcjonowania zjawisk kulturowych – co znamienne, często podejmowane pod sztandarami nowych “ nauk ” (np. archeo-, semio- czy gramatologii) – zredukowały wymiar sensu, radośnie “ spłaszczyły ” obszar badań, ujawniając jednocześnie, że (a) wszelkie interwencje badawcze są nade wszystko interwencjami, tzn. ruchami pochodzącymi z zewnątrz, każdorazowo konstytuującymi przedmiot, metodę, definiującymi stawki, (b) te ruchy same są konstytuowane, interesowne i przygodne, a instrumentarium to wytwór w równym stopniu co używający go naukowy podmiot, (c) dotyczy to też samych interwencji strukturalistycznych, których obiektywizujące ambicje – z sukcesem realizowane – od początku już zapowiadały ich kres¹¹. O tyle humanistyka okazuje się *wiedzą ekstensywną*, poniekąd skazaną wyłącznie na metajęzyki – nie mając własnej dziedziny, może się pojawić wszędzie (nawet jeśli będzie tam badać tzw. aspekty humanistyczne czy humanistyczno-społeczne), zawsze gotowa sięgnąć po nową perspektywę (afektywną, pamięciową, wizualną), niewykluczone zresztą, że tylko tymczasowo, bo w coraz większym stopniu zależna jest od ustaleń innych nauk¹².

11. W tym kontekście nie tylko za zrozumiałe, ale wręcz za jedyne możliwe, bo konsekwentne, uznać należy przejścia od archeologii wiedzy do analityki władzy, od semiologii kultury do przyjemności tekstu, od gramatologii do dekonstrukcji jako sprawiedliwości – a późniejsze lektury wsteczne, liczne autoretrointerpretacje za uczciwe zdanie sprawy z właściwego znaczenia wczesnych faz twórczości. Oczywiście to samo można powiedzieć o wszystkich konkretnych aplikacjach tych propozycji w obrębie szczegółowych badań humanistycznych.

12. Których różnica w stosunku do humanistyki – wbrew dominującym być może przekonaniom, a też instytucjonalnym praktykom czy obowiązującym żargonom – wcale nie musi się oto zwiększać. Wspomniałem o książce Hellera i Krajewskiego. Warto przywołać pogłębioną analizę – w tym również pojęciową – darwinizmu autorstwa Fodora i Piattellego-Palmarinię, w której pod znakiem zapytania staje autonomia ewolucyjnego poziomu wyjaśniania, w szczególności teoria doboru naturalnego – nie jest to w żadnym razie propozycja odstępstwa od przyrodoznawczego

Ten płaski obszar badań już wcześniej określiliśmy mianem “kultury”. Po wielokroć zwracano uwagę na charakterystyczną “kulturalizację” nauk humanistycznych, choć często jedynie w kontekście wielu innych “zwrotów” (*cultural* byłby tylko jednym z nich). Z perspektywy losów samej humanistyki – trochę jeszcze w duchu niegdysiejszych poszukiwań formalnego tła przemian – można powiedzieć, że kultura to właśnie miejsce, do którego dociera i które po części wytwarza wiedzotwórczy impet powojennej humanistyki: w którym z jednej strony spotykają się wszelkie możliwe czynniki i formy oddziaływania, wszelkie uwarunkowania, tła i konteksty (kontekstualizacja to bodaj najchętniej podejmowany zabieg badawczy, a “aspektologia” – najczęściej uprawiana gałąź nienazwanej wiedzy) i stąd potrzeba w gruncie rzeczy czysto ekstensywnej charakterystyki (także z uwagi na niejednorodność przyczyn i warunków), z drugiej – w którym wcale nie jest się u siebie i nie pozostaje skazanym na własne ograniczenia, jako że, przeciwnie, coraz wyraźniej odsłania się niespójność tego miejsca, także jego poszczególnych fragmentów, radykalną delokalizację, tak iż opisy, owe teoretyczne interwencje zawsze opierają się na narzędziach zewnętrznych, zmiennych i mało spójnych metafęzykach¹³.

tłumaczenia zjawisk, a postulat uzupełnienia go o elementy dotąd w nim raczej nieobecne (np. wymiar narracyjny). Jerry Fodor, Massimo Piattelli-Palmarini, *Błąd Darwina*, przeł. Marcin Gokieli (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018).

Warto w tym miejscu poczynić jedną uwagę: Może nieco dziwić zestawianie pozycji tak skrajnych – humanistyki i matematyki – z pominięciem czegoś pozornie bliższego naukom humanistycznym, czyli empirycznego przyrodoznawstwa (zajętego wszak konkretnymi fragmentami naszego świata, szukającego prawidłowości). Mam jednak wrażenie, że właśnie losy strukturalizmu – może najbliższego tradycyjnie pojętym naukom przyrodniczym (ściśła, sformalizowana metoda i aplikacja w rzeczywistości) – i jego formalistycznych aspiracji, zderzone ze specyfiką badań matematycznych, pozwalają też zrozumieć właściwy sens innej ewolucji: mimo wszystko coraz częstszej współpracy między naukami przyrodniczymi i społeczno-humanistycznymi. Choć status humanistyki – głównie tradycyjnej – jest, jak się twierdzi, coraz niższy, a opinia na jej temat bodaj się nie polepsza, to równocześnie – to hipoteza – mamy do czynienia ze zwrotem przyrodoznawstwa w stronę nowo odkrytego obszaru kultury (w tym z rosnącą świadomością własnego w nią uwikłania). Specyficznie pojęta “kulturalizacja” (nie jest to oczywiście wyłącznie zasługa humanistyki) dotyka również fizyków i biologów, także praktyków nauki stosowanej: inżynierów, architektów. Wydaje się, że trochę siłą rzeczy (sąsiedztwo instytucjonalne w obrębie uczelni), trochę mimochodem (wciąż powszechność podstawowych kompetencji humanistycznych: czytelniczych i – szerzej – hermeneutycznych) konfrontacja z tym chaotycznym polem wymusza sięganie do skrzynki ze zwyczajowo humanistycznymi narzędziami. Być może w dłuższej perspektywie humanistykę czeka los podobny do “Grecji”, która – przegrawszy – ostatecznie zdobyła jednak “Rzym”.

13. Wołanie o teorię ugruntowaną, o uzależnienie teorii od empirii, budowanie jej “od dołu”, opieranie na danych, a wręcz o nową metateorię (por. Ewa Domańska, “Jakiej metodologii potrzebuje współczesna humanistyka”, *Teksty Drugie*, 1–2 [2017], zwłaszcza 49–54) czy z kolei tezy o pożyczaniu języka opisu od przedmiotu (Przemysław Czapliński, “Sploty”, *Teksty Drugie*,

4.

Czy da się powiedzieć coś więcej o możliwych konsekwencjach pojawienia się tego miejsca, w szczególności dla nauk humanistycznych? Minęło trochę czasu od tego momentu i pewne procesy już zaszły. Biorąc to pod uwagę, można by – nieco rzecz wyostrzając – powiedzieć, że przestrzeń kultury (a) albo podlega zawłaszczaniu i jako taka jest polem interwencji (także teoretycznych) w ramach *reżimu stosunków sił*, (b) albo staje się obiektem korekt, polem negocjacji, konstruowania powiązań w ramach *sieci relacji między ekosystemami*, (c) albo rejestrowana jest jako zbiór danych w ramach *tworzenia baz statystycznych zależności*. We wszystkich tych przedsięwzięciach – nietrudno zauważyć – humanistyka może brać i nierzadko bierze udział. Butler, Latour, Moretti – by wymienić postaci prominentne – wszyscy działali bądź działają w tak zarysowanej przestrzeni. Ale widać też, że żadne z tych przedsięwzięć nie wymaga z konieczności udziału nauk humanistycznych. We wszystkich – co ważne – kluczową rolę odgrywają formy oddziaływania i typy relacji. Sytuacja jest po trosze hume’owska (oto podmiot w obliczu zagadki stosunku między minimum dwoma elementami): nie do końca wiadomo, jaka jest ich natura i jakiej pojęciowości użyć do ich uchwycenia – czy jesteśmy skazani na samą tylko rejestrację? Problem bowiem jest dalece trudniejszy niż w przypadku wczesnonowożytnych kłopotów z przyczynowością, i to niezależnie od tego, czy mamy na myśli oddziaływania między ciałami, czy między umysłem a materią, ewentualnie podmiotem poznającym a światem. Jako się rzekło: kultura – potraktowana jako podstawowy korelat wiedzy – zdaje się tworzyć miejsce zetknięcia najróżniejszych porządków, ale żaden z nich nie jest w nim jakkolwiek wyróżniony (raczej akcelerator czy raczej serial, wybory w Stanach czy depresja wypalonych nastolatków). Do pewnego stopnia kłopot można by – jeszcze w półdrzemce – wyrazić w pytaniu o to, *czy i jak możliwe jest w ogóle takie miejsce*¹⁴?

1 [2017]) należy uznać za ważny symptom tej sytuacji. Ktoś mógłby zauważyć, że są to głosy świadczące o znalezieniu się humanistyki w stadium wręcz prekantowskim – gdzie epistemiczny dualizm podmiotu i przedmiotu nie pozwala postawić pytania o uprzednie warunki tego podziału (formalne *a priori*), w szczególności historyczny kształt tego stosunku w konkretnej sytuacji panowania kultury (*a priori* historyczne).

14. W żadnym razie nie jest tak, że nie udzielano na to pytanie odpowiedzi – jedną z ciekawszych sformułowali Deleuze i Guattari w swojej teorii przestrzeni wpisu – obszaru antyprodukcji – opartej na Artuadowskim koncepcie (i doświadczeniu) “ciała bez organów”. W konkretnym rozwinięciu z *Anty-Edypa* w naszej formacji społecznej – wśród tzw. cywilizowanych – takim elementem jest kapitał. Nie ulega wątpliwości, że sporo da się powiedzieć o współczesnej humanistyce, rzucając ją na “ciało kapitału”. Inna rzecz, czy ten maszynistyczno-ontologiczny schemat da się przenieść do rozważań nad rozwojem wiedzy, nawet przy zakwestionowaniu jej pełnej autonomii.

Bibliografia

- Badiou, Alain. *Byt i zdarzenie*, przeł. Paweł Pieniążek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010.
- Czapliński, Przemysław. "Sploty". *Teksty Drugie* 1 (2017), 14–15.
- Deleuze, Gilles, Félix Guattari. *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, przeł. Tomasz Kaszubski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2017.
- Domańska, Ewa. "Jakiej metodologii potrzebuje współczesna humanistyka". *Teksty Drugie* 1–2 (2017), 45–55.
- Florczyk, Maurycy. "Uwaga o strukturalizmie". *Praktyka Teoretyczna* (2017). <https://www.praktykateoretyczna.pl/artykuly/maurycy-florczyk-uwaga-o-strukturalizmie/> (12.11.2022).
- Fodor, Jerry, Massimo Piattelli-Palmarini. *Błąd Darwina*, przeł. Marcin Gokieli. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018.
- Foucault, Michel. "Kim pan jest, profesorze Foucault?". W: Michel Foucault, *Kim pan jest, profesorze Foucault?*, przeł. Kajetan Maria Jaksender, 51–76. Kraków: Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, 2013.
- Foucault, Michel. "Strukturalizm i poststrukturalizm". W: Michel Foucault, *Filozofia, historia, polityka*, przeł. Damian Leszczyński, Lotar Rasiński, 294–318. Warszawa/Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.
- Krajewski, Stanisław. "Czy matematyka jest nauką humanistyczną?". W: Michał Heller, Stanisław Krajewski, *Czy fizyka i matematyka to nauki humanistyczne?*, 419–444. Kraków: Copernicus Center Press, 2014.
- Lévi-Strauss, Claude. "Język i społeczeństwo". W: Claude Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, przeł. Krzysztof Pomian, 55–64. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2000.
- Malicki, Maciej. "Matheme and Mathematics: On the Main Concepts of the Philosophy of Alain Badiou". *Logique et Analyse* 231 (2015), 417–432.
- Piaget, Jean. *Strukturalizm*, przeł. Stanisław Cichowicz. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1972.
- Poręba, Marcin. *Granice względności. Opis metafizyczny*. Warszawa: Fundacja na Rzecz Myślenia im. Barbary Skargi, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2014.

varia | kontynuacje | antycypacje

ER(R)GO

varia | follow-ups | anticipations

Horst Ruthrof

Murdoch University

English and Philology

Perth, Western Australia 6150

 <https://orcid.org/0000-0002-5018-5918>

Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura
Er(r)go. Theory–Literature–Culture
Nr / No. 48 (1/2024)
humanistyka/humanistyka/humanistyka II
humanities/humanities/humanities II
ISSN 2544-3186
<https://doi.org/10.31261/errgo.16019>



1790: The End of Truth in the Interpretation of Complex Contexts

Abstract: The paper argues that the standard pro- and anti-Kantian reception of the *Critique of Judgment* has largely misconstrued the relationship between Part I and Part II of the book by failing to recognize that the former is primarily providing a series of stepping-stones laying the groundwork for the elaboration of reflective-teleological reasoning in Part II. Instead of its dominant reading as foremost relevant to the study of biological nature, the paper distils from the reflective-teleological judgment a universal principle by which we typically interpret *any* complex set of particulars. As such, the reflective-teleological judgment of 1790 is shown to have done away with interpretive *truth*, replaced by Kant with the more modest claim of *intelligibility*.

Keywords: as-if causality, indeterminacy, projection, truth-claims, intelligibility

Introduction

Over the last 230 years, many a reader of Kant's *Critique of Judgment* must have wondered why in a book dealing with judgments the word 'truth' is mentioned only marginally. And where it is touched on it is hardly of consequence for the *Critique's* central concern.¹ Still, in the conceptual architectonics of the two earlier *Critiques* reasoning with concepts occupied centre stage in Kant's analyses. Thus, *formal* reason was separated from *pure* reasoning by virtue of their different genesis, the former operating with *stipulated* or *constructed* concepts, the latter derived from appearances via *abstractive* distillation. In this way, formal strings, such as $x = y^3$, can be neatly distinguished from such *pure* or *purified* concepts as *time*, *space*, or $E = mc^2$. Likewise, such empirical concepts as *gold* are uniquely characterized by the double wobbliness of their conceptual boundaries never being fully determinable and their semantic analysis never being complete² (*CPR*

1. Horst Ruthrof, *The Roots of Hermeneutics in Kant's Reflective-Teleological Judgment* (New York: Springer, 2023).

2. Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1965). All references to this edition are cited as *CPR*.

A728/B756). In the *Critique of Practical Reason*, Kant sums up moral concepts as entirely different constructs as components of a modest metaphysics which cannot be derived from, but can only be imposed on, reality by social agreement under the principle of the *categorical imperative*, to “organize *empirical* presentations of sense according to an *a priori* principle.”³ Which leaves his treatment in the third *Critique* of merely aesthetic judgments based on feelings to be dismissed as non-cognitive and, beyond them, his all-important, *reflective-teleological* judgments, based on the principle of an *as-if causality* which we tend to apply to the cognition of works of art and other complexities. It is here that the Kant reception since the end of the eighteenth century has failed to recognize Kant’s revolutionary invention of a form of reasoning which we cannot but apply whenever we are confronted by opaque contexts demanding interpretation.

The standard reception of the *Critique of Judgment* suffers from having drawn too strong a distinction between the two parts of the book. Instead, it makes a lot more sense to view the “Critique of Aesthetic Judgment” of Part I as a set of necessary stepping-stones for the “Critique of Teleological Judgment” in Part II. Kant himself concedes that his treatment of “the power of judgment” in Part I does not have “all the lucidity that is rightly demanded.” Which, however, he believes he has “in fact attained in the second part of this work”⁴ (*CJ* Preface to the First Edition). As the paper will argue, what has gone wrong in the assessment of the *Critique* as a coherent whole is a misreading of Kant’s notion of *nature*, conceived as the “the sum of objects of the senses” and the “totality of appearances,” which include human culture as its highest form of development (*CJ* §61; *CPR* A114; *CJ* §83). In this sense, Kant’s separation of the aesthetic judgment based on mere feelings, together with the relegation of embellishments to what is inessential and the sublime as overtaxing our capacity to judge, from cognitive judgments establishes Part I of the *Critique* as a necessary clearing of the ground on which he was able to construct his last critical, and perhaps most important, concept, the *reflective-teleological* judgment.

The revolutionary characteristic of this innovative form of reasoning is that it does away with truth-claims in favour of the reduced assertability of *intelligibility*. Accordingly, we can make a case for Kant’s *interpretive* reason, that is, *reflective-teleological* judgment formation, functioning as a critique of *determining* reason as it appears in the employment of *formal*, *pure*, and *empirical* judgments both in deductive and inductive contexts. Neither formal, nor pure, nor even empirical

3. Immanuel Kant, *Opus Postumum*, trans. Eckart Förster and Michael Rosen (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 139.

4. Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, trans. James Creed Meredith, revised by Nicholas Walker (Oxford: Oxford University Press, 2007). All references to this edition are cited as *CJ*.

concepts are regarded here as sufficient for the kinds of judgments we routinely perform in the interpretation of culture, history, economics, politics, and above all in personal, human interaction. Rather, the paper contends, we cannot but negotiate such complexities by way of the kind of reasoning which Kant identified as *reflective-teleological*. Contrary to judgments making truth-claims, their *interpretive-projective* statements are *heuristic, open-ended, and indeterministic* in the service of *intelligibility* rather than of truth.⁵ What Kant foregrounds in such cases is thinking in terms of *parts and wholes, systematicity, means-ends relations*, and *understanding* as a *social process*. Methodologically, the paper is committed to a phenomenological, intentional act description as eidetic, inter-subjective generalization. Which means revisiting Kant through Husserlian eyes.

The Critique of Truth in Kant's *Critique of Judgment*

Looking at Kant's conceptual architecture as it is presented in the three *Critiques*, we cannot but notice a peculiar, chiasmic relationship in his critical concepts between their subject-predicate relations and the speech community in which they operate. Leaving aside Kant's *transcendental reasoning* as one of his major *methodological* tools, in *formal* reasoning, as in $x = y^3$, the subject-predicate relation is deductively secured, while the input by the community is limited to the right to reject its "dictatorial authority" and to vetoing participation. This, on the grounds that reasoning must always rest on "the agreement of free citizens" (CPR A738f./B766). In *pure* reasoning, as in the *abstraction* of the *a priori* generality of *time* and *space* from the temporality and spatiality of experiences, the subject-predicate relation is fully determined, while the community is involved as the necessary medium in which such concepts are instantiated. In the remainder of Kant's critical concepts, the subject-predicate gradually weakens, whereas the role of the community significantly increases. In all *empirical* forms of reasoning, both the boundaries and the analysis of concepts change under the auspices of the community over time, resulting in gradual *semantic drift*. This relation shifts even further towards the input of the community in *moral* reasoning, where what is predicated as acceptable and unacceptable is fully determined by community agreement. A similar dependency relationship exists in Kant's *non-cognitive, merely aesthetic* judgments which are circumscribed by *taste* and merely individual likes or dislikes and where truth-claims are no longer applicable. Finally, in cognitive, *reflective-teleological* judgments, appropriate for the interpretation of all complex and opaque empirical contexts, the subject-predicate relations are characterized

5. Horst Ruthrof, *The Roots of Hermeneutics, passim*.

by meaning negotiation within the cultural community, such that truth-claims give way to interpretive assertions in the service of *intelligibility*.

The decisive step Kant takes in *interpretive* reasoning in the third *Critique* beyond its precursors is that the former lacks not only the “genuinely universal validity” of deduction (CPR A196/B241), but even the merely “comparative universality” which can be “obtained through induction” (CPR A25/B40). And while in induction Kant had already discovered a “fictitious” ingredient (CPR A196/B241), in the *Critique of Judgment* he takes an important additional step, which is to argue for the necessity of an *artistic* component in the act of the interpretation of complex contexts. As *reflective* projection, this procedure becomes the central thrust of the third *Critique*, combining as it does Part I and Part II, progressing from an analysis of the limitations of merely aesthetic responses based on feelings and such limiting cases as ornaments and the sublime to genuine, *cognitive* judging in art appreciation and the complexities of nature, including human culture. As such, the *reflective-teleological* judgment is regarded in this paper as Kant’s most advanced, as well as most useful, critical concept, a reading which declares the *Critique of Judgment* the final crowing of Kant’s critical business.

The components of the reflective-teleological judgment

What makes *reflective-teleological* judgment the pinnacle of Kant’s conceptual architecture is that it marks the revolutionary moment in the history of philosophy when deterministic truth-claims are weakened to the assertability of *intelligibility* as more appropriate to acts of *interpretation*. Kant’s interpretive-projective approach is his answer to the problematic of rendering perplexing contexts of phenomena meaningful. What then does this procedure consist in and in what way is it tailor-made for the interpretation of human complexities? In the *Critique of Judgment*, Kant conceives of interpretation as a compelling human response to “a need of the understanding” (CJ Intro V), a response that kicks in whenever our sense making routines prove inadequate to the task, that is, whenever the opacity of sets of “objects exceeds the capacity of the understanding” (CJ §76). The important consequence of this situation in Kant’s view is that when we fail to find such contexts meaningful in themselves, humans have the capacity to invent a solution which *declares* them so via reflective-projective reasoning. Here, our reason returns to itself in order to provide a “principle” which is lacking in the appearances before us (CJ Preface). He calls this a “subjective” principle, whereby Kant’s subjectivity, however, has nothing to do with anything *personal* or *private*. For whenever Kant wishes to refer to the latter, he identifies the merely private as such, as he does in §40 of the third *Critique*, where he singles out *subjektive*

Privatbedingungen. On this point, Gadamer has committed a major interpretive sin by advertently confusing Kant's species subjectivity with *subjectivism*.⁶

As to contextual opacity, the bridge that Kant builds between our overtaxed understanding and our "never-passive reason" is the *reflective-teleological* judgment (CJ §40), the conceptual climax of the third *Critique*. The source for this form of reasoning is identified as *Kunstverstand*, that is, the way we cognitively process works of art (CJ §85). For it is "in products of art" that "we can become aware of the causality of reason with respect to objects" (CJ FI IX). So, Kant declared the kind of *purposiveness* which we can discover in art a general principle for the transformation of opaque aggregates of particulars into meaningful wholes. How does this transformation work? As the term tells us, it consists of two constituents, *reflection* responsible for searching and sorting and *teleological* projection for a synthesizing interpretation. Reflection is to view puzzling aggregates of phenomena under an interpretive hunch, such that their individual specificity gives way to a unity. The non-Aristotelian *teleological* component can then be conceived as *indeterministic, heuristic subsumption*. Viewed as a mechanism, reflective-teleological reasoning is the combination of a bottom-up search and an always provisional top-down solution, the former raising a complex question, the latter providing a tentative answer.⁷

Systematizing means and ends as wholes

When we wish to make sense of baffling phenomena, one way recommended by Kant is their *logical* unification under a "higher guidance" (CJ §81), such as a "teleological system" or "organizing whole" (CJ §82). Only on such a premise "is it possible to order experience in a systematic fashion" (CJ FI IV). In this way, we "presuppose an idea of whole, according to a certain principle, and prior to the determination of the parts." As a result, "the whole becomes a system" (CJ FI XII). Without this *presupposition* "no empirical unity of these experiences could be established" (CJ FI II). Another way Kant argues for systemic interpretation is via a propensity of human cognition, when he writes that it is "the power of judgment" itself that likewise "presupposes a system" (CJ FI Vn4). This second argument rests on the *anthropic thesis* that humans are interconnected of necessity as part of nature. Not only are we bound to cognize "*experience* as an empirical system" (CJ FI XI; my emphasis), nature itself "as the sum of all objects of experience, comprises a system," including ourselves. Kant views this "thoroughgoing"

6. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: Crossroad, 1985), 418; cf., however, Ruthrof, *The Roots of Hermeneutics*, 21ff.

7. Ruthrof, *The Roots of Hermeneutics*, 68ff.

interconnection as a transcendental law “which the understanding itself furnishes *a priori*” (CJ FI IV).

The kind of systematicity accomplished in this way by itself, however, remains an empty logic of relations in need of specification. Here, Kant introduces the principle of the interdependence of parts and wholes as means and ends, whereby “the concept of ends” as “purposiveness” is regarded as “a concept of reason” in the sense that it “attributes to reason the ground of the possible existence of an object” (CJ FI IX). At the same time, “where ends are thought as the sources of the possibility of certain things, means have also to be supposed” (CJ §78). From this basis Kant asks, what do aggregates of empirical particulars look like from the perspective of a “system of ends” (CJ §67), and “how does a whole become an end?” Kant’s precision answer is, “if it is *regarded* as the ground of a causality” (CJ FI IX; my emphasis). After all, ends are not “given to us by the object” (CJ §75). Nor is their existence provable; rather, they are “read into” the object of inquiry (CJ §61). Ends are always “posited” (CJ FI V). And yet, although ends are not given in objective reality (CJ §75), and are no more than a mere “idea” (CJ §71), they are indispensable for cognition (CJ §68). And since interpretation is required for the cognition of opaque contexts, it can be called a construction via “reason” within an ever-changing “system of ends” (CJ §82). As such, the imposition of *purposiveness* is always the exercise of a “heuristic principle” (CJ §78). When it is applied in interpretation, it appears in two forms, *extrinsically* where it serves “the advantageousness of a thing for other things” (CJ §63) and/or “where one thing in nature subserves another as means to an end” (CJ §82); it functions *intrinsically* as the contribution a part is making to a whole. In this sense, all interpretation is a positing by the “creative understanding (*schaffender Verstand*)” of “a causality according to ends” (CJ §82). Finally, Kant characterizes the parts that we view as making up a whole as presupposed by the whole as an end. The “synthetic unity” of wholes introduced in the first *Critique* is specified in the *Critique of Judgment* in the sense that when we posit a “whole” which, by transcendental necessity, “contains the source of the possibility of the nexus of the parts” (CPR A326/B383; CJ §77). For even to speak of a *part* “emphatically presupposes the idea of a whole” (CJ §77). So, if we wish to interpret a text purposefully, we cannot but “presuppose an idea of whole, according to a certain principle, and prior to the determination of the parts.” And “it is only in this way that the whole becomes a system” (CJ FI XII). All of which demonstrates that Gadamer was quite wrong when he attributed the analysis of part-whole relations primarily to the Romantics.⁸ What the Romantics failed to retain of Kant’s insights is the methodological advance he had made in identifying the limits of interpretation logically dictated

8. Gadamer, *Truth and Method*, 167; see, however, Ruthrof, *The Roots of Hermeneutics*, 5f.

by its *heuristic* and *indeterministic* character (CJ §§21f.; 62; 67; FI V, VI). What is likewise revolutionary here is Kant's finding that all interpretation employs the causality of *as-if*.

Kant's as-if causality as a nexus of architectonic thinking

Towards the end of the *Critique of Pure Reason*, the notion of "architectonic" was defined as "the art of constructing systems," as distinct from thinking as "a mere rhapsody." Instead, reasoning ought to provide a "unity of the manifold modes of knowledge under one idea" (CPR A832/B860). This line of reflection is resumed in the *Critique of Judgment*, where Kant differentiates amongst various forms of causality, empirical, objective, mechanistic, and intentional. He calls a causality *empirical* if it "never strays from the sensible world" (CJ §71), *objective* if it is used for the collection of "many particular experiences" under an umbrella of means and ends (CJ Intro VIII), merely *mechanistic* if it refers to "the connection of the manifold without any concept underlying the specific character of this connection" (FI VII), and *intentional* if it relies on the *assumption of a design will* (CJ §75). The latter form of causality is viewed by Kant as an *as-if causality* in contexts where it serves the interpretation of complex constellations of parts (CJ Intro IV; §61). He also refers to this kind of causal nexus as a "causality of architectonic thinking" (CJ §71). Here we realize once more how closely Kant's reflective-teleological reasoning is related to the *arts*.

To interpret, then, is to "have recourse to a subjective principle, namely art, or causality according to ideas, in order to introduce it, on an analogy, as the basis of nature – an expedient that in fact proves successful in many cases" (CJ §72). However, proceeding interpretively on the analogy of the "causality of ideas" as in art does not mean that anything goes. To start off with we must adhere to empirical evidence, avoiding readings that are "*willkürlich*" (arbitrary), "*vermessen*" (presumptuous), "*unerweislich*" (lacking evidence), and "*schwärmerisch*" (ecstatic)⁹ (CJ §§68; 78). Still, because of "the contingency which we find in everything we imagine to be possible only as an end," we are inclined to view relations amongst parts of a whole in an artistic manner as unified by a merely *imaginable* "causality" (CJ §80). As a result, opaque contexts are rendered "explicable and intelligible" for us on the grounds of the "assumption on our part of a fundamental causality according to ends," that is, Kant's *as-if causality* (CJ §10). Elsewhere, Kant refers to such a "causality according to ends" as a "creative understanding," irrespective of intentional design (CJ §82).

9. Graham Bird, "Introduction" to "The Critique of the Power of Judgment," in *A Companion to Kant*, ed. Graham Bird (Oxford: Blackwell, 2006), 399–407, 405.

Thus, human understanding reveals itself not simply as a neutral mechanism of cognition, but as a set of creative acts driven by a need to understand, intellectual interest, and a dislike of ignorance (CJ §42). At the heart of Kant's as-if causality, then, is a reasoning response to reduce phenomenal chaos to systemic analysis based on the difference between the empirical causality of ordinary apprehension and the *as-if causality* linking the reflection on particulars as parts with of a stipulated whole. As a multi-faceted process, Kant's creative as-if causality is termed a "special kind of causality" in that it is repeatedly distinguished from the causality of a mere objective or "blind mechanism"¹⁰ (CJ §61). And since the proto-hermeneutic stipulation of a whole always "precedes the possibility of the parts," it is rightly "called an end, if it is regarded as the ground of a causality" (CJ FI IX). This merely cognitive picture is further complicated by Kant when he adds the principle of the broadened horizon involving the *sensus communis* (*Gemeinsinn*) in our reflective-teleological judgment (CJ §40).

The hermeneutic circularity of interpretation

In interpretation, each new cognitive emphasis affects all its parts. By viewing particulars and wholes "now as effect, now as cause" our as-if causality cannot but produce a certain hermeneutic circularity, called the *hermeneutic circle* by Friedrich Ast in 1808. But it was Kant's *heuristic* concept of interpretation which first turned the target of investigation into a self-generating object as "cause and effect of itself" (CJ §64). Interpretation in the reflective-teleological sense occupies the opposite end in Kant's system of critical concepts if compared to formal reasoning, a contrast that is mirrored in the relation between the certitude of determinant judgments of the latter with the indeterminacy of the former. The proto-hermeneutical circularity of interpretive-projective reasoning manifests itself in the *Critique of Judgment* in at least six ways: (1) as *reciprocity* amongst particulars (CJ §65), (2) as a consequence of every part "being reciprocally *purpose and means*" (CJ §66), (3) as circularity arising from *positing ends* "as the sources of the possibility of certain things" (CJ §78), (4) in that "every part is thought as owing its presence to the *agency* of all remaining parts and also as *existing for the sake* of the others and of the whole" (CJ §65), (5) in the guidance of our constructions by empirical "contingency," such that when "ends are thought as the sources of the possibility of certain things, *means* have also to be *supposed*" (CJ §§80; 78), and (6) in the fact that as soon as we posit our interpretation as preceding "the possibility of the parts," it is "a mere idea and is called an 'end', if it is regarded as the ground of a causality" (CJ FI IX). Such is the circularity of Kant's reflective-teleological,

10. Ruthrof, *The Roots of Hermeneutics*, 72f.

interpretive recursivity, a perspective which was to be influentially resumed and elaborated by Martin Heidegger in *Being and Time*.¹¹

Indeterminacy

In the *Critique of Pure Reason*, Kant distinguishes our “knowledge of the discursive type,” which typically employs *erörternde Begriffe* (discursive concepts) of *exposition*, from knowledge based on the determining concepts of *explanation*. What matters in this distinction is that “real explanation would be that which makes clear not only the concept but also its objective reality” by containing “a clear property by which the defined object can always be known with certainty and which makes the explained concept serviceable in application” (CPR A242n). In the *Critique of Judgment*, this distinction is succinctly sharpened by the formula “explanation means derivation” (CJ §78). Which is to say that *Erklärung* is always *derived* from “given laws,” whereas *Erörterung* merely “elucidates” and as such belongs to the language of interpretation (CJ §77). While the former entails a high degree of certitude, the latter cannot but admit to a certain degree of *indeterminacy*.

In the first *Critique*, Kant had already introduced the concept of *indeterminacy* as an inevitable feature of interpretation, such when the merely “regulative principle” presupposes a “systematic unity,” it can do so only “in an indeterminate manner” (CPR A693/B721). Yet it is in the *Critique of Judgment* that indeterminacy comes forcefully to the fore. Already in the Introduction, indeterminacy robs the “heterogeneity” and “multiplicity” of “the empirical field” of determination (CJ Intro VI). Likewise, whenever we invoke the reflective-teleological judgment “artistically” for “a purposive and systematic ordering” we are relying on a “universal but nonetheless indeterminate principle” (CJ FI V). Much the same applies to “the free play of our cognitive faculties,” which of necessity imposes indeterminate purposiveness on complex contexts. We can also add here the kind of indeterminacy that flows from Kant’s *schematization*, which always involves diverse levels of abstraction (CPR A137ff./B176ff.; CJ FI V). In short, in the use of reflective-teleological judgment, “our reason must always remain an open question”¹² (CJ §78). But perhaps the most persuasive source of hermeneutic indeterminacy is that in our judgments of complex contexts we cannot but “pre-suppose” the “indeterminate norm of a communal sense” (*unbestimmte Norm eines Gemeinsinns*) (CJ §22).

11. Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (London and New York: Harper, 2008), 195.

12. Ruthrof, *The Roots of Hermeneutics*, 85.

When we look at the reflective-teleological judgment from the perspective of its subject-predicate relations, we cannot but notice that it “combines the lowest degree of determinacy with the highest degree of community interaction under Kant’s rule of the broadened horizon.”¹³ Although such judgments are indeterminate, they are indispensable in the interpretation of all complex and opaque scenarios. This is why the weakening of any truth-claims in reflective-teleological reasoning to the assertion of *assertable intelligibility* is by no means a defect. Rather, Kant’s final critical concept enriches his conceptual architectonic by adding *indeterminacy* to problem solving whenever “it admits of solution in an endless variety of ways” (CJ §62), in the service not so much of truth but *understanding* (*Begreifen*) as intelligibility (cf. CPR B367; CJ §61; Preface; Intro V).

The absence of truth in reflective-teleological reasoning

Throughout the three *Critiques*, Kant is reluctant to let go of the time-honoured convention of truth-claims. In the end, indeterminacy proves to be an inexorable concession demanded by reason. Kant’s struggle with truth is neatly encapsulated in §73 of the *Critique of Judgment*, where he feels compelled to abandon truth-claims in the reflective-teleological interpretation of the complexity of *nature*. He singles out three prominent philosophical positions on the question of the *purposiveness* of nature: *idealism*, *realism*, and *theism*. First, Kant dismisses any truth claims made by idealism representing nature *as if* it were art. Second, he rejects the position arguing its idealism as “final causes.” Here, Kant distinguishes the arguments of Epicurus from those of Spinoza. The former are said to fail because they merely substitute “blind chance” for “intentionality” which, says Kant, explains nothing. Likewise, Spinoza’s theory of “subsistence” as “unconditional necessity” of “all purposiveness” is rejected on the grounds that its “ontological unity” presumes to be produced by a “cause possessed of intelligence.” As such, Spinoza’s idealism of purposive “inherence” cannot provide an explanation of contingency (*Zweckverknüpfung*) without the unargued for stipulation of an “*Urwesen*” which, once more, is rebuffed as a case of “blind necessity.”

Next, Kant dismisses any *realism* of natural ends because it is bound to assume “causes operating intentionally” by themselves, a causality of *Ursachen*. Yet, so Kant, the very possibility of “living matter” is a self-contradiction resulting from viciously circular reasoning. After all, matter is defined as lifelessness (*Leblosigkeit*), that is *inertia*. To this day, the natural sciences are struggling to bridge this gap. Lastly, Kant takes on *theism* as yet another way of trying to provide a rational explanation of the purposiveness of nature out of the purposive unity (*Zweckseinheit*) of matter. But here, the stipulation of a “supreme intelligence as the cause of the world” is

13. Ruthrof, *The Roots of Hermeneutics*, 53.

barred, he writes, by the “limit of our cognitive faculties” (*Schranken unserer Erkenntnisvermögen*). As a result, all such *determining* judgments about complex contexts have to be weakened to the more modest claim of *reflective-projective* reasoning in the service of *intelligibility* rather than *truth*.

None of the other references to *truth* in the third *Critique* are relevant to Kant’s *reflective-teleological* judgment. In §28, truth is restricted to our recognition of experiencing “delight” (*Wohlgefallen*); in §40, Kant speaks of a “sense of truth” amongst other senses; in §47, he refers sarcastically to “new truths” offered by impostors (*Gaukler*); §51 distinguishes between “sensuous truth” and “sensuous semblance”; while §60 identifies “truth” as an “indispensable condition of fine art.” None of these cases addresses the core issue of truth in interpretive reasoning about complex and opaque contexts. However, in his General Remark on Teleology, allows for yet another approach to the judgment of nature, namely via *moral reasoning*.¹⁴ Here, the stipulation of a supreme intelligence as creator of the universe is discussed as a necessary consequence of *moral* thinking culminating in the demand for a *summum bonum* which, however, cannot be justified on the grounds of human reasoning. For here, “philosophy in its theoretical capacity must of its own accord resign all its claims in the face of an impartial critique.” And so, moral reasoning, as a metaphysical procedure, cannot argue for truth in this respect, but only provide “conviction” (*CJ* General Remark on Teleology).

Justifications for the Generalization of Reflective-Teleological Reasoning as a Universal Interpretive Principle

Whereas many Kant specialists have engaged with Part II of the *Critique of Judgment* on the assumption that it is meant to deal primarily with nature in a narrow sense,¹⁵ there are good reasons for taking a broader view, according to which we can abstract a general interpretive principle informing Kant’s

14. Cf., for instance, Juliet Floyd, “Heautonomy: Kant on Reflective Judgment and Systematicity,” in *Kants Ästhetik, Kant’s Aesthetics, L’esthétique de Kant*, ed. Herman Parret (Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1998), 192–218; and Paul Guyer, *Kant’s System of Nature and Freedom: Selected Essays by Paul Guyer* (Oxford: Oxford University Press, 2005); as well as his “Reason and Reflective Judgment: Kant on the Significance of Systematicity,” *Noûs* 24, 1 (1990), 17–43.

15. Cf. Clark Zumbach, *The Transcendent Science: Kant’s Conception of Biological Methodology* (The Hague: Nijhoff, 1984); Peter McLaughlin, *Kant’s Critique of Teleology in Biological Explanation: Antimony and Explanation* (Lewiston: Edwin Mellen Press, 1990); Daniel Warren, *Reality and Impenetrability in Kant’s Philosophy of Nature* (New York: Routledge, 2001); and Rachel Zuckert, *Kant on Beauty and Biology: An Interpretation of the Critique of Judgment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

reflective-teleological judgment. The most persuasive reasons in this respect are entailed in his numerous definitions of nature as “the sum of objects of the senses” (CJ §61), or “the complex of all sensible objects” (CJ Intro II), Kant’s “*Weltwesen*” (CJ Preface) accessible to us via “empirical,” that is, “contingent” concepts (CJ Intro II). Kant’s broad concept of nature thus covers “the complex of objects of all possible experience, taken as no more than mere phenomena” (CJ Intro II), that is, “appearances,” which include culture as “the ultimate end which we have cause to attribute to nature in respect of the human race” (CJ §83). Thus, ‘nature’ refers to appearances as “the sum of phenomena” (CJ Preface); “the sum of objects of outer sense” (CJ §70); “the whole of nature, namely the world” (CJ §78); “things capable of being objects of experience”; “the world as the sum of all objects of experience” (CJ §79); the “totality of appearances” and “aggregate of appearances” (CPR A114); as well as the “order and regularity in the appearances” (CPR A125). The distillation of Kant’s *projective, heuristic, as-if* and *indeterministic* character of interpretation from reflective teleology, then, appears justified in terms of the deliberate comprehensiveness by which *nature* is described in the *Critique of Judgment*.

The definitional justification of distilling a general, procedural mechanism from Kant’s *reflective-teleological* procedure is further strengthened by its *epistemological* intent as displaying the “peculiarity of *our* (human) understanding” (CJ §77). An important feature here is that whenever we are baffled by complex contingencies, interpretation is invoked to find “an intelligible order.” Which applies to anything that is “infinitely multiform and ill-adapted to our power of apprehension” (CP Intro V). As such, Kant’s final critical concept of reflective-teleological judgment has the distinction of uniquely dealing with the most complex contexts of human interaction in history, politics, culture, the arts, and personal relations. On the scales of the ubiquity and usefulness of judgments, then, Kant’s interpretive-projective procedure must rank very highly amongst his earlier critical concepts. The abstraction of a general principle governing all interpretation of complex contexts then appears justified also on the grounds of reflective-teleological reasoning offering a genuine advance over previously available tools.

In terms of its genesis, perhaps the obvious usefulness of Kant’s primary interpretive tool is not so surprising if we recall that it is derived from art and other cognitive judgments. In the *Critique of Judgment*, interpretation is consistently associated with an artistic manner of investigation (CJ Intro IV; VIII; FI II; V; §§65; 71; 72; 74; 90). And whenever we employ the reflective-teleological dialectic we do so for “a purposive and systematic ordering.” In doing so, our “reflective power of judgment” interprets “not schematically, but technically; not merely mechanically” but rather “artistically” (CJ FI V). As such, Kant’s *artistic* use of reflective-teleological reasoning forges “a causal connection according to a rational

concept, that of end, which, if regarded as a series, would involve regressive as well as progressive dependency.” And it is “in art” that “we readily find examples of a nexus of this kind” (CJ §65). Furthermore, the discovery in interpretation of a “self-propagating formative power” (*sich fortpflanzende bildende Kraft*) is as much in the interpreter’s mind as it may have been the actual cause of the artistic product itself (CJ §65). Here, Kant’s critique of authorial primacy proves relevant, according to which even Plato, “this illustrious philosopher,” can be interpreted better “than he has understood himself.” This is so because he may not have “sufficiently determined his concept” or if “he has sometimes spoken, or even thought, in opposition to his own intention”¹⁶ (CPR A314/B370).

Also, part and parcel of this new way of approaching perplexing aggregates of particulars is Kant’s second “maxim” of the *Critique of Judgment*, according to which he urges us to advance from “*Selbstdenken*,” that is, “to think for oneself” to communally informed judgments, known as his expanded horizon (CJ §40). Lastly, Kant’s consistent emphasis on freeing reason from authority via the Horatian slogan “dare to know” (*sapere aude*) and his motto of the Enlightenment, that “everything must submit to Kritik,” in the first footnote of the *Critique of Pure Reason*, all buttress reflective-teleological judgments as general, legitimate tools of inquiry. As such, and given its broad range of applicability, it makes sense to regard Kant’s reflective-teleological judgment as the pinnacle of his *Critiques*. Which is not, however, the way it was received in the following two centuries.

The 19th Century Relapse into Induction

Since induction is a form of reasoning by which we proceed from empirical premises to empirical truth-claims, it cannot do the job of Kant’s proto-hermeneutic procedure which advances only the weaker claim of rendering opaque contexts *intelligible*. However, the leading authorities on interpretation theory in the 19th century, Friedrich Ast, Friedrich Schleiermacher, and Wilhelm Dilthey were unable in their writings to build on Kant’s revolutionary innovation of letting go of truth-claims in complex judgments. Although all three thinkers adopted Kant’s fundamental insight into the reciprocity of relations between particulars and wholes in interpretation (CJ FI XII; Intro V; §§65; 67; 68; 77), they failed to sever the verification cord between what is empirically observed and what is interpretively projected. Instead, they consolidated hermeneutic inquiry as *inductive reconstruction*.

16. Otto-Friedrich Bollnow, “What Does It Mean to Understand a Writer Better than He Did Himself?” *Philosophy Today* 23, 1 (1979), 16–28.

In his *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik, und Kritik* (1808), Friedrich Ast appears to follow Kant in conceiving interpretation as combining particulars with a reconstructed whole. Yet, instead of viewing reconstruction as a historically situated, rational imposition, as it is in Kant, Ast's interpretation introduced a radically different accent: the act of interpretation is now guided by the notion of a reified *Geist* (spirit). Ast takes the directionality of interpretive claims from the higher authority of an early 19th century conception of spirit as "undivided being" on the assumption that "the more I progress in my conception of the particular," the easier it will be to "recognize the spirit [as] the idea of the whole."¹⁷ Thus, Ast's famous formulation of the *hermeneutic circle* reveals an inductive methodology that has been idealistically transformed into a strange form of deduction in which *Geist* functions as a unifying force by which particulars become meaningful as a whole. Ast's interpretive truth-claims anchored in a dubious notion of *Geist* draws a sharp line between Kant's proto-hermeneutics and the beginning of modern hermeneutics as incommensurate methodologies.

Schleiermacher's inductive hermeneutics of the sense differs decisively from Ast's position in that any "hermeneutics of the spirit" is "beyond the scope of hermeneutics altogether." Instead, Schleiermacher opts for a method with a double focus on empirical, comparative analysis and "divinatory" interpretation.¹⁸ Its task is seen as understanding an "utterance at first as well and then better than [did] its author"¹⁹ (cf. Kant *CPR* A314/BB377). After all, an author "has even here no other data than we do." Again, like Kant, Schleiermacher recognizes that interpretation "is always *provisional*."²⁰ As "understanding," interpretation is viewed as an "art," driven as it is by a "hermeneutic *Kunstgefühl*." Unfortunately, like Ast, Schleiermacher's hermeneutics lets go of *reflective-teleological* reasoning by viewing interpretation as a form of *induction*. On the one hand, Schleiermacher continues to be committed to Kant's "general *image-schematism*," which is not easily reconciled with an inductive approach, on the other hand, yet, as we read in his *Dialectic* of 1811, "there is everywhere as much approximation to knowledge that is really known as the procedure of the process of *induction*."²¹ By referring to his method as *inductive* rather than *reflective-teleological*, Schleiermacher's hermeneutics displays a tension between interpretation conceived as provisional

17. Friedrich Ast, *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik* (Landshut: Thomann, 1808), 177ff.

18. Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, ed. Heinz Kimmerle, trans. James Duke and Jack Forstman (Missoula, MT: Scholars Press, 1977), 212.

19. Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, trans. and ed. Andrew Bowie (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 23.

20. Schleiermacher, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, 198.

21. Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 240; 278ff.

approximation and the certitude of making truth-claims. The latter has recently been confirmed, for example, by Schleiermacher's influential but now discredited assertion that Plato's criticism of written philosophy is apocryphal.²²

At the heart of Wilhelm Dilthey's hermeneutics we find the notion of *Verstehen*, conceived as a grasping of "the interconnectedness of lived experience in the human-historical world." As such, "understanding returns from the sensorily given in human history to that which never appears to the senses but nevertheless works itself out and expresses itself externally." Interpreting is to discover the "the nexus of lived experience" revealed in human "expression," by which "humanity is present for us as an object of the human sciences."²³ The central methodological tool for this goal is the *inductive reconstruction* of the "the totality of the psychic life" recreated as a "triumph of re-experiencing." The manifestations of what makes us humans, such as pictures, statues, plays, philosophical systems, religious writings, and legal books, Dilthey inquiry calls for a method of "inductive inference" providing "higher forms of understanding" on the basis of "gathering" of "what is given in a work or a life." As a result, we are able to comprehend "the overall connectedness or unity of a work or person – a life-relationship" by generalizing to a "knowledge of life" via "a procedure equivalent to induction." Thus, the method of induction covers both the analysis of details and the "synthetic reconstruction of the whole, again on the basis of induction, and with constant awareness of general truths."²⁴

To be fair to Dilthey, he was aware of the fundamental tension between his humanistic goals and his quasi-scientific methodology, as is revealed in his concept of "indeterminate intuition," the "process of determining determinate-indeterminate particulars," and his phrasing of "the connectedness of life from the determinate-indeterminate meaning of its parts."²⁵ However, Dilthey was unable to reconcile such insights with the very notion of induction. It required Husserl's invention of the eidetic procedure to furnish the tools for liberating Dilthey's hermeneutic psychologism from its inductive limitations. In spite of the progress he had made in the identification of the characteristics of the humanities, Dilthey's commitment to *induction* proved to have four disadvantages. First, it forgets Kant's critique of its limitations; second, given its target of clarifying the complexities of historical human existence, it makes truth-claims beyond its reach; third, induction had long been successfully employed in the natural sciences from

22. Thomas Alexander Szlezák, *Reading Plato*, trans. Graham Zanker (London and New York: Routledge, 1999), 29.

23. Wilhelm Dilthey, *The Formation of the Historical World in the Human Sciences*, ed. Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi., v. 3 (Princeton: Princeton University Press, 2002), 23, 105, 108f.

24. Dilthey, *The Formation of the Historical World*, 235, 233f., 156, 180.

25. Dilthey, *The Formation of the Historical World*, 193, 241, 253.

which he wanted to distinguish the humanities; and fourth, it weakened the very point of Dilthey's search for what renders human understanding unique.

More Recent Failures in Doing Justice
to the *Critique of Judgment*

In Part II of the *Critique of Judgment*, Kant had clarified that there can be no such thing as a *last sentence* in interpretation. And yet, in the second half of the 20th century, Paul Ricoeur still publishes as anachronistic a statement as “neither in literary criticism, nor in the social sciences, is there such a last word. Or, if there is any, we call that violence.”²⁶ Yet truth, in the interpretation of complex contexts, was eliminated by Kant in 1790. We also recall that “violence” and “oppression” are singled out towards the end of the third *Critique* as the main obstacles to the modest metaphysics of a universally agreed upon form of morality (*CJ* §83). Ricoeur's hermeneutic is oblivious to any of these Kantian innovations. More astonishing is it that this lack of acknowledgement of the contribution made to interpretation theory by the *Critique of Judgment* is still shared by a broad spectrum of theorists, including Jacques Derrida, Gianni Vattimo, Jean-Luc Nancy, and John Caputo.

Thus, Jacques Derrida's response to Kant's last *Critique* remains trapped in the net of its standard readings focusing on the analysis of non-cognitive aesthetic judgments of mere likes and dislikes, instead on the interpretive advancement made by the *reflective-teleological* judgment. At one point in *The Truth in Painting* (1987) Derrida comes close to addressing Kant's innovation when he asks, “what is artistic in reflection, and what in projection?” In lieu of an answer, Derrida anchors his position in “the distinction between reflective and determinant judgment, a distinction that is both familiar and obscure,” which “watches over all the internal divisions of the book.”²⁷ The decisive omission here is Kant's *reflective-teleological* innovation. Beyond noticing the traditional reading of the relation between determining and reflecting reason, “Derrida fails to see the all-important, artistically inspired second half of this form of judgment, its indeterminate, and therefore always provisional, interpretive projection.”²⁸ Had Derrida paid serious attention to Part II of the *Critique*, he could have made a much more insightful, even if deconstructive, contribution to the critical literature.

26. Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, trans. John B. Thompson (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 215.

27. Jacques Derrida, *The Truth in Painting*, trans. Geoffrey Bennington and I. McLeod (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 50.

28. Ruthrof, *The Roots of Hermeneutics*, 303.

Likewise chastising large-scale, interpretive truth-claims, Gianni Vattimo wants to install in hermeneutics a postmodern, “non-metaphysical conception of truth” as an “aesthetic and rhetorical experience.” In such a “nihilistic,” post-metaphysical conception, truth would not emulate the “positivistic model of scientific knowledge” and “the conformity of a proposition to how things are,” but rather follow Nietzsche and Heidegger in the pursuit of a “nihilistic ontology.”²⁹ Ironically, his position on interpretive truth as an opening rather than closure is much closer to Kant’s abandonment of truth in the critical concept of reflective-teleological judgment than Vattimo appears to be aware of, as revealed in his Kantian observation that “the recognition of truth as interpretation” means “that it is provisional.”³⁰ After all, the reflective-teleological judgment does its work “artistically, according to the universal but nonetheless *indeterminate* principle of a purposive and systematic ordering” (CJ FI V). Not unlike Ricoeur, Vattimo understands the entire metaphysical tradition as a “quest for assurance,” force, and “the violence bound up with the imposition of presence.”³¹ Once more, we must exempt Kant from this charge, for whom interpretive, reflective-teleological projections, though metaphysical in a minimal sense, are stripped of certitude and truth-claims in favour of no more than elucidation and the assertion of *intelligibility* (CJ §§78, 61, 76, Preface, Intro V).

In his chapter “The Kantian Pleasure System” of *A Finite Thinking* (2003), Jean-Luc Nancy engages directly with Kant’s third *Critique*, even if he does so from a not so promising perspective. The central thesis here is that the *Critique of Judgment* reveals to us that pleasure in Kant “is repressed” even it exhibits itself as an “active principle,” if not as “the sole really active and motivating principle” at the core of his critical enterprise.³² Which is to reiterate a critical gesture familiar to us from the writings of Hamann, Schopenhauer, Nietzsche, and Derrida. Yet it is not the case, as Nancy alleges, that Kant *represses* pleasure; it simply is not his key topic. Rather, he relegates the merely aesthetic response of likes and dislikes to the domain on non-cognitive judgments, a necessary move in preparation for his exploration of the limits of human cognition in the interpretation of complex phenomena, the core task of the *Critique*. As Kant tells his readers in the Preface to the First Edition in 1790, “our cognitive faculties” are the *Critique’s* “sole concern, to the exclusion of the feeling of pleasure and displeasure.” What matters

29. Gianni Vattimo, *Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*, trans. David Webb (Stanford: Stanford University Press, 1997), 28f.

30. Vattimo, *Beyond Interpretation*, 6.

31. Gianni Vattimo, *The Adventure of Difference: Philosophy after Nietzsche and Heidegger*, trans. Cyprian Blamires and Thomas Harrison (Cambridge: Polity Press, 1993), 84.

32. Jean-Luc Nancy, “The Kantian Pleasure System,” in *A Finite Thinking*, ed. Simon Sparks (Stanford: Stanford University Press, 2003), 199–210, 209.

is that in their most complex application, our cognitive faculties employ Kant's *reflective-teleological* judgment, an intricate, critical procedure for the elucidation of which Part I of *Critique of Judgment* functions as prolegomenon. And this is why judgments based on feelings alone cannot be "raised to the level of concepts in order to contribute to the knowledge of objects" (CJ FI XI). Nancy's dismissive intervention, according to which "Kantian reason relinquishes or is deprived of delight," comes at too high a price.³³ What is achieved here is not only a wilful distortion of what the third *Critique* is all about, but also the destruction of the intricate interrelation between the two parts of the book, adding to the scandalous denial in modern hermeneutics of the momentous contribution the *reflective-teleological* has made to interpretation theory by substituting claims to *intelligibility* for untenable claims to truth.

Authorial privilege having been eliminated in the *Critique of Pure Reason*, with reference to Plato, and truth-claims being replaced by the weaker assertion of *intelligibility* in the interpretation of opaque contexts in the *Critique of Judgment*, one might have expected that postmodernity had learned that it is a little late to still rile against the hermeneutics of truth. Not so the postmodern John Caputo in *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project* (1987) and a little later in *More Radical Hermeneutics: On Not Knowing Who We Are* (2000) when he "douses the flames of essentialism," advocating instead an "anti-essentialist open-endedness," the "irreducibility to truth" and a "relentless critique of objectivist conceptions of truth" in interpretation. In Caputo's *prankster hermeneutics*, the "metaphysicians and transcendentalists" have received "more contempt than contemplation" and so look very much like the strawmen of postmodernity. Had Caputo read Part II of the *Critique of Judgment* he could not have missed that Kant's conception of interpretation had long ago forsaken "settling on a thesis," or insisting on interpretive "truth."³⁴

We could say, then, with and beyond Kant, that *interpretation*, like works of art themselves and like self-organizing biological beings, have a "self-propagating formative power" which transcends their original design, renewing themselves with each new elucidation. Which, however, does not require the reinvention of truth as Heideggerian *disclosure*. Instead, Kant's more sober substitution of continuing, interpretive, *indeterministic intelligibility* for truth, though largely unacknowledged in the literature, remains the decisive philosophical advance made in 1790.

33. Nancy, "The Kantian Pleasure System," 210.

34. John Caputo, *More Radical Hermeneutics: On Not Knowing Who We Are* (Bloomington: Indiana University Press, 2000), 12, 96; cf. Ruthrof, *The Roots of Hermeneutics*, 361.

Bibliography

- Ast, Friedrich. *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*. Landshut: Thoman, 1808.
- Bird, Graham. "Introduction" to "The Critique of the Power of Judgment." In *A Companion to Kant*, edited by Graham Bird, 399–407. Oxford: Blackwell, 2006.
- Bollnow, Otto-Friedrich. "What Does It Mean to Understand a Writer Better than He Did Himself?" *Philosophy Today* 23, 1 (1979), 16–28.
- Caputo, John. *More Radical Hermeneutics: On Not Knowing Who We Are*. Bloomington: Indiana University Press, 2000.
- Caputo, John. *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- Derrida, Jacques. *The Truth in Painting*. Translated by Geoff Bennington and Ian McLeod. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Dilthey, Wilhelm. *The Formation of the Historical World in the Human Sciences*, edited by Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi, v. 3. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Floyd, Juliet. "Heautonomy: Kant on Reflective Judgment and Systematicity." In *Kants Ästhetik, Kant's Aesthetics, L'esthétique de Kant*, edited by H. Parret, 192–218. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1998.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. New York: Crossroad, 1985.
- Guyer, Paul. *Kant's System of Nature and Freedom: Selected Essays by Paul Guyer*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Guyer, Paul. "Reason and Reflective Judgment: Kant on the Significance of Systematicity." *Noûs* 24, 1 (1990), 17–43.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. London and New York: Harper, 2008.
- Kant, Immanuel. *Critique of Judgment*. Translated by James C. Meredith and Nicholas Walker. Oxford: Oxford University Press, 2007. (CJ)
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Translated by Norman K. Smith. New York: St. Martin's Press, 1965. (CPR)
- Kant, Immanuel. *Opus Postumum*. Translated by Eckart Förster and Michael Rosen. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- McLaughlin, Peter. *Kant's Critique of Teleology in Biological Explanation: Antimony and Explanation*. Lewiston: Edwin Mellen Press, 1990.
- Nancy, Jean-Luc. "The Kantian Pleasure System." In *A Finite Thinking*, edited by Simon Sparks, 199–210. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Ricoeur, Paul. *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. Translated by John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

- Ruthrof, Horst. *The Roots of Hermeneutics in Kant's Reflective-Teleological Judgment*. New York: Springer, 2023.
- Schleiermacher, Friedrich. *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, edited by Heinz Kimmerle. Translated by James Duke and Jack Forstman. Missoula, MT: Scholars Press, 1977.
- Schleiermacher, Friedrich. *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*. Translated and edited by Andrew Bowie. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Szlezák, Thomas Alexander. *Reading Plato*. Translated by Graham Zanker. London and New York: Routledge, 1999.
- Vattimo, Gianni. *Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*. Translated by David Webb. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- Vattimo, Gianni. *The Adventure of Difference: Philosophy after Nietzsche and Heidegger*. Translated by Cyprian Blamires and Thomas Harrison. Cambridge: Polity Press, 1993.
- Warren, Daniel. *Reality and Impenetrability in Kant's Philosophy of Nature*. New York: Routledge, 2001.
- Zuckert, Rachel. *Kant on Beauty and Biology: An Interpretation of the Critique of Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Zumbach, Clark. *The Transcendent Science: Kant's Conception of Biological Methodology*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1984.



Jak ryby w wodzie Kultura terapii i jej krytycy

Like Fish in Water. Therapy Culture and Its Critics

Abstract: If therapeutic discourse is the horizon of contemporary culture and the ideological underpinning of neoliberalism, then the present crisis requires transcending this horizon. The article examines the historical and political dimensions of the therapeutic dominant of contemporary culture. The first part presents the model of subjectivity implicit in therapy culture, the expansion of psychology as a narrative and cognitive paradigm, and two rival political orientations in critique of therapy culture. The second part looks at historical sources of the therapeutic mode and its subsequent transformations. The third part examines the entanglement of therapy culture in neoliberalism, its role in responsabilisation of the subject, pathologization of poverty, and privatisation of stress. The conclusions look at responses to such critique coming from therapists themselves.

Keywords: therapeutic culture, authenticity, counterculture, neoliberalism

Każdy powinien móc zawsze się dostać do każdego specjalisty, nieważne, jaki to jest. [...] Coraz gorzej jest z nami i będziemy potrzebować psychoterapii, to jest zawód przyszłości.

Kwaciarka ze średniego miasta w Polsce, wyborczyni PiS¹

[P]onieważ zasadniczym powołaniem psychologii jest łagodzenie najróżniejszych postaci cierpienia psychicznego za pomocą nieokreślonego ideału zdrowia i samorealizacji oraz ponieważ terapeutyczna orientacja przyczyniła się faktycznie do stworzenia osobistej pamięci cierpienia, to ona też, paradoksalnie, tworzy większość cierpień, które ma łagodzić.

Eva Illouz, *Uczucia w dobie kapitalizmu*²

W słynnej mowie wygłoszonej w 2005 roku w Kenyon College David Foster Wallace opowiedział dowcip o rybach, które gawędzą sobie, pływając w morskich głębinach. – Świetną dziś mamy wodę, powiada jedna. – A co to jest woda? – pyta

1. Przemysław Sadura, Sławomir Sierakowski, *Polacy za Ukrainą, ale przeciw Ukraincom. Raport z badań socjologicznych* (Warszawa: Krytyka Polityczna, 2022), 14.

2. Eva Illouz, *Uczucia w dobie kapitalizmu*, przeł. Zygmunt Simbierowicz (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2010), 92.

druga³. Żart o rybach oddaje zasadniczą myśl obecnego tekstu. Język terapii nie jest jednym z wielu dostępnych języków opisu rzeczywistości, lecz dyskursem hegemonicznym, nadrzędnym wobec innych, a w każdym razie uzurpującym sobie do takiej nadrzędności prawo. Jeśli my, ludzie późnej nowoczesności, jesteśmy rybami, to dyskurs psychoterapeutyczny jest wodą, w której pływamy. Paradoksalnie, językiem psychologii (zwłaszcza kategorią narcyzmu) często posługują się także krytycy kultury terapii, upatrujący w niej źródeł głębokiego kryzysu – wręcz rozpadu – zachodniej cywilizacji⁴.

Psychologizacja kultury i relacje między współczesnym kapitalizmem a emocjami to od kilku dekad ważne i szeroko dyskutowane tematy socjologii i kulturoznawstwa, jednak sami psychoterapeuci rzadko i niechętnie gotowi są spojrzeć na własną pracę jako na zjawisko kulturowe. Przekonałam się o tym, prowadząc przez kilka lat seminarium o kulturze terapii dla przyszłych (a po części już praktykujących) psychoterapeutów⁵. Jego uczestnicy – w większości absolwenci psychologii, ludzie czytani i ciekawi świata – na kulturoznawczą i socjologiczną refleksję nad psychoterapią reagowali, zwłaszcza na początku, bardzo sceptycznie, a niekiedy wręcz wrogo. Ze szczególnym oporem spotykał się pogląd, że ich zawód ma wymiar polityczny, bo kultura terapeutyczna pozostaje w ścisłym związku ze współczesnym kapitalizmem. Twierdzili, że samo pojęcie “kultury terapeutycznej” jest oparte na nieuprawnionym uogólnieniu – wnioski pasujące do popularnych poradników i czasopism nie dotyczą ich zdaniem dobrze prowadzonej psychoterapii, bo ta – jeśli opiera się na solidnej wiedzy psychologicznej – stanowi raczej remedium na bolączki współczesności⁶.

3. David Foster Wallace, *This Is Water: Some Thoughts, Delivered on a Significant Occasion, about Living a Compassionate Life* (New York: Little Brown and Company, 2009), 3.

4. Najślynniejszy przykład to: Christopher Lasch, *Kultura narcyzmu. Amerykańskie życie w czasach malejącego oczekiwań*, przeł. Grzegorz Ptaszek, Aleksander Skrzypek (Warszawa: Sedno, 2015).

5. W latach 2017–2021 prowadziłam seminarium pt.: “Kultura indywidualizmu / kultura terapii” dla trzeciego roku Studium Psychoterapii w Laboratorium Psychoedukacji w Warszawie. Uczestniczyła w nim w tym okresie ponad setka osób. Obecny tekst wiele zawdzięcza dyskusjom prowadzonym w ramach tego cyklu.

6. Oto trzy próbki takich wypowiedzi: “Moje pytanie brzmi: o jakiej psychoterapii mówimy? Zarzut [Illouz] mógłby być zasadny wobec CBT, poradników psychologicznych, programowania neurolingwistycznego (NLP) i niektórych technik coachingu [...], ale wrzucanie wszystkich tych metod do wora z napisem ‘kultura terapii’ podważa wartość argumentów” (2018); “[...] [n]ie wyobrażam sobie, żeby pracować z pacjentem w oderwaniu od realiów społeczno-ekonomicznych [...]. Zgadzam się z Illouz, że ‘ja’ nie może odrzucić kulturowych czy kolektywnych zasobów. Jednak dobra terapia uświadamia [...], że nie wszystko może zostać osiągnięte samodzielnie, zwłaszcza w okresie niezwyklej niestabilności” (2021); “Bardzo brakowało mi dopełnienia analiz [Illouz] [...] o teorii więzi. Dzięki uwzględnieniu teorii więzi przedstawiony w książce obraz mężczyzn mógłby być wzbogacony o kolejną perspektywę, co dodałoby mu głębi” (2021). Wypowiedzi

Fakt, że polityczny wymiar terapii i psychologizacja kultury pozostają dla przedstawicieli tej profesji w dużej mierze niewidzialne (czy może raczej – jak woda w przytoczonym żarcie o rybach – przezroczyste) jest to po części efektem oddalenia psychologii jako dyscypliny od humanistyki i nauk społecznych, przesunięcia jej w kierunku medycyny⁷. Polscy terapeuci są, co prawda, przeciwni projektom przypisania ich zawodu do listy specjalizacji medycznych⁸, jednak często postrzegają swoją pracę jako analogiczną do tej wykonywanej przez lekarzy. Kształcenie terapeutów polega w znacznym stopniu na nauce abstrahowania od społecznego kontekstu, dbania o to, by “ideologia” nie zniekształciła relacji terapeutycznej. Podczas seminarium wielokrotnie wyjaśniano mi, że głównym, jeśli nie jedynym, celem terapii jest zmniejszenie psychicznego bólu pacjenta/klienta. Rzecz jednak w tym, że paradygmat medyczny utrudnia namysł nad historią i kulturową rolą terapii, pozwala przedwcześnie zawiesić pytanie o społeczne i polityczne konsekwencje uprzywilejowanej roli psychologii w debatach dotyczących na przykład pracy czy nierówności społecznych. Konfrontacja z tą problematyką bywa dla psychoterapeutów trudna.

Moim celem jest poddać refleksji historyczny i polityczny wymiar terapeutycznej dominanty współczesnej kultury, a zarazem spojrzeć na wymiar polityczny krytyki tego zjawiska. Ryzykując pewne uproszczenie, można ją wstępnie podzielić na dwa przeciwstawne nurty. Konserwatyści oskarżają kulturę terapii o atomizację społeczeństwa, niszczenie więzi, rozkład wspólnot i rytuałów, upadek sfery publicznej, promowanie narcyzmu kulturowego, a także toksycznego etosu bezbronności i nadwrażliwości, zwanego w ostatnich latach kulturą “woke”. Autorzy klasycznych książek tego nurtu to Philip Rieff i Christopher Lasch; w ostatnich dekadach w tym duchu pisali między innymi Frank Furedi i Byung Chul Han. Nurt lewicowy, przeciwnie, widzi w kulturze terapii ideologiczną legitymację kapitalizmu. Autorzy piszący z tej perspektywy – między innymi Edgar Cabanas i Eva Illouz, Barbara Ehrenreich, Mark Fisher, Nikolas Rose, a w Polsce Małgorzata Jacyno – podkreślają, że terapeutyczność to raczej reżim niż etos, system silnie zinstytucjonalizowanych przekonań i praktyk, służących dyscyplinowaniu jednostek, dostosowywaniu ich do potrzeb rynku. Prace te

przypatrzam za pracami pisemnymi uczestników i wspólnie redagowanym dokumentem online, służącym wymianie myśli.

7. O rywalizacji dwóch skrajnych stanowisk w kwestii przynależności psychoterapii do humanistyki lub medycyny i konsekwencjach tego sporu dla samych terapeutów, zob.: Barbara Józefik, “Psychoterapia jako dyskurs kulturowy”, *Psychiatria Polska* XLV, 5 (2011), 738.

8. W odpowiedzi na projekt podzielone skądinąd środowisko stworzyło jednolity front, broniąc swojej autonomii. Powstała petycja: “Dlaczego psychoterapeuci odrzucają projekt rozporządzenia dotyczącego specjalizacji?”, <https://prp.org.pl/dlaczego-psychoterapeuci-odrzucaja-projekt-rozporzadzenia-dotyczacego-specjalizacji/> (2.01.2022).

często nawiązują do koncepcji “technik siebie” i biopolityki Michela Foucaulta, zwracając uwagę z jednej strony na rolę władzy w relacji terapeutycznej, z drugiej – na kluczową rolę technik psychologicznych w zarządzaniu “ludzkim kapitałem”, na przykład w toku coachingu⁹. Mimo odmiennych perspektyw i wniosków oba nurty w gruncie rzeczy opisują te same zjawiska: indywidualizm, racjonalizację życia emocjonalnego i przenikanie kategorii psychologicznych do wszystkich dziedzin życia. Mamy tu do czynienia z czymś więcej niż moda czy styl życia – terapeutyczność stanowi matrycę współczesnej kultury. Proponuję metaforę kulturowego horyzontu, interesują mnie bowiem mechanizmy, które sprawiają, że to, co wykracza poza język terapeutyczny, staje się niewidzialne. Wyjście poza ten horyzont – jeśli nastąpi – będzie głęboką przemianą kulturową, trudną dziś do wyobrażenia, ale coraz bardziej potrzebną.

Terapeutyczność jako horyzont kultury

Każda cywilizacja wytwarza jakiś model rozumienia ludzkiego “ja”. Ludzie późnej nowoczesności żyjący w kulturze globalnej północy przeżywają samych siebie jako jednostki obdarzone psychiką – wnętrzem, które postrzegamy jako ukształtowane w toku indywidualnej historii rodzinnej. Wierzymy, że wydobycie jej na powierzchnię i “przepracowanie” w toku terapii działa na jednostkę uzdrawiająco. Jak pisze Illouz, “terapeutyczny światopogląd nie tylko wyjaśnia ‘ja’ w kategoriach rodzinnej historii, ale też obiecuje uwolnienie go od represyjnego ciężaru tej historii”¹⁰.

Terapeutyczna modalność to także specyficzny sposób myślenia o świecie społecznym – matryca kulturowa, sposób wytwarzania sensów, sieć metafor, schematów narracyjnych i ram wyjaśniających rzeczywistość¹¹. O jej istnieniu świadczy obecność w języku potocznym i mediach określeń zaczerpniętych z psychologii. Furedi śledzi oszałamiającą karierę medialną pojęć takich jak “trauma”, “stres” i “syndrom” – częstość ich występowania eksplodowała w latach dziewięćdziesiątych XX wieku, by w kolejnych dekadach rosnąć w postępie geometrycznym¹².

9. Michał Mokrzan, który badał coaching (zarówno praktykę, jak i towarzyszące jej dyskursy) narzędziami antropologicznymi, uważa go za “materializację neoliberalnych kategorii zarządzania, która wyposaża członków wyższych klas średnich [...] w pożądane z punktu widzenia neoliberalnej racjonalności dyspozycje emocjonalno-kognitywne (kapitał emocjonalny)”. Zob. Michał Mokrzan, *Klasa, kapitał i coaching w dobie późnego kapitalizmu* (Toruń: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, 2019), 41.

10. Illouz, *Uczucia*, 105.

11. Illouz, *Uczucia*, 8.

12. Frank Furedi, *Therapy Culture: Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age* (London: Routledge, 2004), 3–5.

Nasiąknięta etosem terapeutycznym kultura wytwarza charakterystyczny system wartości – ceni się autonomię, autentyczność i autoekspresję. Każde “ja” ma za zadanie poznać prawdę o sobie i dać wyraz swojej odrębności. Imperatyw autentyczności wydaje się uwalniający, jednak “bycie sobą” to w istocie pewna kompetencja i zadanie do wykonania. Kultura terapii domaga się od jednostek gigantycznego wysiłku nakierowanego na kontemplację własnego wnętrza, odnalezienie własnej wyjątkowości oraz nieustanne komunikowanie jej innym. Mówiąc językiem kultury terapii, człowiek późnej nowoczesności dba o swój “psychiczny dobrostan”, rozwija swój “potencjał” i przeżywa własne życie jako pewien “projekt”, który podlega regularnej ocenie i bierze udział w ciągłej rywalizacji. “Powiedz nam, kim jesteś” brzmi jak zaproszenie, ale jest to przecież wymóg w niezliczonych procesach rekrutacyjnych i ewaluacyjnych, w których współczesny człowiek bierze udział od przedszkola do emerytury.

Paradoksalnie, chociaż celem jest autonomizacja jednostki, “praca ja” (by posłużyć się pojęciem Illouz) odbywa się pod eksperckim nadzorem. Człowiek współczesny uprawia nieustanny emocjonalny “outsourcing”, kupując niezliczone usługi, których celem jest osiągnięcie psychicznego dobrostanu¹³. Rynek terapeutyczny to, oprócz rozmaitych form terapii, coachingu i doradztwa, niezliczone produkty popkultury: poradniki, czasopisma, seriale, podcasty i wiele innych. Illouz zauważa ironicznie, że terapeuci “tym różnią się od innych ekspertów i wolnych zawodów (jak prawnicy czy inżynierowie), że powoli ale pewnie wypracowali sobie pozycję ludzi znających się dosłownie na wszystkim – od spraw wojskowych do wychowywania dzieci, od marketingu do seksualności”¹⁴.

W swoim obecnym kształcie kultura terapii jest rówieśnicą globalizacji i neoliberalizmu, dzieckiem ery Reagana, a jej zasięg świadczy o potędze kulturowej USA. O ile w latach sześćdziesiątych XX wieku z usług psychoterapeutów korzystało zaledwie kilkanaście procent Amerykanów, to w 1995 roku grupa ta stanowiła już połowę ludności Stanów Zjednoczonych¹⁵, a udział w kulturze terapii stał się jednym z wyznaczników przynależności do klasy średniej lub wyższej. Lata dziewięćdziesiąte to także rozkwit telewizji zwierzeniowej – programów, w których zwykli ludzie opowiadają masowej publiczności i charyzmatycznej prowadzącej lub prowadzącemu o swoim życiu intymnym, ujawniając rodzinne tajemnice

13. Zjawisko to fascynująco opisuje antropolożka Arlie Hochschild w książce *The Outsourced Self. What Happens When We Pay Others to Live Our Lives for Us* (New York: Picador, 2012). Autorka przedstawia dostępne na rynku emocjonalnych usługi – od terapeutów, coachów i doradców osobistych, przez opiekunki, po “przyjaciół” i “babcię do wynajęcia”, aż po kupowaczy prezentów i autorów osobistych listów czy mów pogrzebowych – a także skomplikowany krajobraz towarzyszących im emocji – od poczucia winy usługobiorców po przekonanie, że “to, za co zapłacisz, jest zawsze lepsze”.

14. Illouz, *Uczucia*, 20.

15. Dane przytaczam za: Furedi, *Therapy Culture*, 9.

i traumy z dzieciństwa. Postacią emblematyczną jest tu oczywiście Oprah Winfrey – jej wpływ był tak potężny, że socjologowie piszą wręcz o “oprahfikacji kultury amerykańskiej”¹⁶, która polega na zacieraniu granicy między sferą prywatną a publiczną, wtargnięciu emocji i zwierzeń do dyskursu publicznego i waloryzacji cierpienia. Uczestnicy programów telewizji zwierzeniowej – i ich następcy, twórcy osobistych kanałów na youtube – czerpią sławę i zyski z przedstawiania samych siebie jako słabych, kruchych i zranionych, budując publiczne narracje o odzyskiwaniu wiary w siebie i wyzwolicielskiej mocy odsłaniania bolesnych prawd.

Furedi atakuje obowiązkowe zwierzenia i wszechobecną kruchość (*vulnerability*) z pozycji konserwatywno-liberalnych, ubolewa nad uwiązaniem tradycyjnych cnót obywatelskich, takich jak dzielność i gotowość do poświęceń, a winą zdaje się obarczać etos kontrkulturowy. Te same zjawiska są jednak przedmiotem krytyki badaczy o orientacji lewicowej. Nikolas Rose, Barbara Ehrenreich, Eva Illouz i Mark Fisher do groźnych efektów psychologizacji kultury zaliczają prywatyzację cierpienia i odpolitycznienie dyskursu dotyczącego nierówności. Do podobnych wniosków doszła w latach dziewięćdziesiątych XX wieku Elayne Rapping, feministyczna socjolożka badająca wpływ kultury terapeutycznej na ruch kobiecy. Dowodziła, że na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego stulecia kultura terapii przechwyciła i zniekształciła centralną ideę radykalnego feminizmu – tę mianowicie, że “to, co prywatne, jest polityczne”¹⁷. Problematyka nierówności w rodzinie wkroczyła do sfery publicznej, ale nie została przez to upolityczniona, czyli poddana krytyce pod kątem relacji władzy i możliwości zmiany. Przeciwnie, sam feminizm został poddany psychologizacji, osunął się w dyskurs poradnikowy. “Prywatyzacja tego, co publiczne” podlega zatem krytyce i z prawa, i z lewa, choć nieco innych przyczyn. O tyranii intymności i narcyzmie kulturowym jako zagrożeniach dla sfery publicznej pisał już w połowie lat siedemdziesiątych XX wieku Richard Sennett w słynnej (i trudnej do zakwalifikowania po którejś ze stron) książce *Upadek człowieka publicznego*.

Ważnym wymiarem psychologizacji kultury jest kariera psychologii jako paradygmatu poznawczego. Psychologia funkcjonuje z jednej strony jako zdrowy rozsądek i myślenie potoczne, z drugiej – jako dyskurs kolonizujący inne dziedziny wiedzy. Jednostkowe decyzje, sukcesy i porażki wyjaśnia się stanem psychiki danej osoby i jej historią raczej niż okolicznościami, wolą bożą, przypadkiem, przeznaczeniem, czy systemem społeczno-politycznym, w którym przyszło nam żyć. W psychologii szukamy obecnie rozwiązań problemów, które jeszcze

16. Zob. Trystan T. Cotton, Kimberly Springer, red., *Stories of Oprah: The Oprahfication of American Culture* (Jackson: University Press of Mississippi, 2009).

17. Zob. Elayne Rapping, *The Culture of Recovery: Making Sense of the Self-Help Movement in Women's Lives* (Boston: Beacon Press, 1995).

kilka dekad temu rozumiano i rozwiązywano raczej na płaszczyźnie społecznej czy etyczno-moralnej (oczywiste przykłady to nadużywanie alkoholu, hazard czy rozwiązłość seksualna). Medialnymi ekspertami od współczesności okazują się psychologowie, dyskursy emancypacyjne – zwłaszcza feminizm – niepostrzeżenie osuwają się w poradnikowe.

Zwrot terapeutyczny dotyczy też literatury. W latach dziewięćdziesiątych XX wieku zaczął się trwający do dziś boom na osobiste zwierzenia, autobiografie i wspomnienia. Popularność gatunków pierwszoosobowych – a także autofikcji, czyli powieści opartej na osobistych doświadczeniach autora lub autorki, zacierającej granice między faktem i kreacją – wydaje się symptomatyczna dla zachodzącej zmiany kulturowej. Granica między tym, co publiczne, i tym, co prywatne, przesuwana się na korzyść prywatności¹⁸. Także powieść obyczajowa, gatunek tradycyjnie służący diagnozowaniu stanu społeczeństwa poprzez jednostkowe losy, skręcił w ostatnich dekadach w kierunku powieści psychologicznej skupionej na indywidualnym doświadczeniu traum, depresji i rodzinnych dysfunkcji. Zarzut abdykacji ze społecznej diagnozy dotyczy szczególnie popularnych w pierwszej dekadzie XXI wieku pisarzy amerykańskich, takich jak Jonathan Franzen, Jennifer Egan, Jeffrey Eugenides czy Jhumpa Lahiri¹⁹.

Rodzinna opowieść rekonstruowana – a w istocie *konstruowana* – w toku terapii i w nasyconych etosem terapeutycznym gatunkach kulturowych pozostaje w dużej mierze oderwana od szerszego społecznego kontekstu. Niepisana zasada brzmi: można poddawać refleksji indywidualną tożsamość, ale nie strukturę społeczną. Sami terapeuci są ostrzegani przed niebezpieczeństwem wprowadzenia polityki do pracy z klientem/pacjentem. Wynika to z jednej strony z medykalizacji czy psychiatryzacji, a z drugiej – z emancypacyjnej obietnicy etosu terapeutycznego, czyli założenia, że aby poznać “siebie” i być “sobą” należy uwolnić się od społecznych determinacji. W praktyce owo uwolnienie okazuje się raczej uporczywym pominięciem czy przemilczeniem. Co ciekawe, w ostatniej dekadzie założenie apolityczności bywa podważane przez samych terapeutów, a kontekst społeczny uparczywie dobija się do drzwi gabinetów. Przejawem tej zmiany jest opublikowany kilka lat temu na łamach *New York Times*’a i szeroko dyskutowany artykuł pt. “Dlaczego terapeuci powinni mówić o polityce”. Autor, praktykujący terapeuta, opowiada w nim o pacjentach, dla których groźba utraty pracy czy brak urlopu okazują się dużo bardziej istotne i warte omówienia w gabinecie niż traumy wyniesione z dzieciństwa. “Psychoterapia jako dziedzina – pisze – nie

18. Zob. Julie Rak, *Boom! Manufacturing Memoir for the Popular Market* (Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 2013).

19. Zob. Greenwald Smith, *Affect and American Literature in the Age of Neoliberalism* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2015).

jest przygotowana do reagowania na najważniejsze problemy społeczne wpływające na życie naszych pacjentów”²⁰. Wniosek ten – dość oczywisty dla kogoś spoza branży – okazał się w środowisku terapeutów kontrowersyjny. Rezygnacja z apolityczności wymaga jednak gruntownego przemyślenia statusu psychoterapii jako zjawiska kulturowego, posiadającego specyficzną historię i pozostającego w silnym splocie z ewolucją kapitalizmu.

Źródła kultury terapii, czyli jak straciliśmy “charakter”,
a nabyliśmy “osobowość”

Wszystkie wspomniane wyżej dyskursy – potoczny, medialny, naukowy, literacki, popkulturowy – przyjmują za pewnik i punkt wyjścia tezę, że człowiek jest istotą obdarzoną *osobowością*. Tymczasem jeszcze nasi dziadkowie czy pradziadkowie – pokolenie drugiej wojny światowej – mieli raczej *charakter*²¹. Postrzegali samych siebie jako istoty głęboko zanurzone w świecie wspólnoty – rodzinnej, lokalnej, narodowej czy religijnej. Kluczowe pojęcia dotyczące życia wewnętrznego człowieka – duma, wstyd, poczucie winy, żal – dotyczyły moralnych zobowiązań jednostki wobec wspólnoty. My, przeciwnie, wprowadziliśmy kategorie wewnętrznych doświadczeń jednostki do języka opisu życia wspólnoty. Spróbujmy zatem odtworzyć pokrótce prehistorię kultury terapii. Jak to się stało, że mamy *osobowość*, a nie *charakter*?

Korzenie kulturowe etosu terapeutycznego sięgają połowy XIX wieku. Kategorie takie jak rozwój osobisty, autentyczność, samorealizacja, potencjał czy pozytywne myślenie poprzedzają pojawienie się psychologii jako dyscypliny nauki. Przodkowie kultury terapii to po pierwsze amerykański ekspresyjny indywidualizm (filozofia Ralpa Walda Emersona, Henry’ego Davida Thoreau, poezja Walta Whitmana), po drugie zaś zjawiska na pograniczu charyzmatycznej religijności i ruchów reformatorskich, a wśród nich mesmeryzm, Ruch Nowej Myśli (*New Thought Movement*) Phineasa Parkhursta Quimbiego i jego uczennicy Mary Baker Eddy, fundatorki ruchu Christian Science, czy wreszcie popularny pod koniec XIX wieku ruch leczenia przez umysł (*Mind Cure Movement*), z którego później wyłoniło się tzw. pozytywne myślenie. Wspólną cechą tych prądów kulturowych był antymaterializm, wiara w siłę “myśli”²², a ich wpływ na ojców założycieli psychologii (przede wszystkim na Williama Jamesa)

20. Richard Brouillette, “Why Therapists Should Talk Politics”, *The New York Times*, 15.03.2016.

21. Zob. Roger Foster, “The Therapeutic Spirit of Neoliberalism”, *Political Theory* 44, 1 (2016), 84–85.

22. Zob. Philip Cushman, *Constructing the Self, Constructing America: A Cultural History of Psychotherapy* (Cambridge, MA: Da Capo Press, 1996), 124–131.

jest świetnie udokumentowany²³. Mesmer, Quimby i Eddy na kilka dekad przez Freudem wprowadzili do kulturowego obiegu przekonanie, że ciało można leczyć, wpływając na umysł. Teorie te łączy kult indywidualnej ekspresji, specyficznie amerykański pragmatyzm i optymizm oraz sprzeciw wobec etosu samokontroli, stanowiącego oś kultury wiktoriańskiej. Propagatorzy różnych nurtów spierali się o skuteczność konkretnych technik, takich jak hipnoza, telekineza, autosugestia, duchowe doradztwo, proces grupowy, byli jednak zgodni w swojej niechęci wobec modernizacji, uniformizacji, wpływu społeczeństwa na jednostkę. Początkowo były to zjawiska niszowe, elitarne, zaprzatające głównie umysły filozofów, poetów i społecznych eksperymentatorów kontestujących restrykcyjną obyczajowość swoich czasów. Jednak pod koniec XIX wieku trafiły do głównego nurtu kultury, głównie w postaci poczytnych poradników, głoszących siłę umysłu i jego wyższość nad ciałem. Te dyskursy i towarzyszące im praktyki przygotowały specyficzny grunt, na którym świetnie przyjęła się – choć znacząco przez kulturę amerykańską przeobrażona – psychoanaliza. W USA otaczano postać Freuda swoistym kultem, począwszy od jego wizyty w 1909 roku. Psychoanaliza została jednak przyswojona w bardzo szczególny sposób – Amerykanie podchwycili Freudowską opowieść o człowieku jako istocie wyposażonej w nieświadomość, ale nie przyjęli jego teorii na temat jej mrocznej (popędowej) zawartości. Zdaniem Cushmana ogromny wpływ na recepcję Freuda i późniejszy kształt kultury terapeutycznej miał zawarty w mesmeryzmie i przejęty przez Nową Myśl ładunek optymizmu i pragmatyzmu, zachwyty nad siłą ludzkiego umysłu. Nieświadomość poddano zatem optymistycznej obróbce, czyniąc z niej “przestrzeń czarowną” (*enchanted interior*), bogatą w energię i nieznaną, czekającą na uwolnienie “ludzki potencjał”. Z tej właśnie szczególnej mieszanki psychoanalizy z duchowością, pragmatyzmem i optymizmem wyrasta współczesna kultura terapeutyczna.

Stopniowe przejście od *kultury charakteru* do *kultury osobowości* następuje wraz z sekularyzacją i modernizacją. “Charakter” to pojęcie zakorzenione w religii i wspólnotcie, odnoszące się do moralnego wymiaru jednostkowego życia. Charakter ma się dobry lub zły, prawy lub zwichrowany; składają się nań cechy nabyte w toku socjalizacji: dobre lub złe nawyki, mniejsze lub większe aspiracje, samokontrola, pracowitość, prawdomówność. Człowiek o nieposzlakowanym charakterze to ten, który panuje nad sobą, ten, któremu można ufać. Charakter można i należy kształtować, a przedmiotem tych wysiłków (“technik ja”, by posłużyć się językiem Foucaulta) jest “ja” uspołecznione, sumienny i nakierowany na spełnianie oczekiwań członka społeczności. Znamy ten sposób myślenia, poznawaliśmy go, czytając XIX-wieczne powieści, osadzone w etosie pracy nad

23. Zob. Donald F. Duclow, “William James, Mind-Cure, and the Religion of Healthy-Mindedness”, *Journal of Religion and Health* 41, 1 (2002), 45–56.

sobą, służby wspólnocie, odpowiedzialności. Taka jest *Lalka* Prusa, takie są *Małe kobiety* Louisy May Alcott, powieści Charlesa Dickensa, Lwa Tołstoja czy Victora Hugo. Ich bohaterowie nie przeżywają traum, nie miewają nerwic ani depresji. Zdarzają im się raczej wzloty i upadki, wielkie nadzieje i rozczarowania. Język opisu postaci to język moralności, a nie diagnozy psychologicznej. Świat tych powieści nie jest już naszym światem. Samo słowo “charakter” trąci myszką, podobnie jak słowo “cnota”. Na początku XX wieku – w szczycie industrializacji i związanej z nią postępującą homogenizacją społeczną – charakter zastąpiła osobowość, “ja” wyodrębniło się ze społecznego tła. O komplikacjach i niuansach związanych z tą wielką kulturową zmianą pisał w swoich powieściach i esejach Henry James, brat i oczywiście czytelnik Williama Jamesa. Pozytywne określenia osobowości to te, które wskazują na autonomię i autoekspresję, a nie użyteczność społeczną i samokontrolę. Kategoria osobowości i związane z nią wzorce dobrego życia powstawały w kontrze do społeczeństwa masowego; w czasach powszechnej uniformizacji osobowość miała być “silna”, “ciekawa”, “barwna”, “fascynująca”, “magnetyczna”, “charyzmatyczna”. Przede wszystkim jednak miała być niepowtarzalna²⁴.

W połowie lat sześćdziesiątych XX wieku Philip Rieff, autor *Triumfu terapeutyczności*, pierwszej książki o wpływie psychologii na kulturę, opisał wyłanianie się “człowieka psychologicznego” jako nowej formy podmiotowości. Widział w psychologii siłę uniemożliwiającą poddanie jednostki jakiegokolwiek społecznej presji. Kontrkultura rozpowszechniła indywidualistyczną utopię – wizję wyzwolenia jednostki spod tyranii zbiorowości – a Rieff uważał to za cywilizacyjny kataklizm. Wskazywał, że nieuchronnym efektem owej zmiany będzie erozja więzi społecznych, bo społeczeństwo, w którym jednostki chcą za wszelką cenę uniknąć kosztów uspołecznienia, przestaje w istocie być społeczeństwem. Dekadę później tezę tę rozbudował i wyostrzył Christopher Lasch w *Kulturze narcyzmu*. Czytana zwykle jako krytyka kontrkultury, praca ta dotyczy dużo szerszego procesu historycznego. Teza Lascha jest głęboko pesymistyczna: uwolnienie jednostki z więzów społecznych i kult wyjątkowości dają jego zdaniem efekty przeciwne od zamierzonych: samotność, rozpad relacji, poczucie niepokoju i zagubienie.

Lasch i Rieff pisali z pozycji konserwatywnych – bronili wspólnoty przed rozpasanym indywidualizmem. Psychologizację kultury uważali za proces niszczyielski. Żaden z nich nie widział w krytykowanym etosie załączka nowego modelu kultury – nowych kodów i mechanizmów budujących więzi społeczne, nowych narzędzi kontroli jednostki przez społeczeństwo. Było na to za wcześnie. Wartości indywidualistyczne rozpowszechniały się, ale pozostawały w kontrze do dominującej kultury, hierarchicznej i represyjnej, patriarchalnej i konformistycznej. Dekady powojenne to okres tworzenia i umacniania się nowoczesnego państwa

24. Foster, *Therapeutic Spirit*, 85.

opiekuńczego, które w zamian za uniformizację oferuje poczucie bezpieczeństwa. Na tym tle etos terapeutyczny jawił się jako etos kontrkulturowy, wzywający jednostkę do emancypacji: bądź sobą, bądź autentyczny, wyrażaj siebie. Język ten podjęli najpierw beatnicy, potem hipisi, a wreszcie – w silnie upolitycznionej wersji, jako język zmiany społecznej – radykalne lewicowe ruchy studenckie, Ruch Praw Obywatelskich i feminizm²⁵. Zwłaszcza ten ostatni czerpał garściami z etosu terapeutycznego – feministyczne myślicielki ostro krytykowały Freuda za seksizm, ale jako praktyka kulturowa grupy podnoszenia świadomości były w istocie upolitycznioną wersją terapii grupowej.

Mniej więcej do połowy lat siedemdziesiątych XX wieku etos terapii pozostawał sprzymierzeńcem buntowników, stanowił repozytorium wartości, z którego czerpały ruchy emancypacyjne. Potem ten sojusz zaczyna pękać, zaczyna się stopniowe osadzanie etosu terapeutycznego w głównym nurcie kultury. Dochodzi do profesjonalizacji terapii, jej zakorzenienia w kluczowych instytucjach takich jak szkoła, miejsce pracy, więzienie. Można argumentować, że ekspansja terapii to symptom charakterystycznego dla postmodernizmu kryzysu podmiotowości. Micki McGee, autorka książki *Self-Help, Inc.*, przekonuje, że “w świecie poradnictwa ten kryzys nie zostaje opowiedziany, ale raczej odegrany – odbywa się przez nieustanną sprzedaż poradników”²⁶. Chcąc być lepszą wersją siebie, człowiek naszej epoki oddaje się w ręce ekspertów – akt zapłaty za usługę działa stabilizująco, daje poczucie bezpieczeństwa, koi. Kultura terapeutyczna jest jednak kiepskim schronieniem dla rozchwianego, zagubionego i zmęczonego nowoczesnością podmiotu. Bezpieczna przystań często okazuje się pułapką, bo eksperckie porady, często sprzeczne ze sobą, wprawiają w stan permanentnego niepokoju.

W latach siedemdziesiątych XX wieku wywalczone przez buntowników *prawo* do swobodnej ekspresji własnej osobowości niepostrzeżenie zamienia się w *przymus* autentyczności i elastyczności. Foster opisuje te przemiany w punktu widzenia procesów politycznych, dowodząc, że o ile w latach sześćdziesiątych “duch terapeutyczny” był w naturalny sposób sprzężony z etosem Nowej Lewicy, to w kolejnej dekadzie pałeczkę przejmuje Nowa Prawica, czyli neokonserwatyzm, z jego apoteozą wolnego rynku i odpowiedzialnych za siebie jednostek z jednej strony i retoryką wartości rodzinnych z drugiej²⁷. Etos terapeutyczny wytraca

25. O roli autentyczności w etosie kontrkultury i nowych ruchów społecznych ciekawie pisze Doug Rossinow w książce *The Politics of Authenticity: Liberalism, Christianity, and the New Left in America* (New York: Columbia University Press, 1998). Autor wywodzi kult autentyczności nie tylko z psychologii, lecz także z protestanckiej religijności, egzystencjalizmu i popularnej w latach pięćdziesiątych XX wieku teologii “chrześcijaństwa bez religijności” Dietricha Bonhoeffera.

26. Micki McGee, *Self-Help Inc.: Makeover Culture in American Life* (Oxford, Oxford University Press, 2005), 188.

27. Foster, *Therapeutic Spirit*, 88–97.

swój emancypacyjny wektor, przeobrażając się w kulturę terapii – nowy reżim uspołecznienia, uzasadniający dominujący model ekonomiczny. Można to ująć w kategoriach zawłaszczenia czy kooptacji. Twórcy neoliberalnego porządku przejęli i wykorzystali zanurzone w psychologii wartości kontrkultury – takie jak autoekspresja, bunt, autentyczność czy wolny wybór – do wprowadzenia systemu społecznego opartego na jednostkowej odpowiedzialności, prywatyzacji przestrzeni publicznej, wycofania państwa z usług publicznych i nieustannej rywalizacji “przedsiębiorczych” jednostek. Język psychoterapeutyczny zaczął obsługiwać porządek neoliberalny, w którym żyjemy do dziś, choć zdaniem niektórych obserwujemy właśnie jego schyłek.

Podmiot w kieracie autentyczności

“Neoliberalizm” jest we współczesnej krytyce kultury pojęciem dużo pojemniejszym niż wskazuje jego politologiczny rodowód. To już nie tylko doktryna i praktyka ekonomiczna, lecz także indywidualistyczna filozofia społeczna pojmująca osobę ludzką jako “kapitał ludzki” – istotę działającą racjonalnie i strategicznie na rzecz własnego sukcesu. Jak pisze Foucault, neoliberalny podmiot to przedsiębiorca samego siebie, będący “swym własnym kapitałem, swym własnym producentem i źródłem dochodów”²⁸. Neoliberalny paradygmat sprawia, że rynkowa logika zysku pochłania kolejne sfery ludzkiej aktywności, także te pojmowane dotąd jako działanie na rzecz dobra wspólnego (jak edukacja, działalność społeczna, dobroczynność) lub wyłączone z racjonalności rynkowej, bo przynależne sferze intymnej lub duchowej (jak seksualność, miłość, religijność). Cechą konstytutywną tej fazy kapitalizmu jest bezalternatywność, towarzyszący jej uwiąd zbiorowej wyobraźni, a także stopniowa atrofia instytucji i procesów demokratycznych i zanik kategorii dobra wspólnego²⁹. Dyskurs publiczny podkreśla konieczność osobistej inicjatywy, wzywa jednostki do postrzegania samych siebie jako *homo economicus* – przedsiębiorczych i racjonalnych aktorów działających w systemie konkurencji. Zaleca się sieciowanie, jednocześnie patologizując struktury zależności. W efekcie jednostki postrzegają siebie i swoje życie wyłącznie w kategoriach ekonomicznych – jako szereg inwestycji ocenianych pod kątem zwrotów i strat. Dotyczy to także życia prywatnego, bo relacje intymne podlegają silnej racjonalizacji i kontrakualizacji. Illouz dowodzi, że mamy do czynienia z *emocjonalnym kapitalizmem* – systemem, w którym emocje jako takie podlegają wymianie,

28. Michel Foucault, *Narodziny biopolityki*, przeł. Michał Herer (Warszawa: PWN, 2011), 231.

29. Zob. Wendy Brown, *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015); Mark Fisher, *Realizm kapitalistyczny*, przeł. Andrzej Karalus (Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, 2020).

eksperskiej obróbce i hierarchizacji. Wychowanie dzieci traktuje się jako “projekt” do realizacji, a nad jakością związku, stanowiącym swoisty “kontrakt” i ważną życiową “inwestycję”, należy nieustannie “pracować”. Dyskurs terapeutyczny odegrał kluczową rolę w stabilizowaniu neoliberalnego porządku – stał się nową formą regulowania podmiotowości, dostarczył neoliberalnej kulturze “ludzkiego kapitału”, który sam siebie postrzega w kategoriach rynkowych. Można powiedzieć, że terapeutyczność – zwłaszcza jej coachingowa odnoga, obiecująca wprost, że “kapitał emocjonalny” można będzie zamieniać w kapitał ekonomiczny³⁰ – stanowi ideologiczną podszewką neoliberalizmu. Nie da się jednak zrzucić winy na coaching. Problem dotyczy kultury terapii jako systemu wartości, w którym szczególnemu przeobrażeniu i instrumentalizacji uległo pojęcie “szczęścia”. Przedmiotem niezwykle ostrej krytyki jest psychologia pozytywna, opisywana wręcz jako rodzaj sponsorowanego przez wielkie korporacje naukowego oszustwa³¹.

Głównym mechanizmem dyscyplinującym jest responsybilizacja podmiotu. Przekaz “wszystko zależy od ciebie; jesteś panem swojego losu” – otwarcie wypowiedziany w toku coachingu – unosi się nad całą kulturą terapii. Jak pisze Małgorzata Jacyno:

Strukturalne determinacje (rynek, nierówności, bezrobocie, dyskryminacje) przetopione zostają na “osobiste problemy”. Wydaje się, że dzisiaj więcej ludzi skłonnych jest podzielać wiarę w zły przepływ chi niż w strukturalne bezrobocie. [...] W obliczu możliwości utraty pracy i bankructwa dla wielu bardziej racjonalne są wizualizacje sukcesu czy przyłączenie się do jednej z wielu grup terapeutycznych niż przystąpienie do związku zawodowego³².

Dla ludzi, którzy w neoliberalnym systemie osiągnęli sukces, responsybilizacja jest źródłem stresu, bywa, że prowadzi do wypalenia, ale też motywuje i daje przyjemne poczucie, że na swoje sukcesy zasłużyło się samemu. Inaczej z tymi, którzy radzą sobie gorzej lub wcale. Neoliberalny etos obwinia ich za porażki, unieważnia ich doświadczenia, upokarza, zaś dyskurs terapeutyczny dostarcza piętnujących kategorii. Jak pisze badaczka biedy w Polsce okresu transformacji Elżbieta Tarkowska, subiektywne doświadczenie ubóstwa niezmiernie rzadko znajdowało odzwierciedlenia w sferze publicznej, w nikłym stopniu ciekawiło też twórców popkultury i badaczy. W polskich mediach ofiary przemian określano jako emocjonalnie wybrakowane: nieporadne, niesamodzielne, roszczeniowe itp. Ludzie ubodzy są w neoliberalnej kulturze nie tylko wypchnięci poza wspólnotę,

30. Zob. Mokrzan, *Klasa, kapitał i coaching*, 400–401.

31. Zob. m.in.: Edgar Cabanas, Eva Illouz, *Manufacturing Happy Citizens. How the Science and Industry of Happiness Control our Lives* (London: Polity, 2019).

32. Małgorzata Jacyno, *Kultura indywidualizmu* (Warszawa: PWN, 2007), 13.

pogardzani, zawstydzani i upokarzani, lecz także pozbawiani głosu i patologizowani. Tendencja do przypisywania jednostkom winy za niepowodzenia znacząco wzrosła w dekadzie 1997–2007. Tarkowska podsumowuje te wskaźniki: “W świecie indywidualnego sukcesu niepowodzenie, w tym bieda czy brak pracy, ma również charakter indywidualny i jest interpretowany w kategoriach winy jednostki”³³.

Neoliberalny dyskurs terapeutyczny odwraca związek przyczynowo-skutkowy między cierpieniem psychicznym a nierównościami społecznymi. Mówimy o “epidemii depresji”, ale unikamy debaty publicznej o psychicznych kosztach prekaryzacji, zadłużenia i braku perspektyw. Mark Fisher, autor głośniejszej książki pt. *Realizm kapitalistyczny*, nazywa ten mechanizm prywatyzacją stresu. W medialnej polemice dotyczącej reakcji na falę samobójstw, która nastąpiła w 2012 roku po wprowadzeniu w Wielkiej Brytanii neoliberalnych rozwiązań w polityce społecznej, Fisher piętnuje nie tylko cięcia, lecz także cynizm towarzyszącego im opisu:

Prawicowi komentatorzy [...] ubolewali nad “upolitycznieniem” chorób psychicznych, ale problem jest dokładnie odwrotny. Choroby psychiczne zostały odpolitycznione, przez co beztrzęsco akceptujemy sytuację, w której depresja jest obecnie chorobą najczęściej leczoną przez NHS. Neoliberalna polityka [...] doprowadziła do prywatyzacji stresu. Pod rządami neoliberalnymi płace pracowników uległy stagnacji, a warunki pracy i bezpieczeństwo zatrudnienia stały się bardziej niepewne. [Liczba] samobójstw wśród mężczyzn w średnim wieku rośnie [...]. Biorąc pod uwagę zwiększone powody do niepokoju, nie jest zaskakujące, że duża część populacji określa się jako chronicznie nieszczęśliwa. Ale medykalizacja depresji jest częścią problemu³⁴.

Teza Fishera z definicji wykracza poza ramy toczony wówczas debaty. Neoliberalnej kulturze towarzyszy szczególne zawężenie myślowego horyzontu – systemowa krytyka zostaje odrzucona z góry jako nierelevantna czy wręcz niezrozumiała.

Problematyczność dominanty psychologicznej pozostaje niewidzialna, bo jej autorytet ma wymiar etyczny. W etos terapeutyczny wpisane jest założenie, że psychologia stanowi remedium na problemy współczesności – im więcej psychologii, tym lepiej dla wszystkich. Na strukturalne problemy nieodmiennie propo-

33. Elżbieta Tarkowska, *Subiektywny wymiar ubóstwa*, w: Hieronim E. Kubiak, red., *Polska bieda w świetle Europejskiego Roku Walki z Ubóstwem i Wykluczeniem Społecznym* (Kraków: Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, 2012), 136. Przywołane badania to komunikaty z badań, CBOS: Macieja Falkowska, *Społeczna definicja biedy, jej zasięg i przyczyny* (Warszawa: CBOS, 1997) i Joanna Szczepańska, *Opinie na temat zasięgu biedy w Polsce* (Warszawa: CBOS, 2007).

34. Mark Fisher, “Why Mental Health is a Political Issue”, *The Guardian* (16 06. 2012), <https://www.theguardian.com/commentisfree/2012/jul/16/mental-health-political-issue> (3.01.2023).

nowane są indywidualne rozwiązania; instytucje, które jeszcze kilka dekad temu przedstawiały sens swego istnienia w kategoriach wspólnotowych (np. kościoły), prezentują swoją funkcję właśnie jako terapeutyczną; osobom, które szukają pomocy w kryzysie, zamiast zmiany społecznej proponuje się indywidualną terapię. W Polsce problemem jest jej nikła dostępność, przy jednoczesnym przekonaniu, że stanowi ona remedium na społeczne bolączki. Powstaje błędne koło: kryzysy ekonomiczne i polityczne sprawiają, że nie ma funduszy na publiczną pomoc psychologiczną, a jednocześnie generują kolejne nieszczęśliwe jednostki, które nie mają dokąd iść po pomoc, a zdążyły już sobie przyswoić przekonanie, że tym, czego im potrzeba, jest właśnie terapia.

Pytana o społeczne i kulturowe skutki psychologizacji kultury Illouz wymienia przede wszystkim prywatyzację duszy i prywatyzację cierpienia. Gdy wszystko, co spotyka "ja", da się wyjaśnić poprzez odniesienie do indywidualnej biografii, zanika język, w którym jednostki mogłyby diagnozować społeczne źródła własnych porażek. "Złość stała się oznaką źle wytrenowanej, nieprzystosowanej psyche"³⁵. Odmowa współpracy z systemem, próba jego zmiany czy choćby całościowa krytyka nie dają się zinterpretować inaczej niż w kategoriach patologii. Za pomocą języka terapii neoliberalny kapitalizm wytwarza obraz samego siebie jako jedyne go możliwego systemu. Co ciekawe, zanik umiejętności dostrzegania strukturalnych źródeł jednostkowego cierpienia dotyczy w znacznym stopniu także dyskursu współczesnej lewicy. Za przykład niech posłuży nam raport opublikowany w listopadzie 2022 przez Krytykę Polityczną, oparty na przeprowadzonych rok wcześniej badaniach. Jeden z wniosków dotyczy zmiany stosunku Polaków do psychoterapii:

Z postulatem, żeby za zapewnienie każdemu dostępu do psychoterapii odpowiadało państwo, zgadza się aż 88 procent ankietowanych, z czego zgadzających się zdecydowanie jest 49 procent, a kolejne 39 procent raczej się z tym zgadza. [...] Dostęp do terapii zdecydowanie zdystansował takie zadania państwa, jak tworzenie warunków sprzyjających rodzeniu się dzieci, zapewnienie możliwości mieszkania tym, których na to nie stać, zapewnienie minimum warunków życia bezrobotnym czy zapewnienie każdemu pracy³⁶.

Odnotowana w raporcie zmiana postaw wydaje się równie ciekawa jak interpretacja owej zmiany – a raczej jej brak. Autorzy uznają za pewnik, że zapotrzebowanie na terapię jest "efektem lęków, traum i utraty poczucia bezpieczeństwa"; zdają się też zakładać, że jest to zmiana na lepsze. Statystyki uzupełniają cytaty

35. Mateusz Halawa, Agata Dembek, "Praca 'ja'. Rozmowa z Evą Illouz", *Kultura Współczesna* 3, 74 (2012), 13.

36. Sadura, Sierakowski, *Polacy*, 12.

z przeprowadzonych wywiadów – badani wskazują na uniwersalną potrzebę terapii i dają wyraz oczekiwaniu, że zapewni ją państwo (jedną z cytowanych w raporcie wypowiedzi przytoczyłam na początku tekstu). Wszystko to pozostaje bez komentarza. Fakt, że Polacy identyfikują swoje problemy jako bóle psychiczne i oczekują od państwa raczej pomocy psychologicznej niż zwiększenia bazy socjalnej, mieszkań, reformy opieki zdrowotnej czy wyrównania nierówności społecznych, zostaje przez lewicowych socjologów przyjęty bezrefleksyjnie. Tymczasem mamy do czynienia ze skutkami neoliberalnej polityki i towarzyszącej jej psychologizacji dyskursu publicznego: wycofaniem do prywatności i utratą zaufania do państwa³⁷.

Konkluzje

Psychologizacja kultury nie jest ani prostą pozostałością po kontrkulturze (jak twierdzą jej konserwatywni krytycy), ani wynikiem celowych zabiegów neoliberalnych elit (jak czasem sugerują krytycy lewicowi). Proces ten ma swoją długą i skomplikowaną historię, wyrasta z przemian społeczno-ekonomicznych i prądów intelektualnych sięgających pierwszej połowy XIX wieku. “Człowiek psychologiczny” uzyskał wymiar emancypacyjny w czasach kontrkultury – do tej genealogii odnoszą się teksty pisane z pozycji konserwatywnych. Lewicowa krytyka skupia się natomiast na późniejszym etapie tej historii, gdy wolnościowy potencjał został zinstrumentalizowany przez rynek. Wartości kontrkultury – ociosane na potrzeby rynku, wyprane z emancypacyjnego potencjału i skomercjalizowane – są dziś frazesami w coachingowych poradnikach, reklamach i korporacyjnej nowomowie. Kultura terapeutyczna okazała się w pełni komplementarna wobec racjonalności neoliberalnej – dostarcza jej produktów, narzędzi dyscyplinowania podmiotu i ideologicznej legitymizacji. Jak pisze Han, “poprzez kult autentyczności, reżim neoliberalny przejmując panowanie nad osobą jako taką i zmienia ją w wysoce efektywne miejsce produkcji”³⁸.

Trudno mieć pretensje do psychologii, że zastąpiła inne modele rozumienia świata, stając się świecką religią naszych czasów. Można jednak wobec jej ekspansji zachować krytyczny dystans, stawiać pytania o przyczyny, istotę i konsekwencje – także dla samych psychoterapeutów. Wyzwanie to podjął w latach dziewięćdziesiątych XX wieku wielokrotnie tu przywoływany historyk i psycholog Philip Cushman. Twierdził, że apolityczność i uporczywy optymizm – spadek

37. Por. Andrzej Leder “Psychoterapia i upadek autorytetów”, *Krytyka Polityczna* (23.12.2023), <https://krytykapolityczna.pl/kraj/psychoterapia-i-upadek-autorytetow/> (3.01.2023).

38. Byung-Chul Han, *The Disappearance of Rituals. A Topology of the Present* (Medford MA: Polity, 2020), 18.

po XIX-wiecznych praktykach “leczenia umysłem” i pragmatyczno-rynkowej obróbce, jakiej w Stanach Zjednoczonych podlegała teoria Freuda – powoduje, iż psychoterapia funkcjonuje w kulturze jako dyskurs konserwatywny, reprodukujący *status quo*, negujący możliwość społecznej zmiany, niekiedy wręcz cyniczny. Należy ten model porzucić na rzecz modelu hermeneutycznego, podejmującego dylematy moralne, poddającego refleksji kontekst społeczno-kulturowy i jego wpływ na myślenie zarówno pacjenta jak i terapeuty³⁹.

Jak wspomniałam we wstępie, konfrontacja z tą problematyką jest dla psycho-terapeutów trudna. Niektórzy krytycy kultury terapeutycznej wprost obsadzają ich w roli strażników neoliberalnego porządku, armii ekspertów obsługujących podmiotowość skrojoną na potrzeby rynku. Powstaje pytanie, czy terapeuci muszą się na tę rolę godzić. Jakie jest ich pole manewru? Pogląd, że “prawdziwa” psychoterapia nie ma żadnego związku z polityką i z racjonalnością neoliberalną, wydaje się nie do utrzymania. Ale co dalej? W trakcie mojego seminarium spierano się, niekiedy gwałtownie, czy i w jakim stopniu w gabinecie powinny pojawiać się wątki polityczne oraz co w praktyce miałyby oznaczać opór terapeuty wobec terapeutyczności jako kodu kulturowego. Niektórzy uczestnicy reagowali na krytykę kultury terapii z pełnym irytacji lekceważeniem. Jako terapeuci, twierdzili, nie mają innej opcji niż pracować z jednostką; zaangażowanie społeczne czy polityczne zostawiają na czas wolny. Część poirytowanych gotowa była uznać – z żalem lub bez niego – służebność swojej pracy wobec neoliberalizmu, ale konsekwentnie sprzeciwiali się wprowadzaniu politycznej refleksji do pracy terapeutycznej. Twierdzili, że akceptują *status quo*, a w każdym razie nie zamierzają go podważać w pracy z pacjentami. Przeciwnie – ich zawód polega na dostarczaniu fachowej usługi, która pozwala ludziom w tym systemie funkcjonować sprawniej, elastyczniej, bezkolizyjnie i w miarę możliwości bezboleśnie. Inni jednak traktowali wnioski z krytyki kultury terapii jako wyzwanie etyczne. Pozostając w ramach paradygmatu “zdrowia psychicznego”, nie da się zmniejszyć cierpienia, które generuje współczesność. Kilka osób z tej właśnie przyczyny już wcześniej zrezygnowało z pracy w coachingu, inni świadomie, z pobudek etycznych, wycofali się z prywatnej praktyki, by pracować w publicznych ośrodkach i pomagać osobom, których nie stać na prywatną terapię. Kilkoro uczestników seminarium wręcz opisało swoją rolę jako sabotażystów kultury terapii. Twierdzili, że świadomie wprowadzają do relacji terapeutycznej kontekst społeczno-polityczny, wytrącają klientów z wpajanej im przez neoliberalną kulturę narcystycznej omnipotencji, przywracają relacjom, pomagają im zmierzyć się z bezradnością oraz odnaleźć przestrzeń wolności pojmowanej inaczej niż “wolność wyboru” neoliberalnego podmiotu.

39. Cushman, *Constructing*, 280–331.

Bibliografia

- Brown, Wendy. *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015.
- Cabanas, Edgar, Eva Illouz. *Manufacturing Happy Citizens. How the Science and Industry of Happiness Control our Lives*. London: Polity, 2019.
- Cushman, Philip. *Constructing the Self, Constructing America: A Cultural History of Psychotherapy*. Cambridge, MA: Da Capo Press, 1996.
- Dlaczego psychoterapeuci odrzucają projekt rozporządzenia dotyczącego specjalizacji?, Polska Rada Psychoterapii, 25.11.2022. <https://prp.org.pl/dlaczego-psychoterapeuci-odrzucaja-projekt-rozporzadzenia-dotyczacego-specjalizacji/> (5.12.2022).
- Duclow, Donald F. "William James, Mind-Cure, and the Religion of Healthy-Mindedness". *Journal of Religion and Health* 41, 1 (2002), 45–56.
- Ehrenreich, Barbara. *Bright-Sided: How Positive Thinking Is Undermining America*. New York: Picador, 2010.
- Fisher, Mark. *Realizm kapitalistyczny*, przeł. Andrzej Karalus. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, 2020.
- Fisher, Mark. "Why Mental Health Is a Political Issue". *The Guardian* (16.06.2012). <https://www.theguardian.com/commentisfree/2012/jul/16/mental-health-political-issue> (5.12.2022).
- Foucault, Michel. "Techniki siebie". W: *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, 247–275. Warszawa–Wrocław: PWN, 2000.
- Foucault, Michel. *Narodziny biopolityki. Wykłady w College de France 1978–1979*, przeł. Michał Herer. Warszawa: PWN, 2011.
- Foster, Roger. "The Therapeutic Spirit of Neoliberalism". *Political Theory* 44, 1 (2016), 82–105.
- Furedi, Frank. *Therapy Culture: Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*. London: Routledge, 2004.
- Greenwald Smith, Rachel. *Affect and American Literature in the Age of Neoliberalism*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2015.
- Halawa, Mateusz, Agata Dembek. "Praca 'ja'. Rozmowa z Evą Illouz". *Kultura Współczesna* 3, 74 (2012), 11–17.
- Han, Byung-Chul. *The Disappearance of Rituals. A Topology of the Present*. Medford MA: Polity, 2020.
- Hochschild, Arlie Russel. *The Outsourced Self. What Happens When We Pay Others to Live Our Lives for Us*. New York: Picador, 2012.
- Illouz, Eva. *Uczucia w dobie kapitalizmu*, przeł. Zygmunt Simbierowicz. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2010.
- Jacyno, Małgorzata. *Kultura indywidualizmu*. Warszawa: PWN, 2007.
- Józefik, Barbara. "Psychoterapia jako dyskurs kulturowy". *Psychiatria Polska* XLV, 5 (2011), 737–748.

- Lasch, Christopher. *Kultura narcyzmu. Amerykańskie życie w czasach malejących oczekiwań*, przeł. Grzegorz Ptaszek, Aleksander Skrzypek. Warszawa: Sedno, 2015.
- Leder, Andrzej. "Psychoterapia i upadek autorytetów". *Krytyka Polityczna* (22.12.2022). <https://krytykapolityczna.pl/kraj/psychoterapia-i-upadek-autorytetow/> (2.01.2023)
- Madsen, Ole Jacob. *The Therapeutic Turn. How Psychology Altered Western Culture*. London: Routledge, 2014.
- McGee, Micki. *Self-Help Inc.: Makeover Culture in American Life*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Mokrzan, Michał. *Klasa, kapitał i coaching w dobie późnego kapitalizmu*. Toruń: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, 2019.
- Rapping, Elayne. *The Culture of Recovery: Making Sense of the Self-Help Movement in Women's Lives*. Boston: Beacon Press, 1995.
- Rak, Julie. *Boom! Manufacturing Memoir for the Popular Market*. Waterloo, OT: Wilfrid Laurier University Press, 2013.
- Rieff, Philip. *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.
- Rose, Nikolas. *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*. Londyn: Routledge, 1989.
- Rossinow, Doug. *The Politics of Authenticity: Liberalism, Christianity, and the New Left in America*. New York: Columbia University Press, 1998.
- Sadura, Przemysław, Sławomir Sierakowski. *Polacy za Ukrainą, ale przeciw Ukraincom. Raport z badań socjologicznych*. Warszawa: Krytyka Polityczna, 2022.
- Sennett, Richard. *Upadek człowieka publicznego*, przeł. Hanna Jankowska. Warszawa: Muza, 2009.
- Tarkowska, Elżbieta. *Subiektywny wymiar ubóstwa*. W: Hieronim E. Kubiak, red., *Polska bieda w świetle Europejskiego Roku Walki z Ubóstwem i Wykluczeniem Społecznym*, 120–138. Kraków: Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, 2012.
- Wallace, David Foster. *This Is Water: Some Thoughts, Delivered on a Significant Occasion, about Living a Compassionate Life*. New York: Little Brown and Company, 2009.

Magdalena Ochwat
University of Silesia in Katowice
Faculty of Humanities
 <https://orcid.org/0000-0002-0178-165X>

Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura
Er(r)go. Theory–Literature–Culture
Nr / No. 48 (1/2024)
humanistyka/humanistyka/humanistyka II
humanities/humanities/humanities II
ISSN 2544-3186
<https://doi.org/10.31261/errgo.14770>



Małgorzata Wójcik-Dudek
University of Silesia in Katowice
Faculty of Humanities
 <https://orcid.org/0000-0001-9032-8875>

The *Eco-Logic* of Olga Tokarczuk's Prose Worlds. Tenderness and Anger as the Pillars of a New Order*

Abstract: In this paper, we offer a reading of selected novels by 2018 Nobel Prize winner Olga Tokarczuk in terms of their dedication to changing the world. We show that Tokarczuk's essays and fiction defy genre limits and invite readers to exercise their imagination in conceptualising the world and redefining values. The alternative modes of viewing reality proposed by Tokarczuk may provide a starting point for change, in which the synergy of ostensibly mutually exclusive tenderness and anger kindles hope in the times of crisis and inspires courage to embrace change and, in doing so, to use the opportune moment (*kairos*) and institute a new order – one based on justice for the bio-community.

Keywords: Olga Tokarczuk, tenderness, anger, bio-community, engagement

The popularity of Polish Nobel Prize winner Olga Tokarczuk's work does not seem to subside; on the contrary, her novel *Bieguni* (*Flights*) has made it to the one hundred best books of world literature as listed by the influential German weekly *Die Zeit*. While there is now just one book-length study of Tokarczuk's writings,¹ a number of Polish researchers time and again offer analyses of and insights into her work, looking at her texts through a variety of

* The research activities cofinanced by the funds granted under the Research Excellence Initiative of the University of Silesia in Katowice.

1. Katarzyna Kantner, *Jak działać za pomocą słów? Proza Olgi Tokarczuk jako dyskurs krytyczny* (Kraków: Universitas, 2019). In the wake of Tokarczuk's Nobel Prize, the Katowice-based journal *Postscriptum Polonistyczne* devoted an entire issue to her writing. See *Postscriptum Polonistyczne* 1, nr 25 (2020), *Olga Tokarczuk – Literacka Nagroda Nobla 2018*, https://journals.us.edu.pl/index.php/PPol/issue/view/PS_P.2020.25.01 (11.05.2022).

lenses, such as the animal turn,² the post-human world,³ symbiotic mycelium⁴ and genre theory.⁵

Acclaimed by literature scholars, Tokarczuk's books are also appreciated by a sizeable readership comprising individuals who delight in unusual texts, seek engaging plots and value writers committed to exploring the problems of our times, diagnosing them insightfully and, above all, depicting practices that promote the perception of today's crises as opportunity rather than disaster alone. Combined with Tokarczuk's activism, her writing meets readers' expectations in this respect, and her abiding popularity rather explicitly bespeaks the social demand for literature topically engaged in our times and, at the same time, universal enough for its expiry date to exceed, and considerably, too, the spectacular success of individual volumes.

Surely, the right to engaged literature and engaged reading is what we covet most? If the humanities shook off "the aristocratic temperament in which the study of texts, rhetoric, philology, grammar, prosody and so forth had been anchored

2. See Anna Barcz, "Próba reprezentowania zwierząt: 'Ostatnie historie' i pisarstwo Tokarczuk," in Anna Barcz, *Realizm ekologiczny. Od ekokrytyki do zookrytyki w literaturze polskiej* (Katowice: Wydawnictwo Naukowe Śląsk, 2016), 256–271; Joanna B. Bednarek, "Mroczna fanaberia. Prowadź swój pług przez kości umarłych Olgi Tokarczuk," in Przemysław Czapliński, Joanna B. Bednarek, and Dawid Gostyński, *Literatura i jej natury. Przewodnik ekokrytyczny dla nauczycieli i uczniów szkół średnich* (Poznań: Rys, 2017), 151–161; Anna Larenta, "Metamorficzność postaci w twórczości Olgi Tokarczuk," *Białostockie Studia Literaturoznawcze* 16 (2020), 83–113; Monika Sosnowska, "What Sort of a World Is This, Where Killing and Pain Are the Norm? What on Earth Is Wrong with Us? Nature Strikes Back in Olga Tokarczuk's *Drive Your Plow Over the Bones of the Dead* (2009)," *Academic Journal of Modern Philology* 5 (2022), 305–317, https://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-doi-10_34616_ajmp_2022_15_23 (12.01.2022); Justyna Tabaszewska, "Empatyczny narrator. Upodmiotowienie zwierząt w prozie Olgi Tokarczuk," in Justyna Tabaszewska, *Humanistyka służebna. Negocjowanie pola i budowanie autonomii w dobie kryzysu* (Warszawa: IBL, 2022), 162–193.

3. Iwona Gralewicz-Wolny, "'Po człowieku?' 'Wizyta' Olgi Tokarczuk jako narracja antropoceniczna," *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Poetica* 11 (2023), 313–325, <https://doi.org/10.24917/23534583.11.20> (12.10.2022); Klaudia Jakubowicz, "Problematyka śmieci w twórczości Olgi Tokarczuk," *Forum Poetyki* 24 (2021), 210–225, http://fp.amu.edu.pl/wp-content/uploads/2021/11/KJakubowicz_ProblematykaSmieciWTworczosciOlgiTokarczuk_ForumPoetyki_24_2021.pdf (12.10.2022).

4. Anna Larenta, "Grzybnia jako metafora w twórczości Olgi Tokarczuk," *Białostockie Studia Literaturoznawcze* 13 (2018), 201–218, https://repozytorium.uwb.edu.pl/jspui/bitstream/11320/8676/3/BSL_13_2018_A_Larenta_Grzybnia_jako_metafora.pdf (12.10.2022); Aleksandra Ubertowska, "Pisanie antropocenu z wnętrza grzybni. O prozie Olgi Tokarczuk," in Aleksandra Ubertowska, *Historie biotyczne. Pomiędzy estetyką a geotraumą* (Warszawa: IBL, 2020), 304–321.

5. Anna Hanus and Patryk Austin, "Olga Tokarczuk's *Flights* as an Example of Genre Transformation in the Contemporary Novel – A Linguistic and Literary View," *Tekst i Dyskurs* 16 (2022), 53–74.

for ages⁶ and has effectively transformed into a discipline that studies and also produces what is often referred to as resistance – a “weapon of the weak” – literature has already practised that very approach for a long time.

Tokarczuk masterfully taps into this practice as she composes her polyphonic tales of suffering, resistance and revolt, with their protagonists bearing imprints of such experiences. Her characters are misfits, the excluded, minority members and those considered unworthy they are all given a voice with which to speak. This voice always resounds and resonates in ways that move beyond producing a story of (the lost) relations with the world and produce an idiom capable of nurturing the readers’ resilience.

We propose that an “eco-logic” is a good candidate for the supreme entry in the non-existent literary lexicon depicting Tokarczuk’s work. “Eco-logic” would denote a way of reflecting on dwelling well in the world together with other human and more-than-human beings, a mindset founded on environmental values and a mode of thought that locates *Homo sapiens* in the great network of life. Unlike ego-logical, in-bred, anthropocentric and hierarchical thinking, eco-logic would be an expression of relational and networking thought, encouraging splicing and connecting, showcasing unity and unfolding in non-contradictory multiplicity.

We comprehend the eco-logic of Tokarczuk’s prose worlds as founded on two central concepts of her writing. One of them is tenderness and the other is anger. They may be situated at the opposite poles of the latitude of affects, but they do not rule each other out. One reason why we believe that they are so pivotal is that they are what we miss most in today’s world. We are often disengaged, lukewarm and detached; we regard others without empathy. “The world is dying, and we are failing to notice,” Tokarczuk said in “The Tender Narrator,” her Nobel Lecture delivered on 7 December 2019.⁷ The lecture was a eulogy of tenderness, with Tokarczuk emphatically insisting that tenderness is the principle of literature and makes it possible to perceive bonds, interdependences and mutualities.

Tokarczuk’s Nobel Lecture encouraged us to explore the concept of tenderness more attentively; while it is woven into the fabric of Tokarczuk’s writings, tenderness is still unexamined and it has hitherto gone largely unnoticed by scholars.⁸ This may come as a surprise, given that a cursory glance at Tokarczuk’s work is

6. Dipesh Chakrabarty, *The Climate of History in a Planetary Age* (Chicago and London: Chicago University Press, 2021), 16.

7. <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/2018/tokarczuk/lecture/> (13.12.2023).

8. For the scanty discussions of tenderness in Tokarczuk, see Michał Klinger, “Hymn o czułości Olgi Tokarczuk – próba egzegezy,” *Konteksty Polska Sztuka Ludowa* 1–2 (2021), 65–73; Katarzyna Wądołny-Tatar, “Czułość hetero/auto/a/nomicznego narratora Olgi Tokarczuk,” *Litteraria Copernicana* 42, nr 2 (2022), 61–72.

enough to realise that her literary narratives and authorial commentaries have time and again evoked both tenderness and anger. The pronounced presence and the frequent reiterations of these concepts preclude ignoring them and, first and foremost, offer a new avenue to re-reading Tokarczuk's texts. The paper is thus an attempt to read Tokarczuk's selected novels through the lens of tenderness and anger, two key-words that open Tokarczuk's fiction and statements to other ways of reading the world.

More Tenderly

As we already mentioned, at their center of Tokarczuk's world is the word "tenderness," of crucial importance for her works, not only used in all possible combinations there, but also elevated to the rank of a brand, a certain hallmark of her writing. It is not without a reason that she made it the centerpiece first of her Nobel Lecture and, a bit later, she used it as a spell of sorts to bind the themes of several essays included in her 2020 book entitled *The Tender Narrator*, just like the lecture.

The category that in a way binds almost all of Olga Tokarczuk's works becomes crucial for the reading of nearly all of her novels; moreover, it has gained staggering popularity as a buzzword in Polish (and not only Polish) literary studies since the time she used it in her Nobel Lecture. She delivered it wearing a black, slightly old-fashioned dress, evoking some associations with a corset, looking at her audience through spectacles with frames somewhat reminiscent of the 19th century, and confessed, as if in spite of the mask she had donned for that very evening important both for her and for literature:

All my life I've been fascinated by the systems of mutual connections and influences of which we are generally unaware, but which we discover by chance, as surprising coincidences or convergences of fate, all those bridges, nuts, bolts, welded joints and connectors that I followed in *Flights*. I'm fascinated by associating facts, and by searching for order. At base – as I am convinced – the writer's mind is a synthetic mind that doggedly gathers up all the tiny pieces in an attempt to stick them together again to create a universal whole. How are we to write, how are we to structure our story to make it capable of raising this great, constellation form of the world?⁹

9. Olga Tokarczuk, "Czuły narrator" [The Tender Narrator, in Olga Tokarczuk], *Czuły narrator* [*The Tender Narrator*] (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2020), 280.

The tender narrator is thus supposed to accommodate the whole cacophony of voices, and by filtering it through their own sensitivity, create a story which will bring closer distant worlds/narratives and, in this way, also people. Thus, according to Tokarczuk, narrating has much in common with the concept of *tikkun*, crucial to Jewish mysticism, namely that of repairing the distorted world, similar to a cracked clay jug: it requires a caring hand/story to restore, at least for a moment, the shape it lost. Contexts related to Jewish mysticism are inevitably evoked by the words of the writer who, five years before the Nobel Prize, published the monumental *The Books of Jacob*, an epic of sorts which portrays the charismatic Jew Jacob Frank as a rebel preaching subversive theories supposed to challenge the ancient order.

However, the tender narrator's totalizing gaze, aiming after all at providing a broad, panoramic mosaic of a story, does not ignore the individual, it is attentive to the concrete, as it is precisely in the detail – in the butterfly effect – that the enchanted narrative power should be sought. The collection of such details forms the constellations Tokarczuk mentioned, and seeing the connections between them requires special insight, trained through empathy and gratitude. The writer unashamedly practices this sport, and she admits it publicly. She does so at the moment of receiving the Nobel Prize when she pays homage to her predecessors, and specifically to one of them: the writer who received this most prestigious award in 1909, one hundred years before Tokarczuk. It was obviously Selma Lagerlöf, the first woman to be awarded the Nobel Prize in Literature, to whom Tokarczuk, during her Nobel Banquet speech, would “bow low [...] across time.”¹⁰ This affinity of sorts between women, Tokarczuk's gratitude towards her predecessor, as well as a certain mysterious intertwining of destinies and sensitivities, perhaps explain to some extent why the writer chose to wear a dress in the 19th-/early 20th-century style.

The desire for a totalizing gaze accomplished through the refined construction of the narrator was expressed by Tokarczuk herself, who admitted that despite the considerable time difference between the publication of *Drive Your Plow Over the Bones of the Dead* and *The Books of Jacob*, the novels were not only written together, but also shared a methodology:

[...] I set up two tables to work at. On one, I had the notes for *Plow*, while on the other, I spread out the maps, drawings and books related to *The Books of Jacob*. Initially, I tried to get a grasp on the enormous amount of material I had. As my imagination is

10. <https://oko.press/naprawde-wygralysmy-nobla-olga-tokarczuk-z-przeslaniem-do-kobiet> (5.10.2021).

visual and spatial, I spent my evenings drawing maps and diagrams, family trees and travel itineraries.¹¹

To see everything – this is imperative both for Tokarczuk’s narrator and for the characters she created: Yente and Duszejko. To meet this condition, Yente’s body must merge with the cosmos in an almost metaphysical way, while Duszejko’s body, while remaining within the boundaries of reality, must participate in the observation of phenomena which requires a change of perspective to be captured. This tuning in to different ways of seeing things takes place in spaces which are unspectacular, though not alien to laboratory practices. In the case of the protagonist of *Drive Your Plow*, it is the kitchen, a space culturally attributed to women, it is a laboratory where the fullness of the universe is experienced:

This is how I’d spend my evenings: I’d sit at the big kitchen table and devote myself to my favourite occupation. Here on the table sat the laptop Dizzy gave me, though I only ever used a single programme. Here were my Ephemerides, some notepaper, and a few books. [...] I was curious to know if the date of a Person’s death can be seen in their Horoscope. Death in a Horoscope. What does it look like? How does it manifest itself? Which planets play the role of the Fates? Down here, in the world of Urizen, the laws apply. From the starry sky down to moral conscience. These are strict laws, without mercy and without exception. As there is an order of Births, why should there not be an order of Deaths? In all these years I have gathered 1042 dates of birth and 999 dates of death, and my minor research is still in progress. A project without funding from the European Union. A kitchen-table project.¹²

Although Tokarczuk herself admits that the character of Duszejko was based on her neighbor, an architect and an artist, “there was more than one motif [...] underlying the idea of the lonely, subversive, though gentle woman.”¹³ One cannot resist the impression that the palimpsest structure of Duszejko will allow the reader to find other tropes too, for instance, autobiographical hints connected with the table (*axis mundi*), the space around which both Tokarczuk’s and Duszejko’s intellectual work is centered. Both form constellations, contrasting their flickering, fusional, deep and dynamic nature against the static world of Urizen. In order

11. Olga Tokarczuk, “Psychologia literackiego stwarzania świata. Jak powstały *Księgi Jakubowe*” [Psychology of Literary Creation of the World. How *The Books of Jacob* Were Written], *Czuły narrator*, 194–195.

12. Olga Tokarczuk, *Drive Your Plow Over the Bones of the Dead*, trans. Antonia Lloyd-Jones (London: Fitzcarraldo Editions, 2018), 46–48.

13. Olga Tokarczuk, “Przypadek Duszejko. Postacie literackie” [The Case of Duszejko. Literary Characters], *Czuły narrator*, 194–214.

to conclude that “[d]own here, in the world of Urizen, the laws apply,”¹⁴ insight is required into what is found above. It turns out to be at the disposal of Duszejko, an aged woman who withdrew from the center of the world to its outskirts. Not only does the protagonist’s reference to Urizen place the novel in the context of William Blake’s philosophy and poetry (after all, the very title of the book alludes to Blake’s work), but, above all, it clearly defines the space of the dispute in which Duszejko participates. Challenging one of the four faces of humanity (Urizen, portrayed by Blake as a blind old man writing books), the woman opposes the order established by Urizen, limited to rules serving only the privileged.¹⁵ It is worth mentioning at this point that the name Urizen is either a combination of two English words, “Your Reason,” or comes from the ancient Greek word meaning “to limit.” It consequently comes as no surprise that Duszejko challenges him to a duel in the name of freedom, in fact not her own but that of others, proving she is closer to other faces of humanity Blake indicated: Luvah (love, emotions), and Urthona (creative imagination). Duszejko seems to speak up for the “other possibilities” we have mentioned, recalling the term used by Brenda Hillman.

They are manifested in a slogan “(ex)centricity” proposed by Tokarczuk, which shortly after its proclamation turned out to be an essential word opening up “other possibilities” of understanding the contemporary world. Tokarczuk’s compelling article “Człowiek na krańcach świata” [Humans on the Edge of the World], published in *Polityka*, a popular Polish weekly, starts from a casual description of the engraving by an unknown artist depicting a pilgrim reaching the end of the earthly realm,¹⁶ published in 1888 by the French astronomer Camille Flammarion, and demonstrates that we have found ourselves in a kairotic¹⁷ moment, offering an opportunity for transformation, yet on one condition, we have to

14. Tokarczuk, *Drive Your Plow Over the Bones of the Dead*, 48.

15. Urizen can be considered to have become personified in William Blake’s painting depicting Newton. The scientist, sitting on a rock, attentively draws some lines, so absorbed by the task that he remains unmoved by how wonderful the world is. According to scholars, the painting reflects Blake’s skepticism about the values promoted by the Enlightenment, and Newton himself is “a misguided hero, a proponent of mere atheism, bringing not light [...] but greater darkness.” Julia Fiedorczuk and Gerardo Beltrán, *Ekopoetyka/Ecopoética/Ecopoetics. Ekologiczna obrona poezji/Una defensa ecológica de la poesía/An ecological “defence of poetry”* (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2015), 201.

16. <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/spoleczenstwo/1972652,1,czlowiek-na-krańcach-swiata-wyjatkowy-esej-olgi-tokarczuk-w-polityce.read>.

17. The adjective “kairotic” comes from the Greek god Kairos. The term “kairos” depicts the time favourable for decision making, an important time one shall not neglect. For more on the kairotic time, see Amélie F. Benedikt, “On Doing the Right Thing at the Right Time: Toward an Ethics of Kairos,” in *Rhetoric and Kairos Essay in History, Theory and Praxis*, ed. Philip Sipiora and James S. Baumlin (Albany: State University of New York Press, 2002), 226–236.

acknowledge that the rift appearing in unsealed time (*chronos*), demanding our readiness, calls upon us to abandon the centric point of view, the well-trodden paths of thinking and acting, to go beyond the areas which are well known and, as it were, agreed upon by the community habits of thought, ritual, and stabilized worldviews.¹⁸ Thus, (*ex*)-centricity, understood as leaning out of the center, enables a different presence in the world than the one practiced so far, legitimized by the opposition against conformism and hypocrisy, and constituting “a kairotic act of courage, of seizing the moment and changing the trajectory of destiny.”¹⁹ In order to leave the center, one should renounce, just like the pilgrim from the engraving mentioned by Tokarczuk, the position occupied so far: stop, kneel down, question the pilgrim’s attributes (the walking stick, the leather sack, the pilgrim’s hat), and with them waive the pilgrim’s immunity, providing protection of sorts against the dangers lurking out there, waiting for those who wander. Losing all this, one should learn how to accept the gift of uncertainty, as well as that of the dazzling novelty experienced by the pilgrim in the engraving placed in Flammarion’s work, peering under the outer shell of the world as if he were looking behind a theatrical scenery. In this kairotic moment, the pilgrim is one of the *ex-centric*s able to stick his head out, outside the boundaries of the established order, consequently representing those who stand in contrast to Urizen because they are able to see the world in its entirety due to their unique competence. This particular competence is *ognozja* [*o-gnosis*], a neologism proposed by Tokarczuk, a key word opening up a discussion on a new vocabulary of terms making it possible to set innovative trajectories in rethinking the world in the 21st century in the context of a long list of crises and an even longer list of tasks to be performed to mitigate them when they can no longer be prevented.²⁰ Thus, *o-gnosis* is “a cognitive process which, by reflecting objects, situations and phenomena, attempts to organize them into a higher interdependent sense. Colloquially speaking, it is the ability to approach problems synthetically by seeking order both in narratives as such and in details, the small parts of the greater whole [...]”²¹

This particular ability of looking at the world and, consequently, of a particular form of participating in it, is something Duszajko is a depositary of. She owes

18. Olga Tokarczuk, “Człowiek na krańcach świata” [Humans on the Edge of the World], *Polityka* (30 Sep.–6 Oct. 2020), 29.

19. Tokarczuk, “Człowiek na krańcach świata.”

20. Tokarczuk’s call for a new vocabulary met with keen interest. Several intellectuals have accepted the challenge, proposing further terms to trigger reflection on certain constructs we have become accustomed to overly easily. Apart from *o-gnosis*, terms that dismantle their consistency include, for instance, *ekowerwa* [environmental vigor], *po-wolność* [slow and caring sustainability], *senelas* [joyous experience of one’s being in nature].

21. Tokarczuk, “Człowiek na krańcach świata,” 30.

an *o-gnostic* view of the world, first, to the conviction that its flickering sense is revealed in constellations, which she passionately studies at the kitchen table, and, second, the sense is unconcealed thanks to the attentive beholder. This is in fact a quality the protagonist could well bestow on others. To see more, she climbs a hill:

I decided that today, despite the pain, I'd go up the slope and survey the world from above. Everything was sure to be in its place. Maybe that would calm me down, loosen my throat, and I'd feel better. [...] The scenery that opened before me was composed of shades of black and white, and of trees woven together in lines along the boundaries between the fields. [...] I could see the beautiful geometric shapes of fields, strips and rectangles, each with a different texture, each with its own shade, sloping at different angles towards the rapid winter Dusk. And our houses, all seven, were scattered here like a part of nature, as if they had sprung up with the field boundaries [...] I too could have sketched a map from memory. On it our Plateau would have the shape of a fat crescent moon, enclosed on one side by the Silver Mountains – a fairly small, fairly low range that we share with the Czech Republic – and on the other, Polish side, by the White Hills. [...] I love crossing borders.²²

The mindfulness and the *ex-centric* positioning of the beholder (as Duszejko admits: she likes crossing borders) make it possible to activate the language of architecture and apply it to the landscape. The description of the latter resembles a *veduta* – tangible proof of genius of the architect who made the law that everything is interconnected by the guiding principle of the act of creation. The human presence, mapped by houses looking like building blocks, seems so firmly rooted in the narrative of nature that it essentially appears irremovable. The astonishing philanthropy of nature makes the traces of human living a phenomenon certainly worth noting, if not outright special. This unusual experience, requiring one to lean out of the traditional positions, in other words, what was referred to above as *ex-centricity*, convincingly suggests that beauty is not only in the eye of the beholder having special receptors of sensitivity, but that nature itself is also founded on tenderness. The Earth perceived from this point of view is definitely not Urizen's homeland. Duszejko and the pilgrim depicted in the engraving, just like William Blake, wake up from the "Newtonian dream," yet not to challenge the legitimacy of bringing everything down to a well-wound-up clockwork, or to affirm humans as the crown of creation. On the contrary, the incorporation into experience of the viewpoint of Duszejko's mindfulness and

22. Tokarczuk, *Drive Your Plow Over the Bones of the Dead*, 41–43.

sensitivity proves that the opportunity offered by *kairos* is not wasted; actually, it makes the hope for metanoia more likely to be fulfilled. After all, the stakes are high. The Earth's tenderness experienced by Duszejko may mean that evolution, as Henryk Skolimowski, the founder of ecological philosophy, argues, "could articulate itself in a new way, create knowledge about itself, create an aesthetic view of itself, create a spiritual contemplation of itself."²³ Humans, as a spiritual contemplation of the Cosmos, are a revolutionary project in that their existence should, by definition, be *ex-centric*: deviating from the anthropocentric trajectory and oriented towards the world. Abandoning the anthropocentric point of view conditions, firstly, the realization of the essence of humanity and, secondly, the fulfilment of the laws of the Cosmos: "We are a part of the Cosmos, which celebrates itself through the richness of the inner life given to us."²⁴

Duszejko seems to understand her duty and takes the stance of a sensitive observer, of the tender narrator Tokarczuk calls for. She withdraws from the world. The reader learns that the woman, who used to work as an architect, built bridges in the past, and her artefacts scattered around the world would prove her extraordinary ability to cross borders and, perhaps, also certain conquistador-like ambitions. In the designing of bridges, structures that unite and set out new trajectories, one can see an anticipation of the protagonist's future life: her new task will no longer consist in connecting distant spaces, but in bringing seemingly distant beings closer to one another. After returning from the great big world, Duszejko settles into a small hamlet: "Our hamlet consists of a few houses situated on the Plateau, far from the rest of the world. [...] All you can see on the map is a road and a few houses, no letters."²⁵ One could say that the woman transforms from a pilgrim (a *flight*?) into a hermit whose life follows the rhythm of nature. In this respect, she slightly resembles the protagonists of *Pilgrim at Tinker Creek* or from *The Wall*, even though her experiences are far from the symbolic representations of the experience of the woman from Annie Dillard's voluminous contemplations of nature or Marlen Haushofer's novel. Duszejko who lives in the hamlet is like the wise man Frédéric Gros writes about: "The sage has now renounced everything and attained the highest level of freedom: that of perfect detachment. He is no longer involved, either in himself or in the world. [...] when we renounce everything that everything is given to us, in abundance. Everything: meaning the intensity of presence itself."²⁶ However, Duszejko adds

23. Henryk Skolimowski and Jan Konrad Górecki, *Zielone oko Kosmosu. Wokół ekofilozofii w rozmowie i esejach* [The Green Eye of the Cosmos. Around Ecophilosophy in Conversation and Essays] (Wrocław: Wydawnictwo Atla 2, 2003), 107.

24. Skolimowski and Górecki, *Zielone oko Kosmosu*, 161.

25. Tokarczuk, "Człowiek na krańcach świata," 30.

26. Frédéric Gros, *A Philosophy of Walking*, trans. John Howe (New York: Verso, 2014).

yet another imperative to presence, somewhat at odds with the programmatic non-involvement of the hermit's life. The woman "taking advantage," as it were, of her presence, of participating in space or of playing a role in the landscape, makes herself responsible for the place where she lives. It is not without a reason that she initially earns her living by keeping an eye on holiday homes that demand attention when their owners abandon them at summer's end. Becoming a guardian of this small space located on the windswept Plateau, Duszejko watches over the established order, although she herself does not possess much. Her condition is defined otherwise, not by possessions, but by her concern for what simply exists. This makes her a caregiver rather than an owner, and it is this perspective that defines her relationship towards the world.

The protagonist of Tokarczuk's novel is to some extent the eye of the Cosmos, subjecting the world to a passionate reading that would not have been possible without mindfulness. This, together with *o-gnosis*, allow Duszejko to observe that "the Plateau is a distant geological cousin of the Table Mountains, their remote harbinger," as well as encourage original hypotheses and a reflection on the relational character of nature, including inanimate nature. Not only are all things connected with one another, but they seem to be waiting for a tender and mindful exegete. This methodology of tenderness and mindfulness has in fact already been adapted by scientists, the creators of the mineral evolution theory, one of the numerous concepts responsible for a geological turnaround also in the humanities. The theory proposed by Robert M. Hazen changes the traditional approach to minerals. Leaving aside their chemical and physical composition, previously focused on as most important in the studied material, Hazen introduces a chronology and thus makes it possible to recognize affinity between the individual minerals. As a result of such a procedure, it is possible to create mineral histories of environments,²⁷ which in turn unite social history and natural history after their incorporation into the network of relationships. Duszejko does perceive family connections between mountain massifs; what is more, she actually practices human-mineral community herself: "I always passed him the salt cellar, because I have a Theory that salt is very good for the transmission of nerve impulses across the synapses. And he learned to plunge a saliva-coated finger into it, and then lick off the salt."²⁸

27. Cf. Monika Bakke, "Gdy stawka jest większa niż życie. Sztuka wobec mineralno-biologicznych wspólnot" [When There's More than Life at Stake. Art vis-à-vis Mineral-Biological Communities], *Teksty Drugie* 1 (2020), 165–185. The scholar rightly demands that mineral species be included in the "companion species" described by Donna Haraway, as we form a material-mineral community with them.

28. Tokarczuk, "Człowiek na krańcach świata," 87.

It can therefore be assumed that mindfulness in Tokarczuk's novel is linked to tenderness. The author allows her protagonist to erect an ethical structure with strong foundations on these two notions, the structure ordering one to stand up in defense of the weakest and those whose tongues cannot be heard. Tenderness and mindfulness can thus be treated as Duszejko's moral guide condensed to a minimum.²⁹

What If That Is Not Enough?

This is when anger appears. Anger, along with tenderness, is a core category in the world of Tokarczuk's prose. According to the writer, these two emotions are not binary. They are rather part of the same *continuum* – commitment, participation in an event, a process, a relationship.³⁰ They also provide, in our opinion, a basis for hope that can engage people in action for the sake of a more just world. Why is it important for these categories to intertwine? Tenderness, without anger leading to action, can produce the opposite states – hopelessness, despair and apathy. Anger without tenderness, on the other hand, can pose a threat to appropriate relationships. Separately, therefore, they seem to provide an insufficient basis for hope. However, the hope discussed here is not of that simple kind, limited to the formula that “everything will be fine” and “things will work out somehow.” Remaining in hope³¹ is rather a perspective of a view on reality that prompts solutions and triggers activity. Consequently, hope gives appropriate meaning. Our impression is that Tokarczuk's writing carries precisely this sense of (new?) meaningfulness.

In *Drive Your Plow*, anger appears mainly as a path leading to action out of concern for the weaker, for the suffering or for those excluded from the human community.³² Acting in anger, however, is not gentle, peaceful or conflict-free.

29. Tokarczuk defines mindfulness in a similar way. See Olga Tokarczuk, “Światy bizarne” [Bizarre Worlds], *Tygodnik Powszechny*, special issue “Mistrzynie i mistrzowie prezentują: Dobre życie” 2 (2020), 7–10.

30. Katarzyna Kantner, “Olga Tokarczuk: Nie mam jeszcze poczucia kresu czy spełnienia. Wszystko zaskakująco zostało po staremu” [Olga Tokarczuk: I Don't Feel a Sense of End or Fulfilment Yet. Everything Has Remained the Same, Surprisingly], *Wysokie Obcasy* (13 Nov. 2020), <https://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/7,157211,26508010,olga-tokarczuk.html?disable-Redirects=true> (5.10.2021).

31. Cf. Rebecca Solnit on hopefulness. Solnit, *Hope in the Dark. Untold Stories, Wild Possibilities* (Chicago: Haymarket Books, 2016).

32. The subject of human-animal relations is particularly important to Olga Tokarczuk, and she has often expressed this in her writing, for example in *The Moment of the Bear*, in *Flights*, and in *Final Stories*, as well as in various statements and opinion journalism texts. The author states

The main protagonist's anger³³ constitutes the reverse of sympathy, it becomes the driving force that leads the main character and narrator, Janina Duszejko, to fight for a fair law for all non-human beings. For this struggle, Tokarczuk used the archetype of the avenger, setting it in a genre, the eco-crime novel, but in a way that does not follow entirely the conventions of the crime novel as such. *Drive Your Plow* is more of a pastiche and at times a parody of the genre (the avenger here is an old age pensioner "normal in her very own special way" fighting against the hunting and poaching mafia in the Polish reality³⁴), used to describe an investigation of a case more important than the criminal offence as such: "[I]t is not about the killing, but about the right to kill."³⁵

A certain prototype of Duszejko can be found in yet another "angry" literary protagonist, one of the characters in *Flights*.³⁶ Aleksandra, the stranger from Stockholm airport, is busy writing humanity's confessions, "Reports on Infamy," in which no crime perpetrated against animals from the very beginning of the world will be omitted. Her penetrating gaze, which we mentioned earlier in the context of the tender narrator and observer, makes it possible to see the death of a forest in the oak parquet of the Stockholm airport building, and in the Adoration of the Mystic Lamb, to recognize that "the true God is an animal. He's in animals, so close that we don't notice."³⁷

In the aforementioned *Tender Narrator*, Tokarczuk admits that *Drive Your Plow* is a certain laboratory of anger, that is, a study of its taming, of viewing it from different perspectives, and, finally, of applying it in practice: "[T]he most important [...] work Mrs. Duszejko allowed me to do involved taking a close look at one of the most important human emotions – anger."³⁸ In Tokarczuk's prose, this emotion is not collective but individual. It stems, if one were to use the

that the exclusion of non-human beings occurs due to the absence of laws defending animals (for instance with regard to the difference between poaching and hunting).

33. The novel has received many critical reviews. Among Polish studies, the following books deserve attention: Anna Barcz, *Realizm ekologiczny. Od ekokrytyki do zookrytyki w literaturze polskiej* (Katowice: Wydawnictwo Naukowe „Śląsk,” 2016), and Przemysław Czapliński, Joanna B. Bednarek, and Dawid Gostyński, *Literatura i jej natury. Przewodnik ekokrytyczny dla nauczycieli i uczniów szkół średnich* (Poznań: Wydawnictwo Rys, 2017).

34. Eliza Kącka, "Dar bogini" [Gift of the Goddess], *Znak* (Apr. 2020), 11.

35. Czapliński, Bednarek, and Gostyński, *Literatura i jej natury*.

36. Olga Tokarczuk, *Flights*, trans. Jennifer Croft (London: Fitzcarraldo Editions, 2017), subsection: The Book of Infamy.

37. Tokarczuk, *Flights*. Proof of this, according to the character Aleksandra, can be found in the Ghent Altarpiece. The Adoration of the Mystical Lamb is a polyptych by Dutch masters Hubertus and Jan van Eyck. The Lamb is a sacrificial animal, exhibited in a butchering spectacle, played out in a setting indifferent to its pain.

38. Olga Tokarczuk, *Czuly narrator [Tender Narrator]* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2020), 225.

writer's own term, already well-known to us, from the "ex-centricity of thinking," which condemns the protagonist to incomprehension, to loneliness and, as a consequence, to social exclusion as a woman who is senile, angry, and, in addition, engaged in the defense of animals.³⁹ In these excluding descriptions, it is hard to avoid comparisons to another fictional character, the 70-year-old writer Elizabeth Costello from *The Lives of Animals* by J. M. Coetzee,⁴⁰ whose lectures failed to find understanding in the scientific community. Tokarczuk repeatedly refers to this reading in her essays. Using Coetzee's idea, she constructs a character similar to Costello.⁴¹ This character is Duszejko, whom she uses to communicate content in defense of animals. Thus, Duszejko formulates a message dear to Tokarczuk herself: she points to errors in the interpretation of the law (for instance, the differences between hunting and poaching), compares hunting stands placed in the forest or in the field to guard towers in concentration camps, and admits that humans put themselves above other beings.

The personality of Duszejko, the "old woman," is made to appear deliberately sharper and exaggerated through her anger and empathy, and the protagonist's power is revealed in her activity. Her anger, but also her concern for Others, places her among the wise, courageous and just heroic women. Referring to the origin of this emotion, she herself eventually admits that her name should be "Divine Anger." Thus, the protagonist sees herself as an executor of something higher, of the non-human and, by virtue, this belief legitimizes her actions.

Anger is conducive to constructive action, and in Tokarczuk's case, this is associated not so much with the emotional layer as with rationality, although in the philosophical reflection of Plato, Aristotle, and the Stoics, anger is treated as a passion situated in the irrational sphere of the soul.⁴² With Tokarczuk, however, it is different. The writer refutes the traditional accusation against anger, namely, that it darkens the mind. On the contrary, anger is similar to a compass because it makes it possible to figure out what is going on and choose the right direction. In this sense, being angry is more an intellectual than an emotional attitude, a cognitive rather than an emotional category⁴³: "Anger makes the mind clear and incisive, able to see more. It sweeps up the other emotions and takes control

39. Katarzyna Kantner writes about the discourses of exclusion in the only Polish monograph so far on the Nobel Prize winner so far. See Katarzyna Kantner, *Jak działać za pomocą słów? Proza Olgi Tokarczuk jako dyskurs krytyczny* [How to Act Using Words? Olga Tokarczuk as a Critical Discourse] (Kraków: Universitas, 2019).

40. Cf. John Maxwell Coetzee, *The Lives of Animals* (Princeton: Princeton University Press, 1999).

41. These similarities are also pointed out by Kantner in *Jak działać za pomocą słów?*, 75.

42. Janusz Królikowski, "Czy gniew zawsze jest grzechem?" [Is Wrath Always a Sin?], *Verbum Vitae* 33 (2018), 445–461.

43. Tokarczuk spoke similarly about tenderness.

of the body. Without a doubt Anger is the source of all wisdom, for Anger has the power to exceed any limits.⁴⁴

With her activity and her philosophical tirades, Duszejko precisely explains what this emotion essentially is and where it leads. It brings clarity of mind and composure that gives wisdom. Anger is usually accompanied by a wide range of bodily changes, dynamic gestures, and an altered skin color. The referenced statement, however, shows that it plays a clarifying role in the situation and provides the strength needed to control the body. It is worth adding that the words about the rationality of cognition when getting angry are uttered in the most difficult situation for the animal defender in the novel, in which she loses her dearest creatures. The protagonist learns of the murder of her dogs when she accidentally finds a hunting photo in the house of her neighbor, a man she calls Big Foot. She notes that the photograph also depicts dead bodies of animals she looked after over the years.

It is not difficult to notice that although anger is referred to as a divine emotion, inaction – as a consequence of anger’s influence – is criticized in the protagonist’s statements numerous times. “But the truth is that anyone who feels Anger, and does not take action, merely spreads the infection,”⁴⁵ says the protagonist, referring to the words of William Blake. Blake’s words provide, in fact, a motto for her actions and often open different chapters of the novel.

In Tokarczuk’s case, we deal with what Martha Nussbaum calls “Transition Anger.”⁴⁶ This term perfectly matches the description of Duszejko’s feelings:

At that point I felt a surge of Anger, genuine, not to say Divine Anger. It flooded me from inside in a burning hot wave. This energy made me feel great, as if it were lifting me off the ground, a mini Big Bang within the universe of my body. There was fire burning within me, like a neutron star. [...] It was a state I recognized – that same state of clarity, divine Wrath, terrible and unstoppable. I could feel my legs itching, and fire pouring into my blood from somewhere, and my blood flowing quickly, carrying this fire to my brain, and now my brain was glowing brightly, my fingertips were filling with fire, and so was my face, and it felt as if my entire body were being flooded by a bright aura, gently raising me upwards, tearing me free of the ground.⁴⁷

44. Tokarczuk, *Drive Your Plow over the Bones of the Dead*, 25.

45. Tokarczuk, *Drive Your Plow over the Bones of the Dead*, 47.

46. Martha C. Nussbaum, *Anger and Forgiveness. Resentment, Generosity, Justice* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 6. The definition of “Transition Anger” can be summed up in the statement “How outrageous. Something should be done about that.”

47. Tokarczuk, *Drive Your Plow over the Bones of the Dead*, 128.

The state of capitalized anger is similar to rapture fueled up by fervor and commitment, and in itself provides an opportunity to achieve mental clarity. The body subjected to the affect of anger is engulfed by an aura and by the ability to see the world from a different perspective – a wider bird’s-eye view. Nor is anger a state of aggression, although of course it drives the protagonist to engage in direct fighting and, ultimately, to mete out justice by committing murders. She herself, however, finds justification for her impulsive reaction, citing the killing of “living Creatures” as its valid reason: “I behaved angrily, not aggressively. There’s a difference. I expressed my Anger because they were killing Animals.”⁴⁸

We, the readers, tend to justify her and her actions performed in anger. Duszejko’s anger has something in it of zealous anger, of noble anger and of necessity, for it helps to seek justice, and its reverse is an attitude of sympathy for non-human beings, of concern for the weaker ones, unable to defend themselves, and standing up for a biocommunity whose members will be treated on an equal footing.

Although anger was supposed to act as a signal, it was trivialized and thus “immobilized.” In one interview, Tokarczuk explains how anger works and what its consequences are: “The easiest way to provoke anger in a person is precisely by immobilizing them”⁴⁹ (and we know in fact that mobility in the world of Tokarczuk’s fiction is fundamental, while immobilizing a person is tantamount nearly to killing them). As Duszejko argues, the procedures acceptable under the human law have failed, the legally available measures have been exhausted, and priests and police officers, the institutional guardians of morality among people, have fallen short of the expectations. The escalation of images of violence and suffering as well as feeling animals’ pain made the main protagonist act differently than she used to. Faced with “immobilization,” the advocate for a change in reality chooses the only possible direction she can pursue, stemming from a particular logic, an *eco*-logic, as well as constituting the basis for a coherent idea formulated by the protagonist and, consequently, for concrete actions motivated by tenderness and empathy.

At the time of writing this article, Poland is in the period of the largest-scale women’s strikes in the country’s history. They take place against the backdrop of a global pandemic, of war in Ukraine and the Middle East, of a climate catastrophe and are getting stronger. Watching all this, we realize that we are currently facing

48. Tokarczuk, *Drive Your Plow over the Bones of the Dead*, 250.

49. Kantner, “Olga Tokarczuk: Nie mam jeszcze poczucia kresu czy spełnienia. Wszystko zaskakująco zostało po staremu” [Olga Tokarczuk: I Don’t Feel a Sense of End or Fulfilment Yet. Everything Has Remained the Same, Surprisingly].

completely new challenges. “There is something wrong with the world,”⁵⁰ we repeat after the Nobel Prize winner. One thing is certain in the chaos in which we have come to live. In these turbulent, but also watershed times, it is impossible to live without hope, or without words (perhaps slightly archaic ones) which Tokarczuk re-turns into the circulation in speech and new stories. These words that bring hope, seen from the *ex-centric*, post-human perspective, are simply a different point of view from the one we so strongly cling to, and they include the following: community, tenderness, care, responsibility, empathy with the world of living creatures, but also anger, rebellion, and action, whose movement is a metonymy. All these terms should form a new vocabulary, which will include the key words of Olga Tokarczuk’s prose as well as the bases of a language alternative to the one currently in force. It will most certainly be the language of the new human, *homo ecologicus*, subscribing to a new order, an order turned green. After all, at the core of ecology (from the Greek *oikos*) lies the concern for the good inhabitation of our common home.

Bibliography

- Bakke, Monika. “Gdy stawka jest większa niż życie. Sztuka wobec mineralno-biologicznych wspólnot.” *Teksty Drugie* no. 1 (2020), 165–185.
- Barcz, Anna. *Realizm ekologiczny. Od ekokrytyki do zookrytyki w literaturze polskiej*. Katowice: Wydawnictwo Naukowe „Śląsk,” 2016.
- Bednarek, Joanna B. “Mroczna fanaberia. Prowadź swój pług przez kości umarłych Olgi Tokarczuk.” In Przemysław Czaplinski, Joanna B. Bednarek, and Dawid Gostyński. *Literatura i jej natury. Przewodnik ekokrytyczny dla nauczycieli i uczniów szkół średnich*, 151–161. Poznań: Rys, 2017.
- Benedikt, Amélie F. “On Doing the Right Thing at the Right Time: Toward an Ethics of Kairos.” In *Rhetoric and Kairos Essay in History, Theory and Praxis*, edited by Philip Sipiora and James S. Baumlin, 226–236. Albany: State University of New York Press, 2002.
- Bentham, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/bentham1780.pdf. (3.11.2021).
- Chakrabarty, Dipesh. *The Climate of History in a Planetary Age*. Chicago and London: Chicago University Press, 2021.
- Coetzee, John Maxwell. *The Lives of Animals*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Cudak, Romuald, Jolanta Tambor, and Agnieszka Nęcka, eds. *Olga Tokarczuk – Literacka Nagroda Nobla 2018. Postscriptum Polonistyczne* 1, 25 (2020). https://journals.us.edu.pl/index.php/PPol/issue/view/PS_P.2020.25.01 (11.05.2022).

50. Nobel Lecture by Olga Tokarczuk, Nobel Laureate in Literature 2018. <https://www.nobelprize.org/uploads/2019/12/tokarczuk-lecture-english.pdf> (5.11.2021).

- Czapliński, Przemysław, Joanna B. Bednarek, and Dawid Gostyński. *Literatura i jej natury. Przewodnik ekokrytyczny dla nauczycieli i uczniów szkół średnich*. Poznań: Wydawnictwo Rys, 2017.
- Fiedorczyk, Julia, and Gerardo Beltrán. *Ekopoetyka/Ecopoética/Ecopoetics. Ekologiczna obrona poezji/Una defensa ecológica de la poesía/An ecological "defence of poetry."* Warszawa: Uniwersytet Warszawski, 2015.
- Gralewicz-Wolny, Iwona. "Po człowieku?" "Wizyta" Olgi Tokarczuk jako narracja antropoceniczna." *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Poetica* 11 (2023), 313–325. <https://doi.org/10.24917/23534583.11.20> (12.10.2022).
- Gros, Frédéric. *A Philosophy of Walking*. Translated by John Howe. New York: Verso, 2014.
- Hanus, Anna, and Patryk Austin. "Olga Tokarczuk's *Flights* as an Example of Genre Transformation in the Contemporary Novel – A Linguistic and Literary View." *Tekst i Dyskurs* 16 (2022), 53–74.
- Holy Bible. New International Version*. www.biblegateway.com.
- Jakubowicz, Klaudia. "Problematyka śmieci w twórczości Olgi Tokarczuk." *Forum Poetyki* 24 (2021), 210–225. http://fp.amu.edu.pl/wp-content/uploads/2021/11/KJakubowicz_ProblematykaSmieciWTworczosciOlgiTokarczuk_ForumPoetyki_24_2021.pdf (12.10.2022).
- Kantner, Katarzyna. *Jak działać za pomocą słów? Proza Olgi Tokarczuk jako dyskurs krytyczny*. Kraków: Universitas, 2019.
- Kantner, Katarzyna. "Olga Tokarczuk: Nie mam jeszcze poczucia kresu czy spełnienia. Wszystko zaskakująco zostało po staremu." *Wysokie Obcasy* (13.11.2020). <https://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/7,157211,26508010,olga-tokarczuk.html?disableRedirects=true>. (5.10.2021).
- Kącka, Eliza. "Dar bogini." *Znak* (April 2020). <https://www.miesiecznik.znak.com.pl/dar-bogini/>.
- Klinger, Michał. "Hymn o czułości Olgi Tokarczuk – próba egzegezy." *Konteksty Polska Sztuka Ludowa* 1–2 (2021), 65–73.
- Królikowski, Janusz. "Czy gniew zawsze jest grzechem?" *Verbum Vitae* 33 (2018), 445–461.
- Larenta, Anna. "Metamorficzność postaci w twórczości Olgi Tokarczuk." *Białostockie Studia Literaturoznawcze* 16 (2020), 83–113.
- Larenta, Anna. "Grzybnia jako metafora w twórczości Olgi Tokarczuk." *Białostockie Studia Literaturoznawcze* 13 (2018), 201–218. https://repozytorium.uwb.edu.pl/jspui/bitstream/11320/8676/3/BSL_13_2018_A_Larenta_Grzybnia_jako_metafora.pdf (12.01.2022).
- Markiewka, Tomasz S. *Gniew*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2020.
- Nussbaum, Martha C. *The Monarchy of Fear. A Philosopher Looks at Our Political Crisis*. New York: Simon & Schuster, 2018.
- Nussbaum, Martha C. *Anger and Forgiveness. Resentment, Generosity, Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Singer, Peter, *Animal Liberation*. Translated by Anna Alichniewicz and Anna Szczęsna. Warszawa: Open Road Integrated Media, 2015.

- Singer, Peter, and Paola Cavalieri, eds. *The Great Ape Project. Equality Beyond Humanity*. New York: St. Martin's Griffin, 1993.
- Skolimowski, Henryk, and Jan Konrad Górecki. *Zielone oko Kosmosu. Wokół ekofilozofii w rozmowie i esejach*. Wrocław: Wydawnictwo Atla 2, 2003.
- Solnit, Rebecca. *Hope in the Dark. Untold Stories, Wild Possibilities*. Chicago: Haymarket Books, 2016.
- Sosnowska, Monika. "‘What Sort of a World is This, Where Killing and Pain Are the Norm? What on Earth Is Wrong with Us?’: Nature Strikes Back in Olga Tokarczuk’s *Drive Your Plow Over the Bones of the Dead* (2009)." *Academic Journal of Modern Philology* 5 (2022), 305–317, https://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-doi-10_34616_ajmp_2022_15_23 (12.01.2022).
- Tabaszewska, Justyna. "Empatyczny narrator. Upodmiotowienie zwierząt w prozie Olgi Tokarczuk." In Justyna Tabaszewska, *Humanistyka służebna. Negocjowanie pola i budowanie autonomii w dobie kryzysu*, 162–193. Warszawa: IBL, 2022.
- Tokarczuk, Olga. "Człowiek na krańcach świata." *Polityka* (30 Sep.–6 Oct. 2020), 24–30.
- Tokarczuk, Olga. "Czuły narrator." *Czuły narrator*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2020.
- Tokarczuk, Olga. *Drive Your Plow Over the Bones of the Dead*. Translated by Antonia Lloyd-Jones. London: Fitzcarraldo Editions, 2018.
- Tokarczuk, Olga. *Flights*. Translated by Jennifer Croft. London: Fitzcarraldo Editions, 2017.
- Tokarczuk, Olga. "Jak wymyślić heterotopię. Gra towarzyska." *Krytyka Polityczna* 19 (2009), 12–20.
- Tokarczuk, Olga. Nobel Lecture by Olga Tokarczuk Nobel Laureate in Literature 2018. <https://www.nobelprize.org/uploads/2019/12/tokarczuk-lecture-english.pdf>. <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/2018/tokarczuk/lecture/> (accessed 13 December 2023).
- Tokarczuk, Olga. "Światy bizardne." *Tygodnik Powszechny*, special issue "Mistrzynie i mistrzowie prezentują: Dobre życie," no. 2 (2020), 7–10.
- Ubertowska, Aleksandra. "Pisanie antropocenu z wnętrza grzybni. O prozie Olgi Tokarczuk." In Aleksandra Ubertowska, *Historie biotyczne. Pomiędzy estetyka a geotraumą*, 304–321. Warszawa: IBL, 2020.,
- Wądołny-Tatar, Katarzyna. "Czułość hetero/auto/a/nomicznego narratora Olgi Tokarczuk." *Litteraria Copernicana* 42, nr 2 (2022), 61–72. <https://oko.press/naprawde-wygralysmy-nobla-olga-tokarczuk-z-przeslaniem-do-kobiet> (5.10.2021).

streszczenia w języku polskim |

ER(R)GO

summaries in polish |



Magdalena Szpunar

O niezbędności humanistyki w zinstrumentalizowanym świecie Humanistyka jako projekt kształtowania wrażliwości

W tekście humanistyka rozumiana jest jako jedyna realna przeciwwaga, ale i opór przeciwko dominacji rozumu instrumentalnego. Dewaluacja i marginalizacja nauk humanistycznych zwiastuje regres kulturowy i kulturowy autyzm jednostek. Humanistyka zostaje potraktowana jako ważny projekt kształtowania wrażliwości, integracji społecznej, ale także emancypacji, tworzenia wspólnego uniwersum chroniącego społeczeństwo przed atomizacją. Humanistyka uświadamia, że pomimo nastawienia na skuteczność, pragmatyzm i efektywność ciągle najważniejszy jest i musi być człowiek. Choć bywa niekonkluzywna, choć wiele pozostawia otwartym, niedomkniętym, na tym właśnie zasadza jej siła, wybijając nas z pewników, przełamując hegemoniczny dyskurs tego, co zasiedziałe i opresyjne, wołając o człowieka.

Słowa kluczowe: nauki humanistyczne, instrumentalizm, wyobraźnia współczująca, anarchizm epistemologiczny, trening wrażliwości

Barbara Zwolińska

Humanistyka i kultura czytania w obliczu zagrożeń egzystencjalnych Lektury w czasach zarazy a egzystencjalne doświadczenia graniczne: epidemia–erotyka–wojna

W artykule, nawiązując do powszechnych doświadczeń związanych z pandemią, podejmuję refleksję nad znaczeniem lektur czytanych w „czasach zarazy”. Zadaję pytanie, na ile i jakie lektury pomagają zrozumieć przeżywane przez ludzi traumatyczne wydarzenia (wpływające na stan fizyczny i psychiczny), czego poszukują czytelnicy w powieściach, wspomnieniach, dziennikach dotyczących masowych chorób, np. dżumy i cholery. Oglądowi i analizie tych wątków w wybranych utworach towarzyszy pytanie o metaforyczny sens epidemii, symbolizującej choroby cywilizacji, takie jak: konsumpcjonizm, materializm, bezmyślna eksploatacja dóbr natury, niszczenie środowiska, czy najogólniej zło, kumulujące się w kolejnych wojnach. Ważnym wątkiem jest również ten odnoszący się do powiązania erotyki z zarazą – trop istotny w *Śmierci w Wenecji* T. Manna i w *Miłości w czasach zarazy* G. G. Márqueza. Zarówno utwory fikcyjne, takie jak wymienione powieści, jak też zapisy świadków historii, przedstawiających wojnę jako zarazę czy też nawiązujące, tak jak S. Máraiego, do dziennikarskiego stylu w opisie przebiegu cholery we Włoszech, mogą inspirować do próby odpowiedzi na pytanie, na ile lektury opisujące czas próby człowieczeństwa w sytuacji zagrożonych wartości humanistycznych mogą być drogowskazem dla kolejnych pokoleń niekoniecznie dobrze czujących się w kulturze bez książek.

Słowa kluczowe: pandemia, miłość, zaraza, wojna, izolacja, lektura, dziennik

Piotr Augustyniak

Natura, cywilizacja, filozofia

Artykuł ten dotyczy filozofii jako drogi prowadzącej człowieka, istotę cywilizowaną, do skomunikowania się z tym, co Gilles Deleuze nazwał w jednym z esejów „pierwotną naturą”. Ów źródłowy fenomen, jako podstawowy zasób energii życiowej, umożliwia ludzki świat. Zarazem jednak – jako nieuwarunkowany, niepoddający się regulacjom i ograniczeniom – świat ten kwestionuje i może zaburzać jego funkcjonowanie. Ograniczenie kontaktu z pierwotną naturą jest dlatego zasadniczym celem istnienia cywilizacji. Niestety, jej rozwój z biegiem czasu nadmiernie ogranicza ów kontakt, potęgując w życiu społecznym alienację, frustrację i agresję. Spróbuję pokazać, że uprawianie filozofii może być jednym z podstawowych sposobów radzenia sobie z tym nieuchronnym cywilizacyjnym impasem.

Słowa kluczowe: pierwotna natura, cywilizacja, filozofia, Deleuze, Freud, Heidegger

Łukasz Kołoczek

O przestrzeni humanistyki

Chciałbym w artykule powtórzyć twierdzenie, że nauki humanistyczne to *Geisteswissenschaften*, choć daleki jestem od naiwnego powtarzania XIX-wiecznych sloganów. Szanuję to, co wydarzyło się w humanistyce w XX wieku. Wydaje mi się jednak, że można na nowo odwoływać się do starych pojęć, nadając im nowe życie. Takim pojęciem jest pojęcie ducha. Próbuję nadać mu nowe znaczenia, wydobywając na plan pierwszy związki z przestrzenią (na dalszy plan przesuując związki z czasem). Przestrzeń jednak zostaje tu pomyślana zupełnie inaczej niż tradycyjnie. Duch okazuje się przestrzenią humanistyki.

Słowa kluczowe: humanistyka, przestrzeń, duch, *der Geist*, czas

Marcin M. Bogusławski

Czy humanistyka powinna być powolna?

W artykule przedstawiam rozumienie nauk humanistycznych z perspektywy ontologii kulturowej. Na wstępie dookreślam perspektywę, z której prowadzę rozważania, syntetycznie charakteryzuję to, jak na jej gruncie rozumiane jest poznanie i wprowadzam charakterystykę nauk humanistycznych jako odnoszących się do znaczeń. W dalszej części tekstu pokazuję, dlaczego z punktu widzenia ontologii kulturowej nauki humanistyczne są praktyczne. W dialogu z innymi koncepcjami przybliżam pojęcia wyobraźni ontologicznej, uważności, *phronesis*, *parrhesia*, (etho)ekologii. Mając na względzie związki humanistyki z racjonalnością praktyczną, staram się pokazać, dlaczego powinna być ona nauką powolną.

Słowa kluczowe: humanistyka, ontologia kulturowa, wyobraźnia ontologiczna, uważność, *phronesis*, *parrhesia*, ethoekologia, nauka powolna

Marcin Kafar

W stronę upodmiotowiania twórczości naukowej –
przypadek auto/biografii

Artykuł przedstawia problem napięć pojawiających się między twórczością akademicką a pozaakademickimi doświadczeniami uczonych. Poszczególne podrozdziały składają się z przybliżeń wyrazistych przypadków auto/biografii naukowych, które zaliczają się do kategorii “świadomościowo rozpolowionych” – badaczy, których prace sytuują się na przecięciu tego, co osobiste, z tym, co akademickie, nadając mu określony wydźwięk poznawczy. Przyjęta w rozważaniach perspektywa zawarta jest w horyzoncie myślenia refleksywnego, umożliwiającego praktykowanie hermeneutyki *Siebie* w obszarze “nowej humanistyki”, która rozpoczyna się od przeżywanych doświadczeń (i na nich kończy) aktywnych podmiotów ludzkich.

Słowa kluczowe: upodmiotowianie twórczości naukowej, auto/biografia naukowa

Maksymilian Chutorański

Postawić świat w centrum!
(Post)humanistyczna wyobraźnia pedagogiki

Nawiązując do badaczy podkreślających antropocenowy aspekt współczesności, stawiam tezę o potrzebie posthumanistycznej wyobraźni pedagogicznej. Tę ostatnią rozumiem w odwołaniu do wyobraźni socjologicznej C. W. Millsa i wyobraźni ontologicznej A. W. Nowaka jako otwarcie na złożoność świata i branie w nawias przyjętych pedagogicznych rozstrzygnięć dotyczących ontologii, metodologii i aksjologii. Wyobraźnia pedagogiczna to otwartość na złożone relacje między ludźmi i nie-ludźmi (R. Braidotti, D. Haraway, B. Latour, J. Law). W jej ramach stawia się pytania o podstawowych aktorów edukacyjnych zbiorowości i o to, co mogą oni zrobić dla wspólnego świata. Pedagogiczna wyobraźnia łączy się z postulatem ciągłego przekraczania utrwalonych horyzontów tego, co pedagogiczne/humanistyczne.

Słowa kluczowe: pedagogika nieantropocentryczna, wyobraźnia pedagogiczna, posthumanizm

Tomasz Ochowski, Jerzy Kociatkiewicz, Monika Kostera

Zarządzanie to branie odpowiedzialności,
czyli impulsy dla humanistyki stosowanej
w praktyce i teorii zarządzania

Zarządzanie – to branie odpowiedzialności, w szczególności za zarządzaną organizację, jej dobro i przyszłość (Mintzberg, 2019). Jest to działalność zapewniająca przede wszystkim przetrwanie organizacji i to jest podstawa zarządzania strategicznego (Oblój, 1987). Zgadza się z głosami krytykującymi (np. Parker, 2018) zarządzanie za to, że w ostatnich dekadach oderwało się od tych swoich kluczowych zadań i uległo degradacji, poniekąd samo podważyło swój sens istnienia. Z drugiej strony, Lech Witkowski (2018) pisze o kryzysie humanistyki. Humanistyka także oderwała się od sensu swego istnienia poprzez bezrefleksyjne tkwienie

w polaryzujących definicjach i samookreśleniach. Autor przekonuje, że potrzebna jest humanistyka stosowana, gotowa do tego, by zmierzyć się z wyzwaniem złożonej współczesności. Jest to obecność w życiu społecznym humanistyki dojrzałej, rozumiana jako głęboka refleksja kulturowa, zdolna do wyzwolenia przyszłości z roli zakładniczki teraźniejszości. Humanistyki, która "z podniesioną głową", bez kompleksów wobec innych dziedzin realizuje, przy pomocy specyficznych dla siebie metod, cele poznawcze ważne dla ludzkości zgodnie ze swymi najlepszymi tradycjami (Rens 2013; 2017). Taka humanistyka polega zatem także na podejmowaniu odpowiedzialności za przyszłość (Witkowski, 2018). W tym tekście proponujemy mocny humanistyczny program dla praktyki i refleksji nad zarządzaniem.

Słowa kluczowe: humanistyka, zarządzanie, historiografia, sztuka, metody humanistyczne

Małgorzata Obrycka

Humanizm i posthumanizm w epoce postprawdy –
implikacje pedagogiczne

Postawiony w niniejszym tekście problem badawczy dotyczy poszukiwania odpowiedzi na pytanie o lepsze oraz skuteczniejsze sposoby pozyskiwania i przekazywania wiedzy w tak zwanej epoce postprawdy. Punktem odniesienia uczyniono kategorię postprawdy definiowanej jako zjawisko, w ramach którego obiektywne fakty odgrywają mniejszą rolę w procesie kształtowania się szeroko rozumianej opinii publicznej w stosunku do emocji, sądów wartościujących czy osobistych przekonań. W takich okolicznościach różnorodne zbiory idei, modele myślenia, jak również propozycje etyczne – reprezentowane w ramach koncepcji, jakimi są humanizm oraz posthumanizm – stoją przed ogromnym wyzwaniem współczesności w postaci pozyskiwania społecznego uznania oraz prestiżu. Rozwijające się w ten sposób zjawiska wpływają bezpośrednio na sposób postrzegania i projektowania procesów pedagogicznych.

Słowa kluczowe: humanizm, pedagogika, posthumanizm, postprawda, wiedza

Michał Kruszelnicki

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

W niniejszym tekście przywołuję dialog między Wiaczesławem Iwanowem i Michailem Gerszenzonem, by na jego przykładzie ukazać dwie radykalnie odmienne orientacje w podejściu do dziedzictwa humanistycznego i znaczenia kontaktu z nim w życiu człowieka. Pierwsza z tych perspektyw, której reprezentantem jest Iwanow, to orientacja afirmatora i laudatora kultury; profituje i cieszy się on komfortowym zdomowaniem w humanistyce, sławi jej uroki i głosi płynące z niej duchowe i estetyczne awantaże. Druga, ewokowana przez Gerszenzona, jest bardziej pesymistyczna, nachylona egzystencjalistycznie, przepełniona świadomością tragiczną. Podnosi ona ściśle związane z historiozoficzną samoświadomością nowoczesności problem przytłoczenia człowieka przez kulturę i refleksję teoretyczną, która wzmagą poczucie alienacji i egzystencjalnego niezakorzenienia. Staram się pokazać, że (1) między światem

kultury a rzeczywistością wraz z siłą jej negatywności istnieje nieredukowalny hiatus oraz że (2) ambasadorzy kultury, tacy jak Iwanow, ów hiatus okultyzują, próbując przekonywać, że teoretyczna refleksja humanistyczna intensyfikuje nasze postrzeganie świata, podczas gdy z historiozoficznego punktu widzenia Gerszenzona niszczy ona poczucie bezpośredniości i spontaniczności istnienia.

Słowa kluczowe: Wiaczesław Iwanow, Michaił Gerszenzon, humanistyka, nowoczesność, historiozofia, refleksja, dualizm, alienacja, negatywność

Marta Ples-Bęben

Psychoanaliza rozumu Gastona Bachelarda
i jej wymiar praktyczny

Niniejszy artykuł stanowi studium psychoanalizy umysłu naukowego Gastona Bachelarda w kontekście jej praktycznego wymiaru. Metoda Bachelarda, inspirowana psychoanalizą Zygmunta Freuda, była przezeń stosowana do analizy *naukowej nieświadomości*, zasiedlanej przez *przeszkody epistemologiczne*, hamujące poznanie naukowe. Jak pokazuje niniejszy artykuł, Bachelardowska psychoanaliza ma na celu oczyszczenie i usprawnienie umysłu poznającego na dwóch poziomach: indywidualnym i historycznym. Bachelardowski eksperyment metodologiczny, przenoszący psychoanalizę w sferę teorii poznania i filozofii nauki, okazuje się jednocześnie architektoniką umysłu naukowego, polemiką z realizmem poznawczym i empiryzmem oraz postulatem terapii analitycznej w dziedzinie poznania.

Słowa kluczowe: Gaston Bachelard, psychoanaliza poznania naukowego, filozofia nauki, epistemologia, przeszkody epistemologiczne

Monika Jaworska-Witkowska

Wyzwania „autotranscendencji” ducha
w obliczu „biegunowości” bycia
(Czytanie *Teologii systematycznej* Paula Tillicha dla humanistyki)

Artykuł postuluje czytanie prac Paula Tillicha przede wszystkim jako wielkiego humanisty, którego zaplecze myślowe, poprzedzające jego teologiczne rozważania, jest bezcenne dla szerokiego pola refleksji humanistycznej. Autorka wskazuje wątki ciągle z trudem przebijające się w myśli humanistycznej, a głęboko rozwinięte i z powodzeniem zastosowane w systematycznej perspektywie Tillicha. Tekst uwypukla wybrane wątki z trzech kolejnych tomów *Teologii systematycznej*, związane z kategoriami pozwalającymi odrzucać roszczenia dualistyczne w dominującym myśleniu o kulturze, życiu społecznym, nauce i humanistyce. Autorka wpisuje odczytanie Tillicha w horyzont „przełomu dwoistości” opisanego przez Lecha Witkowskiego, nawiązując do jego przekrojów poznawczych jako odsłaniających możliwości zastosowań humanistycznych myśli wielkiego teologa poza jego ramą instytucjonalną.

Słowa kluczowe: biegunowość, dwoistość, roszczenia, autotranscendencja, humanistyka

Włodzisław Duch

Sztuczna inteligencja i granice nauk humanistycznych

Złożoność kultur we współczesnym świecie przekracza obecnie możliwości ludzkiego pojmowania. Nauki kognitywne podają w wątpliwość tradycyjne wyjaśnienia oparte na modelach mentalnych. Tradycyjne dyscypliny humanistyki mogą tracić na znaczeniu, ale pojawiają się nowe, interdyscyplinarne gałęzie humanistyki. Humanistyka musi dostosować się do epoki cyfrowej. Błyskawiczny dostęp do informacji zostanie wkrótce zastąpiony błyskawicznym dostępem do wiedzy. Sztuczna inteligencja zmieni humanistykę w sposób radykalny, od sztuki po nauki polityczne i filozofię. Zrozumienie ograniczeń poznawczych człowieka i możliwości, jakie otwiera rozwój sztucznej inteligencji oraz interdyscyplinarnych badań niezbędnych do podjęcia globalnych wyzwań, jest kluczem do rewitalizacji humanistyki.

Słowa kluczowe: humanistyka cyfrowa, kognitywistyka, sztuczna inteligencja, wiedza, granice rozumienia, sztuka generatywna

Mateusz Falkowski

O specyfice wiedzy we współczesnych naukach humanistycznych

W tekście współczesna sytuacja humanistyki zestawiona zostaje z kryzysem podstaw w matematyce przełomu XIX i XX wieku. Dzięki temu ujawnia się różnica między wiedzą matematyczną a humanistyczną, zwłaszcza tą w wersji strukturalistycznej z jej formalistycznymi aspiracjami. Narodziny i rozkład strukturalizmu to jednoczesna transformacja pola badawczego, którym staje się odtąd kultura, oraz poznawczego instrumentarium. W efekcie okazuje się, że nie tylko nie ma właściwego przedmiotu humanistycznych badań, lecz także autentycznie humanistycznego języka. Humanistyczna wiedza – nazwana w przeciwieństwie do matematycznej wiedzy intensywną ekstensywną – skazana jest na metafizykę.

Słowa kluczowe: matematyka, humanistyka, strukturalizm, historia wiedzy, kulturalizacja

Horst Ruthrof

1790: Kres Prawdy w interpretacji złożonych kontekstów

Artykuł dowodzi, że standardowa pro- i antykantowska recepcja *Krytyki władzy sądownia* wskazuje w znacznej mierze na to, iż komentatorzy Kanta błędnie zrozumieli relację między częścią I a częścią II dzieła, nie dostrzegając, że ta pierwsza przede wszystkim dostarcza czytelnikowi serię przesłanek, które przygotowują grunt pod rozwinięcie rozumowania refleksyjno-teleologicznego w części II. Odstępując od dominujących dziś interpretacji *Krytyki władzy sądownia*, w świetle których dzieło to odnosi się przede wszystkim do biologicznej istoty przyrody, niniejszy artykuł podejmuje próbę wysublimowania z sądu refleksyjno-teleologicznego uniwersalnej zasady, według której zwykle interpretujemy *dowolny* złożony zbiór szczegółów, wskazując na to, że Kantowska refleksja z 1790 roku kwestionuje – a nawet niweczy – koncepcję *prawdy* interpretacyjnej, którą filozof z Królewca zastąpił skromniejszym pojęciem *rozumiałości*.

Słowa kluczowe: przyczynowość typu „jak-gdyby”, nieokreśloność, projekcja, roszczenia do prawdy, czytelność

Agnieszka Graff

Jak ryby w wodzie. Kultura terapii i jej krytycy

Jeśli terapeutyczność jest horyzontem kulturowym współczesności, ideologiczną podszewką neoliberalizmu, to obecny kryzys wymaga wyjścia poza ten horyzont. Tekst poddaje refleksji historyczny i polityczny wymiar terapeutycznej dominanty współczesnej kultury. Pierwsza część omawia towarzyszącą kulturze terapeutycznej wizję podmiotowości, ekspansję psychologii jako modelu poznawczego oraz orientacje polityczne krytyki kultury terapii. Część druga dotyczy XIX-w. źródeł kultury terapeutycznej i jej późniejszych przemian. Trzecia przedstawia uwikłanie kultury terapeutycznej w paradygmat neoliberalny, responsybilizację podmiotu, patologizację biedy i prywatyzację stresu. W zakończeniu przywołano postawy, jakie wobec krytycznej refleksji nad kulturą terapeutyczną przyjmują sami terapeuci.

Słowa kluczowe: kultura terapii, autentyczność, kontrkultura, neoliberalizm

Magdalena Ochwat, Małgorzata Wójcik-Dudek

Eko-logika prozatorskich światów Olgi Tokarczuk

Czułość i gniew jako filary nowego porządku

Artykuł jest próbą umieszczenia lektury wybranych powieści noblistki Olgi Tokarczuk w kontekście humanistyki ekologicznej, której zaangażowanie w zmianę świata jest kluczowe dla twórczości polskiej pisarki. Próbujemy wykazać, że twórczość eseistyczna i prozatorska Tokarczuk, choć niemal od debiutu pisarskiego konsekwentnie koncentruje się na hasłach humanistyki ekologicznej, to jednocześnie przekracza ich ograniczenia i proponuje czytelnikowi ćwiczenia wyobraźni polegające nie tylko na przemyśleniu świata na nowo, lecz także na redefinicji wartości. Przedstawiona przez Tokarczuk propozycja alternatywnego wglądu w rzeczywistość może być początkiem zmiany, która dzięki pozornie wykluczającej się synergii czułości i gniewu daje nam wszystkim nadzieję w czasach rozmaitych katastrof oraz dodaje odwagi, aby opowiadając się za zmianą, korzystać z nadarzającej się szansy (*kairos*) i komponować nowy ład oparty na sprawiedliwości dla biowspólnoty.

Słowa kluczowe: Olga Tokarczuk, czułość, gniew, humanistyka ekologiczna

informacje dla autorów |

ER(R)GO

info for contributors |



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.

Wymagane dokumenty w nadesłanym zestawie

- manuskrypt tekstu (min. 25 i max. 40 tysięcy znaków ze spacjami)
- tytuł artykułu po polsku i po angielsku (max 120 znaków ze spacjami)
- bibliografia w formacie Chicago Humanities (zob. instrukcja poniżej)
- streszczenia po polsku i po angielsku (min. 600 i max. 800 znaków ze spacjami)
- słowa kluczowe w języku polskim i angielskim (max. 75 znaków ze spacjami)
- nota biograficzna o autorze (min. 600 i max. 800 znaków ze spacjami)
- numer ORCID autora
- afiliacja autora
- oficjalne licencje lub zgody na reprodukcję materiałów cudzego autorstwa
- źródła i typy licencji dla materiałów na licencjach otwartych

Standardy językowe

Nadesłane teksty artykułów i streszczeń muszą spełniać międzynarodowe standardy akademickiej angielszczyzny (poziom językowy wykształconego native-speakera języka angielskiego) oraz akademickiej polszczyzny.

Zastrzeżenia

Redakcja zastrzega sobie prawo do dokonywania pewnych modyfikacji tekstu nienaruszających merytorycznej strony opracowania. Teksty niekompletne oraz teksty opisane niekompletnymi metadanymi będą odrzucane. Redakcja zastrzega sobie prawo do przedruków tekstu w numerach rocznicowych *Er(r)go*.

Instrukcje dotyczące formatowania i innych wymogów

Szczegółowe instrukcje dotyczące formatowania tekstów oraz obsługi zgłoszenia w systemie OJS znajdują się na stronie internetowej *Er(r)go* w zakładce „Dla Autorów” pod adresem: <https://www.journals.us.edu.pl/index.php/ERRGO/information/authors>

Kontakt

Korespondencję należy kierować na adres errgo@us.edu.pl

Info for Contributors

Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura
Er(r)go. Theory–Literature–Culture
Nr / No. 48 (1/2024)
humanistyka/humanistyka/humanistyka II
humanities/humanities/humanities II
ISSN 2544-3186
<https://doi.org/10.31261/errgo.15056>



Themes

Culture and its products; the ontology of artefacts; methodologies of literary and cultural research; critical theory; comparative literary studies; trends and tendencies in culture/literature; interdisciplinary relations; liminal spaces between culture, literature, philosophy, anthropology, sociology, etc.; transformations of paradigms; trends and contexts; literary-theoretical and cultural syntheses – and related areas.

Editorial policy

Except for commissioned texts, or new (first) translations, *Er(r)go* does not accept texts previously published. Reprints are admissible in thematic issues if a given text is particularly important from the point of view of the overall conception of the issue. Submissions undergo the procedure of double-blind peer review, the outcome of which decides about the qualification of the text for publication.

Documents required in the submission package

- text manuscript (min. 25 and max. 40 thousand characters incl. spaces)
- the title of the article in English and in Polish (max 120 characters incl. spaces)
- bibliography formatted in Chicago Humanities style (see instructions below)
- abstracts in English and in Polish (min. 600 and max. 800 characters incl. spaces)
- key words in English and in Polish (max. 75 characters incl. spaces)
- author's bio (min. 600 and max. 800 characters incl. spaces)
- author's ORCID number
- author's affiliation
- written permissions and licenses for copyrighted material (e.g.: images)
- in the case of open-license or owned materials, a declaration concerning the type of the license and the source of the graphic

Language standards

Submissions, including abstracts, must meet the world-wide standards of academic English (educated native speaker proficiency level).

Disclaimer

The Editors reserve the right to introduce modifications that would not affect the merit of the study to the texts submitted to *Er(r)go*. Incomplete submissions, or submissions missing metadata will be rejected. The Editors also reserve the right to reprint texts submitted to the journal in anniversary or special issues of the *Er(r)go*.

Instructions on formatting and other requirements

Detailed instructions on text formatting and handling of the application in the OJS system can be found on the *Er(r)go* website in the “Authors’ Guidelines” tab at: <https://www.journals.us.edu.pl/index.php/ERRGO/information/authors>

Contact

Correspondence should be sent to: errgo@us.edu.pl

Projekt serii / series designer: Marek J. Piwko {mjpp}

Na okładce / on the cover:
Vitruvian Man - design36
shutterstock_296401187-Vitruvian man.jpg
(licencja standardowa Shutterstock z 29 września 2023,
wykupiona przez Pawła Jędrzejkę)

ISSN 2544-3186



(CC BY-SA 4.0)

Creative Commons Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe
Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International

Kontakt z Redakcją / Contact Info

e-mail: errgo@us.edu.pl
<http://www.errgo.pl>

Wydawca / Publisher

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Uniwersytet Śląski w Katowicach
ul. Bankowa 12B
40-007 Katowice
tel.: 32 359 20 56
e-mail: zamowienia.wydawnictwo@us.edu.pl
www.wydawnictwo.us.edu.pl

Współwydawca / Co-publisher

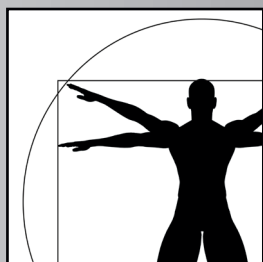
“Śląsk” Sp. z o.o. Wydawnictwo Naukowe
ul. Juliusza Ligonia 7
40-036 Katowice
tel.: (0048) 32 258 07 56, fax: (0048) 32 258 32 29
e-mail: biuro@slaskwn.com.pl, redakcja@slaskwn.com.pl
handel@slaskwn.com.pl
www.slaskwn.com.pl

Wydanie pierwsze arkuszy wydawniczych: 27,5
arkuszy drukarskich: 24,25

Theory | Literature | Culture

ER(R)GO

Teoria | Literatura | Kultura



w następnym numerze / in the next issue:

queerowa ruralność queer rurality

queerowa poetyka / queer poetics

ruralność nieheteronormatywna / non-heteronormative rurality

biografie i biodramaty / biographies and biodramas

wieś (nie)wesoła / (un)joyful village

queerowanie przestrzeni / queering space

ciała (nie)pełnosprawne / (dis)abled bodies

schronienia i podróże / havens and travels

Egzemplarz bezpłatny

ISSN 2544-3186

4 2



9 772544 318408

Więcej o książce



WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU ŚLĄSKIEGO

