


Tadeusz Sławek

UNIwersytet Śląski w Katowicach (EM.)  
e-mail: [tadeuszslawek@poczta.onet.pl](mailto:tadeuszslawek@poczta.onet.pl)  
 <https://orcid.org/0000-0002-7148-5063>

## Świat i rzeczywistość O radości jako współ-istnieniu

### Abstract

#### The World and Reality of Things. On Joy as Co-Existence

Starting from Coleridge's ode *On Dejection* the essay attempts to define complex relationships between dejection and joy also in the domain of pedagogy conceived of as the exercise in practicing the art of living. Faust's complaint of the elimination of joy from teaching and learning clearly aims at a larger social project: a society of people who are active and critically assess social and political reality of the day. "Training", which education has become, adapts the individual to perform repetitive tasks in order to adapt well to an increasingly mechanistic world. Already in the early decades of the 19th century, Thomas Carlyle said that if he had been looking for a single term to describe the new age, he would have found it in the word 'mechanical'.

We understand joy as an inclusive rationality that not only allows for that which does not submit to the rigours of the currently valid understanding of rationality, but is capable of taking a step back on the path of "progress" made under the sign of rationality. It turns out to be necessary to accept the postulate of multiple ways of domiciling in the world, all of which apply in a "mild way". Such mildness creates the right aura for the joy that comes from the practice of co-being with others.

**Key words:** joy, dejection, pedagogy, mildness, rationality

**Słowa kluczowe:** przygnębienie, radość, pedagogika, łagodność, racjonalność

Jakżeś niepewna i krucha, radości!  
Jakoż potrafisz igrać i drwić z ludzi!  
Wie człek lub nie wie o twej przemienności,  
A ów, co nie wie, czyli się nie łudzi  
Mówiąc, żeś szczęściem, choć się darmo trudzi,  
Gdyż radość owa i szczęśliwość cała  
Z głupca biednego ślepoty powstała?

Geoffrey Chaucer

## 1.

Wiersz jest precyzyjnie datowany. Sam autor notuje, jakby dopełniając tytuł, „[napisany 4 kwietnia 1802 roku]” (Coleridge 1972: 123)<sup>1</sup>, a owa dzienna data jest niczym kotwica: bezwzględna, grawitacyjna siła nakazująca zatrzymać się w miejscu. Z jednej strony data jest tylko chwilą w nieprzerwanym przepływie czasu; poprzedziły ją inne, inne nastąpią po niej. To niewielka wyspa w wielkim archipelagu czasu. Z drugiej strony jednak akcent, jaki kładziemy na ten moment, wyszczególnia go, sugeruje, że oto dokonuje się wtedy, w tym właśnie, a nie innym, atomie czasu coś szczególnego, na co warto zwrócić uwagę. Jakby sunąca taśma czasu została przetrwana, a przynajmniej zdecydowanie spowolniona, tak iż słyszymy teraz zupełnie inną muzykę.

## 2.

Zwłaszcza że granice daty są szeroko otwarte. Przyjmuje ona „emigrantów” płynących do jej wyspiarskiego brzegu z różnych stron. Mogą to być osobiste wspomnienia („Był czas, choć przez ścieżki szedłem uciążliwe, / Radość igrała we mnie ze strapieniem”) pozwalające ostro skonstrastować to, co było, z tym, co jest („Ale

---

1 Polski przekład odnaleźć można w: *Angielscy „poeci jezior”* (zob. Kryński, wybrał, przeł., wstępem i objaśnieniami opatrzył, 1963: 344–355 – w niniejszym tekście cytaty przywołuję z tego wydania). Dla przywołanej strofy pozwalam sobie zaproponować tłumaczenie alternatywne:

Objęcia nowiu piastowały  
Pełnię księżycza wczoraj  
I lękam się, mój panie,  
Że burza idzie sroga.

teraz zgryzoty do ziemi mnie nagną”). Mogą jednak napływać myśli z lektur odległych w czasie, i wtedy dotyka nas wielka wspólnota ludzkiego losu, która nie lęka się przemian czasu. Motto wiersza, poprzedzające omawiany wiersz, to wyimek z piętnastowiecznej ballady *Sir Patrick Spence* ogłoszonej drukiem w 1765 roku przez biskupa Percy’ego w słynnym zbiorze średniowiecznych tekstów, powszechnie czytany przez romantyków.

Widziałem wczoraj księżyc w nowiu  
Cień pełni się w nim nurzał;  
I błędę z trwogi, mój panie drogi,  
Że sroga będzie burza.

### 3.

Na samym początku mamy więc misterium i ministerium daty. Jest w niej to, co dokuczliwie aktualne („Już północ, ale moich powiek sen nie skuwa”), ale także i to, czego się lękał anonimowy autor ballady sprzed trzech stuleci (zapowiedź kataklizmu). Może więc data jest ostatnią ostoją nadziei wobec nadciągającego nieszczęścia? Gdy wszystko zaczyna się kruszyć i rozpadać, chwytny się daty jak ostatniej deski ratunku: wszak stawia ona mocne granice przeciwstawiające się temu, co nieokreślone, nie wiemy, co będzie d a l e j, ale – zapisując datę – utwierdzamy się w przekonaniu, że przynajmniej wiemy, co jest t e r a z. Trzyma nas przy życiu. To nasze pocieszenie. Powstrzymuje nas od wyciągania rąk ku przyszłości, przywołuje nas do porządku, przypominając o błędzie, jakim jest to, że „nie przebywamy nigdy w sobie; zawsze jesteśmy poza sobą; obawa, nadzieja, pragnienie popychają nas ku przyszłości i odejmują świadomość i ocenę tego, co jest, aby nas zabawić tym, co będzie” (Montaigne 1985: 147). Data przypomina, że taka „zabawa” jest niebezpieczna.

Jest ziemia i niebo oraz trwoga (*And I fear, I fear, my Master dear!*) człowieka oczekującego nawałnicy. Pozostałoby zapytać za Hölderlinem, czy w takiej sytuacji można w zagrożeniu upatrywać ocalenia i czym owo ocalenie mogłoby być. Czy chodzi tu o radość, czy nad taką możliwością medytuje Samuel T. Coleridge, gdy w piątej części *Ody* aż pięciokrotnie posłuży się słowem *Joy* pisany konsekwentnie wielką literą? Czy radość (a właściwie „Radość”) ma być ratunkiem dla samej daty i dla nas, w niej uwięzionych mocą wyroku nieznanego trybunału?

#### 4.

Rozpoczynając piątą księgę *Radosnej wiedzy*, Friedrich Nietzsche datuje „nasz stary zmierzchający świat, który uważnym ludziom »musi wydawać się coraz bliższy zmierzchu«” (Nietzsche 2008: 229). Ponieważ wieczorna pora zapada nad światem z powodu „największego wydarzenia ostatnich czasów – że Bóg umarł”, data może być jedynie podana w najbardziej ogólnych kategoriach: wszak śmierć Boga oznacza koniec porządku, w którym każda rzecz znajdowała się we właściwym jej miejscu, a kalendarz nadal wyznaczał miary dnia i nocy oczekiwania na Powtórne Przyjście, które położy kres wszelkim ludzkim miarom. Dlatego filozof mówi dalej w tym samym 343 aforyzmie *Radosnej wiedzy* jedynie tyle, że wraz z innymi jest postawiony „pomiędzy Dziś a Jutro”, przy czym relacja między tymi dwiema notacjami daty nie jest już harmonijna (jak w kalendarzu, w którym jeden dzień płynnie następuje po drugim), lecz dysharmonijna. Jako ludzie zmierzchu jesteśmy „wprzęgnięci w sprzeczność między nimi”. Warto nie przeoczyć tej antynomii „Dziś” a „Jutro”, ponieważ nierozwiązywalna sprzeczność jest jednym z kluczy do poszukiwania sensu czasu i życia. Trafnie zauważa Deleuze, że: „rozwinęta sprzeczność, zniesienie sprzeczności, pojednanie sprzeczności – wszystkie te pojęcia stały się Nietzschemu obce” (Deleuze 1993: 21).

#### 5.

Człowiek **uważny**, bo tak pozwalam sobie określić tego, kto jest jednocześnie *porte parole* Nietzschego i adresatem jego przekazu, to człowiek o „oczach wyczułonych i podejrzliwych”, badający rozważnie rozgrywający się „spektakl” (*Schauspiel*) końca, zapowiadający „ruiny, zniszczenia, upadku, rozkładu, który nastąpi” (Nietzsche 2008: 229). To bardziej rozbudowana i sięgająca otwarcie po „logikę grozy” (*Logik von Schrecken*) wersja zmierzchu, którego tak obawiał się autor ballady o sir Patricku Spence. Ta logika jest paradoksalna (jako **l o g i k a** właśnie) zmierza bowiem do stworzenia dróg artykułowania i rozwiązywania problemów, ale dotyczy zjawisk (jak uczy filozofia wzniosłości i grozy) wykraczających daleko poza możliwości wyrazu. Stąd w sferze doznań i uczuć możemy językowo poruszać się jedynie do pewnej granicy, poza którą rozciąga się już tylko domena gestów i dramatycznej choreografii ciała. Powiedzenie Seneki cytowane przez Montaigne’a zwięźle oddaje istotę paradoksu „logiki grozy”: „Lekkie troski mówią, ogromne milczą” (Montaigne 1985: 146). Autor *Prób* zaraz doda, że to, co znamienne dla dojmującego

smutku, właściwe jest także dla bezgranicznej radości i przywoła przykład Rzymianki, która „zmarła zdjęta radością, widząc syna wracającego po klęsce pod Kannami”, czy Talwy, który „umarł na Korsyce czytając nowiny o zaszczytach, jakie senat rzymski dlań uchwalił” (Montaigne 1985: 146). Byłaby zatem data sferą bezpieczeństwa wobec tego-co-nadchodzi, a co zawsze (z racji tego, że nic o tym c z y m ś nie wiemy) niesie w sobie element zagrożenia. Ale Nietzsche inaczej spojrz na tę kwestię.

## 6.

Do następstw zapowiadanej katastrofy powrócimy, na razie odnotujmy, że Nietzsche konsekwentnie akcentuje niezbędność pokonania ograniczeń związanych z datowaniem: data jest nieodzownym elementem ludzkiego bycia nierozzerwalnie powiązanego z czasowością, ale aby była ona czymś więcej niż jedynie enumeratywną pozycją w kalendarzu, w y l i c z e n i e m obowiązków i r o z l i c z e n i e m z ich wypełnienia, jeśli czas ludzkiego życia ma być czymś więcej niż c h r o n o b u c h a l t e r i ą, należy dokonać swoistej, po części tylko kontrolowanej, apokalipsy, którą Nietzsche nazywa „przewycięzeniem czasu” (*diese Zeit... zu überwinden*). Nazywamy ten akt „apokalipsą”, bowiem usuwa on to, co „Dziś” (*heute*) „pęta, hamuje, przygniata, obciąża” człowieka, a czyniąc tak, wynosi go „daleko i niejako poza własny czas”, tak by jego oczy „były zdolne do ogarnięcia stuleci”. W tym zaś gwałtownym procesie nie wszystko zgodne jest z zamierzeniami i oczekiwaniami człowieka, dlatego „apokalipsa”, o której myślimy, jest jedynie częściowo pod naszą kontrolą. Przywołajmy dłuższy fragment Nietzscheańskiej medytacji z 380 aforyzmu *Radosnej wiedzy*:

Trzeba być bardzo lekkim, by wola poznania popchnęła nas aż tak daleko i niejako poza własny czas, by mieć oczy zdolne do ogarnięcia stuleci, a w tych oczach czyste niebo! Trzeba się uwolnić od wielu różnych rzeczy, które właśnie nas, dzisiejszych Europejczyków, pętają, hamują, przygniatają, obciążają. Człowiek, który umie się znaleźć poza tym wszystkim, który chce dotrzeć do nadrzędnych miar wartości swego czasu, musi przede wszystkim w samym sobie „przewyciężyć” ten czas – będzie to próba sił – a następnie nie tylko swój czas, ale i swoją dotychczasową niechęć i sprzeciw wobec tego czasu, swoje cierpienie z powodu tego czasu, swoją niewczesność, swój romantyzm... (Nietzsche 2008: 281)

Zadanie, jakie stawia przed nami filozof, jest istic herkulesowe: mówiąc po Bachtinowsku – chodzi o ukształtowanie zupełnie nowego chronotopu ludzkiej egzystencji. Aby nasze życie odzyskało „nadrzędne miary

swego czasu” (*oberste Wertmasse seiner Zeit*), musimy pokonać ograniczone miary dat, „ogarnąć stulecia” z wyzyny, z których możliwy byłby taki *Überblick*, ale przewyżczenie to w żaden sposób nie da się zrozumieć jako porzucenie czy odrzucenie daty, nie jest prostą negacją „Dziś”. Przeciwnie – chodzi raczej o odrzucenie siebie, które do własnego czasu miało taki negujący stosunek. Przewyciężyć swój czas, zrozumieć „nadrzędne miary własnego czasu” (znamienna liczba mnoga!), to przewyciężyć siebie i swoją „niewczesność”. Paradoksalnie – przewyciężenie czasu oznacza jego odzyskanie, bowiem wcześniej utraciliśmy go, zamykając w ciągu kalendarzowych dat. Czas odzyskany to data uwolniona ode mnie jako głównego „mierniczego” czasu; teraz nie ja odmierzam czas, ale otwieram go tak, że pochłania mnie i wciąga, uwalniając od tego, co „pęta i hamuje”. Teraz jestem wczesny, to znaczy żyję w odpowiednim czasie, nie przydarzam się niefortunnie, lecz trafiam we właściwą porę. W tym sensie pokonuję niewczesność; jestem wczesny. Także w tym znaczeniu, że wyprzedzam swój dotychczasowy czas; dlatego uprzednio Nietzsche nazwie tak doświadczonego człowieka „wczęśniakiem (*Frühgeburten*)” (Nietzsche 2008: 229). Powtórzy to określenie na ostatnich stronach książki w nocie poświęconej „wielkiemu zdrowiu”:

My, ludzie nowi, bezimienni, mało rozumiali, wczęśniaki jeszcze niepewnej przyszłości, do nowego celu potrzebujemy też nowego środka, mianowicie nowego zdrowia, które mocą, sprytem, zuchwalstwem i wesołością przewyższy wszystko, co do tej pory za zdrowie uchodziło (Nietzsche 2008: 283).

## 7.

Nietzscheański postulat „przewyciężenia własnego czasu” jest, jak widzieliśmy, próbą wyswobodzenia zarówno ludzkiego indywiduum, jak i jego czasu z pewnego uwięzienia. W 338 aforyzmie znajdziemy pouczenie, by odgrodzić się „od dnia dzisiejszego skórą grubą przynajmniej na trzy stulecia” (Nietzsche 2008: 222). Dlatego Coleridge, podobnie jak Nietzsche, wielokrotnie zwróci się w stronę metafory otwartego morza, kiedy to „horyzont wreszcie wydaje się nam znowu swobodny (*wieder frei*), a nasze okręty mogą znowu wypłynąć” (Nietzsche 2008: 230). Coleridge jest także piewcą wolności. W odzie poświęconej Francji zawrze płomienną deklarację:

Wszystko, co do swobody prawo sobie rości!  
Świadczyć za mną, gdziekolwiek dziś które z was gości,

Że zawsze uwielbiałem, z czią arcygłęboką,  
Ducha tej, co najbardziej jest boska: Wolności.

(Kryński, wybrał, przet., wstępem  
i objaśnieniami opatrzył, 1963: 317)

Ale odcę *Przygnębie* zacznie od opisu uwięzienia. Z drugiej części wiersza dowiemy się, że jego niezwykła i zniewalająca siła pętająca człowieka polega na ścisłym zespoleniu ziemi i nieba, zespawaniu granic świata zewnętrznego i wewnętrznego, tak iż próby wyjścia okazałyby się daremne. Niebo, pojmowane tyleż astronomicznie, co teologicznie, przedstawia się jako bezkres o przedziwnym kolorycie pozwalającym wybiec wyobraźnią w stronę płócien Marca Rothki; mówi Coleridge:

Przez cały wieczór pogodny, bez cieni,  
W zachodnim niebie topiłem się wzrokiem,  
W jego szczególnej, żółtawej zieleni;  
I wciąż w nie patrzę – obojętnym okiem!

Żółtawa zieleń (*yellow green*) wieczornego nieba, na którym trwa ruch chmur na przemian przesłaniających i odsłaniających gwiazdy, to „skrząc się”, to „przycmiewając”, przyciąga spojrzenie, ale pozbawia je spełnienia pewnie uchwyconego kształtu. Nawet księżyc, choć „bez ruchu” (*fixed*), unosi się „w jeziorze lazuru”, gdzie niebo jest „bezwieżdne” i „bezchmurne”. Nie wolno nam zlekceważyć tych określeń, tak mocno akcentujących brak: *cloudless*, *starless* przypominają o wspomnianym braku oparcia dla spojrzenia, jego ucieczki w nieskończoność, a może lepiej – w nieokreśloność. Spojrzenie nie znajduje ostoi w żadnym przedmiocie, lecz „topi się” w bezkresie, daje się wciągnąć w otchłań bez form, i tłumaczeniowa inicjatywa Stanisława Kryńskiego, by posłużyć się nieobecny w oryginale czasownikiem „topić się”, doskonale wspomaga w polszczyźnie tekst Coleridge’a.

## 8.

To, co w świecie zewnętrznym wyrażają nominalne określenia *cloudless* i *starless*, niejako „kasujące” rzeczowniki, do których się odnoszą, jakby zawieszając je w przestrzeni osobliwego nie-istnienia, w sferze doświadczenia wewnętrznego znajduje odpowiednik w przyimkowym „bez” (*without*). „Bez” jest niczym nóż usuwający kolejne warstwy desygnatów, którymi chcielibyśmy opisać, nazwać, zdiagnozować szczególny stan ducha, który Coleridge nazwał już w tytule *Ody* „przy-

gnębieniem” (*dejection*). Nóż „bez” odłania czystą, pozbawioną konkretnych odniesień postać *grief*, które to słowo Kryński spolszcza jako „żał”, a dokładniej jako „żale” i liczba mnoga nie jest tu bez znaczenia. „Przygnębienie” to „żale bez udręk” (*A grief without a pang*) i *pluralis* polszczyzny dobrze koresponduje z nieokreślonym rodzajnikiem *a* oryginału: istotą (ale istota to właściwie „bez” istoty, „bez” konkretnej referencji i „bez” tylko jej właściwej esencjonalnej, fundacyjnej cechy) jest to, że wszystko może być jej źródłem. Trawestując Kuzańczyka, powiedzielibyśmy, że „przygnębienie” jest stanem ducha, którego źródło jest wszędzie, a istota nigdzie.

Żale bez udręk, żale, od których duch zeschnie,  
Zdławione, puste, senne, ciemne żale moje;  
Nie znajdę dla nich ujścia, ani nie ukoję  
Z pomocą słów, ni łez, ni westchnień.

## 9.

„Przygnębienie” jest „nastrojem” (*mood*) „bez” możliwości „ujścia” (*natural outlet*) oraz „ulgi” (*relief*), narastającą falą odrętwienia, która wciąż zagarniając nowe obszary ducha stopniowo pozbawia go mocy działania. To nastrój, który osłabia, doprowadzając do stanu, w którym życie zbliża się niebezpiecznie do śmierci. Określenie: *wan and heartless mood*, należy traktować z całą powagą: świat zewnętrzny poddany był redukującemu mechanizmowi „bez” (*cloudless, starless*), teraz ten sam mechanizm przejmuje kontrolę nad duchem – *heartless*, próbuje nazwać stan, w którym serce (szczególnie cenione w romantycznej fenomenologii ludzkiego organizmu) pozostaje już tylko czysto mechanicznym urządzeniem wciąż ożywiającym ciało, lecz już usuniętym ze sfery ducha. Pociąga to głębokie konsekwencje – obecność człowieka w świecie staje się biernie obserwacyjna, tracąc swój aktywistycznie uczestniczący charakter:

Widzę je wszystkie – piękne doskonałe,  
Widzę ich piękno – nie czując go wcale!

Rzeczy i zjawiska obserwowane nie są w stanie rozproszyć przygnębienia; do tego zdolny jest jedynie duch poczuwający się do uczestnictwa w świecie, duch pozostający w *s e r d e c z n e j* relacji ze światem. To zaś okazuje się niemożliwe w kondycji „odętwienia”, jak oddaje Kryński *heartless mood* oryginału:



Próżno ufać, że z form zewnętrznych osiągnie  
 Namiętność, żywot: wewnątrz są źródła ich, stągwie.

## 10.

Coleridge starannie przygotowuje czytelnika na pojawienie się radości. Sama diagnoza stanu ducha pozwala przypuszczać, że radość będzie istotnym czynnikiem naprawy sytuacji, ale nim podejmie ten temat Coleridge, sprecyzuje jeszcze jedną ważną tezę: natura, świat „nieożywiony” i „zimny” (*inanimate and cold world*, co Kryński przekłada ciekawie jako „zimny, bezduszny”), *t r a*, to znaczy jawi się jako zbiór fizycznie istniejących przedmiotów, co nie oznacza, że *ż y j e*. *Ż y c i e* natury zależy od życia człowieka, a ściślej – od kondycji ducha człowieka:

Przyroda żyje tylko żywotem nas samych;  
 My ją stroim całunem, my – godową szatą!

Jeśli przyroda nie „żyje”, lecz jedynie „trwa” w całkowicie statycznej wegetacji, dzieje się tak dlatego, że życie ludzkie jest mocno poturbowane, ogołoczone, zredukowane, a szukając jego opisu, musielibyśmy znów sięgnąć do domeny „bez”. Czytamy w czwartej części *Ody* o życiu „tłumów zboliałych miłości utratą”, ale oryginał mówi wyraźnie o *loveless crowd*. „Bez”, które wybieramy jako odpowiednik angielskich wyrazów z częstką *-less*, wskazuje wyraźnie na ogołocenie, ujmowanie, sprowadzanie do stanu skrajnego deficytu danej cechy.

Inny fragment tej samej czwartej części *Ody* próbuje znaleźć przestrzenno-meteorologiczny ekwiwalent tej sytuacji. Świat w stanie „bez”, świat ducha ogołoczonego i skrajnie zubożonego (jak tłumaczy Kryński – „zeschłego”), to rzeczywistość spowita ciemnym oparem, mroczną mgłą, stąd pragnienie „jasnego, świetlistego obłoku” (*a fair luminous cloud*). Obłok ten ma wydobyć się z samego wnętrza duszy (*from the soul itself*) po to, by objąć cały świat, a czasownik *envelop*, jakim posługuje się Coleridge, niesie z sobą całą bogatą konotację opieki i ochrony. Kryński w swoim przekładzie wzbogaci opis duszy o przymiotnik „pogodny”, który zapowiada wyraźnie ruch w stronę radości. Przywołajmy stosowny fragment części czwartej:

Ach, na to musi zrodzić się z duszy pogodnej  
 Jasny, świetlisty obłok, aureola, światło,  
 Powicie ziemi chłodnej;  
 Trzeba, by z samej duszy się wyrwał,

Potężny, wdzięczny głos, głos samorodny,  
Wszelakich wdzięcznych dźwięków i żywot, i żywioł!

## 11.

Aby pokonać przygnębienie, potrzebny jest *a sweet and potent voice* wydobywający się sam z siebie (*of its own birth*) i stanowiący samo sedno wszystkich „wdzięcznych dźwięków”. Chodzi więc jakby o głos głosów, głos pozbawiony zewnętrznego źródła, ale także i tematu: wszak skupia w sobie wszystkie inne „wdzięczne” dźwięki. Tę nietematyczność, a może słuszniej będzie mówić o „a-tematyczności”, podkreślają wspomniane meteorologiczne odesłania do „światlistego obłoku”, „jasnej mgły świetlistej” (*luminous mist*), „chmury w przestworze”. Głos, który słyszymy, jest „silną muzyką” (*strong music*) krzepiącą duszę i tworzącą piękno: jest głosem „mocy pięknej, która piękno tworzy”. To z części piątej dowiemy się, że głos ów jest „radością” (*Joy*), a dalej Coleridge ofiaruje nam rozbudowaną fenomenologię radości:

Radość, cnotliwa pani! Radość, jakiej nie miał  
Nikt prócz czystych, a oni – w swej najczystszej porze:  
Dech życia, deszcz zarazem i chmura w przestworze;  
Radość – jest to, o pani, duch, co wszystko może,  
Z Przyrodą swata nas, w posagu złoży  
Niebiosą nowe, nową Ziemię,  
Snom zmysłowości obce i snom pychy –  
Radość – świetlisty obłok i głos cichy –  
Z nas samych nam uciecha!  
Z niej płynie wszystko, co słuch, wzrok urzeka:  
Wszystkie melodie – to jej głosu echa,  
Z jej blasku wszelka barwa płynie, ścieka  
[...].

## 12.

Radość jest doświadczeniem „czystych” (*the pure*), przy czym inwokacja do „cnotliwej pani” (Sary Hutchinson) z jednej strony niewątpliwie jest hołdem złożo-

nym adresatce, ale jednocześnie z pewnością chodzi o coś więcej niż tylko szacunek dla norm etycznych. Nie bez przyczyny Coleridge podwyższa kryteria dla chcących doznać radości: udziela się ona „czystym”, ale tylko ich „najczystszej porze”. Muzykę radości słyszą tylko ci, których cnota nie jest prostym posłuszeństwem wobec reguł postępowania, podobnie jak nowy chronotop ludzkiego życia nie opiera się na zwykłym przepływie kalendarzowego czasu. Kto doświadcza radości, która jest „wyływem samego życia” (*Life's effluence*, co Kryński tłumaczy jako „dech życia”), znajduje się nagle w najbliższym sąsiedztwie tego, czym jest życie jeszcze niezapśredniczone przez opisujące je ludzkie kategorie. To życie, w którym kształty i zjawiska nie pozwalają się wyraźnie rozróżnić; radość to **współobecność** wszelkich przejawów bycia, ich **współkształtność** i niczym nieograniczona proliferacja. Dlatego Coleridge mówi, że „dech życia” to „deszcz zarazem i chmura w przestworze”, dodając znamienne, że jest to „duch, co wszystko może”.

### 13.

Konsekwencją radości jest od-nowienie się rzeczywistości, nowe przymierze zawarte ze światem. Nowe matrymonium człowieka i natury powoduje powstanie „nowych niebios i nowej Ziemi” (*new Earth and new Heaven*), których źródłem jest radość. To z niej płynie wszystko, co „słuch, wzrok urzeka”, świat nabiera nowych barw, a we wszystkich dźwiękach słychać wibracje głosu radości. Radość jest więc niejako procesem alchemicznym przewyciężającym dotychczasowy chronotop bycia człowieka i sublimującym metal egzystencji pospolitej (Coleridge nazwie ją „mrocznym snem rzeczywistości”) w egzystencji metal szlachetny, w której nie oplatają umysłu „myśli-żmije” (*viper thoughts*).

### 14.

Relacja między radością a przygnębieniem nie jest prosta. Jak bowiem wynika z dalszego ciągu medytacji Coleridge’a, „strapienia” (*distresses*) i „zgrzyoty” (*misfortunes*) pozostają energetycznymi elementami materii życia jednostki, siłami niekoniecznie niszczącymi, o ile aktywna pozostaje „Wyobraźnia” (*Fancy*) budująca

„nadzieję” (*hope*), które wspólnie odpowiadały za aktywistyczną więź człowieka ze światem. Radość, chroniona przez Wyobraźnię i nadzieję, sprawia, że związanie indywiduum ze światem (wcześniej przedstawione jako *matrimonium*) zachowuje charakter czynny, nadający człowiekowi insygnia twórcy, a nie posiadacza. Tak pojmowana radość przenosi lekturę czasownika „mieć” z poziomu właścicielstwa na poziom braterstwa. Tak rozumiem wers z szóstej części *Ody*, w którym wspomniawszy wcześniej o Wyobraźni i nadziei, Coleridge pisze, że w wyniku ich uporczywej pracy „liść i owoc, nie mój – wydawał się moim”.

## 15.

To, co nie moje wydaje się moim: to formuła radości jako postawy współgospodarzenia w świecie niebędącym jedynie zestawem przedmiotów, lecz tychże przedmiotów spółtworzeniem i byciem przez nie przyjmowanym i współtworzonym. Odwołując się do fragmentu dziewiątej *Elegii z Fortu Rosecrans* Donalda Weslinga, można by orzec, że radość jest wysoce nasyconym intensywnością przeżywania sposobem istnienia z rzeczami.

Czy to, co widzialne dokonuje się po równo w nas i w rzeczach?  
Czy w widzeniu samym kryje się przemiana?  
A gdyby rzeczy dało się przemienić w samą wewnętrzność tak,  
By chęć posiadania nie zaciemniała tego, co w nich niewidzialne?  
Bowiem dla zwierząt, dzieci i aniołów nie trzeba żadnego przejścia  
Między widzialnym i niewidzialnym, lecz dla *nas*?  
Pyta więc Rilke, jak istnieć z rzeczami.  
Jak rzecz obdarzyć atrybutem radości?  
Wspólny jest świat nas wszystkich i rzeczy, świat światła.  
Wszystko tak z sobą splecione, że nie rozpoznasz,  
Co jest źródłem, a co ujściem. Słuchamy więc  
Elegii, ciszy, gongów  
Gamelanu – a wszystko to opada z wolna  
W stronę dzieciństwa – badając to, co widzimy, by zapisać  
Duinejskie wersy lamentu jeszcze na chwilę odwlekające śmierć.  
(Wesling 2023)

Gdzie dokonuje się widzialne, jest pytaniem, które stawiał sobie Maurice Merleau-Ponty, i jest to pytanie niebagatelne, skoro, jak pisał: „nie ma nic trudniejszego, jak

wiedzieć, *co widzimy*” (Merleau-Ponty 2001: 77). To, co Wesling w swej *Elegii...* nazywa „splaceniem” (*we are so mixed*), to właśnie nasze współ-bycie z przedmiotami; nie „posiadanie” jako forma dominacji, lecz współ-bycie jako rodzaj związania, które Merleau-Ponty określa jako nieustanny udział naszej cielesności w świecie i „więź ze światem starszą od myślenia” (Merleau-Ponty 2001: 277). Mówiąc jeszcze inaczej, to takie ukierunkowanie ludzkiego podmiotu, które umożliwia mu angażowanie się w ludzki (nie tylko) świat, i którego źródłem jest poczucie głębi „związania z przestrzenią przyrodniczą i nieludzką” (Merleau-Ponty 2001: 318).

Stawką jest obdarzenie przedmiotu „atrybutem radości” (*How give a thing the attribute of joy?*), a więc chodzi o formę bycia, które dawałoby się nazwać byciem radosnym. Nie da się tego osiągnąć prostą enumeracją czy też układaniem przedmiotów w ciągi przyczynowo-skutkowe. Niezbędne natomiast okazuje się spojrzenie odsłaniające w rzeczach to, co zwykle przesłonięte, a więc swoista przemiana przedmiotu wyzwolonego z reżimu obiegu dóbr i mierzalnych wartości nieodzownych dla wymiany towarów. Odkrywamy teraz to, co do tej pory znajdowało się na obrzeżach naszego spojrzenia, lub co spojrzenie w ogóle pomijało. Stan dziecięctwa, o którym wspomina Wesling (a także, jak zobaczymy, Cole-ridge), jest wspólnotą ludzko-zwierzęco-anielską, jaka dokonuje się w doświadczeniu radości. Przemiana, o której mowa, jest, oczywiście, Blake’owska. Przypomnijmy słynny *passus* z *Zaślubin Nieba i Piekła*: „Gdyby wrota postrzegania oczyszczone zostały, każda rzecz ukazałaby się człowiekowi taką, jaką jest, nieskończoną” (Blake 2001: 137).

Dziecięcość nie jest, rzecz jasna, nostalgicznym wspomnieniem nieodwracalnie minionego czasu. Przeciwnie: przypomina o palącej potrzebie tego, że – jak uczyła Hannah Arendt – człowiek jest istotą zaczynającą, należy do sfery *initium* – to zaś oznacza głęboką przynależność do świata, w który zostaliśmy (piękna fraza Krystyny Miłobędzkiej) „wkrzyknęci”. Każdy akt percepcji sięgający głęboko i „wzywający nas do tego, by za ośrodek świata obrać krajobraz” (Merleau-Ponty 2001: 310), który oferuje nam nasze ciało i nasze spojrzenie, sygnalizuje „w tonie podmiotu fakt jego narodzin i nieustanny udział w tym jego cielesności” (Merleau-Ponty 2001: 277). Nic dziwnego, że w *Pieśniach niewinności* Blake, jakby po Nietzscheańsku pokonując czas, umieści radość u samego początku ludzkiego bycia:

Radość dziecięca  
 Nie mam imienia.  
 Dwa dni jestem na świecie –  
 Jak mam zwać cię?  
 Szczęśliwy jestem,  
 Zatem mów mi „radość” –  
 I na ciebie radość niech spłynie.

Radości nadobna!  
Radości, coś ledwie dwa dni na świecie.  
Radością beztroską zwę cię:  
Uśmiech swój mi ześlij,  
A radość w mej pieśni  
Spłynie na ciebie beztroska.

(Blake 2020: 63)

## 16.

Nie chodzi więc o sprzeczność między radością a przygnębieniem, lecz o ich wzajemne w siebie uwikłanie. Stawką jest wydobycie z przygnębienia, z Coleridge'owskich „zgrzyot”, „strapień” i „niedoli”, jednym słowem: z cierpienia i bólu – energii służących życiu. Dlatego Nietzsche wypowiada się o prorokach jako o tych, o których mylnie myślimy jako o „obdarzonych pięknym darem”, podczas gdy „prorokami są ich boleści” (Nietzsche 2008: 205), a nieco tylko dalej będzie myślał o tym, że „w bólu jest tyle mądrości, co w rozkoszy – ból, jak rozkosz, należy do pierwszej klasy sił podtrzymujących gatunek. Gdyby było inaczej, ból dawno by zniknął” (Nietzsche 2008: 206). Czytamy tę myśl jako uzupełnienie Darwinowskiej teorii ewolucji, zresztą u Coleridge'a znajdziemy podobny ewolucyjny dylemat; pytanie, jakie stawia sobie czytelnik szóstej części *Ody*, mogłoby brzmieć następująco: czy stopniowe cofanie się radości jako wyptywu czystej siły życia ma character filozoficzny też ontogenetyczny? Czy właściwe jest rodzajowi ludzkiemu, czy może tylko poszczególnym osobnikom?

Wyznaje wszak Coleridge, że „teraz” (*now*) zgrzyoty „przyginają go do ziemi”, co wiąże się ze słabnięciem w człowieku sił Natury skoncentrowanych w działaniu Wyobraźni, o której czytamy, że jest kształtującym duchem człowieka – *My shaping spirit of Imagination*. „Teraz” oznacza więc moment przesilenia: ludzkie porządkowanie rzeczywistości, ustanowienie społecznego i politycznego ładu, bierze górę nad pracą, jaką wykonuje wewnątrz jednostki Wyobraźnia. **Świat** (*nature*) staje się (*ludzką*) **rzeczywistością**. A ponieważ w siódmej części *Ody*, którą rozpoczyna długi *passus* o „piekących ranach, człeka zdeptanego w jękach –/ Jękach bólu, gdy ludzi zimno wstrząsa dreszczem!”, dochodzimy do miejsca, w którym zmienia się ton skargi, by mogła pojawić się opowieść o dziecku idącym „przez pustkowie” i nawołującym matczynej pomocy, pytanie pozostaje nierozstrzygnięte: być może mamy do czynienia z filogenetycznym przypadkiem ewolucyjnego rozwoju, w miarę którego człowiek, posuwając się w latach, tra-

ci bezpośredni związek z radością jako źródłem życia, musi ją niejako od-twarzać, mozolnie jej poszukiwać.

Niewykluczona jest wszakże inna możliwość, wedle której mielibyśmy do czynienia z ontogenezą, a więc ze stanem właściwym danej jednostce, a nie rodzajowi ludzkiemu. I tu od-twarzanie radości byłoby niezbędnym, ale w obydwu przypadkach, by tak mogło się stać, nie należy smutku i bólu odrzucać, lecz je zrozumieć. Na tym polegałaby pomoc, której wzywa dziecko przywołane przez Coleridge'a, zagubione – lecz „ufne, że matka go słucha”. Tak też widzi to Nietzsche, który mógł zachowywać krytyczny dystans wobec Spinozy, ale niemniej z pewnością podzielał nakaz zostawiony nam na samym początku *Traktatu politycznego*: „[...] starałem się usilnie o to, aby ludzkich postępów nie wyśmiewać, nie opłakiwać i nie potępiać, lecz je zrozumieć. A dlatego rozpatrywałem afekty ludzkie, jak miłość, nienawiść, gniew, zawiść, miłosierdzie i wszystkie inne wstrząśnienia ducha nie jako występki natury ludzkiej, lecz jako własności, które tak do niej należą, jak do natury powietrza należą ciepło, zimno, burza, piorun itp.” (Spinoza 2003: 336).

## 17.

Gdy Nietzsche zaleca nabranie dystansu do skali wartości chwili obecnej, „do tego, co w twojej epoce zdaje się najważniejsze”, czyni to w imię z r o z u m i e n i a bolesnych doświadczeń będących udziałem ludzi, a zrozumienie to jest warunkiem p o m o c y, jakiej można im w tych boleściach udzielić. Można istotowo pomagać „tylko tym, których niedolę (*Not*) w pełni rozumiesz, bo dzielisz ich cierpienia i ich nadzieje – swoim przyjaciołom!” (Nietzsche 2008: 222). Sercem owej p o m o c y jest to, by stali się „odważniejsi, wytrwalsi, bardziej prości, bardziej radośni (*fröhlicher*)”; przedmiotem takiej pedagogiki radości Nietzschego jest byt człowieka jako indywidualium i jednocześnie istoty społecznej zjednoczonej w radości, w której żywioł wspólnotowy i jednostkowy są z sobą splecione. Filozof chce bowiem nauczyć przyjaciół „współ-odczuwania radości (*die Mitfreude*)” (Nietzsche 2008: 223). Wiemy już, że nie eliminuje to wzruszeń smutku i cierpienia, co więcej – zostają one wciągnięte do korowodu radości, Nietzscheańskiego karnawałowego święta, królestwa tańca, w którym pieśń jest tak „lotna” i „lekka”, że „nie przepłoszy czarnych myśli, lecz zaprosi je, by wspólnie z nami śpiewały, tańczyły” (Nietzsche 2008: 285). Tym kończy Nietzsche swe rozmyślenia o *Radosnej wiedzy*. Norman O. Brown zobaczy w tym element dionizyjski, który, wzmacniając ciało („to znaczy życie”, doda szybko Nietzsche w *Ecce homo* (Nietzsche 2002: 91)), „stoi w kontrze do widmowego świata rozrywki i narcystycznych mrzonek o radości bez bólu” (Brown 1991: 193).

## 18.

Społeczeństwo jako wspólnota bytów współ-odczuwających radość, *Sein* jako nie tylko *Mitsein*, ale przede wszystkim jako *Mitfreude* – oto cel nauk Zaratustry, mających terapeutycznie powstrzymać słabnięcie ludzkiego bycia stopniowo przekształcającego się w bierną akceptację form życiowych. Nauka ta odpowiada Coleridge'owskiemu zwrotowi ku „formom wewnętrznym”, mającym dać nam więcej „niż świat ten zimny, bezduszny stać na to”. Ale wzmacniając ludzkiego ducha (a przynajmniej przeciwstawiając się jego dalszemu słabnięciu), Nietzsche solidaryzuje się ze Spinozą, który w *Etyce* wielokrotnie wyraża się o radości jako o sile podtrzymującej i zwiększającej moc działania ciała, co w przypadku Spinozy oznacza znaczące wsparcie dla podstawowej funkcji organizmu żywego, jakim jest podtrzymanie życia, słynne *perseverare conatur*. W trzeciej części *Etyki* czytamy więc, że „rozumieć będą przez radość (*laetitia*) stan bierny, przez który umysł przechodzi do większej doskonałości”, a dalej stan ów rozkrzewi się na takie wzruszenia jak „przyjemność” (*titillatio*) lub „wesołość” (*hilaritas*) (Spinoza 2003: 546).

## 19.

Skoro wspomnieliśmy o pedagogice radości, trzeba, na koniec, powrócić do kwestii daty, od której zaczęliśmy naszą próbę. Rzecz jest niebagatelna, nie lekceważył jej sam Nietzsche, skądinąd radzący nam przecież radykalne oddzielenie od „dzisiejszego dnia”. A jednak, gdy komentował własne prace, nie stronił od datowania. Spójrzmy, jak rozpoczyna fragment *Ecce homo* poświęcony Zaratustrze:

Opowiem teraz historię Zaratustry. Zasadnicza koncepcja, idea *wiecznego nawrotu*, ta formuła najwyższa afirmacji, jaką w ogóle można osiągnąć – pochodzi z sierpnia roku 1881: ideę tę zapisałem na kartce z podpisem: „6000 stóp poza człowiekiem i czasem”. Owego dnia wędrowałem lasami nad jeziorem Silvapłana; zatrzymałem się przy ogromnym, piramidalnie spiętrzonej bloku niedaleko Surlei. I tam przyszła mi do głowy ta idea (Nietzsche 2002: 94).

Datowanie jest równocześnie u m i e j s c a w i a n i e m, i to umiejscawianiem wielopłaszczyznowym: najpierw geograficznym (Silvapłana, Surlei), potem topograficznym (skala w kształcie piramidy), wreszcie skryptycznym (kartka papieru z zapisem). Paradoksalna natura daty wychodzi na jaw w tym, co filozof zapisał w notatce: wyini-



ka z niej jasno, że data jako rozstrzygnięcie wątpliwości w zakresie chronologii wydarzeń jest od wewnątrz podminowywana przez siły niepoddające się ograniczeniom ludzkiej historii. Wszak rzecz dotyczy tego, co rozgrywa się „6000 stóp poza człowiekiem i czasem”, a więc data może odnosić się nie więcej, niż do chwili zapisywania notatki, przy sporządzaniu której człowiek okazuje się nie więcej jak narzędziem w dyspozycji idei – idea wiecznego nawrotu „wpadła [Nietzschemu – T.S.] do głowy”, podobnie jak, już w innym miejscu, bo niedaleko Genui „podczas marszrut tych wpadła mi do głowy cała część pierwsza *Zaratustry*” (Nietzsche 2002: 95). Czytając dalej wynurzenia Nietzschego, można zatem domniemywać, że data była najistotniejsza z dwóch powodów: po pierwsze, jako upamiętnienie doświadczenia swojego *Mitsein* – filozof zapisuje dzień, kiedy „opadła” go pewna myśl, jakby oddając w ten sposób należny honor nie sobie, lecz okolicznościom świata, w których dana myśl go nawiedziła. Po drugie, jako dowód podtrzymującego życie stanu ciała, to zaś oznacza hołd złożony życiu jako „współ-odczuwaniu radości”, *Mitfreude*. Umieszczając w czasie (1882) i przestrzeni (Nicea) powstanie rozdziału *O starych i nowych tablicach*, Nietzsche komentuje: „Ciało jest zachwycone, dajmy sobie spokój z duszą. Nie raz można mnie było widzieć tańczącego; w owym czasie mogłem siedem, osiem godzin chodzić po górach, nie wiedząc, co to zmęczenie. Dobrze sypiałem, często się śmiałem – okaz krzepy i ciepłości” (Nietzsche 2002: 99).

## 20.

Mimo całej tromtadacji Nietzschego i jego, lekko tylko ironicznego, zachwytu tym, co „wpadło mu do głowy”, co wpadło do j e g o głowy, trzeba cenić trud wyjścia poza siebie, przekroczenia tego, czym się jest, tam, by okazać się obcym samemu sobie. Tak bada datę Paul Celan, jako „miejsce, gdzie osoba była w stanie wyzwolić się jako – wyobcowane – Ja” (Celan 1998: 329). I jeśli, czytamy dalej w słynnej mowie, każdemu wierszowi pisana jest data, czego następstwem są dwa pytania: „Ale czy wszyscy nie bierzemy się z takich dat? I do jakich dat siebie dopisujemy?”, przeto czy nie będzie naturalnym zamyśleć się nad tym, do jakiego stopnia kalendarzowej precyzji datowania nie nurtuje niepokój o to, kim jest ta/ten, którzy sporządzają zapis owej daty i wydarzeń, jakie miały w niej miejsce. I jeszcze jedno: czy zapis mówiący o tym, że idea wiecznego nawrotu opadła filozofa „6000 stóp poza człowiekiem i czasem” nie oznacza, iż mieszcza się w nim w istocie wszystkie przeszłe i przyszłe daty, i czy to, co się dokonuje podczas lektury, nie jest właśnie takim skłębieniem się dat, będącym źródłem satysfakcji i radości. Przywołajmy Celana:

Uwaga, jaką wiersz próbuje poświęcić wszystkiemu, co spotyka, ostrzejszy zmysł dla detalu, dla konturu, struktury, dla barwy, ale i dla „konwulsji” i „napomknięć”, to wszystko nie jest, myślę, zdobyczą dla oka konkurującego z codziennymi, bardziej perfekcyjnymi aparatami, jest to raczej pewna pamiętająca wszystkie nasze daty trwała koncentracja (Celan 1998: 335).

Data jako „trwała koncentracja” uwagi na wszystkich datach nurtujących tę jedną, szczególną datę, tak brzmiałby Celanowski opis tego, co dzieje się, gdy zapisujemy i przeżywamy datę. Zostanie zapisana pod odpowiednim numerem dziennym w kalendarzu, ale – o ile będzie p r z e ż y t a – nie sprowadzi się do jednoznacznego, jednowydarzeniowego, jednorodnego odczytania: wszak jest datą pamiętającą „wszystkie nasze daty”.

## 21.

W tym punkcie dotykamy bezpośrednio pedagogiki, którą zgodnie z tradycją pojmuje się właśnie jako domenę jednoznaczności i jednowydarzeniowości. Nie chodzi w niej o „wszystkie nasze daty”, ale zawsze o jedną, konkretną, za którą kryją się wydarzenia dobrze opisane i całkowicie jednoznaczne. Jeśli w szkole padnie pytanie o to, co wydarzyło się w roku 1410, wszyscy spodziewają się jednoznacznej odpowiedzi odnoszącej się do jednego wydarzenia, którego doniosłość usuwa w cień, niemal niweluje wszystkie inne. Można się zastanowić, czy nie taką właśnie zabójczą dosłowność datowania pozbawiającą daty głębi i bogactwa związków z innymi datami i kalendarzami ma na myśli Faust, kiedy, zamknięty w swej pracowni, uskarża się na nudę akademickiego życia, na melancholię scholarza, którego wielość studiowanych dyscyplin nie uchroniła przed głębokim przygnębieniem pokrewnym Coleridge’owskiemu *dejection*. Bezpieczeństwo i poczucie pewności, jakie zdaniem dominującego modelu pedagogicznego winna nam zapewnić znajomość faktów i dat, redukuje, być może, strach, ale – i tu diagnoza Goethego jest bezlitosna – pozbawia nas radości. Wyliczywszy wszystkie fakultety, które poznał, Faust konkluduje:

Obce mi wprawdzie lęk i wahanie,  
Nie straszny diabeł, piekielne otchłanie –  
Lecz radość przysła, straciłem radość;  
O tym, co trzeba, sam nie wiem zadość,  
Nie wiem, jak miałbym być nauczycielem,

Ludzi naprawcą i ulepszyicielem.  
 Cóż ja mam z tego? marne grosze!  
 (Goethe 1999: 21)

Deficyt radości jest nie tylko schorzeniem ducha jednostki; w dalekiej perspektywie okazuje się śmiertelnym zagrożeniem dla społeczeństwa. Tam, gdzie pozbawiona radości edukacja jest nie więcej jak „tresurą” („Wszystko tresura, ani śladu ducha”; Goethe 1999: 50), przypomina w tym Faust melancholika, którego Robert Burton opisał jako tego, któremu uporczywa lektura „stępieja ducha, gasi siłę i odwagę i czyni „kostycznym, posępnym, oschłym i zgorzkniałym” (Burton 2020: 140)), społeczeństwo stopniowo wyzbywa się czynnego, niezależnego, refleksyjnego obywatelstwa, stając się zbiorem funkcjonariuszy posłusznych decyzjom sterujących nimi instytucji. Zagrożenie to widzieli już filozofowie formułujący podstawy nowoczesnej myśli polityczno-społecznej. Spinoza ostrzegał: „[...] państwo, którego pokój zależy od bierności poddanych, dających się prowadzić jak trzoda, by nauczyć się tylko służyć, zasługuje raczej na miano pastwiska, aniżeli państwa” (Spinoza 2003: 357). Monteskiusz ujął to w lapidarną maksymę: „Trzeba odjąć wszystko, aby dać coś; zacząć od uczynienia złego obywatela, aby uczynić dobrego niewolnika” (Monteskiusz 2003: 38).

## 22.

Kiedy Faust upomina się o utraconą radość jako żywioł pedagogiki, kryje się w tym oczywisty projekt społeczny: chodzi o wspólnotę ludzi aktywnych, krytycznie nastawionych do władzy, stale uważnie rozważających granice posłuszeństwa. „Tresura”, którą stało się kształcenie, przystosowuje jednostkę do wykonywania powtarzalnych czynności, aby dobrze przystosować się do coraz bardziej mechanizującego się świata. Już w pierwszych dekadach XIX wieku Thomas Carlyle mówił, że gdyby poszukiwał jednego terminu na określenie nowej epoki, znalazłby go w słowie „mechaniczny”. Już nie produkcja, lecz re - p r o d u k c j a, masowe wytwarzanie, powielanie i zwielokrotnianie utrwalonych wzorów stanowi o możliwości, jeśli nie *życia*, to choćby *przetwania*. Proces ten będzie nabierał dramatycznej intensywności w miarę rozwoju nowych technik i przejmowania przez maszynę (w sensie dosłownym i metaforycznym) większości obszarów życia. Apogeum nastąpi wraz z I wojną światową, która nawet z walki (dawniej domeny zachowującej możliwość postępowania szlachetnego w sytuacji zmagania się twarzą w twarz) uczyniła mechaniczną, anonimową rzeź.

Aby przeżyć w kulturze technologicznej, indywidualny człowiek musi naśladować maszynę – nawet maszynę wojenną, która umożliwia autodestrukcję. Technika naśladowania podwaja się w formie technologii nieśmiertelności. Między życiem a śmiercią bytuje maszyna i choć jest ona martwa, to funkcjonuje i pracuje tak, jakby była żywa (Groys 2012: 135).

Radość, którą stara się odzyskać Faust, jest więc niczym innym, jak czynnikiem leczącym życie i język, w którym je opisujemy z choroby, której symptomem jest niewielkie, lecz niebezpieczne słówko *j a k b y*. Sygnalizuje ono, że życie jest odpodobnione od samego siebie, i że w związku z tym przyjmuje rozmaite widmowe kształty. Prowadzą one własną politykę mającą na celu zawłaszczenie indywiduum, czyli jego „autodestrukcję”; przy czym owo „auto-” zaświadcza o przebiegłości mechanizmu – jest to bowiem „koniec”, który jednostka zadaje samej sobie, to prawda, ale przy pomocy narzędzi dostarczonych jej przez otoczenie i niejako przez nią uwewnętrznionych przy zachowaniu pozorów pełnej wolności i życiowej satysfakcji.

## 23.

Jest zatem w radości siła ratująca przed „autodestrukcją” i podstępny oddziaływaniem „maszyny”. Do jej znanych nam już skutków dopiszmy jeszcze jeden: swą mocą imitowania osiąga ona niebezpieczny efekt – wydaje się nam, że jesteśmy włączeni w jakąś powszechną zbiorowość, podczas gdy w istocie nasze włączenie we „wspólnotę” maszyny „wyłącza” nas z nas samych, „odłącza” od siebie samych jako wolnych jednostek. Następuje to, co Odo Marquard nazywa „orgią wyłączeń” (Marquard 2001: 51), a co jest odcięciem się od wszystkiego, co nie pasuje do przyjętego obrazu rzeczywistości. I opatrzenie tego takimi określeniami, jak „zły”, „prymitywny”, „zacofany”, „nienowoczesny” itp., to, o czym pisałem wcześniej, mianowicie rozumienie daty, jako skłębienia, wiru wszystkich innych dat – jest strategią walki z rozumem, który specjalizuje się w konstruowaniu granic i wyłączeniu. Celanowska filozofia datowania byłaby pokrewna filozoficznej refleksji nad rozumem włączającym, czyli inkluzywnym. W naszej nomenklaturze zyskałby on miano rozumu radosnego; w topografii Goethe’owskiej tragedii – rozumu wyswobodzonego z mrocznej pracowni, wypuszczonego na wolne powietrze. Nie chodzi więc o zamknięcie się przed tym, co nam nie odpowiada i co nie mieści się w granicach (dyscyplin, racjonalności, ale także granicach państwa), lecz o to, by to, co „nie pasuje”, włączyć. Doniosłość i powaga ludzkiego rozumu nie znajdują się w pobliżu wyłączających granic,

[...] nie tam, gdzie zamyka się granice i wyłącza poza nie część rzeczywistości, lecz tam, gdzie [rozum – T.S.] otwiera granice i wpuszcza dodatkową rzeczywistość; gdzie potrafi uwidocznic w tym, co oficjalnie uznaje się za nieważne, coś ważnego i wymagającego respektowania. [...] Rozumność rozumu uwidacznia się lepiej w rozumie inkluzywnym niż w ekskluzywnym (Marquard 2001: 38).

Radość to inkluzywna racjonalność nie tylko dopuszczająca to, co nie poddaje się rygorom aktualnie obowiązującego rozumienia racjonalności, ale zdolna do cofnięcia się na drodze „postępu” dokonywanego pod znakiem racjonalności. Konieczne okazuje się przyjęcie postulatu wielu sposobów domowienia się w świecie, z których wszystkie obowiązują w sposób „łagodny”. Taka łagodność stwarza właściwą aurę dla radości wypływającej z praktyk w s p ó ł - b y c i a z innymi. Oto, co znajdziemy na ten temat u Marquarda:

Pluralizm swoistości [...] kieruje się łagodnie wiążącą intencją: więcej widzieć, więcej żyjąc. Nasze życie jest krótkie i tylko jedno. Ale istnieją bliźni. Jest ich wielu i możemy w pewien sposób uczestniczyć w ich życiu. Komunikowanie się z innymi jest dla nas ludzi [...] jedyną szansą wielokrotnego życia. [...] Komunikowanie, które pozwala nam żyć zwielokrotnionym życiem innych, i w związku z tym więcej dostrzegać, musi korygować optykę uniwersalistyczną [...]. Intencją decydującą jest wtedy nie to, by wszyscy uczestnicy wyszli z tego dyskursu jednakowi, ale to, by wyszli inni niż weszli. Łagodnie wiążące jest nie to, by się jednoczono, lecz by się poruszano: konsens jest mniej ważny niż pluralizacja życia (Marquard 2001: 122–123).

Łagodne wiązanie się z innymi i światem w poczuciu tego, iż każdy ma prawo do wielu historii (w tym także historii własnego życia), inkluzywny śmiech i płacz (wspomina o nim obszernie Marquard), kształcenie wrażliwości (także estetycznej) jako podstawa pedagogiki – oto jak rozumiemy radość w jej koniecznej i głębokiej relacji z przygnębieniem.

## Bibliografia

- Blake William (2001): *Milton. Zaślubiny Nieba i Piekła*. Przeł. W. Juszcak. Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków.
- Blake William (2020): *Wyspa na Księżycu*. Przeł. T. Sławek. Biuro Literackie, Stronie Śląskie.

- Brown Norman Oliver (1991): *Apocalypse – and/or – Metamorphosis*. University of California Press, Berkeley.
- Burton Robert (2020): *Anatomia melancholii*. Wybrał i przeł. M. Tabaczyński. Korporacja Ha!art, Kraków.
- Celan Paul (1998): *Meridian*. Przeł. F. Przybylak. W: P. Celan: *Utwory wybrane*. Oprac. R. Krynicki. Wydawnictwo Literackie, Kraków, s. 319–340.
- Chaucer Geoffrey (1978), *Troilus i Criseyda*. Przeł. M. Słomaczyński, postłowie J. Kydryński, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Coleridge Samuel Taylor (1972): *Dejection. An Ode*. In: Idem: *Selected Poetry*. Ed. H. Bloom. New American Library, New York, s. 119–123.
- Deleuze Gilles (1993): *Nietzsche filozofia*. Przeł. B. Banasiak. Wydawnictwo Spacja, Warszawa.
- Goethe Johann Wolfgang von (1999): *Faust*. Przeł. A. Pomorski. Świat Książki, Warszawa.
- Groys Boris (2012): *Wprowadzenie do anty-filozofii*. Przeł. J. Gilewicz. Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Kryński Stanisław, wybrał, przeł., wstępem i objaśnieniami opatrzył (1963): *Angielscy „poeci jezior”*. W: Wordsworth, S.T. Coleridge, R. Southey. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
- Marquard Odo (2001): *Szczęście w nieszczęściu*. Przeł. K. Krzemieniowa. Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Merleau-Ponty Maurice (2001): *Fenomenologia percepcji*. Przeł. M. Kowalska, J. Migasiński. Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Montaigne Michel de (1985): *Próby*. Przeł. T. Boy-Żeleński. Wydawnictwo PIW, Warszawa.
- Monteskiusz (2003): *O duchu praw*. Przeł. T. Boy-Żeleński. Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków.
- Nietzsche Fryderyk (2002): *Ecce homo. Jak się stajemy tym, czym jesteśmy*. Przeł. G. Sowiński. Wydawnictwo A, Kraków.
- Nietzsche Fryderyk (2008): *Radosna wiedza*. Przeł. M. Łukasiewicz. Wydawnictwo Słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Spinoza Baruch (2003): *Traktaty*. Przeł. I. Halpern-Myślicki. Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Wesling Donald (2023): *The Fort Rosecrans Elegies*. [Manuskrypt przesłany autorowi eseju].

## Abstract

### Il mondo e la realtà. Sulla gioia come coesistenza

A cominciare dalla celebre ode *Dejection* di S.T. Coleridge, proviamo a definire il rapporto tra angoscia e gioia, anche nel contesto della pedagogia intesa come esercizio nell'arte della vita. La denuncia di Faust dell'eliminazione della gioia dall'insegnamento e dall'apprendimento mira chiaramente a un progetto sociale più ampio: una società di persone attive che valutano criticamente la realtà sociale e politica. "L'addestramento" che produce individui predisposti ad adattarsi passivamente e a riprodurre meccanicamente lo *status quo*, è una negazione di tale progetto. Non senza ragione Thomas Carlyle, cercando una parola che descrivesse la modernità, utilizzò l'aggettivo "meccanico" che si riferiva non solo ai macchinari della produzione industriale ma anche, e forse soprattutto, ai modi in cui gli individui dovevano funzionare nella società moderna. Pertanto, il saggio avanza la proposta secondo cui, la gioia potrebbe essere intesa come una razionalità inclusiva. Ciò porta ad accettare i diversi modi di fare „proprio” il mondo, a condizione che sia fatto in maniera "delicata". Tale delicatezza crea l'aura giusta per la gioia che deriva dalla pratica di stare con gli altri.

**Parole chiave:** angoscia, gioia, pedagogia, delicatezza, razionalità