

WYDZIAŁ
EDUKACJI ARTYSTYCZNEJ
I KURATORSTWA

MYŚLEĆ
SZUKAĆ

**JAN
WASIEWICZ**

**MIĘDZY
NICOŚCIĄ
A BOSKOŚCIĄ**

WYDAWNICTWO
UNIwersytetu ARTYSTYCZNEGO
IM. MAGDALENY ABAKANOWICZ
W POZNANIU

WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU ARTYSTYCZNEGO
IM. MAGDALENY ABAKANOWICZ
W POZNANIU

POZNAŃ 2021

**JAN
WASIEWICZ**

**MIĘDZY
NICOŚCIĄ
A BOSKOŚCIĄ**

**Z ROZWAŻAŃ WOKÓŁ NIHILIZMU,
SZTUKI, PODMIOTOWOŚCI,
PAMIĘCI I RELIGII**

Słowo wstępne.....	6
1. Nihilizm – w labiryncie znaczeń.....	16
2. „Oto najdziwniejszy ze wszystkich gości” stoi u drzwi i kołacze... Próba wstępnej rekonstrukcji Nietzscheańskiej etiologii, chronologii i typologii nihilizmu.....	36
3. Z genealogii <i>subiectum</i> . Próba rekonstrukcji stanowiska Nietzschego w kwestii podmiotu.....	60
4. Max Stirner jako typ filozofa gonzo.....	76
5. Między religijnym anarchizmem a wielkoruskim mesjanizmem. Kilka uwag na temat teologiczno-estetycznej i politycznej myśli Fiodora Dostojewskiego.....	92
6. Czy współczesna kultura pamięci jest nihilistyczna?.....	108
7. Pamiętać, odpomnieć czy zapomnieć? – etyczne aspekty odnoszenia się do przeszłości.....	120
8. Kontrowersje wokół miejsca religii w (post)sekularnym społeczeństwie obywatelskim (próba wprowadzenia).....	138
9. Cnota niekonsekwencji, czyli o możliwości dialogu między wierzącymi a niewierzącymi. Kilka uwag na marginesie lektury Leszka Kołakowskiego.....	156
10. Największy kryzys polskiego Kościoła od XI wieku?.....	170
11. Jak to z niedowiarstwem było. Wszelkiej scjencji pełna szybka podróż przez dwadzieścia trzy stulecia (od Ksenofanesa do Laplace’a), czyli krotochwilny esej historyczny o dziejach ateizmu od antyku po czasy oświecenia mądrym dla memoryału, idiotom dla nauki, wierzącym i niewierzącym dla refleksji, politykom dla praktyki, melancholikom dla rozrywki erylowany.....	190
Bibliografia.....	216

SŁOWO WSTĘPNE

Problematyka niniejszej książki, składającej się z tekstów w większości opublikowanych przeze mnie już wcześniej w różnych pracach zbiorowych i czasopismach¹, krąży, jak podpowiada jej podtytuł, wokół wątków nihilizmu, sztuki, podmiotowości, pamięci i religii, zagadnień, które swego czasu stanowiły i po części nadal stanowią – szczególnie w przypadku pamięci² – główne obszary moich (naukowych) badań. W dużej mierze dla badań tych – co już samo rzucenie okiem na spis treści pozwala domniemywać – inspiracją była myśl Fryderyka Nietzschego, Maxa Stirnera, Fiodora Dostojewskiego i Leszka Kołakowskiego. Filozofowie ci (autorowi *Braci Karamazow* także nie odmawiam tego miana) w szczególnie sposób wpłynęli na moje własne myślenie, a zmaganie się z ich poglądami stanowiło dla mnie jedną z najciekawszych intelektualnych przygód, jakie było mi dane przeżyć. Inicjatywa, z jaką wyszła prof. Marta Smolińska, kierowniczka Katedry Teorii Sztuki i Filozofii na Wydziale Edukacji Artystycznej i Kuratorstwa Uniwersytetu Artystycznego im. Magdaleny Abakanowicz w Poznaniu, by wydać w formie online serię monografii naukowych pracowników ww. Wydziału, jest dobrą, jak sądzę, okazją, by zebrać w jednym miejscu niektóre przełane przeze mnie na papier, choć chyba trzeba by raczej powiedzieć zapisane na twardym dysku komputera, rezultaty tych zmagających się.

Pierwszy rozdział poświęcony analizie różnych znaczeń pojęcia „nihilizm” zajmuje się problematyką, która, może za wyjątkiem Kołakowskiego, stanowiła jedno z głównych zagadnień poruszanych przez wyżej wspomnianych myślicieli. Przyglądając się temu jak termin „nihilizm” był wykorzystywany od początków swego pojawienia się, trudno nie zauważyć, że jest on obciążony chroniczną wieloznacznością, nieokreślonością i wielopostaciowością. Miano nihilizmu nadaje się – przeważnie z zamiarem oskarżycielskim i demaskatorskim – określonym poglądom filozoficznym, stanom psychologicznym, ruchom religijnym, prądom literackim, nurtom artystycznym oraz ideologiom polityczno-społecznym. Semantyczna niestabilność pojęcia „nihilizm” oznacza również niejednoznaczność w jego ewaluacji: od zdecydowanie negatywnej jego oceny przez bardziej wyważone stanowiska, po jawne opowiadanie się za nihilizmem. Tak samo rozbieżne są opinie o randze, jaką się mu przypisuje: od uznania go za najdonioślejsze wydarzenie w dziejach po opinię o jego pozorności, pseudo-głębi czy też trywialności. Kolejnym przejawem polisemiczności terminu „nihilizm” jest zawrotna wielość przydawek, jakimi bywa dookreślany. Czy skonstatowawszy notoryczną wieloznaczność

a niekiedy wręcz homonimiczność tego terminu, dałoby się mimo to uprząść jakąś semantyczną nić Ariadny, która mogłaby nas poprowadzić w tym zagmatwanym labiryncie znaczeń, oto zasadniczy problem, który porusza pierwszy tekst zamieszczony w niniejszej monografii. Skonfrontowano tu kilka współczesnych propozycji bliskich uchwycenia płynnego i amorficznego jądra nihilizmu, które jak się wydaje konstytuowane jest przez cztery pojęcia: nicości, braku, negacji i problematyczności. Pojęcia te stanowią swoistą macierz, w której z jednej strony możemy ująć historyczne przejawy nihilizmu (analiza diachroniczna), z drugiej, „wygenerować” podstawowe typy nihilizmu (analiza synchroniczna).

Drugi rozdział jest próbą wstępnej rekonstrukcji Nietzscheańskiej etiologii, chronologii i typologii nihilizmu. W namyśle Nietzschego nad nihilizmem znajdujemy po pierwsze usilne poszukiwanie przyczyn jego pojawienia się, po drugie – różnorodność wyróżnionych przez niego okresów i typów nihilizmu. Tę różnorodność można i trzeba ujmować zarówno w aspekcie synchronicznym, jak i diachronicznym: niektóre typy nihilizmu współwystępują czasowo obok siebie, niektóre pojawiają się jako kolejne stadia na jego drodze. Jeśli chodzi o typologię nihilizmu, Nietzsche wyróżnia m.in. nihilizm aktywny i bierny, zupełny i niezupełny, nihilizm siły i słabości, nihilizm ekstatyczny, dionizyjski, ekstremalny, rozpoznaje jako nihilizm pesymizm w jego różnorodnych odmianach, analizuje nihilizm jako stan psychologiczny itd. Z kolei jeśli idzie o chronologię nihilizmu, wyszczególnia m.in. okres niejasności, okres jasności, okres trzech wielkich uczuć (pogardy, współczucia, niszczenia), okres katastrofy. Nietzsche także antidotum na wszelkie formy negatywnego nihilizmu widzi w szeroko pojętej sztuce, którą postrzega jako „wielką umożliwicielkę życia”, jako „jego czynność metafizyczną”, w czym jest bardzo bliski przekonaniu Fiodora Dostojewskiego, wyrażonemu ustami jednego z bohaterów jego powieści, że „piękno zbawi świat” (więcej o tej formule piszę w rozdziale piątym). Należy też zauważyć, że do wyróżnionych przez siebie form i okresów nihilizmu Nietzsche podchodzi bardzo różnie: niektóre zostały opracowane dość szczegółowo, inne omówione pobieżnie, jeszcze inne tylko zasygnalizowane. Należy także pamiętać, że znakomita większość Nietzscheańskiej refleksji nad nihilizmem znalazła się w jego spuściźnie opublikowanej pośmiertnie, że niejednokrotnie są to luźne uwagi, wzmianki, niedokończone myśli i projekty. Dlatego w tym rozdziale zostanie podjęta próba zrekonstruowania Nietzscheańskiego namysłu nad

przyczynami, różnorodnymi typami i postaciami nihilizmu poprzez ukazanie istotnych związków między nimi w obu wspomnianych aspektach: synchronicznym i diachronicznym.

Rozważania w trzecim rozdziale nadal pozostają w kręgu namysłu autora *Z genealogii moralności*, próbując zrekonstruować stanowiska Nietzschego w kwestii podmiotu. Wychodzę w nich od tezy, że dla Nietzschego podmiot nie był żadną samo się potwierdzającą oczywistością czy też niezmienną tożsamością. Był wynikiem długotrwałego, skomplikowanego, procesu. Podmiot, jak wszystko zresztą, był dla niemieckiego filozofa jednym z momentów stawania się, jego tożsamość była wynikiem naszego pragmatycznego, upraszczającego, kalkującego, schematyzującego myślenia, którego celem było przetrwanie, zachowanie siebie. By przeżyć człowiek „stworzył” „punkty” stałe, niezmiennie, wyspy bezpieczeństwa i spokoju na wzburzonym oceanie stawania się. Taką właśnie skonstruowaną przez człowieka na przestrzeni dziejów wyspą był dla Nietzschego podmiot. Moim zamiarem jest prześledzić jak on ujmował proces wyłaniania się podmiotu oraz jego różnych strukturalnych momentów takich jak wola, świadomość, rozum.

Rozdział czwarty poświęcony jest „aktywnemu nihilizmowi”, Maxowi Stirnerowi, myślicielowi, którego ideowe pokrewieństwo z Nietzschem wydaje się dość bliskie, i to niezależnie od tego, czy Nietzsche zetknął się z jego myślą czy nie³. W prezentowanym rozdziale próbuję rozważyć, czy radykalnie jednostkowa, obrazoburcza, subwersywna i prześmiewcza perspektywa jaka cechowała myśl Maxa Stirnera, upoważnia nas, *mutatis mutandis*, do scharakteryzowania jego refleksji jako filozofii w stylu gonzo. Termin „gonzo”, powstały na gruncie dziennikarstwa we wczesnych latach 70. XX w., początkowo oznaczał styl dziennikarskiego zapisu, eksponujący „ja” autorskie oraz niejednokrotnie skrajnie zsubiektywizowany wymiar opisywanych zdarzeń, mieszający fikcję z realistyczną narracją. Obecnie mówi się także o literaturze, sztuce, krytyce artystycznej, filmie dokumentalnym, a nawet gatunku pornografii w stylu gonzo. Przyjmując płynne i nieostre granice pomiędzy poszczególnymi, wzajemnie się przenikającymi obszarami kultury, postuluję wykorzystanie tej kategorii, jako swoistego „wędrującego pojęcia” (M. Bal), także na polu filozofii. Wymieniwszy kilka kryteriów, które, o ile występują łącznie, pozwalają określić działalność danego myśliciela jako tego typu filozofię, staram się udowodnić, że twórczość Stirnera jest wręcz paradygmatycznym jej ucieleśnieniem.

Kolejny, piąty rozdział poświęcony jest analizie poglądów teologiczno-politycznych Fiodora Dostojewskiego, pisarza i myśliciela, którego przywoływany już Nietzsche w jednej z ostatnich swoich książek, *Zmierz bożyszcz*, uważał za „jedynego psychologa, od którego mogłem się nieco nauczyć”, dodając, że „Dostojewski stanowi jeden z najpiękniejszych trafów w moim życiu”⁴. Poglądy Dostojewskiego, zwłaszcza w ich aspekcie religijno-społecznym, wzbudzają skrajnie przeciwstawne reakcje. Z jednej strony mamy do czynienia z potępieniem jego myśli jako manifestacji anarchistycznego indywidualizmu, z drugiej z apoteozą Dostojewskiego jako proroka inspirowanego wielką tradycją patrystyczną. Wydaje się, że te skrajne opinie, są nie tylko opozycyjne jeśli chodzi o wartościujące oceny namysłu autora *Biesów*, ale także rozchodzą się w kwestii ustalenia jego faktycznych poglądów. Jeśli Dostojewski był anarcho-indywidualistą, to nie mógł być myślicielem zakorzenionym w prawosławnej tradycji. Polemizuję z takim ujęciem i pokazuję, że zamiast rzekomej rozłącznej alternatywy, mamy tu raczej do czynienia z koniunkcją. Co więcej, staram się dowieść, że późny Dostojewski był nie tylko inspirowanym wczesnym, tj. przedkonstantyńskim chrześcijaństwem anarchistą religijnym, ale także wielkoruskim mesjanistą.

Rozważania w rozdziale szóstym łączą z problematyką nihilizmu z moimi najnowszymi zainteresowaniami pamięcią zbiorową i kulturową i są próbą udzielenia odpowiedzi na pytanie, czy współczesna kultura pamięci jest nihilistyczna? Wychodzę od konstatacji, że szereg zjawisk kulturowych, takich jak m.in. proliferacja rozmaitych praktyk upamiętniania, zwrot pamięciowy w humanistyce, gorące spory toczone w ramach tzw. polityk historycznych, upoważniają do wyciągnięcia wniosku, że współczesna kultura, przynajmniej w dużej swej części, jest kulturą pamięci. Jeśli jednak zgodzimy się z konstatacją Pierre’a Nory, że „Mówimy tak dużo o pamięci ponieważ tak niewiele jej zostało” oraz zgodzimy się także, że ideą łączącą różne znaczenia nihilizmu, o czym szczegółowo piszę w rozdziale pierwszym, jest idea braku – tam gdzie coś winno być znajdujemy nicość, to wtedy dość uprawniony – przynajmniej na pierwszy rzut oka – wydaje się wniosek, że współczesna kultura pamięci ma rys nihilistyczny. Czy tak jest w istocie? Spróbuję krótko odpowiedzieć na to pytanie przy końcu tego rozdziału.

Rozdział siódmy kontynuuje tematykę pamięci, będąc poświęcony etycznym aspektom jej funkcjonowania. Zostanie w nim poddany analizie etyczny wymiar takich kategorii jak pamiętanie,

odpominanie i zapomnianie. Wyjaśniając podstawowe ramy rozumienia powyższych kategorii, zwracam szczególną uwagę na te dwie ostatnie, odpominanie i zapomnienie, starając się pokazać, odwołując się do poglądów m.in. Nietzschego, Paula Ricoeura, Marca Augé, Tzvetana Todorova czy Heinricha Weinricha, że zapomnienie choć w pierwszym przybliżeniu wydaje się być prostą negacją czy też zaprzeczeniem pamiętania, to jednakże przy głębszej analizie okazuje się być dla trwania człowieka i kultury równie niezbędne jak pamiętanie. Odpominanie z kolei pojmuję za Ricoeurem i innymi badaczami jako szczególną formę pamiętania oznaczającą świadomie podejmowaną pracę pamięci, polegającą nie tylko odzyskiwaniu zapomnianych treści, lecz także na uświadomieniu samego ich istnienia. Następnie stając na stanowisku, że warunkiem uznania pamięci i zapomnienia jako kategorii etycznych jest przyjęcie, że, przynajmniej do pewnego stopnia, zdolności te są zależne od naszej woli, poddaję te kategorie analizie pod kątem ich etycznej słuszności/niesłuszności w zależności od realizacji przez nie takich cnót i wartości jak solidarność i sprawiedliwość anamnetyczna.

W rozdziałach ósmym, dziewiątym i dziesiątym, powracam do szeroko rozumianej tematyki religijnej, tym razem w bardziej współczesnym kontekście, a w przypadku rozdziału dziesiątego kontekście dodatkowo ograniczonym geograficznie i historycznie do Polski. Rozważania prowadzone w tych rozdziałach mają inter- i transdyscyplinarny charakter, poruszając zagadnienia mieszczące się na styku takich dyscyplin jak filozofia (w szczególności filozofia religii, filozofia kultury, filozofia społeczna i polityczna), religioznawstwo, socjologia i historia.

Rozdział ósmy, będący rozszerzoną wersją artykułu opublikowanego w 2011 r. w 21. Numerze „Zeszytów Artystycznych”, podejmuje w świetle obserwowanych w wymiarze globalnym procesów desekularyzacyjnych, kwestię przemyślenia na nowo miejsca religii w społeczeństwie obywatelskim. O ile bowiem istnieje dość powszechna zgoda co do wzrostu znaczenia religii w dzisiejszym świecie, o tyle ocena tego zjawiska bywa diametralnie różna. Choć rozbieżność opinii w tej akurat materii wydaje się czymś naturalnym, godnym zastanowienia wydaje się fakt, iż skrajnie przeciwstawne poglądy są głoszone nierzadko przez myślicieli, którzy nie należą bynajmniej do jakichś zupełnie sobie obcych i wrogich obozów ideologicznych. Zarówno bowiem ci co życzliwym okiem patrzą na religię, jak i ci, którzy widzą w niej zjawisko zdecydowanie negatywne, są – nie wszyscy oczywiście,

ale przeważająca większość – zwolennikami społeczeństwa obywatelskiego i dzieląc pogląd, że najlepszym jego gwarantem jest liberalna demokracja.

Rozdział dziewiąty można uznać za kontynuację rozważań z rozdziału ósmego. Będąc w dużej mierze zainspirowany przemyśleniami Leszka Kołakowskiego, jest on próbą spojrzenia na antagonizm między wierzącymi a niewierzącymi z perspektywy filozofii kultury, a zarazem skromną próbą wskazania na kilka rudymenarnych warunków dotyczących sfery przekonani i wpływających z nich działań, warunków, których spełnienie, jeśli nie doprowadziłoby do owocnego dialogu między tymi dwoma grupami, to przynajmniej dało podstawę do wzajemnej tolerancji. Wychodząc mianowicie od rozumienia kultury jako sfery realizacji wartości, chciałbym pokazać, że przyjęcie zasady niekonsekwencji tak, jak ją przedstawił w swym eseju *Pochwała niekonsekwencji* Leszek Kołakowski, mogłoby prowadzić do w miarę bezkonfliktowego współżycia nie tylko między wierzącymi a niewierzącymi, ale w ogóle wyznawcami różnych nierzadko antagonistycznych światopoglądów.

Rozdział dziesiąty jest głosem w dyskusji nad aktualną sytuacją Kościoła katolickiego w Polsce. Stawiam w nim dość śmiałą tezę, którą próbuję w dalszej jego części obronić, że mamy obecnie do czynienia z największym kryzysem tej instytucji w naszym kraju od XI wieku, kiedy to miało dojść do pierwszego ludowego powstania na ziemiach polskich, połączonego z tzw. reakcją pogańską, czyli wedle dość zgodnej opinii historyków, którą zwięźle wyraziła Danuta Borawska, do „antyfeudalne[go] wystąpienia ludności wolnej i zależnej przeciw możnym i przedstawicielom Kościoła, które to wystąpienie splotło się ideologicznie z fermentem pogańskim”⁵. Rozdział ten składa się z dwóch części: pierwszej, w której w ramach podejścia historyczno-strukturalnego dokonuję cząstkowej analizy historii instytucji, jaką jest Kościół katolicki w Polsce, pokazując ekspansję Kościoła z ludowej perspektywy, która, jak sądzę, pozwala uchwycić kolonialny aspekt tego procesu. W części drugiej dokonuję niejako zmiany punktu widzenia i przyjmując istnienie w człowieku tzw. potrzeby wiary, próbuję zastanowić się, czy (polski) Kościół ma nadal szansę zaspokajać tę potrzebę w przypadku przynajmniej części polskiego społeczeństwa.

Ostatni, jedenasty rozdział, jest odmienny od pozostałych. Ma on charakter napisanego pół-żartem, pół-serio popularnonaukowego eseju na temat dziejów ateizmu od antyku po oświecenie, co jest widoczne już w samym jego iście barokowym tytule, będącym

częściowo kontaminacją podtytułu osławionej wydanej w połowie XVIII wieku encyklopedii księdza Benedykta Chmielowskiego *Nowe Ateny* oraz podtytułu *Ksiąg Jakubowych* Olgi Tokarczuk, która zresztą podtytułem dzieła Chmielowskiego, *notabene* jednego z bohaterów jej książki, sama się inspirowała. Swego czasu esej ten miał ukazać się pod innym tytułem w popularnonaukowym miesięczniku „Focus”, ostatecznie jednak ten zamiar nie doszedł do skutku. Będąc przekonany, tak jak Franciszek Rabelais, że

Lepiej śmiechem jest pisać niż łzami,
Śmiech to szczyt królestwa człowieka⁶

i w konsekwencji należąc do gorących zwolenników tezy Waltera Benjamina, „że „dla myślenia nie ma lepszego startu niż śmiech. Pobudzenie do śmiechu daje zwykle myśleniu większe pole do popisu niż jędrzenie duszy”⁷, tym z lekką humorystyczno-ironicznym tekstem kończę tę książkę, mając nadzieję, że jej koniec będzie właśnie początkiem, punktem startu dla czytelniczki i czytelnika do ich własnego krytycznego namysłu nad poruszonymi w niej kwestiami.

Kończąc słowo wstępne, chciałbym jeszcze bardzo serdecznie podziękować za wyrażenie zgody na przedruk części artykułów zamieszczonych w tej książce następującym osobom i instytucjom: Ewie Partydze i Oficynie Wydawniczej Errata, Karolinie Feć i Wydawnictwu Uniwersytetu Jagiellońskiego, Romanowi Kubickiemu i Wydawnictwu Naukowemu Instytutu Filozofii UAM oraz Wydawnictwu Naukowemu Wydziału Nauk Społecznych UAM. Dziękuję również prof. UAM dr hab. Mariuszowi Morynowi za wnikliwą recenzję niniejszej monografii.

¹ Lista pierwodruków podana jest na końcu książki w nocie bibliograficznej.

² Obecnie zajmuję się przede wszystkim badaniami dotyczącymi obecności chłopskiego dziedzictwa w polskiej pamięci zbiorowej i kulturowej.

³ Nietzsche najprawdopodobniej nigdy nie zapoznał się z myślą autora *Jedynego i jego własności* bezpośrednio. Nigdy też nie wspomina go w swoich pismach ani listach. Najprawdopodobniej zaznajomił się z jego poglądami tylko powierzchownie za pośrednictwem cenionej przezeń *Historii materializmu* F.A. Langego, którą czytał w 1866 roku, a więc bardzo wcześnie. Jako drugie źródło wskazuje się omawianą w *Niewczesnych rozważaniach Filozofii nieświadomego* E. von Hartmanna, w której ten w drugim tomie poświęcił Stirnerowi nieco uwagi. Wszelako uwagi tych autorów na temat Stirnera nie wywarły na Nietzsche większego wrażenia, skoro nie zachęciły go do przyjrzenia się bliżej jego myśli. Istnieje wszelako świadectwo Adolfa Baumgartnera, ucznia Nietzschego w okresie jego bazylijskiej profesury, który stwierdził, że Nietzsche zachęcał go do przeczytania *Jedynego*... Co więcej, Baumgartner powiedział także, że Nietzsche miał mu pewnego razu oznajmić, iż Stirner był najbardziej śmiałym i spójnym myślicielem od czasów Hobbesa. Te jak i inne świadectwa (m. in. bliskiego przyjaciela Nietzschego Franza Overbecka i jego żony Idy) zachęciły, niektórych komentatorów do wygłaszania, słabo niestety uargumentowanych opinii, że Stirner był „arsenałem duchowym”, z którego Nietzsche wziął swą broń (E. Barnikol przywoływany przez K. Löwitha, *Od Hegla do Nietzschego, Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, przeł. S. Gromadzki, Warszawa 2001, s. 229) czy też, że Nietzsche wręcz „zawłaszczył myśli Stirnera” (P. Carus cytowany przez R.W.K. Patersona, *The Nihilistic Egoist Max Stirner*, London – New York – Toronto 1971, s. 148). Bez względu na to czy Nietzsche znał Stirnera i to dobrze, a tylko „oszczędnie” szafował swą znajomością jego myśli, „gdyż ten zarówno go pociągał, jak i odpychał i (...) Nietzsche nie chciał, by go z nim mylono” (K. Löwith, *Od Hegla...*, dz. cyt., s. 230), czy też myśliciel ten był mu prawie że nieznany, nie ulega wątpliwości, że poglądy obu filozofów są w wielu punktach zadziwiająco zbieżne. Szczegółowo omawia je, nie zapominając także o różnicach ich dzielących, Paterson, *The Nihilistic Egoist...*, dz. cyt., s. 145–161. Jego zdaniem „Ważność filozofii Stirnera, podobnie jak ważność filozofii Nietzschego, polega na ich spotkaniu z nicością, która te filozofie zapoczątkowała i której oferowały swoje własne rozwiązania. To właśnie w tych proponowanych przez nich rozwiązaniach, obaj filozofowie tak zasadniczo się różnili” (tamże, s. 161).

⁴ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszc, czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1991, s. 103.

⁵ D. Borawska, *Kryzys monarchii wczesnopiastowskiej w latach trzydziestych XI wieku*, Warszawa 2013, s. 153.

⁶ F. Rabelais, *Gargantua i Pantagruel*, t. I, przeł. i komentarzami opatrzył T. Żeleński. (Boy), Warszawa 1973, s. 5.

⁷ W. Benjamin, *Twórca jako wytwórca*, przeł. J. Sikorski, [w:] tenże, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, wybór i oprac. H. Orłowski, Poznań 1996, s. 180.



NIHILIZM – W LABIRYNCIE ZNACZEŃ

NIHILIZM – W LABIRYNCIE ZNACZEŃ

„Nihilizm” to termin o klarownej wprowadzie etymologii (słowo to pochodzi od łac. *nihil* – nic), lecz o dalekim od jasności znaczeniu. Przyglądając się nawet pobieżnie temu, jak od początków swego pojawienia się w XVIII wieku⁸ był i jest wykorzystywany w debatach odbywających się na różnorodnych obszarach kultury i życia społeczno-politycznego, przede wszystkim w filozofii i etyce, ale także literaturze i literaturoznawstwie, teologii, refleksji o sztuce, polityce, technice itd., trudno nie zauważyć, że jest to termin obciążony chroniczną wieloznacznością, nieokreślonością i wielopostaciowością. Grzegorz Sowinski powiada wręcz, że „nihilizmem nazywano nieledwie wszystko: solipsyzm, egoizm, idealizm, ateizm, panteizm, sceptycyzm, materializm czy pesymizm, ba, samą metafizykę jako zapomnienie bycia”⁹. Ta skrajna wieloznaczność, bierze się między innymi stąd, że miano nihilizmu nadawano i nadal się nadaje – przeważnie z zamiarem oskarżycielskim i demaskatorskim¹⁰ – nie tylko wymienionym przykładowo przez Sowinskiego poglądom filozoficzno-religijnym i związanym z nimi postawom światopoglądowo-egzystencjalnym (filozoficznym, etycznym, [a- i anty-] religijnym, estetycznym) czy stanom psychologicznym¹¹ (np. głęboka melancholia, acedia, „chaos instynktów i uczuć”¹²), ale także ruchom religijnym¹³, nurtom artystycznym (np. dadaizm), prądom literackim (np. romantyzm) oraz ideologiom polityczno-społecznym i opartym na nich masowym ruchom (np. ruchy rewolucyjne w Rosji w II poł. XIX w., faszyzm i narodowy socjalizm¹⁴, komunizm zwłaszcza w wydaniu bolszewickim¹⁵, współczesny terroryzm¹⁶).

Semantyczna niestabilność pojęcia „nihilizm” oznacza również niejednoznaczność w jego ewaluacji: od przeważającej, zdecydowanej negatywnej jego oceny przez bardziej znuansowane, wyważone stanowiska, dostrzegające skomplikowanie tego

fenomenowi i starając się go nie tyle jednoznacznie zwaloryzować, ile właściwie zrozumieć, po dość rzadkie, jawne opowiadanie się za nihilizmem i uznawanie go jeśli nie w całości, to przynajmniej częściowo za fenomen pozytywny. Mówiąc o tym ewaluacyjnym aspekcie nihilizmu, należy też wspomnieć o randze, jaką się mu przypisuje: od opinii w stylu Ernsta Jüngera, że „trzeba [...] przeczuwać nihilizm jako wielki los i moc elementarną, od której wpływu nikt nie zdoła się ustrzec”¹⁷, po jego bagatelizowanie czy też banalizowanie¹⁸. Ta ewaluacyjna rozbieżność w stosunku do nihilizmu bierze się stąd, że horyzont rozumienia – nie tylko nihilizmu rzecz jasna – zależy od punktu widzenia¹⁹. Słusznie więc zauważa Michał Januszkiewicz że, „każde oblicze nihilizmu jest funkcją perspektywy, punktu widzenia”²⁰.

Kolejnym przejawem polisemiczności terminu „nihilizm” jest przyporządkowanie do zawrótu głowy wielość przydawek (z reguły w formie przymiotnikowej), jakimi bywa dookreślany i modyfikowany: „naukowy” (Franz von Baader)²¹, „poetycki” (Jean Paul), „panteistyczny” (Johann Wilhelm Hanne), „spekulatywny” i „sceptyczny” (William L. Hamilton), „radyczny” (Karl Rosenkranz, Friedrich Nietzsche), „subiektywny” i „obiektywny” (Julius Bahnsen), „teoretyczny”, „praktyczny”, „zupełny”, „niezupełny”, „aktywny”, „bierny”, „religijny”, „samobójczy”, „ekstatyczny”, „zasadniczy”, „europejski” (Nietzsche i wielu po nim), „klasyczny” (Martin Heidegger) „faktyczny” (Karl Jaspers), „heroiczny” (Alfred von Martin) „teologiczny” (Vittorio Possenti), „polityczny” (m. in. Vittorio Possenti, Stanley Rosen), „metafizyczny”, „epistemologiczny”, „aetiologiczny”, „etyczny”, „egzystencjalny” (Karen L. Carr), „literacki” (Thomas Immelmann), „materialistyczny”, „hedonistyczny”, „pozytywistyczny”, „estetyczny” (Wolfgang Kraus), „moralny” „prawny”, „technologiczny”, „pojetyczny” (Vittorio Possenti), „postutopijny”, „postoświeceniowy” (Jan Andrzej Kłoczowski), „psychologiczno-neurotyczny”, „rewolucyjny”, „negatywnie aktywny” i „pozytywnie aktywny” (Halina Rarot), „obojętny”, „niewłaściwy” (Grzegorz Sowinski), „realistyczny” (Marcin Rychter) i bynajmniej na tym wyliczeniu lista się nie kończy...

Wielość określeń nie wynika tylko z tego, że o nihilizmie mówi się w odniesieniu do poszczególnych gałęzi kultury²². W ramach tych „dziedzinowych” nihilizmów pojawia się mnóstwo podtypów ze względu na podział danej dziedziny na poddziedziny (np. nihilizm metafizyczny i epistemologiczny możemy uznać za podtypy nihilizmu teoretycznego, stosownie do podziału filozofii teoretycznej na jej dwa podstawowe działy metafizykę i epistemologię). Owe

typy i podtypy „dziedzinowe” i „poddziedzinowe” mogą być z kolei zaliczane do poszczególnych, transdziedzinowych metatypów, jak chociażby Nietzscheański klasyczny już podział na nihilizm zupełny i niezupełny oraz aktywny i pasywny (wiele z dziedzinowych typów i podtypów może otrzymać taką właśnie kwalifikację).

Wszelako nawet taka proliferacja typów nihilizmu może mieć jakąś organizującą metazasadę, wspólne jądro semantyczne, wyrażające się w mniej lub bardziej precyzyjnej, ogólnej definicji nihilizmu. Na podstawie tej definicji stosownie do danej dziedziny, a także np. stosownie, jak pisze Goudsblom, do stopnia, w jakim ktoś konfrontuje się z tym zjawiskiem (zupełny vs niezupełny nihilizm) czy też stosownie do konsekwencji, jakie przyjęcie tego stanowiska za sobą pociąga (nihilizm aktywny bądź bierny)²³, można by powiązać ze sobą poszczególne, niejednokrotnie na pierwszy rzut oka bardzo odległe od siebie, formy nihilizmu i skonstruować coś na kształt jego „systemu”. Oczywiście, podanie definicji, która spełniałaby wszystkie formalne wymogi²⁴, a jednocześnie oddawała istotę tego zjawiska, jest rzeczą niezmiernie trudną²⁵, jeśli nie niemożliwą, a może także niepotrzebną czy wręcz bezzasadną. Jak bowiem sugeruje Michał Januszkiewicz, usilne starania sformułowania takiej definicji, zwłaszcza jeśli miałaby ona stanowić podstawę do stworzenia zamkniętej teorii, nie tylko nie przyczyniłyby się do lepszego zrozumienia fenomenu nihilizmu, lecz by nas od tego oddaliły, gdyż rzetelny namysł domaga się respektowania „wpisanej w pojęcie nihilizmu wieloznaczności czy »policentryczności«”²⁶. Wydaje się jednak, że całkowite uznanie znaczeniowej proliferacji terminu „nihilizm”, przyznanie, że termin ten funkcjonuje w tak wielu kontekstach, odnosi się do tak wielu zjawisk, postaw i poglądów, doprowadziłoby z kolei do sytuacji, w której mówienie o nihilizmie jest mówieniem o wszystkim i o niczym (a miało być przecież tylko o tym drugim, na co wskazywałby źródłostów...).

Dlatego też nie powinniśmy rezygnować z prób wyodrębnienia podstawowych rysów nihilizmu. Wielu badaczy jest podobnego zdania. Zdając sobie sprawę z notorycznej wieloznaczności a niekiedy wręcz homonimiczności terminu „nihilizm”, próbując uprzęść jakąś semantyczną nić Ariadny, która mogłaby nas poprowadzić w tym niezwykle zagmatwanym labiryncie znaczeń. Z wielu takich propozycji, chciałbym wybrać kilka współczesnych, które jak sądzę, bliskie są uchwycenia ciągle się wymykającego płynnego i amorficznego jądra nihilizmu. Pomijam na razie wcześniejsze próby, podejmowane choćby Nietzschego czy Heideggera, o których wspomnę później, starając się określić

paradygmatyczne sposoby użycia terminu „nihilizm” w ciągu ostatnich dwustu lat.

Zacznę od koncepcji przywoływanego już przeze mnie holenderskiego badacza Johana Goudsbloma²⁷, który stwierdza, że ideą łączącą różne znaczenia nihilizmu jest idea braku: tam gdzie coś winno być, znajdujemy nicość. Chodzi mu przede wszystkim o brak prawdy i wartości. Z kolei Vittorio Possenti podaje następujące określenie wstępne nihilizmu: „stanowisko filozoficzne negujące prawdę, dobro, a także byt jako fundament poznania, postępowania i istnienia”²⁸. Wolfgang Kraus powiada, że „nihilizm jest negowaniem, które osiąga szczególne rozmiary: neguje uznawane wartości, a zarazem nie proponuje innych”²⁹. Dla tego niemieckiego badacza „warunkiem wystąpienia wszelkiej formy nihilizmu jest odejście od wiary w sens i Boga, gdyż pomiędzy nihilizmem a Bogiem czy sensem zachodzi stosunek wzajemnego wykluczania. Formy mieszane są wynikiem połowiczności po obu stronach”³⁰. Grzegorz Sowinski w formie przypuszczającej zalicza do konstytutywnych elementów nihilizmu nicość³¹ i negowanie, przydając tej pierwszej „ośrodkowy punkt drogi ruchu nihilistycznego”³². Wreszcie Mateusz Werner konstatuje, że „wszystkie znane nam historyczne przejawy nihilizmu ujawniają się jako modyfikacje trzech podstawowych form negacji: negacji istnienia, sensu i wartości”. Nihilizm więc „ma zawsze strukturę negacji. Każda negacja zakłada negowane. Dlatego nihilizm przybiera postać wyboru między tym, co założone, a jego odrzuceniem. Nihilizm odrzuca założone”³³.

Ze swej strony dodałbym tu jeszcze jako istotny wyznacznik nihilizmu swoistą formę zradykalizowanej negacji, jaką jest zjawisko problematyczności czy też zbliżonego doń znaczeniowo radykalnego zapytywania, o których piszą Wilhelm Weischedel³⁴ i Wolfgang Müller-Lauter³⁵. Swoistość tej radykalizacji negowania, która zresztą czyni problematyczność czymś jakościowo nowym, polega na tym, że nie chodzi tu o radykalne zanegowanie np. prawdy, sensu czy istnienia, lecz właśnie ich uproblematyzowanie: w wirze radykalnego zapytywania wszystko staje się problematyczne, nie wiadomo czy byt ma sens czy go nie ma, czy jest Bóg czy go nie ma itd.³⁶ Dodatkowo owa problematyczność czy też radykalne zapytywanie nie ogranicza się tylko do obszaru poznawczego, lecz przenika wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji.

Wydaje mi się, że cztery wymienione wyżej pojęcia: nicości, braku, negacji i problematyczności, które uzupełniłbym jeszcze

o nicościowanie (lub nicestwienie, unicestwianie³⁷), zanikanie, negowanie, uproblematyzowanie (lub problematyzowanie, radykalne zapytywanie) dla zaznaczenia dynamiczności i procesualności w nich zawartej, stanowią swoistą macierz czy też matrycę, w której możemy ująć historyczne przejawy nihilizmu (analiza diachroniczna) oraz „wygenerować” podstawowe typy nihilizmu (analiza synchroniczna)³⁸. Wszelako taka komplementarna diachroniczno-synchroniczna analiza problemu nihilizmu przekracza zadanie, jakie sobie stawiam w tym artykule. Ograniczę się tuteż do ukazania rozmaitych znaczeń, jakie terminowi „nihilizm” nadawano w ciągu przeszło dwustu ostatnich lat oraz do ustalenia jakiegoś podstawowego zestawu typów nihilizmu. Moje rozważania są tylko skromnymi prolegomenami do głębszej analizy nihilizmu jako problemu i jako takie winny być traktowane³⁹.

Starając się ukazać historyczne znaczenia terminu „nihilizm”, nie będę drobiazgowo śledzić wszystkich historycznych użycí tego terminu. Przekraczałoby to znacznie rozmiary tego artykułu, poza tym, co istotniejsze, tego rodzaju próby podejmowano wielokrotnie. Zwłaszcza badacze niemieccy wykonali w tym względzie ogromną pracę⁴⁰, która dziś, jak trafnie zauważa Mateusz Werner, „pozwała nam z niebezpieczną swobodą obserwować wszystkie meandry znaczeń”⁴¹, jakie od średniowiecza aż po czasy współczesne pojęciu nihilizmu w myśli europejskiej nadawano. Ograniczę się więc do charakterystyki tych znaczeń, które moim zdaniem stały się w jakimś okresie znaczeniami paradygmatycznymi.

1. Nihilizm jako (nieuchronny) rezultat po-kantowskiego idealizmu polegający z grubsza rzecz biorąc na utracie obiektywnego istnienia świata na rzecz jego zależności od transcendentalnej świadomości. Niezależnie od tego kto pierwszy użył terminu „nihilizm” w tym znaczeniu⁴² wiadomo, iż to dzięki listowi Friedricha Jacobiego do Fichtego z jesieni 1799 r. znaczenie to się upowszechniło i było w pierwszym dziesięcioleciu XIX w. gorącym przedmiotem debat wokół teoretycznych i egzystencjalnych konsekwencji idealizmu.
2. Nihilizm rosyjski jako nazwa ruchu intelektualnego i politycznego powstałego w Rosji w drugiej połowie XIX w., dążącego przede wszystkim do zreformowania struktury społecznej drogą rewolucji. Podstawowy wyznacznik tego ruchu to zasada negacji, która dotyczy wszystkich sfer działalności ludzkiej: filozofii, nauki, sztuki, religii i wreszcie sfery społeczno-politycznej. Na nihilizm rosyjski składał się

filozoficzny materializm w wersji zwulgaryzowanej, religijny ateizm, etyczny utilitaryzm (czasem przybierający formę tzw. „rozumowego egoizmu”) oraz polityczno-społeczny anarchizm i rewolucjonizm. W słynnej definicji nihilisty wygłoszonej przez jednego z bohaterów powieści Iwana Turgieniewa *Ojcowie i dzieci* (1861) Kirsanowa czytamy: „Nihilista to człowiek, który nie schyla głowy przed żadnymi autorytetami, który nie przyjmuje żadnego pryncypu na wiarę, nawet gdyby ów pryncyp był otoczony największym szacunkiem”⁴³. Możemy więc dookreślić ten nihilizm jako antyautorytaryzm i podważanie wszelkich zasad, których legitymizacja opiera się na jakiejś formie wiary czy też zaufania. Jednej z najbardziej dogłębnych i wszechstronnych analiz rosyjskiego nihilizmu dokonał w swej twórczości Fiodor Dostojewski, rozważając go nie tylko w kontekście aktualnych problemów społecznych, lecz także w szerszym horyzoncie filozoficzno-religijnym, w którym na pierwszy plan wysuwał się problem wolności⁴⁴.

3. Nihilizm jako radykalny metafizyczny pesymizm, którego jądrem jest uznanie istnienia za coś negatywnego, pełnego cierpienia, coś, od czego należałoby się wyzwolić. Znaczenie to było popularne zwłaszcza w drugiej połowie XIX w. i odnosiło się do poglądów Schopenhauera oraz jego kontynuatorów (takich jak Julius Bahnsen, który chyba jako pierwszy w historii sam siebie określił mianem nihilisty, Eduard von Hartmann oraz Philipp Mainländer). W ujęciu tych myślicieli nihilizm oznaczał marność, znikomość i nieuleczalną niedoskonałość świata oraz płynącą zeń naukę o wyrzeczeniu się woli życia i przejścia w nirwanę czyli nicłość.
4. Nihilizm jako dewaluacja wartości najwyższych, przede wszystkim Boga i prawdy. Jest to podstawowe znaczenie, w jakim Nietzsche rozumiał termin „nihilizm”: „co oznacza nihilizm? – że naczelne wartości ulegają odwartościowaniu”⁴⁵. Symbolicznym wyrazem tak rozumianego nihilizmu była dlań teza o „śmierci Boga”. Nietzscheańska propozycja stała się znaczeniem paradygmatycznym dla wszelkich późniejszych ujęć tego fenomenu. Słusznie zauważa Mateusz Werner, że Nietzsche ukazując sytuację nihilistyczną jako reakcję na zanik absolutu, konfrontację z tzw. śmiercią Boga, „umieścił tak opisany fenomen na »osi historycznej«, pokazał jego strukturę w ruchu! Bez tej lekcji jakakolwiek próba zrozumienia nihilizmu wydaje się dziś niemożliwa”⁴⁶. Nietzsche bowiem pojął nihilizm jako ruch dziejowy, jaki dominował w kulturze Zachodu od

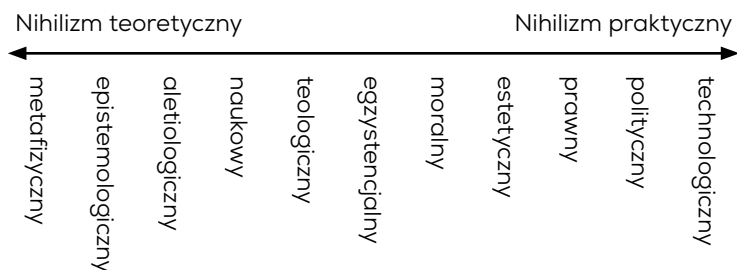
czasów Platona, a czego zaczątki mamy już u eleatów. Nihilizm zdaniem Nietzschego nie jest czymś, co przypadkowo dotknęło Europę w końcu drugiego tysiąclecia, lecz jest logiką dziejów Zachodu.⁴⁷

5. Nihilizm jako „zapomnienie o byciu”⁴⁸, jakie stało się udziałem zachodniej metafizyki i wręcz określa jej istotę. Martin Heidegger, twórca tego rozumienia nihilizmu, zgadzając się z Nietzschem co do tego, że nihilizm stanowi klucz do zrozumienia dziejów Zachodu i jest ukrytą istotą poplatońskiej metafizyki, określając zarazem tę istotę jako owo enigmatyczne zapomnienie bycia, doszedł do wniosku, że osiąga ono swoją pełnię właśnie w metafizyce Nietzschego, dlatego jego roszczenie do przezwyciężenia nihilizmu jest całkowicie bezpodstawne. Metafizyka Nietzschego, konkluduje Heidegger, jest „ostatecznym uwikłaniem się w nihilizm”⁴⁹. Heideggerowskie rozumienie nihilizmu – mimo całej swej ezoteryczności⁵⁰ – wywarło znaczący wpływ na XX-wieczną myśl filozoficzną, teologiczną czy estetyczną.
6. Nihilizm jako określenie totalitarnych XX-wiecznych ideologii i ruchów politycznych: faszyzmu, narodowego socjalizmu oraz komunizmu. Zwłaszcza po II wojnie światowej powszechnym zwyczajem było określanie nazizmu jako nihilizmu.
7. Nihilizm jako „uwypatnienie zbędności wartości ostatecznych”⁵¹. Znaczenie to charakterystyczne dla myśli ponowoczesnej wyrasta z połączenia Heideggerowskiej i Nietzscheańskiej refleksji nad nihilizmem. Tutaj paradygmatycznym przykładem jest Gianni Vattimo, autor znanej pracy *Koniec nowoczesności*, której jeden z rozdziałów jest zatytułowany znacząco: „Apologia nihilizmu”. Vattimo jako jeden z nielicznych opowiada się jawnie za nihilizmem, a dokładniej za „spełnionym nihilizmem” w sensie Nietzscheańskim, nihilizmem, który, jego zdaniem, „jest naszą (jedyną) szansą”⁵². Posługując się przede wszystkim językiem późnego Heideggera oraz odwołując się do Nietzscheańskiej koncepcji „filozofii poranka”, rozumiejąc przez nią myślenie skierowane nie na fundament czy źródło, lecz na to, co najbliższe⁵³, Vattimo (a z nim i za nim szereg myślicieli używających innego języka, jak choćby Richard Rorty) stara się po prostu pokazać, o ile na taką symplifikację mogą tu sobie pozwolić, że da się żyć, i to żyć dobrze, w świecie pozbawionym fundamentu czy podstawy (czyli w świecie,

w którym zniknął horyzont wartości najwyższych, takich przede wszystkim jak Bóg czy prawda).

W swoich próbach ukazania podstawowego zestawu typów nihilizmu zamierzam z kolei oprzeć się na typologii dokonanej przez amerykańską badaczkę Karen L. Carr oraz włoskiego neotomistę Vittorio Possentiego⁵⁴. Carr wyróżnia pięć takich typów: epistemologiczny, aletologiczny, metafizyczny (ontologiczny), etyczny (moralny) i egzystencjalny. Possenti natomiast wyszczególnia nihilizm teoretyczny (zwie go też spekulatywnym), naukowy i technologiczny (esencjalny), teologiczny, praktyczny (czy też moralno-praktyczny, tudzież po prostu moralny), prawny i polityczny. Ze swej strony za jeden z podstawowych typów nihilizmu uznałbym jeszcze nihilizm estetyczny.

Nakładając na siebie te dwie typologie i wyodrębniając nihilizm teoretyczny i praktyczny jako kategorie nadrzędne oraz umieszczając pozostałe typy na osi, której krańce wyznaczałyby nihilizmy z odpowiednio największą komponentą teoretyczną i praktyczną, otrzymalibyśmy taki mniej więcej schemat:



Oczywiście należy traktować ten schemat czysto operacyjnie i funkcjonalnie jako narzędzie orientacji w owym tytułowym labiryncie znaczeń pojęcia „nihilizm”. Jest to więc tylko propozycja, która może podlegać dalszej dyskusji zarówno jeśli chodzi o liczbę tych podstawowych typów, jak i ich pozycję na tej osi.

I. Nihilizm metafizyczny lub ontologiczny – negacja (niezależnego) istnienia świata: „nic nie jest rzeczywiste”. To, co Carr nazywa nihilizmem metafizycznym, dla Possentiego jest najbardziej istotnym wymiarem nihilizmu teoretycznego, który rodzi się z „zapomnienia o bycie”⁵⁵.

II. Nihilizm epistemologiczny – negacja możliwości wiedzy. Choć wydaje się stanowiskiem zbliżonym, o ile wręcz nie tożsamym ze sceptycyzmem, w rzeczywistości znajduje się, jak twierdzi Carr, „na przeciwległym biegunie w stosunku do sceptycyzmu”⁵⁶, gdyż sceptyk wyraża jedynie wątpliwości w stosunku do możliwości zdobycia prawdziwego poznania czy też wiarygodności naszych zmysłów i władz umysłowych, gdy tymczasem nihilista epistemologiczny jest, jej zdaniem, przekonany o niemożliwości zdobycia takiego poznania tudzież o niewiarygodności zmysłów i rozumu.

III. Nihilizm aletologiczny – negacja realności prawdy, wyrażająca się w stwierdzeniu „prawda nie istnieje” lub też w nieco złagodzonej i zakamuflowanej postaci wyrażająca się w postawie „frywolności w stosunku do prawdy”⁵⁷. Possenti stwierdza, że

wraz z odniesieniem do pojęcia prawdy dotykamy sedna nihilizmu, gdyż jego wymiar wertykalny polega na utracie pojęcia prawdy jako zgodności myśli z rzeczą, a zatem na poglądzie, że nie istnieje żadna struktura rzeczy, która mogłaby kierować myślą, co jest skutkiem uznania rozziwu między myślą i bytem⁵⁸.

IV. Nihilizm naukowy – jego rdzeniem według Possentiego jest antyesencjalizm, tj. pogląd, że „istoty rzeczy są konwencjami słownymi, czyli czymś, co całkowicie zależy od nieustannie zmieniających się wyborów człowieka”⁵⁹. Nazywając ów antyesencjalizm „beztroskim”, Possenti cytuje Hansa Jonasa, twierdzącego, że „antyesencjalizm nurtu dominującego, który bada *de facto* tylko skutki w obrębie przyczynowości ewolucyjnej, a nie bada żadnej istoty, która mogłaby je usankcjonować, powierza nasz byt bezgranicznej wolności”⁶⁰.

V. Nihilizm teologiczny – wydaje się, że jest to najbardziej podstawowa, centralna forma i postać, jaką nihilizm przyjmuje, zgadzają się co do tego myśliciele tak różni jak choćby Nietzsche i Possenti. Według Possentiego to najbardziej skrajna forma nihilizmu i to zarówno w wymiarze teoretycznym, jak i praktycznym⁶¹. Oznacza dla niego przede wszystkim „zapomnienie o Transcendencji”⁶² wyrażające się w sposób symboliczny w tezie o śmierci Boga. Oprócz tego raczej negatywnego ujmowania nihilizmu teologicznego, istnieją bardziej pozytywne ujęcia zbliżające go teologii apofatycznej⁶³, koncepcji *Deus absconditus* czy *kenosis*⁶⁴.

VI. Nihilizm egzystencjalny – dla Carr nihilizm egzystencjalny to najbardziej rozpowszechnione znaczenie terminu „nihilizm”. Oznacza poczucie pustki i bezcelowości czy też bezsensowności wynikające z przekonania, że „życie nie ma sensu”. To przekonanie może prowadzić z jednej strony do postawy rozpaczy kulminującej w „samobójczym nihilizmie”, z drugiej – do postawy (auto)ironii czy wręcz cynizmu, podchodzącej do utraty sensu z niejaką dezynwolturą i frywolnością. Rzecz jasna możliwa jest cała gama postaw pośrednich. Dla Possentiego nihilizm egzystencjalny jest oczywiście konsekwencją przyjęcia nihilizmu teologicznego.

VII. Nihilizm etyczny (moralny)⁶⁵ – negacja obiektywnego istnienia i obowiązywania wartości i norm etycznych, wyrażająca się poglądem, że „dobro nie istnieje” czy też że „wszystkie zasady etyczne są w równym stopniu obowiązujące”. Possenti powiada, że

nihilizm moralny, góruje w obszarze kultury: zarówno w wersji „unowocześnionej i ucywilizowanej”, zgodnie z którą wartości moralne mają charakter subiektywny i są wybierane na podstawie własnych preferencji, jak i w wersji radykalnej, w obrębie której wyniszcza się przeciwstawność dobra i zła⁶⁶.

VIII. Nihilizm estetyczny – może być rozumiany na wiele sposobów. Np. dla Jean Paula, niemieckiego pisarza z przełomu XVIII i XIX w., posługującego się określeniem „nihilizm poetycki”, oznaczał arbitralny egotyzm artystyczny, który w imię wolności twórczej pogardza naśladowaniem i studiowaniem natury i czyni z nicości „wolną przestrzeń dla własnych gier”⁶⁷. Możemy go też określić za Giovannim Reale jako odrzucenie i zapomnienie ontologicznej wartości piękna⁶⁸. Z kolei według Krausa jest to absolutny estetyzm, w którym roztapiają się wszelkie elementy etyczne⁶⁹. Na jeszcze inny wymiar tego typu nihilizmu wskazuje Halina Rarot stwierdzając, iż polega on na niemożności ustalenia czym jest dzieło sztuki⁷⁰, a więc sprowadzając go do jednego z aspektów estetycznego antyesencjalizmu.

IX. Nihilizm prawny – według Possentiego charakteryzuje się następującymi cechami: 1) separacją problemów prawnych od problemu sprawiedliwości; 2) ujmowaniem prawa jako wyrazu woli mocy; 3) utożsamianiem prawa jako takiego z prawem stanowionym; 4) negacją istnienia prawa naturalnego, czyli istnienia czegoś słusznego i czegoś niesłusznego z natury;

5) „uznaniem, że prawo i ustawy prawne nie stanowią aktu porządkującego, znajdującego się na poziomie ratio, lecz są wyłącznie z poziomu woli”⁷¹; 6) przekonaniem, że prawa nie przynależą człowiekowi z natury, lecz są dekretemi tolerancji danej władzy. W takim ujęciu manifestacją nihilizmu prawnego jest absolutny pozytywizm prawny, gdyż „większość jego założeń filozoficznych (ontologicznych, epistemologicznych, moralnych) ma charakter nihilistyczny”⁷².

X. Nihilizm polityczny prowadzi do zapomnienia idei dobra wspólnego oraz do skupienia się woli na ustanawianiu i na władzy (decyzjonizm polityczny)⁷³. Dla Haliny Rarot oznacza on sprowadzanie życia politycznego do skuteczności działań polityków⁷⁴. Z kolei dla Krausa wyraża się on m.in. „podtrzymywaniem struktur politycznych i państwowych, o których wiadomo, że mają nieludzki charakter i właściwie spełzły na niczym”⁷⁵, a także fałszowaniem rzeczywistości politycznej polegającym przykładowo na zniewalaniu w imię wolności.

XI. Nihilizm technologiczny – u jego podstaw leży metafizyka aktywistyczna: „[...] wiara w moc i w bezgraniczne rządy człowieka nad naturą” (Carl Schmitt)⁷⁶. Jest on konsekwencją nihilizmu naukowego, będącego z kolei tym aspektem nihilizmu teoretycznego, w którym dochodzi do „przekreślenia istoty rzeczy” (antyesencjalizm)⁷⁷, zwłaszcza istoty człowieka, co zdaniem Possentiego ma wpływ na to, że nihilizm technologiczny dominuje w sektorze biologiczno-genetycznym.

Mówiąc o różnych znaczeniach terminu „nihilizm” oraz różnorodnych formach, jakie nihilizm przyjmuje, nie sposób nie wspomnieć jeszcze o dwóch kwestiach. Wielu myślicieli, zwłaszcza XIX-wiecznych, u których nihilistyczne elementy są bardzo widoczne, czy wręcz dla ich koncepcji konstytutywne, albo w ogóle nie posługiwało się tym słowem (np. Max Stirner, Artur Schopenhauer), albo czyniło to okazjonalnie (np. Søren Kierkegaard czy Ludwig Feuerbach). Widmo nihilizmu straszy⁷⁸ w meandrach ich twórczości niemal na każdym kroku, a mimo to nie są zbyt skłonni do nazwania go po imieniu. Ich niechęć do użycia tego pojęcia mogła brać się z negatywnych konotacji, jakimi słowo „nihilizm”, zarówno w filozoficznym, jak i bardziej szerszym użyciu, obrosło. Już jego wykorzystanie w dyskusji wokół pokantowskiego idealizmu miało raczej pejoratywny charakter: zarówno system ojca-założyciela, tj. Kanta, jak i systemy wielkiej trójcy niemieckiego idealizmu

były swego czasu określane jako nihilizm. Jeśli więc nihilizm był kojarzony z idealizmem, to tacy myśliciele jak Kierkegaard, Stirner czy Schopenhauer odcinając się od idealizmu, zwłaszcza w wersji heglowskiej, dystansowali się jednocześnie wobec nihilizmu. Ich niechęć do określenia siebie jako nihilistów mogła brać się też stąd, że zapewne znali francuski obyczaj, w ramach którego nihilistą nazywano nie tylko kogoś bezstronnego politycznie, ale też kogoś, „kto w nic nie wierzy, niczym się nie interesuje”⁷⁹.

Oczywiście prezentowane przeze mnie racje, dla których myśliciele tacy jak Schopenhauer czy Stirner nie używali pojęcia nihilizmu dla charakterystyki swoich poglądów, czy też chociażby ich części, mają, używając sformułowania z języka prawniczego, czysto poszlakowy charakter. To, że mimo wszystko umieszcza się ich w historii nihilizmu, wynika z przekonania, iż wcale nie jest konieczne dla określenia danej myśli, poglądu czy postawy jako nihilistycznej, aby ona się za taką uważała. Przekonanie to bierze się stąd, iż termin „nihilizm”, o czym już wspominałem, był z reguły wykorzystywany dla zdezwuowania poglądów przeciwnika. Dodatkowo, jego chroniczna wieloznaczność, a przez to dla wielu nieokreśloność, by nie powiedzieć mętność, sprawiały, że mało kto chciał sam siebie nazwać dobrowolnie nihilistą. Niemniej od czasu do czasu pojawiali się tu i ówdzie myśliciele i działacze, którzy akceptowali to określenie. Dziś zdarza się to coraz częściej, bo, jak pisze Werner: „nihilizm z »niszczącej etykiety« niepostrzeżenie przeistoczył się w tradycyjny towar”, co jest związane z przywoływanym już przeze mnie zjawiskiem jego banalizacji. Polega ona na tym, że

nihilizm przestał być horrorem. Okazał się banalem i można z nim żyć. [...] Ze skandalu egzystencjalnego i źródła indywidualnego tragizmu stał się nieusuwalną częścią składową ludzkiej kondycji – dolegliwą, być może, ale świadczącą o myślowej dojrzałości ceną, jaką człowiek płaci za samoświadomość. *De facto* – przestał być nihilizmem. Zniknął⁸⁰.

Czy rzeczywiście zniknął czy tylko się bardzo dobrze zamaskował?

I tu pojawia się druga kwestia, na którą chciałbym zwrócić uwagę, niewątpliwie wiążąca się z poprzednią: należy mianowicie zdać sobie także sprawę z tego, że nihilizm ma „maskujący” charakter⁸¹. Heidegger powiedział wręcz, że nihilizmowi zależy „na kamuflowaniu swej istoty, by w ten sposób uniknąć ostatecznej konfrontacji”⁸². Dane zjawisko, pogląd, postawa, ruch religijny, społeczny, polityczny czy artystyczny może więc na pozór radykalnie zaprzeczać

nihilizmowi, w rzeczywistości zaś do niego przynależać. Tak np. dla Nietzschego, cała metafizyka poplatońska (a dokładniej, poparmenidesowska), odwartościowująca świat stawania się na rzecz pozazmysłowego „świata prawdziwego”, była kryptonihilizmem, gdyż w jej ramach „znamiona, przypisywane »prawdziwemu bytowi« rzeczy, są znamionami niebytu, nicości”⁸³.

Swoistą nicią Ariadny, która pozwala się jako tako orientować w minotaurowym labiryncie znaczeń terminu „nihilizm”, jest rzekoma czy też rzeczywista (nie rozstrzygam tej kwestii) „śmierć Boga”, spopularyzowana przez Nietzschego, czołowego nie tylko teoretyka, ale i praktyka nihilizmu, w sławetnym powiedzeniu „*Gott ist tot*”⁸⁴. Jeśli odwołałobyśmy się do analogii z koncepcją kategorii Arystotelesa jako możliwych sposobów orzekania o bycie, to, tak jak u Stagiryty centralną kategorią jest substancja, tak podstawową „kategorią” nihilizmu byłaby właśnie „śmierć Boga”, stanowiąca niejako „substancję” nihilizmu. I tak jak substancja stanowi podłoże istnienia wszystkich innych kategorii, tak „śmierć Boga” jako symbol, za którym stoi wielopoziomowa rzeczywistość, można by potraktować jako nić łączącą ze sobą jeśli nie wszystkie, to z pewnością przeważającą większość, nierzadko bardzo odległych, znaczeń terminu „nihilizm”: poczynając od najbardziej oczywistych jej sensów jak zanik obecności transcendencji w kulturze, życiu społecznym i w życiu jednostek, dewaluacja najwyższych wartości, utrata ostatecznego sensu życia, przez jej wykładnię jako zapomnienia bycia (Heidegger) tudzież bytu (Possenti), kryzys idei prawdy, zatracenie tego, co niezmiennie, aż po interpretację w stylu Pierre’a Klossowskiego⁸⁵, dla którego oznaczała ona pozytywną katastrofę ontologiczną (koniec „tyranii jednej prawdy”), dzięki której byt może być pojmowany jako pluralistyczna wielość możliwości. Również waga, jaką się przypisuje temu faktowi kulturowemu – od uznania go za najdonioślejsze wydarzenie w dziejach po opinię o jego pozorności, pseudogłębi czy też trywialności – odzwierciedla traktowanie samego nihilizmu: od określania go jako jednego z najważniejszych zjawisk w kulturze po jego bagatelizowanie czy też uznanie za swego rodzaju nieporozumienie, przysłowiowe czynienie wiele hałasu o – *nomen omen* – nic.

⁸ Gwoli ścisłości należy zaznaczyć, że po raz pierwszy słowo „nihilizm” miało się jakoby pojawić w formie osobowej *nihilisti* już u św. Augustyna, jako miano tych, którzy błędnie wierzą. Kolejnym pod względem chronologicznym, tym razem bardziej udokumentowanym źródłem terminu „nihilizm” jest XII-wieczny spór chrystologiczny. Zwolenników chrystologicznej herezji, wedle której „Bóg jako człowiek nie jest czymś, nie jest *aliquid*, lecz jest niczym; *nihil*” (cyt. za: W. Müller-Lauter, *Nihilizm jako konsekwencja idealizmu. F. H. Jacobiego krytyka filozofii transcendentalnej i jej następstwa historyczno-filozoficzne*, przeł. S. Gromadzki, [w:] *Nihilizm. Dzieje, recepcja, prognozy*, wybór tekstów i oprac. S. Gromadzki i J. Niecikowski, Warszawa 2001, s. 68) nazwano wówczas „*nihilianist(a)e*”, co można by przetłumaczyć jako „nihilianiści”. Sam termin „nihilizm” pojawił się po raz pierwszy w 1733 roku jako terminus novus w książce Friedricha L. Goetziusa *De nonismo et nihilismo in theologia*. Jednak praca ta była stosunkowo mało znana i raczej nie odegrała żadnej roli w późniejszym ponownym pojawieniu się tego terminu pod koniec XVIII wieku we Francji i w Niemczech. Znaczące filozoficznie rozumienie terminu „nihilizm” zostało wprowadzone przez Friedricha Jacobiego w 1799 roku na oznaczenie rezultatu, do jakiego wiedzie konsekwentnie stosowany idealizm, zwłaszcza w wydaniu Fichtego. Rezultatem tym była utrata obiektywnego istnienia świata na rzecz jego zależności od transcendentalnej świadomości (u Fichtego ja transcendentalnego). Szerzej na temat historii tego terminu piszę w pracy *Oblicza nicości. Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*, Wrocław 2010, s. 23–33).

⁹ G. Sowiński, *Zamiast posłowie: Między „nihilizmem” a postnihilizmem...*, [w:] *Wokół nihilizmu*, pod red. G. Sowińskiego, Kraków 2001, s. 264. Zob. także tenże, *Nihilizm*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz i B. Milerski, Warszawa 2003, t. 7, s. 316.

¹⁰ Michał Januszkiewicz powiada, że potocznie problem nihilizmu jest często utożsamiany „z destrukcją kultury i wszelkich wartości, immoralizmem, ateizmem itp. Takie rozumienie nihilizmu pozwala na posługiwanie się tym słowem jako oskarżeniem, mocnym w swym wydźwięku, retorycznie perswazyjnym, umożliwiający wygodne konstruowanie świata ufundowanego na czytelnych opozycjach: dobro – zło, my – oni, swojskie – obce, wartościowe – bezwartościowe” (M. Januszkiewicz, *Horyzonty nihilizmu. Gombrowicz – Borowski – Różewicz*, Poznań 2009, s. 10). Również Grzegorz Sowiński zauważa, że po pierwsze, „terminu «nihilizm» najczęściej używa się w odniesieniu do innych, zupełnie rzadko zaś dla nazwania samego siebie”, po drugie, „terminowi «nihilizm» zwykle nadaje się charakter postponującego piętna” i wreszcie po trzecie, „terminem «nihilizm» można określić wszystko, co jest z takiej czy innej pozycji negowane jako propozycja intelektualna, w której dominuje element negacji” (G. Sowiński, *Zamiast posłowie...*, dz. cyt., s. 265). Mateusz Werner z kolei dosadnie powiada, że pojęcie to jest używane jako „skuteczna «etykieta niszcząca», niezastąpiona w ideologicznym masakrowaniu przeciwników” (M. Werner, *Wobec nihilizmu. Gombrowicz. Witkacy*, Warszawa 2009, s. 8–9).

¹¹ Holenderski badacz Johan Goudsblom pisze, że nihilizm to „stan umysłu, w którym nic nie wydaje się mieć wartości i znaczenia” (J. Goudsblom, *Nihilism and Culture*, Oxford 1980, s. IX).

¹² A. Bloom, *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, przeł. T. Bieroń, Poznań 1997, s. 181.

¹³ Np. Hans Jonas w swojej klasycznej pracy na temat gnostycyzmu przypisywał wielu sektom gnostyckim nihilizm moralny. Zob. H. Jonas, *Religia gnozy*, przeł. M. Klimowicz, Kraków 1994, s. 286 i n.

¹⁴ Zwłaszcza po II wojnie światowej powszechnie określano owe totalitarne ideologie mianem nihilizmu. Choć warto odnotować, że już w 1938 roku, były prezydent senatu Wolnego Miasta Gdańska, Herman Rauschnig, opublikował analizę ruchu narodo-

wosocjalistycznego pod zmiennym tytułem *Die Revolution des Nihilismus. Kulisse Und Wirklichkeit im Dritten Reich*. Polskie wydanie tej pracy ukazało się rok później. Zob. *Rewolucja nihilizmu. Kulisy i rzeczywistość Trzeciej Rzeszy*, przeł. s. Łukomski, Warszawa 1939 (najnowsze wydanie: Warszawa 1996). Zob. także: J. Goudsblom, *Nihilism...*, dz. cyt., s. 13–14.

¹⁵ Np. Heidegger nazywał bolszewizm „prostackim nihilizmem”. Zob. M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, przeł. B. Baran i J. Mizera, Kraków 1996, s. 135.

¹⁶ Po spektakularnych zamachach z 11 września 2001 André Glucksmann opublikował książkę *Dostojewski na Manhattanie*, przeł. M. Ochab, Warszawa 2003, w której zachowując rzecz jasna wszelkie proporcje i różnice, kreśli analogie między nihilizmem rosyjskim, zwłaszcza jego obrazem odmalowanym przez Dostojewskiego w *Biesach*, a współczesnym globalnym terroryzmem, zwłaszcza w wersji islamistycznej.

¹⁷ E. Jünger, *Przez linię. Martinowi Heideggerowi na sześćdziesiąte urodziny*, przeł. W. Kunicki, „Kronos” 2011, nr 1, s. 125.

¹⁸ O zjawisku banalizacji nihilizmu pisze M. Werner, *Wobec nihilizmu...*, dz. cyt., s. 71–88. Zob. także K. L. Carr, *The Banalization of Nihilism. Twentieth-Century Response to Meaninglessness*, Albany (N.Y.) 1992.

¹⁹ Mam nadzieję, że z poglądem tym zgodzą się nie tylko zwolennicy orientacji fenomenologiczno-hermeneutycznej, ale także przedstawiciele orientacji klasycznej i analitycznej, którym nieobca jest idea aspektowości poznania.

²⁰ M. Januszkiewicz, *Horyzonty nihilizmu...*, dz. cyt., s. 11.

²¹ Oczywiście wymienionymi przymiotnikami i to niejednokrotnie niezależnie od siebie posługiwało wiele osób, podane w nawiasach nazwiska mają więc przykładowy charakter.

²² Mamy wtedy np. do czynienia z teoretycznym nihilizmem (filozofia teoretyczna), nihilizmem praktycznym (etyka), nihilizmem politycznym (polityka), prawnym (prawo), estetycznym (sztuka).

²³ Zob. J. Goudsblom, *Nihilism and Culture*, dz. cyt., s. 43.

²⁴ Przede wszystkim by nie była ani za szeroka, ani za wąska, by zakresy definiensa i definiendum nie krzyżowały się.

²⁵ Jak to trafnie ujął swego czasu Ernst Jünger, „Dobra definicja nihilizmu byłaby porównywalna z ujawnieniem czynnika rakotwórczego” (E. Jünger, *Über die Linie*, [w:] *Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main 1950, s. 251). Tłumaczenie tego zdania, które w języku niemieckim brzmi: „Ein gute Definition des Nihilismus würde der Sichtbar-Machung Krebsreizers zu vergleichen sein” podaje za przekładem Roberta Osowskiego, odchodząc od, skądinąd bardzo dobrego, tłumaczenia Wojciecha Kunickiego (zob. E. Jünger, *Przez linię...*, dz. cyt., s. 125), gdyż przekład Osowskiego jest akurat w tym przypadku bardziej adekwatny.

²⁶ M. Januszkiewicz, *Horyzonty nihilizmu...*, dz. cyt., s. 11.

²⁷ J. Goudsblom, *Nihilism...*, dz. cyt., s. 16, 18.

²⁸ V. Possenti, *Nihilizm*, przeł. A. Fligel-Piotrowska, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, t. 7, s. 649. Wersja internetowa: <http://ptta.pl/pef/pdf/n/nihilizm.pdf> (dostęp: 06.09.2021).



²⁹ W. Kraus, *Nihilizm – nadal aktualny?*, przeł. G. Sowinski, [w:] *Wokół nihilizmu...*, dz. cyt., s. 241.

³⁰ Tamże, s. 247.

³¹ Sam swego czasu zaproponowałem ujęcie nihilizmu jako doświadczenia nicości i wyodrębniłem pięć typów tego doświadczenia: 1) niszczyielskiej mocy negacji, 2) przejmującego braku, który możemy bardziej dookreślić jako brak bytu, sensu, prawdy, dobra, wartości, tego, co święte (sacrum, boskości, Boga), 3) problematyczności, całkowitej nieokreśloności, niemożności jakiegokolwiek zorientowania się w świecie, absolutnej sceptycznej epoché, 4) marności wszystkich rzeczy, zdarzeń, świata w ogóle, 5) nicości samej w sobie czyli nicości absolutnej czy też niezapśredniczonej, tj. tego, co w klasycznej metafizyce określano jako *nihil negativum*. Zob. szerzej na ten temat J. Wasiewicz, *Oblicza nicości...*, dz. cyt., s. 10–12.

³² G. Sowiński, *Zamiast posłowania...*, dz. cyt., s. 266.

³³ M. Werner, *Wobec nihilizmu...*, dz. cyt., s. 22–23.

³⁴ W. Weischedel, *Teologia filozoficzna w cieniu nihilizmu*, przeł. G. Sowiński, [w:] *Wokół nihilizmu...*, dz. cyt.

³⁵ Zob. W. Müller-Lauter, *Nihilistyczny cień Zaratustry...*, przeł. G. Sowiński, [w:] *Wokół nihilizmu...*, dz. cyt.

³⁶ Przykładowo doświadczenie problematyczności jest szczególnie charakterystyczne dla bohatera *Biesów* Dostojewskiego Mikołaja Stawrogina. Stawrogin jest nie tylko nihilistą, ale – jak powiada Müller-Lauter – nihilistą najsłabszym. Zob. W. Müller-Lauter, *Nihilistyczny cień...*, dz. cyt., s. 186. To miano zyskuje on właśnie dzięki całkowitemu zatraceniu się w „idei” problematyczności. Idea ta „znosi zarówno wiarę, jak i niewiarę: «wznosi» je na poziom problematyczności, ale ani ich tam nie jedna, ani nie neguje absolutnie. Nie potrafi ani rozwiązać, ani usunąć ich sprzeczności” (tamże, s. 188). Müller-Lauter jest zdania, iż ta ekstremalna forma nihilizmu, jaką Dostojewski ucieleśnił w Stawroginie, „prześcignęła” również te warianty nihilizmu, w których nihilizm w naszym stuleciu osiągnął samoświadomość” (tamże, s. 189).

³⁷ Possenti stwierdza: „Termin »nihilizm« odsyła nas do pojęcia nicości, czy – dokładniej mówiąc – do »unicestwiania«. I retorycznie pyta, jasno tym samym określając swój punkt widzenia: „Co zostaje unicestwione w nihilizmie teoretycznym, jeśli nie prawda o bycie?” (V. Possenti, *Nihilizm*, dz. cyt., s. 650).

³⁸ Oczywiście obie formy analizy są ze sobą ściśle powiązane: nie da się w sposób adekwatny przedstawić typologii nihilizmu, abstrahując od jego znaczeń historycznych. Oba typy analizy są więc komplementarne, uzupełniają się nawzajem. Co więcej, problem nihilizmu wydaje się wręcz nierozdzielnie związane z historią nie tylko w tym sensie, że jak pisze Werner, wciela się „w rozmaite historycznie udokumentowane «fakty kulturowe»”, lecz przed wszystkim dlatego, że staje się, „«problemem» samej historii” (M. Werner, *Wobec nihilizmu...*, dz. cyt., s. 7).

³⁹ Warto w tym miejscu przywołać celną uwagę Mateusza Wernera, że „Szczegółowa wiedza o historycznych metamorfozach pojęcia uchyla się od przemyslenia nihilistycznego problemu. Problemu właśnie, a nie hasła, terminu, kategorii” (tamże, s. 9).

⁴⁰ Część tych badań została udostępniona polskiemu czytelnikowi przede wszystkim dzięki dwóm publikacjom: *Wokół nihilizmu* pod red. G. Sowinskiego, dz. cyt. oraz *Nihilizm. Dzieje, recepcja, prognozy*, w oprac. S. Gromadzkiego i J. Niecikowskiego, dz. cyt. Szczególnie godny polecenia w tym względzie jest opracowany w formie słownikowego hasła artykuł z drugiej książki, *Nihilizm* Wolfganga Müllera-Lautera i Wilhelma Goerdta (przeł.

S. Gromadzki). Zob. także część I („Nihilizm i nowoczesność”) monografii M. Wernera, *Wobec nihilizmu...*, dz. cyt., która zawiera dobre streszczenie debaty nad nihilizmem w ciągu dwóch ostatnich stuleci. Jeśli chodzi o sposoby posługiwania się tym pojęciem w XIX w. zob. także moją książkę *Oblicza nicości...*, dz. cyt., zwłaszcza uwagi wstępne do rozdziałów I, II i IV, w których omawiam różne znaczenia pojęcia „nihilizm” w danym, omawianym przeze mnie, okresie.

⁴¹ M. Werner, *Wobec nihilizmu...*, dz. cyt., s. 8. Ową swobodę Werner nazywa niebezpieczną, gdyż, jak wylicza, „stwarza ona wrażenie jakby już wszystko zostało powiedziane, jakby sam problem nihilizmu został «ostatecznie rozwiązany». Mnogość sposobów posługiwania się tym określeniem, różnorodność kontekstów, w których występowało, obfitość motywacji jego używania i nadużywania, słowem – świadomość historyczna tego pojęcia, jego chronicznej wieloznaczności i nieokreśloności, paradoksalnie skłania do zakwestionowania samego problemu!” (tamże).

⁴² Wymienia się tu generalnie dwa nazwiska Friedricha Jacobiego oraz Daniela Jenischa. Zob. J. Wasiewicz, *Oblicza nicości...*, dz. cyt., s. 26–35.

⁴³ I. Turgieniew, *Ojcowie i dzieci*, tłum. J. Guze, Warszawa 1972, s. 26.

⁴⁴ Tadeusz Gadacz, podejmując intuicje Dostojewskiego, powiada, że „Kluczem do nihilizmu jest słowo: wolność” (T. Gadacz, *Myślenie z wnętrza nihilizmu*, „Znak” 1994, nr 6 (469), s. 6). Więcej na temat zmyślań Dostojewskiego z nihilizmem piszę w artykule „Przeklęty problem” – zagadnienie nihilizmu w Notatkach z podziemia Fiodora Dostojewskiego, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogiki i Administracji w Poznaniu” 2005, nr 1, s. 165–180 oraz w rozdz. IV „Ex Oriente nihil. Dziewiętnastowieczny nihilizm rosyjski” mojej książki *Oblicza nicości...*, dz. cyt., s. 313 – 371.

⁴⁵ F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, przeł. G. Sowinski, [w:] *Wokół nihilizmu...*, dz. cyt., s. 82.

⁴⁶ M. Werner, *Wobec nihilizmu...*, dz. cyt., s. 21.

⁴⁷ Dlatego też pojęcie nihilizmu jako pojęcie-klucz dla zrozumienia historii Zachodu było przez Nietzschego wykorzystywane na wiele, wzajemnie ze sobą powiązanych, sposobów: odsyłam w tym względzie do artykułu mojego autorstwa pomieszczonego w tym tomie.

⁴⁸ Zob. M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, przeł. J. Gierasimiuk, [w:] tenże, *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk i in., Warszawa 1997, s. 214. Zob. także tenże, *Nietzsche*, t. 2, przeł. A. Gniazdowski i in., naukowo oprac. C. Wodziński, Warszawa 1999, s. 344.

⁴⁹ Tamże, s. 335.

⁵⁰ Jak słusznie zauważa Goudsblom, *Nihilizm...*, dz. cyt., s. 15, to znaczenie jest zrozumiałe tylko dla tych, którzy czują się zaznajomieni z jego sposobem myślenia.

⁵¹ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, wstęp A. Zawadzki, Kraków 2006, s. 20.

⁵² Tamże, s. 19.

⁵³ Tamże, s. 158.

⁵⁴ Zob. K. L. Carr, *Banalization of Nihilism...*, dz. cyt. s. 17–18 oraz V. Possenti, *Nihilizm*, dz. cyt., s. 649. Na typologię Carr zwraca uwagę również Mateusz Werner, który stwierdza, że jest to najczytelniejsza typologia z jaką zetknął się w swoich badaniach nihilologicznych. Zob. M. Werner, *Wobec nihilizmu...*, dz. cyt., s. 78. Warto wszakże pamiętać, że typologie te są przeprowadzone z określonej perspektywy. Carr i Possenti

zdradzają np. silne antypostmodernistyczne inklinacje. Dlatego Possenti, z punktu widzenia tzw. *Seinphilosophie*, znajduje nihilizm niemal we wszystkich współczesnych nurtach i kierunkach myślowych. Nihilistami są dla niego Nietzsche, Heidegger, postmoderniści w stylu Rorty'ego i Derridy, radykalni hermeneuci jak Vattimo, a także Habermas jako zwolennik myśli postmetafizycznej. Zob. V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny a „śmierć metafizyki”*, przeł. J. Merecki SDS, Lublin 1998.

⁵⁵ V. Possenti, *Nihilizm*, dz. cyt., s. 650.

⁵⁶ K. L. Carr, *Banalization of Nihilism...*, dz. cyt., s. 20.

⁵⁷ W. Kraus, *Nihilizm – nadal aktualny?*, dz. cyt., s. 255.

⁵⁸ Zob. V. Possenti, *Nihilizm*, dz. cyt., s. 649.

⁵⁹ Tamże, s. 652.

⁶⁰ Cyt. za: tamże, s. 652.

⁶¹ Tamże, s. 653.

⁶² Tamże, s. 649.

⁶³ Taki wydzwięk ma np. przywoływany już artykuł Wilhelma Weischedela *Teologia filozoficzna w cieniu nihilizmu*, dz. cyt., zob. zwłaszcza s. 176–178. Podobnie myśli Tadeusz Gadacz, gdy zadaje sobie pytanie: „Czy nicość jest bezdenną otchłanią, w której nie ma niczego czy tajemnicą kryjącą w sobie byt i prawdę?” (T. Gadacz, *Myślenie z wnętrza nihilizmu*, dz. cyt., s. 5). Wydaje się bowiem, że wybiera tę drugą możliwość, stwierdzając, że „droga do prawdy nie jest możliwa inaczej jak poprzez doświadczenie negatywne, przez nieustanne wykorzenianie” (tamże, s. 11).

⁶⁴ *Kenosis* dosłownie znaczy „czynić pustym”, „unicestwiać”. Jako termin z zakresu teologii biblijnej oznacza samo uniżenie się boskiego Logosu we wcieleniu, posłuszeństwo Chrystusa wobec Ojca i świadome przyjęcie śmierci. Na podobieństwo *kenosis* z nihilizmem zwraca uwagę Vattimo w pracy *Oltrel'interpretazione*, Roma – Bari 1994, s. 68 (podaje za V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny...*, dz. cyt., s. 119).

⁶⁵ Ze swej strony rozróżniłbym jednak te dwa typy nihilizmu stosownie do rozróżnienia między tym, co etyczne (zgodne z panującymi w danej społeczności normami) a tym, co moralne (zgodne z jednostkowym sumieniem). Nihilizm etyczny byłby więc negacją obiektywnego istnienia i ważności wartości i norm społecznych, nihilizm moralny zaś byłby negacją istnienia jakichkolwiek wewnętrznych nakazów jednostkowego sumienia. Zob. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1992, s. 287.

⁶⁶ V. Possenti, *Nihilizm...*, dz. cyt., s. 648.

⁶⁷ Jean Paul, *Estetyka. Kurs przygotowawczy*, przeł. P. Graczyk, „Kronos” 2011, nr 1, s. 62.

⁶⁸ Zob. H. Rarot, *Od nihilizmu do chrześcijaństwa. Historia i współczesność idei filozoficzno-religijnego przezwyciężenia nihilizmu*, Lublin 2011, s. 22.

⁶⁹ W. Kraus, *Nihilizm – nadal aktualny?*, dz. cyt., s. 245.

⁷⁰ H. Rarot, *Od nihilizmu...*, dz. cyt., s. 22.

⁷¹ V. Possenti, *Nihilizm*, dz. cyt., s. 654.

⁷² Tamże.

⁷³ Zob. Tamże, s. 655.

⁷⁴ Zob. H. Rarot, *Od nihilizmu...*, dz. cyt., s. 22.

⁷⁵ W. Kraus, *Nihilizm – nadal aktualny?*, dz. cyt., s. 256.

⁷⁶ Cyt. za: V. Possenti, *Nihilizm*, dz. cyt., s. 652.

⁷⁷ Tamże, s. 649, 652.

⁷⁸ Oczywiście równie dobrze można by powiedzieć, że dobry duch opiekuńczy nihilizmu przenika ich twórczość.

⁷⁹ W. Müller-Lauter, W. Goerd, *Nihilizm*, dz. cyt., s. 10.

⁸⁰ M. Werner, *Wobec nihilizmu...*, dz. cyt., s. 75–76.

⁸¹ Zob. na ten temat M. Januszkiewicz, *Horyzonty nihilizmu...*, dz. cyt., s. 11–12.

⁸² M. Heidegger, *W kwestii bycia*, przeł. M. Poręba, [w:] tenże, *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi i in., Warszawa 1995, s. 201. Podobnie myślał też Karl Jaspers, twierdząc, że „nihilizm żyje dzięki temu, że się maskuje” (K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, przeł. A. Buchner i in., Toruń 1995, s. 110).

⁸³ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1991, s. 27.

⁸⁴ F. Nietzsche, *Wiedza radosna („La Gaya scienza”)*, przeł. L. Staff, Warszawa 1991, s. 168. Tradycyjnie zdanie to tłumaczy się jako „Bóg umarł”. Jak wszelako słusznie zauważa Mirosław Żelazny, należałoby je przełożyć raczej jako „Bóg jest martwy”. „Za interpretacją taką – argumentuje Żelazny – przemawiają już względy natury filologicznej: Nietzsche pisze «Gott ist tot», nie zaś «Gott starb» czy też «Gott ist gestorben». Ponadto stwierdzenie «Bóg umarł» nie wykracza poza kanony myśli chrześcijańskiej: oczywiście – odpowiedziałby każdy wyznawca tej religii – umarł na krzyżu dla naszego zbawienia. Najistotniejszym powodem, dla którego zrezygnujemy z dotychczasowego tłumaczenia, jest chęć zachowania owego «jest», odgrywającego w koncepcji Nietzscheańskiej niezwykle istotną rolę. Słowo «umarł» kojarzy się od razu z pewnym ciągiem przyczynowym: był, potem umarł – teraz go nie ma. Zdaniem zaś Nietzschego, Bóg wciąż «jest», choć jest martwy” (M. Żelazny, *Śmierć Boga w filozofii Fryderyka Nietzschego*, „Colloquia Communia” 1985 nr 3–6 (20–23), s. 135, artykuł ten jest także dostępny w Internecie pt.: *Nietzsche: śmierć Boga*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,2678> (dostęp: 07.09.2021).

⁸⁵ P. Klossowski, *Nietzsche, politeizm i parodia*, tłum. K. Matuszewski, „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3 (36–38), s. 74.



OTO „NAJDZIWNIEJSZY ZE WSZYSTKICH GOŚCI” STOI U DRZWI I KOŁACZE...

OTO „NAJDZIWNIEJSZY ZE WSZYSTKICH GOŚCI” STOI U DRZWI I KOŁACZE...

Próba wstępnej rekonstrukcji Nietzscheańskiej etiologii, chronologii i typologii nihilizmu

Oto stoję u drzwi i kołaczę... (Ap, 3,20)

*Nihilizm stoi u drzwi: skądże przybywa do nas
ten najdziwniejszy ze wszystkich gości?*

Friedrich Nietzsche, 1885/1886

Stwierdzenie, że Nietzscheański namysł nad problemem nihilizmu stanowi moment przełomowy w dyskusji o tym „stojącym u drzwi” „najdziwniejszym ze wszystkich gości”⁸⁶, ociera się o truizm. Nie ulega też wątpliwości, że nihilizm w refleksji autora *Poza dobrem i złem* odgrywał jeśli nie pierwszorzędną, to z pewnością bardzo istotną rolę⁸⁷. Filozof zajmował się tym zagadnieniem szczególnie intensywnie pod koniec swego świadomego życia, tj. w latach 1886–1889. W planowanej „Przedmowie” do książki pierwszej *Woli mocy*, zatytułowanej „Nihilizm europejski” wieszczyl:

Opowiadam historię dwóch najbliższych stuleci. Opisuję nadchodzącą przyszłość, która nie może już nadejść jako inna: nastanie nihilizmu. Historię tę można opowiadać już teraz: bo samej konieczności będzie to dzieło. Przyszłość ta mówi już setką znaków, los ten wszędzie się zapowiada; dla tej muzyki przyszłości każdy ma już wyostrzony słuch. Cała nasza kultura europejska już od dawna porusza się

w torturze napięcia, które narasta z wieku na wiek, jak ku katastrofie: niespokojnie, gwałtownie, forsownie: niby strumień, który chce dobiec końca, który już nie oddaje się namysłowi, który boi się namyslać⁸⁸.

W tych doskonale znanych, powielekroć przytaczanych słowach, Nietzsche jawi się jako pewny siebie prorok nadchodzącego nihilizmu. Ale czy tak jest w istocie? To znaczy, czy faktycznie jest on pozbawionym wątpliwości prorokiem i czy faktycznie nihilizm nadchodzi z nieuniknioną koniecznością? Czy spełniło się jego proroctwo wieszczące pełne objawienie się nihilizmu w ciągu dwóch najbliższych stuleci? Czy znajdujemy się w nihilistycznym afelium, „precz od wszystkich słońc”⁸⁹? Czy faktycznie doświadczamy „prawdziwie wielkiej trwogi”, że „świat stracił wszelki sens”⁹⁰? Czy rzeczywiście, jak lapidarnie i metaforycznie powiadał jego Zaratustra, „pustynia rośnie”⁹¹, to znaczy – by wymienić tylko najbardziej znane i do znudzenia roztrząsane tego przejawy – upadają najwyższe wartości, szerzy się duchowe spustoszenie, a człowiek w coraz większym stopniu zdany jest na łaskę i niełaskę swoich własnych twórców, jak technika czy procesy ekonomiczne, nad którymi panuje tylko w ograniczonym zakresie? Choć nie sposób nie postawić tych pytań, to niełatwo na nie odpowiedzieć. Stawiam sobie zadanie skromniejsze, choć również skomplikowane. Chcę odpowiedzieć na pytanie, czymże był nihilizm dla Nietzschego. Czy można to pojęcie zdefiniować i określić w jednoznaczny i nie budzący wątpliwości sposób⁹²?

W Nietzschearńskiej refleksji nad nihilizmem uderza różnorodność typów, form, postaci a także masek tego pojęcia, którą można i trzeba ujmować zarówno w aspekcie synchronicznym, jak i diachronicznym: niektóre typy nihilizmu współwystępują czasowo obok siebie, niektóre pojawiają się jako kolejne stadia na jego drodze⁹³.

Okresy nihilizmu europejskiego	Typy nihilizmu
Okres inkubacji – (od początków <i>homo sapiens</i> do końca XVIII / pocz. XIX w.): powstanie i rozwój „świata prawdziwego” ⁹⁴ .	Formy zakonspirowanego nihilizmu (kryptonihilizmu): eleaci – „najlepsi nihilisci” Platonizm
Kamienie milowe: filozofia grecka zwłaszcza eleaci, Sokrates, Platon, judaizm od czasów niewoli babilońskiej, chrześcijaństwo, Kant	Chrześcijaństwo jako „religia nihilistyczna” („platonizm dla ludu”)

Okresy nihilizmu europejskiego	Typy nihilizmu
„Okres niejasności” – od XVIII w. do pocz. XXI w.? – postępująca destrukcja „świata prawdziwego” („umieranie/zabijanie Boga”)	„nihilizm niekompletny”: forma aktywna i pasywna
„Okres jasności” – „Gott ist tot” – od XIX w.? do ?	„nihilizm zupełny”: forma aktywna i pasywna; „nihilizm jako stan psychologiczny” (trzy formy: odrzucenie kategorii sensu (celu), jedności, prawdy (bycia), „pesymizm romantyczny”
„Okres trzech wielkich uczuć: pogardy, współczucia i niszczenia” – od XIX do? – „stadium beznadziejnej desperacji”	„konsekwentny nihilizm czynu”, tj. „samobójczy nihilizm” <i>vel</i> „buddyzm czynu”, aktywny nihilizm zupełny, „pesymizm siły” <i>vel</i> „klasyczny pesymizm”, „pesymizm dionizyjski”
„Okres katastrofy” – wiek XXI?	„nihilizm ekstatyczny”, „nihilizm radykalny”, nihilizm jako „boska umysłowość”

Aby właściwie ukazać i zrozumieć przyczyny, dzieje oraz typologię nihilizmu w ujęciu Nietzschego, należałoby zarysować podstawowe elementy Nietzschearńskiej ontologii, antropologii, epistemologii i teorii wartości, zwłaszcza te odnoszące się do kształtowania się takich fenomenów jak rozum, świadomość, język, poznanie, prawda. Nie sposób, oczywiście, w jednym artykule poruszyć szczegółowo wszystkich tych wątków. Dotknę ich niejako mimochodem, przy okazji prezentacji mego głównego tematu.

Wydźmy od dość enigmatycznej konstatacji Nietzschego, że „przyczynę nihilizmu stanowi wiara w kategorie rozumu – mierzyliśmy świat kategoriami, które odnoszą się tylko do świata sfingowanego”⁹⁵. Spróbujmy tę tezę nieco rozjaśnić.

Otóż odwołując się do podstawowych ustaleń antropologii Nietzschego, i to zarówno tych pochodzących z wcześniejszego, jak i późniejszego okresu jego twórczości, możemy powiedzieć, iż według niego człowiek, aby móc przetrwać i wzrastać, musi orientować się w tym, co zewnętrzne. Podstawowym narzędziem tej orientacji są nasze organy zmysłowe i odbierane przez nie wrażenia. Zmysłowość odziedziczył człowiek w spadku po swej pierwotnej zwierzęcości jako działający całkowicie w sposób instynktowny skuteczny środek orientacji, a zarazem podboju świata. Zmysły

były jakby wrotami, poprzez które „zwierzęcy” ośrodek panowania „wyglądał” na zewnątrz, aby się w tym zewnątrz, w tym co inne, zorientować i zawłaszczyć je w miarę swych możliwości. Wszelako owo „zewnątrz” było ciągle się zmieniającą fluktuacją sił, „heraklitejską rzeką” stawania się, napierającym chaosem. Człowiek, jeśli chciał przetrwać pośród nieustannego stawania się, zachować i wzmacniać siebie jako względnie stabilny ośrodek panowania, czy też w nomenklaturze późnego Nietzschego, jako szczególna postać woli mocy, musiał mieć stałe, niezmiennie punkty oparcia, musiał ten chaos usystematyzować, ustabilizować, czyli zinterpretować go. Pierwszej takiej wykładni dokonują właśnie zmysły. Już w początkach swej filozoficznej działalności Nietzsche był przekonany o ich interpretacyjnej naturze. Mam tu na myśli jego słynny szkic z 1873 roku zatytułowany *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*. Nietzsche, operując tam jeszcze w ramach pokantowskiej epistemologii na jej „fizjologicznym” czy też biologizującym skrzydle, powiada, że rzeczywistość jako „niedostępne nam i niedefiniowalne X”⁹⁶ działa jako bodziec na nasze organy zmysłowe, które w reakcji na to pobudzenie wytwarzają indywidualne obrazy czyli tzw. metafory poglądowe. Metafory te w żaden sposób nie są adekwatnym odbiciem rzeczy samej w sobie, lecz czymś co tylko pośrednio odnosi się do rzeczy, bezpośrednio określa zaś treści podmiotowe. Później, tj. od *Ludzkie, arcyłudzkie*, Nietzsche utożsamia tę „niepoznawalną rzeczywistość” ze stawaniem się, by wreszcie ostatecznie określić ją jako wolę mocy. Natłok, różnorodność i ciągła zmienność pierwotnych obrazów, jakich dostarczały zmysły, dokonując wstępnej interpretacji rzeczywistości stawania się, doprowadziłyby do dezintegracji tej formy woli mocy, jaką był człowiek, gdyby nie udało mu się zapanować nad chaosem wrażeń. Zwierzę radziło sobie z tym chaosem instynktownie, wybierając tylko te impulsy, które sprzyjały podtrzymaniu i rozwojowi życia. Człowiek wszelako przejawiając, jak to powiadał Nietzsche, „większą niż wszystkie pozostałe zwierzęta razem wzięte odwagę, innowacyjność, upór”⁹⁷, wykształcił w sobie dodatkowy „organ pomocniczy” pracujący „na usługach popędów organicznych”⁹⁸, tj. wykształcił w sobie rozum (myślenie). Dzięki niemu „niejasność i chaos wrażenia zmysłowego zostaje niejako zlogizowana”⁹⁹. Rezultatem działalności rozumu jako zdolności abstrahowania od indywidualnych różnic i znajdowania podobieństw między różnorodnymi obrazami, tj. metaforami poglądowymi, było pojęcie¹⁰⁰.

Należy tu zaznaczyć, że obok rozumu kapitalną rolę w wykształceniu się i utrwaleniu pojęciowego obrazu świata odegrał także

OTO „NADZWIWNIĘSZY ZE WSZYSTKICH GOŚCI” STOI U DRZWI I KOŁACZE...

wygenerowany wraz ze świadomością język, wytwór potrzeby komunikacji międzyludzkiej.¹⁰¹ Ustalenie izomorficzności struktury pojęciowej ze strukturą językową umożliwiło komunikowalność oraz stałość pojęć w postaci językowego znaku (czyli słowa). Wtedy też, jak zauważa wczesny Nietzsche, zaczął się formować tzw. „pęd do prawdy” (*Trieb zur Wahrheit*)¹⁰², później zwany przez niego także „wolą prawdy”¹⁰³ (*Wille zur Wahrheit*), którego najpierw niesamowity rozkwit, czy wręcz hipertrofia, a następnie autodestrukcja, będą wyznaczać punkty zwrotne w dziejach nihilizmu. Prawda bowiem według wczesnego Nietzschego to nic innego jak owe utrwalone w słowach pojęcia, o których zapomniano że są tylko „metaforami, które się zużyły i utraciły zmysłową siłę wyrazu, monetami, których powierzchnia się starła i które są traktowane jak metal, już nie jak monety”¹⁰⁴. Prawda jako pojęcie jest oczywiście pewnym skrótowym sposobem wyrażania się i oznacza prawdę jako właściwość sądu (*resp.* zdania), którego składowymi są właśnie pojęcia (*resp.* słowa). Zdaniem Nietzschego pęd do prawdy bierze się właśnie z zapomnienia, że pojęcia to tylko metafory. Początkowo bowiem, spekuluje Nietzsche, społeczność, aby zachować siebie, wymagając od swych członków „bycia prawdziwym”, zobowiązywała ich tylko „do używania typowych metafor” czyli „do kłamania zgodnie z pewną trwałą konwencją, do gromadnego kłamania w wiążącym dla wszystkich stylu”¹⁰⁵. W miarę upływu czasu jednak:

Człowiek zapomina wszelako, że tak się z nim sprawy mają, kłamie więc nieświadomie w powyższy sposób, a po setkach lat przyzwyczajenia właśnie wskutek owej nieświadomości, właśnie wskutek owego zapomnienia nabiera poczucia prawdy. Z poczucia obowiązku oznaczania jednej rzeczy jako czerwonej, innej jako zimnej, jeszcze innej jako niemej wyrasta uczucie moralne odnoszące się do prawdy: dla kontrastu z kłamcą, któremu nikt nie wierzy, którego wszyscy odrzucają, przedstawia sobie człowiek godność, niezawodność i użyteczność prawdy. Swe działania jako istoty rozumnej poddaje teraz władzy różnych abstrakcji: nie ścierpi już uniesień pod wpływem nagłych doznań i widoków, uogólnia najpierw wszelkie te doznania w bardziej odbarwione, zimniejsze pojęcia, by zaprząć do nich pojazd życia i działania¹⁰⁶.

Dzięki obróbce przez rozum materiału (czyli metafor poglądowych) dostarczanego przez zmysły, pierwotny świat stawania przekształcił się dla człowieka w „jednakowy świat zjawisk”, zawsze powracający i przybierający dzięki temu „pozory rzeczywistości”¹⁰⁷. Jest on, jak powiada Nietzsche, „światem dopasowanym, który odczuwamy jako realny. »Realność« polega na ustawicznym powracaniu tych samych, znanych, pokrewnych rzeczy, na ich charakterze zlogizowanym, na wierze, że możemy tutaj liczyć i obrachowywać”¹⁰⁸.

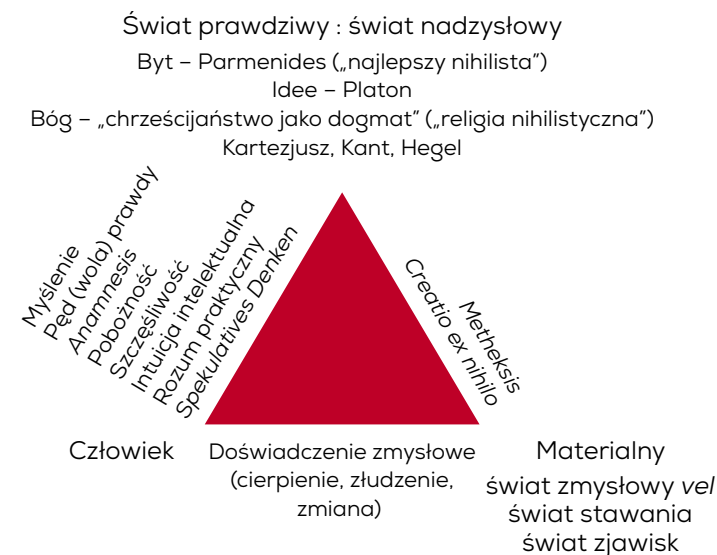
Co ważne, Nietzsche bynajmniej nie deprecjonuje tej działalności rozumu, wręcz przeciwnie, wielokrotnie podkreśla, że bez jego działalności, człowiek nie mógłby przetrwać¹⁰⁹. Jak powiada:

Życie opiera się na założeniu, że istnieje wiara w rzeczy trwałe i regularnie powracające; im potężniejsze życie, tym szerszy musi być świat, dający się odgadnąć, świat, który niejako czynimy istniejącym. Logizowanie, racjonalizowanie, schematyzowanie środkami pomocniczymi życia¹¹⁰.

Wszelako w tym w miarę stabilnym, przeliczalnym i przewidywalnym świecie zjawisk, w którym człowiek egzystował, nadal istniały „sprzeciw, złudzenie, zmiana”¹¹¹, które były m.in. przyczyną jego cierpienia. Z drugiej strony ciągle rozbudowywany świat pojęć zdawał mu się czymś niezmiennym, pozbawionym sprzeczności i walki, krótko mówiąc „światem prawdziwym”, tj. przede wszystkim jak go określa Nietzsche „światem, w którym by się nie cierpiało”¹¹². W sukurs temu pojęciowemu światu człowieka rozumnego, przychodził „boski świat” człowieka religijnego oraz „wolny świat” człowieka moralnego jako świat „dobry, doskonały, sprawiedliwy, święty”¹¹³. Te światy wydawały się człowiekowi w jeszcze większym stopniu wolne od cierpienia. Złanie się ich w jeden prawdziwy, boski, wolny świat dokonywało się więc niejako automatycznie, tym bardziej, że nierzadko, człowiek rozumny (filozof) był zarazem człowiekiem religijnym (prorokiem, kapłanem) i moralnym (mędrce). Oczywiście, ściśle rzecz biorąc mamy tu do czynienia z wieloma „światami prawdziwymi” wytworzonymi przez określone wspólnoty (narodowe, religijne, filozoficzne) przekonane, że tylko ich świat rzeczywiście zasługuje na to miano. Możemy mówić wszelako o jednym „świecie prawdziwym”, po pierwsze dlatego, że poczynszy od narodzin filozofii w starożytnej Grecji i religii chrześcijańskiej w Palestynie oraz dzięki ich z czasem dokonanej symbiozie, ów „świat prawdziwy” stał się rzeczywiście uniwersalny. Po drugie,

Nietzschego interesowała nie tyle określona zawartość treściowa danego „świata prawdziwego” (która każdorazowo była dla niego fikcyjna i zmyślona), ile jego funkcja, jego znaczenie w stosunku do świata zjawiskowego.

Rys. 1. Kryptonihilizm – okres inkubacji



Przełom jaki dokonał się wraz z powstaniem filozofii i chrześcijaństwa polegał, oprócz scalania i uporządkowywania elementów tego wyższego świata, przede wszystkim na tym, iż jego pozytywna waloryzacja szła w parze z równoczesną deprecją i ucieczką od świata zjawiskowego¹¹⁴. O ile jeszcze pierwsi filozofowie, jak Tales czy Anaksymenes, a zwłaszcza Heraklit, nie uciekali od świata zjawisk, a chcieli go „tylko” poznać, wyjaśnić, uczynić zrozumiałym w oparciu o jakąś wywiedzioną z wrażeń zmysłowych zasadę racjonalną (woda, powietrze, bezkres, ogień), o tyle Parmenides, a następnie wielki uczeń Sokratesa, Platon¹¹⁵, uznali ten zjawiskowy świat *in toto* za pozorny i przeciwstawili mu niezmienny świat nadzmysłowy jako „świat prawdziwy”, do którego jedyną furtką jest rozum (myślenie). Tok ich rozumowania, a zarazem ukryte motywy skłaniające ich do ucieczki w „świat prawdziwy” przedstawia Nietzsche następująco:

Zmysły ludzkę, rozum koryguje błędy: zatem, wnioskowano, rozum jest drogą do świata trwałości: idee o najmniej zmysłowym charakterze muszą być najbliższe „światu prawdziwemu”. – Ze strony zmysłów

OTO „NAUDZIWIENIEJSZY ZE WSZYSTKICH GOŚCI” STOI U DRZWI I KOŁACZE...

nadchodzi większość nieszczęść – zmysły są oszustami, omamicielami, unicestwicielami:

Szczęście gwarantować może tylko [świat] bytów: zmiana i szczęście wzajemnie się wykluczają. Najwyższy stan, którego należałoby sobie życzyć, to jedność ze [światem] bytów. Osobliwa to droga do najwyższego szczęścia.

In summa: świat taki, jaki być powinien, istnieje: świat, w którym żyjemy jest błędem tylko – nasz świat nie powinien istnieć.

Wiara w [świat] bytów okazuje się tylko następstwem: właściwym *primum mobile* jest niewiara w rzeczywistość, która się staje, nieufność wobec rzeczywistości, która się staje, niska ocena wszelkiego stawania się...¹¹⁶

Na pytanie, jaki rodzaj ludzi myśli w ten sposób, Nietzsche odpowiada: „Rodzaj nietwórczy, cierpiący, rodzaj przemęczony życiem”¹¹⁷. W podobnym duchu wypowiada się jego Zaratustra w mowie „O zaświatowcach”:

Cierpienie i niemoc stworzyło wszystkie zaświaty; i ów krótki obłęd szczęścia, którego zaznaje tylko cierpiący. Znużenie to było, które jednym skokiem chciało dotrzeć do ostatnich krańców, krokiem śmiertelnym; biedne, nieświadome znużenie, które już nawet nie chce chcieć; ono to stworzyło bogów i zaświaty¹¹⁸.

„Prawdziwy świat”, do którego uciekają „znużeni życiem”, jest więc tak naprawdę zdaniem Nietzschego „synonimem niebytu, nie-życia, woli nie-życia”¹¹⁹.

Koncepcję „świata prawdziwego” zrodziła więc z jednej strony chęć pozbycia się cierpienia, z drugiej zaś, wspomniana już, głęboko zakorzeniona w człowieku „wola prawdy”, która teraz okazuje się „pragnieniem [dotarcia] do świata trwałości”¹²⁰. Prawda została utożsamiona z tym niezmiennym światem. Nietzsche konsekwentnie rozwija tu swoje poglądy wyrażone we wczesnej twórczości. Tam prawda była poddaną obróbce abstrakcji metaforą, tj. pojęciem (*resp.* sądem). Kiedy człowiek zapomina, że pojęcia (prawdy) i generujący je rozum to jedynie niezwykle skuteczne narzędzia (środki, wartości), jakie człowiek wytworzył, by zapanować nad światem stawania się, wtedy zaczyna im przypisywać byt samoistny, a rozum traktuje nie jako

ich twórcę, lecz odkrywcę, jako *organon* odślaniania prawdy.¹²¹ Dzięki dostępowi do tak pojętej prawdy rozum i jego pojęcia same stają się prawdziwe. W ten oto sposób człowiek stwarza sobie świat wiecznych i niezmiennych prawd, który zowie „światem prawdziwym” i najbardziej wartościowym: „Wartościowym w sobie może być tylko świat »prawdziwy«”¹²², powiada Nietzsche.

Świat zjawiskowy jest więc tylko światem pozornym, wręcz „niebytem, czymś nietrwałym, niestałym, wiecznie zmiennym, wylaniającym się i na nowo znikającym”¹²³. Pozorny świat, w którym żyjemy, jeżeli w ogóle ma jakąś wartość, zawdzięcza ją temu innemu światu. Może stać się cenny wyłącznie poprzez odniesienie do świata prawdziwego, w którym zamieszkują niezmiennie prawdy jako najwyższe wartości będące zarazem prawdziwym bytem. Dla Nietzschego jednak wszystko to było nieuprawnionym postulatem metafizycznym, zakładającym współrzędność między stopniami wartości a stopniami realności („wartości najwyższe posiadają też największą realność”¹²⁴).

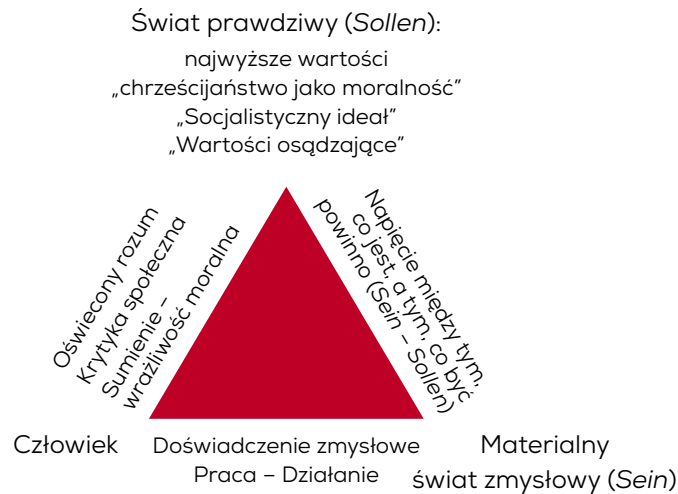
Na mocy tego założenia najwyższe wartości, tj. najbardziej abstrakcyjne pojęcia (prawdy) utożsamiono z także wytworzonymi przez człowieka (najczęściej kolektywnie) bóstwami¹²⁵, dochodząc z czasem do jednego najwyższego pojęcia (najwyższej prawdy, najwyższej wartości), tj. do pojęcia „Boga”¹²⁶. Jako najwyższa prawda jest on zarazem najprawdziwszym bytem (*ens realissimum*), wszystkie inne prawdy jemu zawdzięczają swą prawdziwość. Gdy dużo później¹²⁷ człowiek, dzięki hodowanej przez tysiąclecia bezgranicznej woli prawdy, tej samej woli, która przyczyniła się do powstania „świata prawdziwego”, odkryje, że Bóg i cały ów świat prawdziwy najwyższych wartości, był tylko jego własnym dziełem wykrojonym jedynie z jego potrzeb psychologicznych, że „Znamiona, przypisywane »prawdziwemu bytowi« rzeczy, są znamionami niebytu, nicości”¹²⁸ (odkrycie to Nietzsche ochrzcił sławetną formułą „*Gott ist tot*”¹²⁹), wtedy „Nihilizm stanie przed drzwiami”¹³⁰ niejako z odkrytą twarzą. Oznacza to właśnie, „że naczelne wartości ulegają odwartościowaniu”¹³¹. Tak rozumiany nihilizm jest zdaniem Nietzschego dwuznaczny. Z jednej strony może być „znakiem potęgi: siła ducha mogła tak wzrosnąć, że dotychczasowe cele, (»przekonania«, artykuły wiary) nie są na jej miarę”¹³². Mamy wtedy do czynienia z nihilizmem aktywnym, który „maksimum relatywnej siły osiąga [...] jako gwałcąca siła **niszczenia**”¹³³. Z drugiej zaś strony, nihilizm może oznaczać „schyłek i regres mocy ducha”¹³⁴. Mówimy wtedy o nihilizmie pasywnym. Występujące w nim osłabienie siły ducha polega m.in. na tym,

że rozpada się synteza wartości i celów (na której opiera się każda potężna kultura), tak iż poszczególne wartości toczą ze sobą wojnę: rozkład

że w różnorodnych przebraniach, religijnym czy moralnym, czy estetycznym itd., na pierwszy plan wysuwa się wszystko, co orzeźwia, uzdrowia, uspokaja, zagłusza¹³⁵.

Tak jak tworzenie świata prawdziwego dokonywało się stopniowo, tak też jego destrukcja następowała etapami. Obie więc formy nihilizmu, aktywna i pasywna, przez dość długi czas były „nihilizmem niekompletnym”¹³⁶, który niszcząc jakąś wartość, nadal był pewną formą wiary¹³⁷, bo uznawał inne wartości za prawdziwe. Nietzsche zwie ów okres niekompletnego nihilizmu „okresem **niejasności**”, tj. okresem „wszelkiego rodzaju prób, które starają się zachować stare i nie zrezygnować z nowego”¹³⁸.

Rys. 2. Nihilizm niepełny – okres niejasności



Wszelkie postaci nowożytnego ateizmu są takim połowicznym nihilizmem: odrzuca się Boga, ale nadal ma się nad sobą jakieś najwyższe wartości: moralność, prawo, wolność, postęp, państwo, rewolucję, naukę, społeczeństwo bezklasowe, powszechny dobrobyt, równouprawnienie, demokrację itd. Z czasem jednak powiada Nietzsche „krąg porzuconych wartości, które się przeżyły, staje się coraz pełniejszy; coraz bardziej odczuwa się pustkę i ubóstwo wartości; ruch jest niepowstrzymany – choć w wielkim stylu próbuje się go opóźnić”¹³⁹. Tak to nihilizm wkracza w kolejną

fazę zwaną przez Nietzschego „okresem **jasności**”, w którym rodzi się świadomość, że „wszystkie stare ideały są ideałami wrogimi życiu (zrodzonymi z dekadencji i determinującymi dekadencję, jakkolwiek w odświętnym stroju moralności)”¹⁴⁰. Wreszcie pozostają tylko „wartości osądzające [*richtenden Werthe*] – i nic więcej!”¹⁴¹. Taką właśnie wartością jest przede wszystkim prawda, ostatni lokator prawdziwego świata. To w oparciu o nią dokonuje się odwartościowania świata wartości najwyższych. Tym samym jednak odwartościowuje się także świat stawania się, gdyż tylko ze względu na ów świat wyższy posiadał on wartość. Dlatego właśnie Nietzsche powiadał o nihilizmie (zarówno aktywnym jak i pasywnym), że „jest człowiekiem, który o świecie, jaki jest, sądzi, że być nie powinien, zaś o świecie, jaki być powinien, że nie istnieje”¹⁴². W tym momencie nihilizm niekompletny staje się niejako nihilizmem kompletnym czy też zupełnym. Dla nihilisty pasywnego à la Budda, Schopenhauera, Leopardiego czy Mainländera oznaczało to, że „Istnienie (działanie, cierpienie, chcenie, odczuwanie) nie ma tedy sensu: patos »Nadaremnie« jest patosem nihilisty – a zarazem jeszcze, jako patos, niekonsekwencją nihilisty”¹⁴³. Bardziej umiarkowany pasywny nihilista, jak np. Budda czy Schopenhauer, wyciągał z tego wnioski, że „nie-bycie jest lepsze niż bycie, że wola nicości więcej jest warta niż wola życia”¹⁴⁴, nihilista skrajny natomiast, jak np. Mainländer, że „skoro nicość jest czymś, czego najbardziej należy pragnąć, to życie, jako jego przeciwieństwo, jest absolutnie bez wartości – [i] zasługuje na odrzucenie...”¹⁴⁵. Dlatego też ten etap w historii nihilizmu Nietzsche zwie „okresem **trzech wielkich uczuć**”: pogardy, współczucia i niszczenia. Wola nicości występuje tu już bez przebrania: już nie pragnie się tamtego świata prawdy, pragnie się nicości, unicestwienia tego świata.

Rys. 3. Nihilizm zupełny – okres jasności, okres trzech wielkich uczuć



Ta druga, skrajna forma pasywnego nihilizmu, pod pewnym względem staje się nihilizmem aktywnym jako „konsekwentny nihilizm czynu”¹⁴⁶, czy też „samobójczy nihilizm”¹⁴⁷, którego poplecznicy nie tylko nawołują do „czynu nihilistycznego”¹⁴⁸, tj. samobójstwa, lecz czyn ów faktycznie realizują. Od tak rozumianego autodestrukcyjnego aktywnego nihilisty trzeba odróżnić afirmatywnego aktywnego nihilistę, za którego sam Nietzsche siebie po części uważał, który wyzbywając się „sensu w rzeczach, [...] wytrzymuje życie w bezsensownym świecie: [wytrzymuje.] ponieważ sam nadaje organizację jego małej cząstce”¹⁴⁹.

Należy więc podkreślić, że Nietzsche nie znosi „świata prawdziwego” w imię chaosu i bezsensu, lecz w imię życia, tj. w imię tej postaci woli mocy, jaką my sami jako ludzie jesteśmy. Nietzscheańska afirmacja stawania się jest afirmacją naszego stawania się i przemijania, naszego przewycięzania chaosu, jakim jest świat. Rodzi się jednak uzasadniona obawa czy usunięcie „świata prawdziwego” nie okaże się w ostateczności zgubne dla życia? Dla słabych, dekadencjonalnych jego form, powiada Nietzsche, z pewnością tak. Pozostaje nam bowiem tylko świat stawania się, świat „fałszywy, okrutny, sprzeczny, zwodniczy, pozbawiony sensu...”¹⁵⁰.

Rys. 4. Nihilizm radykalny vel ekstatyczny – „okres katastrofy”

„Świat prawdziwy” =
= materialny świat zmysłowy
czyli
świat stawania
świat zjawisk

Rozpoznanie tego rodzi wśród słabych (i nie tylko) najpierw rozczarowanie, a następnie – ale to już tylko pośród słabych – rozpacz, która przeradza się w „tęsknotę za nicością”¹⁵¹, w wolę samounicestwienia. „Świat prawdziwy” został bowiem ustanowiony w opozycji do świata stawania się jako świata pozornego, złudnego. W końcu jednak okazuje się, że „stawanie się nie jest stanem pozornym”, lecz że „być może świat bytujący jest pozorem”¹⁵². W rzeczy samej, jak doprecyzowuje Nietzsche, „Na tym

OTO „NADZIWIENIEJSZY ZE WSZYSTKICH GOŚCI” STOI U DRZWI I KOŁACZE...

stanowisku człowiek uznaje realność stawania się za jedyną realność, zakazuje sobie wszelkich krętych ścieżek ku zaświatom i fałszywym bóstwom – ale nie wytrzymuje tego świata, którego [istnieniu] nie chce już zaprzeczać”¹⁵³.

Nietzsche dość wcześnie zdawał sobie sprawę z niebezpieczeństwa, jakie niesie tego rodzaju metafizyczny wgląd w istotę rzeczywistości. Już w *Ludzkie, arcyłudzkie*, powiadał: „Kto by nam odsłonił istotę świata, sprawiłby nam wszystkim najprzykrejsze rozczarowanie”¹⁵⁴. Tym kimś wszelako był on sam ze swoją, jak sam powiadał, „szczególnie mroczną i niemiłą” koncepcją istnienia, która połączona z ideą wiecznego powrotu, w rezultacie dawała postać najbardziej skrajnego nihilizmu:

Pomyśmy sobie tę ideę w jej najstraszliwszej formie: istnienie, jakie jest, bez sensu i bez celu, ale nieuchronnie nawracające, bez finału w nicości: „wieczny nawrót”.

Jest to najskrajniejsza forma nihilizmu: nicość („bezsens”) wieczna!¹⁵⁵

Dlatego też Zaratustra, „nauczyciel wiecznego wrotu”¹⁵⁶, nazywa myśl o nim, „myślą przepaścistą”¹⁵⁷, którą będzie mógł udźwignąć dopiero zwiastowany przezeń nadczłowiek – radykalny nihilista, „który wszakże sam nihilizm już w sobie do końca przeżył – który ma go za sobą, poniżej siebie, poza sobą...”¹⁵⁸ Jako wytęskniony przez Nietzschego przyszły przewycięziciel nihilizmu, nadczłowiek jest przeto w jego oczach „antychrześcijaninem i antynihilistą, [...] zwycięzcą Boga i nicości”, „który wybawi nas zarówno od dotychczasowego ideału, jak i od wielkiego wstrętu, od woli nicości”¹⁵⁹. Zda on sobie w pełni sprawę, że „nie świat jako rzecz sama w sobie, lecz świat jako wyobrażenie (błąd) jest tak pełen znaczenia, głębok, cudowny, niosący w łonie szczęście i nieszczęście”¹⁶⁰. Uzyskanie takiego wglądu jest więc (albo raczej będzie) kryterium podziału ludzkości na silnych i słabych: „jest **miarą siły**, jak bardzo potrafimy, nie ginąc, przyznać się do pozorności, do konieczności kłamstwa”¹⁶¹. W tym punkcie, po stronie silnych nihilizm osiąga najbardziej afirmatywny wymiar, zdaje się wręcz „jako **zaprzeczenie** świata prawdziwego, być boską umysłowością”¹⁶². Prowadzi doń, zgodnie z „logiką pesymizmu” rozwijającego się w ostateczny nihilizm¹⁶³, „pesymizm siły” vel „klasyczny pesymizm”¹⁶⁴, albo jeszcze lepiej „pesymizm dionizyjski”¹⁶⁵, który Nietzsche w napisanej w 1886 roku przedmowie do nowego wydania swej pierwszej książki, jaką były *Narodziny tragedii* określił jako „skłonność do tego, co

w istnieniu twarde, przerażające, złe, problematyczne, zrodzone przez dobrobyt, tryskające zdrowie, pełnię istnienia¹⁶⁶. Po stronie słabych natomiast pojawia się „nihilizm, jako symptom faktu, że upośledzonym brak już pociechy”¹⁶⁷, gdyż tylko ze względu na ów „świat prawdziwy” wytrzymywali oni życie. Ten rodzaj nihilizmu jest ostatnim etapem „stadium beznadziejnej desperacji”¹⁶⁸, w jaki wkraczą słabi, gdy zostaną pozbawieni wszelkiej „metafizycznej pociechy”¹⁶⁹. Desperacja ta przejawia się dwojako: z jednej strony jako wielkie rozczarowanie i rozpacz, z jakimi mamy do czynienia w różnorodnych formach pesymizmu, słabości, znużenia i *décadence*, które Nietzsche określa ogólnie, w opozycji do powyższego pesymizmu klasycznego, jako „pesymizm romantyczny”¹⁷⁰. Jego szczytem, jest wzmiankowany już „samobójczy nihilizm” jako niezakamuflowany „nihilistyczny odwrót od istnienia, pragnienie, by przejść w nicłość”¹⁷¹, z drugiej, jako „buddyzm czynu”, tj. przejście od wiary, że „Bóg jest prawdą” w nie mniej fanatyczną wiarę „wszystko jest fałszem”¹⁷². Ta „europejska forma buddyzmu”, bo tak też Nietzsche określa ów aktywny buddyzm, w swym wymiarze praktycznym polega na tym, by „czynić »nie«, gdy wszelkie istnienie straciło swój »sens«”¹⁷³. Wszelako również i ta bardziej aktywna, destrukcyjna postać nihilizmu upośledzonych jest w gruncie rzeczy „tęsknotą za nicością”: objawiająca się w niej „wola niszczenia” jest zakorzeniona „w jeszcze głębszym instynkcie, [w] instynkcie samozniszczenia, [w] woli [przejścia] w nicość”¹⁷⁴. Tak to pojawienie się nihilizmu słabych (pesymizm romantyczny, buddyzm czynu) i nihilizmu silnych (pesymizm klasyczny czy też dionizyjski, nihilizm jako boski sposób myślenia, nihilizm ekstatyczny) jest oznaką, że nihilizm wkroczył w swoje ostatnie piąte stadium: „okres katastrofy”¹⁷⁵. Oznacza to „nastanie teorii, która przesiewa ludzi... która słabych, tak samo jak potężnych, popycha do rozstrzygnięć”¹⁷⁶. Nietzsche charakteryzuje owo stadium katastrofy następująco:

katastrofa: czy kłamstwo nie jest czymś boskim...

czy wartość wszystkich rzeczy nie na tym polega, że są one fałszywe?...

czy rozpacz nie jest tylko następstwem wiary w bóstwo prawdy

czy właśnie kłamanie i czynienie fałszem (zafałszowywanie), wkładanie sensu nie jest wartością, sensem, celem

czy nie powinno się wierzyć w Boga, nie dlatego, że jest czymś prawdziwym (lecz dlatego, że [jest] czymś fałszywym – ?¹⁷⁷

OTO „NADZIWIENIEJSZY ZE WSZYSTKICH GOŚCI” STOI U DRZWI I KOŁACZE...

Przede wszystkim zwróćmy uwagę na pytający, a więc problematyczny charakter tej wypowiedzi, do czego powrócę za chwilę. Następnie dodajmy, że zdaniem Nietzschego pozytywna odpowiedź na ten szereg pytań, zależna jest od celu, jakiemu kłamstwo ma służyć: afirmacji bądź deprecjacji życia. Nietzsche powiada to wprost *à propos* swej krytyki chrześcijaństwa:

Koniec końców, ważne jest, dla jakiego celu się kłamie.

W chrześcijaństwie brak „świętych” celów: oto mój

zarzut przeciwko jego środkom. Tylko liche cele:

zatrutowanie, oczernianie, negowanie życia, pogarda dla ciała, spodlenie i pohańbienie człowieka pojęciem grzechu – zatem i jego środki są liche¹⁷⁸.

Czy ta afirmacja kłamstwa, ten boski sposób myślenia, którym jest przekraczający samego siebie ekstatyczny nihilizm nadczłowieka, czy to coś zupełnie nowego? A może jest to tendencja stara jak ludzkość? W rzeczy samej: Nietzsche powiada o człowieku, że „zdolność, dzięki której kłamstwem gwałci on rzeczywistość” to nic innego jak „zdolność człowieka do bycia artystą *par excellence*”¹⁷⁹. Innymi słowy, samo-się-przewyżczającym nihilizmem jest sztuka¹⁸⁰. Nie wchodząc w szczegółową analizę rozumienia sztuki przez Nietzschego¹⁸¹, chciałbym tylko na koniec wspomnieć, że Nietzsche już od samego początku swej działalności patrzył na sztukę „z perspektywy życia”¹⁸², pojmując ją „jako właściwe zadanie życia, [...] jako jego czynność metafizyczną”¹⁸³. Co znaczą te słowa? Aby na to pytanie odpowiedzieć, musimy sobie przypomnieć, czym jest życie dla Nietzschego. Otóż życie nie jest niczym innym jak określoną postacią woli mocy, której istotą, jak istotą wszelkiej woli mocy, jest ciągłe przewyżczanie raz osiągniętego stopnia mocy. Życie, aby było sobą, musi się ciągle rozwijać, czyli zawłaszczać coraz to inne kwanta mocy, przekształcać i deformować zastane struktury, by tworzyć nowe. Dlatego też sztuka jako „wielka umożliwicielka życia” jest wedle głębokiego przekonania Nietzschego „więcej warta niż prawda”¹⁸⁴, gdyż nie tylko umożliwia zachowanie osiągniętego poziomu mocy, lecz przyczynia się do jej wzmożenia. Czyli jako to powiadał Nietzsche, „sztukę mamy po to abyśmy nie szczyli w prawdzie”¹⁸⁵.

Na koniec chciałbym jeszcze poczynić pewną uwagę natury metodologicznej: otóż, zanim uznamy Nietzschego za radykalnego wroga i destruktora każdej postaci prawdy¹⁸⁶, za radykalnego postmodernistę *avant la lettre*, głoszącego, że „nic nie jest prawdą, wszystko jest dozwolone”¹⁸⁷, pamiętajmy, że jego konstatacje

należy traktować jako specyficzny, dość rzadki gatunek literatury filozoficznej, tj. jako eksperyment filozoficzny. Owe konstatacje to myśli, które Nietzsche stara się przeżywać jak najintensywniej, którym daje początkowo pełną wiarę, po to aby wyciągnąć z nich wszystkie możliwe konsekwencje. Żadna z tych myśli nie jest jednak jego ostatnim słowem. Odnosi się to zwłaszcza do jego późnych ineditów. Na potwierdzenie tego poglądu niech mi będzie wolno przytoczyć słowa samego Nietzschego, tym bardziej, że mówi on tu wprost o powiązaniu problemu nihilizmu z tym co zwie on swoją filozofią eksperymentalną: „Taka eksperymentalna filozofia, jaką ja żyję, antycypuje nawet na próbę możliwość zasadniczego nihilizmu, choć nie mówi przez to, że zatrzyma się na »nie«, na negacji, na woli »nie«”¹⁸⁸. Zarazem jednak sam zdawał sobie sprawę z ryzyka, jakie się z tym wiąże. Poświadczą to znany aforyzm z *Poza dobrem i złem*: „Kto walczy z potworami, ten niech baczy, by sam przytem nie stał się potworem. Zaś gdy długo spoglądasz w bezdeń, spogląda bezdeń także w ciebie”¹⁸⁹. Warto w tym miejscu przywołać także znamienne słowa Nietzschego, który w lipcu 1885 roku tak pisał do Franza Overbecka:

Moja filozofia, jeśli mam prawo nazwać tak to, co mną wstrząsa do samych korzeni mojej egzystencji, nie jest już dłużej komunikowalna, przynajmniej nie za pośrednictwem druku. Niekiedy mam wielką ochotę urządzić sekretną konferencję z tobą i Jakubem Burckhardtem, bardziej po to aby spytać jak ty radzisz sobie z tym zmartwieniem aniżeli przekazać ci jakieś wiadomości... Albowiem teraz moje życie sprowadza się do pragnienia aby sprawy były inne od tego jak ja je rozumiem; i aby ktoś mógł uczynić moje „prawdy” podejrzanymi w moich własnych oczach [podkr. J.W.]¹⁹⁰.

Idąc za głosem tego pragnienia, Nietzsche właściwie nigdy nie zatrzymuje się na pozytywnych rezultatach swego namysłu, takich jak wola mocy, wieczny powrót, przewartościowanie wszystkich wartości, nadczłowiek, ale i te na pozór niezachwiane punkty nietzscheanizmu przełamuje, problematyzuje, podaje w wątpliwość. Nawet tak bardzo krytyczny w stosunku do myśli Nietzschego Vittorio Possenti, włoski neotomista, który z punktu widzenia *Seinphilosophie*, poddaje poglądy Nietzschego ostrej krytyce, przyznaje, „zawsze towarzyszył mu niepokój i niezadowolenie z własnych rozwiązań”¹⁹¹. W myśli Nietzschego istotne są przeto nie tyle jej rezultaty, ile jej ciągły ruch, jej wieczne stawanie się.

OTO „NADZIWIENIEJSZY ZE WSZYSTKICH GOŚCI” STOI U DRZWI I KOŁACZE...

Dlatego też być może rację ma Karl Jaspers¹⁹², gdy powiada, że z Nietzschego pozostaje sama droga, nic więcej. W gruncie rzeczy więc myśl Nietzschego powinniśmy traktować jak drabinę, o której mówi Wittgenstein w końcowej tezie swego *Traktatu logiczno-filozoficznego*: powinniśmy się po niej wspiąć po to, by ją przy końcu odrzucić. Tylko wtedy zatem będziemy wierni Nietzschemu, gdy się go wyrzekniemy, bo ortodoksja Nietzscheańska może istnieć tylko w formie Nietzscheańskiej herezji.

Może wszystko, co Nietzsche powiedział, należałoby zgodnie z jego sugestią brać za maskę? To niepokojące pytanie. Czy Nietzsche sam nie jest owym skrytym człowiekiem, o którym pisał, w *Poza dobrem i złem* że „instynktownie posługuje się mową gwoli milczeniu i przemilczaniu”¹⁹³. Pozostaje teraz kwestia: co Nietzsche przemilczał, co się kryje za jego niezwykle obfitą przecież mową. Być może wskazówka tkwi w pytaniu: „Nie byłoby przeciwieństwo właściwem dopiero przebraniem, pod którym skrywałby się wstyd jakiegoś boga?”¹⁹⁴. W tym kontekście warto przywołać opinię Eugena Finka, który uważał, że Nietzsche pojmował siebie jako najszybszą ze wszystkich istot¹⁹⁵. Jeśli jednak tak, to czy opierające się na jego piśmienniczej spuściźnie badania usiłujące wnikać w treść jego refleksji, nie powinny dążyć do wykrycia drugiego jego dna, tj. tego, co Nietzsche skrycie myślał naprawdę? Taki jest jeden z możliwych sensów postulatu, o jakim mówił swego czasu Jacek Filek, że „podjęta musi być próba myślenia dalej tego, co myślał filozof”¹⁹⁶. Jednak aby móc pomyśleć to, co skryte, najpierw trzeba zrozumieć to, co jawne. Dlatego moje niniejsze rozważania miały swoiście propedeutyczny charakter, stanowiły próbę zrekonstruowania Nietzscheańskiego namysłu nad problemem nihilizmu oraz nakreślenia punktu wyjścia dla „myślenia dalej” wraz z Nietzschem i zarazem, do czego zresztą sam zachęcał, przeciw Nietzschemu.

⁸⁶ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885–1887. Kritische Studienausgabe*, t. 12, red. G. Colli i M. Montinari, München – Berlin – New York 1999, s. 125 (przekład: J.W.).

⁸⁷ Spośród komentatorów przekonanych o pierwszorzędnej roli, jaką odgrywa nihilizm w namyśle Nietzschego, warto wymienić przede wszystkim Martina Heideggera oraz Arthura C. Danto interpretującego go w duchu filozofii analitycznej. Zob. A. C. Danto, *Nietzsche as Philosopher. An Original Study*, New York 1980, s. 22.

⁸⁸ F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie...*, dz. cyt., s. 103.

⁸⁹ F. Nietzsche, *Wiedza radosna...*, dz. cyt., s. 168.

⁹⁰ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876–1889*, wyb., przeł. i przedmową opatrzył B. Baran, Kraków 1994, s. 193.

⁹¹ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra, Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Gdynia 1993, s. 359.

⁹² Tutaj krótkie wyjaśnienie: uprzedzając niejako zarzuty braku odniesień do niezliczonych interpretacji Nietzscheańskiego myślenia o nihilizmie, odpowiadam, że taki właśnie był mój zamiar. Gdybym chciał się do tych interpretacji odnosić, mój artykuł dotyczyłby nie problemu nihilizmu u Nietzschego, ale interpretacji tego problemu. To oczywiście nie oznacza, że liczne interpretacje nie miały na mnie żadnego wpływu, wręcz przeciwnie. I pewnie niejednen wnikliwy czytelnik te wpływy, może czasem nawet dla mnie nie końca świadome, rozpozna.

⁹³ Słusznie zauważa Mateusz Werner, że Nietzsche, ukazując sytuację nihilistyczną jako reakcję na zanik absolutu, jako konfrontację z tzw. śmiercią Boga, „umieścił tak opisany fenomen na «osi historycznej», pokazał jego strukturę w ruchu! Bez tej lekcji jakakolwiek próba zrozumienia nihilizmu wydaje się dziś niemożliwa” (M. Werner, *Wobec nihilizmu...*, dz. cyt., s. 21). Jednoznaczne i niebudzące wątpliwości chronologiczne ukazanie następujących po sobie okresów jest raczej rzeczą niemożliwą do dokonania. Poniższa tabela jest więc niejako propozycją roboczą. W jej opracowaniu korzystałem częściowo z tablic zamieszczonych w pracy E. Kuhn, *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, Berlin – New York 1992. Dwie z nich w umieścił swoim artykule A. Kucner, *Geneza i perspektywy nihilizmu w filozofii Friedricha Nietzschego*, [w:] *Oblicza nihilizmu*, red. ks. Z. Kunicki, Olsztyn 2001, s. 20–22.

⁹⁴ Umieszczenie zwrotu w cudzysłowie oznacza, że pochodzi on od Nietzschego.

⁹⁵ F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie...*, dz. cyt., s. 99.

⁹⁶ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862–1875*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 188.

⁹⁷ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. G. Sowinski, wstęp K. Michalski, Kraków 1997, s. 128.

⁹⁸ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876–1889*, dz. cyt., s. 61.

⁹⁹ F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości (Studia i fragmenty)*, przeł. S. Frycz i K. Drzewiecki, Warszawa 1993, s. 308.

¹⁰⁰ Zob. F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862–1875*, dz. cyt., s. 190.

¹⁰¹ Na temat powiązań między językiem, rozumem i świadomością u Nietzschego piszę w zamieszczonym w tym tomie rozdziale *Z genealogii subiectum. Próba rekonstrukcji stanowiska Nietzschego w kwestii podmiotu*.

¹⁰² F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862–1875*, dz. cyt., s. 189.

¹⁰³ F. Nietzsche, *Wola mocy...*, dz. cyt., s. 315.

¹⁰⁴ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862–1875*, dz. cyt., s. 189.

¹⁰⁵ Tamże.

¹⁰⁶ Tamże, s. 189–190.

¹⁰⁷ F. Nietzsche, *Wola mocy...*, dz. cyt., s. 313.

¹⁰⁸ Tamże, s. 308.

¹⁰⁹ Zob. tamże, s. 302–307.

¹¹⁰ Tamże, s. 316.

¹¹¹ F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie...*, dz. cyt., s. 86.

¹¹² Tamże.

¹¹³ F. Nietzsche, *Wola mocy...*, dz. cyt., s. 341.

¹¹⁴ Zob. F. Nietzsche, *Antychryścjanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, przeł. G. Sowinski, przedmowa Z. Kuderowicz, Kraków 1999, s. 41 oraz tenże, *Wola mocy...*, dz. cyt., s. 295, s. 338–339. Oczywiście jest to pewnym uproszczeniem. Już Egipcjanie, zoroastranci Persowie czy Grecy orficy przedkładali egzystencję w zaświatach nad egzystencję ziemską. Wszelako zarówno Grecy, jak i Żydzi, choć uznawali istnienie innego świata, odpowiednio: pod postacią Hadesu oraz szeolu, to jednak egzystencję w nim postrzegali za mniej wartościową, tj. mniej pożądaną, mniej szczęśliwą aniżeli egzystencja ziemską.

¹¹⁵ Określiłem tu Platona jako ucznia Sokratesa nie bez powodu. Jak się bowiem powszechnie uważa, a Nietzsche tę opinię podziela, bez jego przemożnego wpływu autor *Parmenidesa* nie stałby się tym, kim się stał. Wprawdzie ściśle chronologicznie rzecz biorąc, to właśnie w osobie Parmenidesa, a nie Sokratesa, jak utrzymywał Nietzsche w *Narodziinach tragedii*, przyszła na świat „owa niewzruszona wiara, że myślenie, po nitkach przyczynowości, sięga do najgłębszych otchłani bytu i że myślenie jest zdolne byt nie tylko poznać, ale nawet skorygować” (*Narodziiny tragedii albo Grecy i pesymizm*, przeł. i przedm. opatrzył B. Baran, Kraków 1994, s. 114). Zważywszy jednak na niesłychane oddziaływanie w świecie greckim, a później rzymskim i chrześcijańskim życia, nauki, a zwłaszcza śmierci Sokratesa, w przeciwieństwie do radykalnej doktryny eleatów znanej relatywnie wąskiej grupie filozofów, historyków i miłośników filozofii, przekonanie Nietzschego, iż Sokrates to „punkt zwrotny i ośrodek wiru tak zwanych dziejów świata” (tamże, s. 115) wydaje się uprawomocnione. Sokrates jest bowiem archetypem „człowieka teoretycznego” (tamże, s. 113), który „wiarą w zgłębialność natury rzeczy daje wiedzy i poznaniu siłę uniwersalnego lekarstwa, a w błędzie upatruje zła samego w sobie” (tamże, s. 115). Jest także „wzorem teoretycznego optymisty” (tamże), któremu zwalczająca instynkty „wiera w «rozsądek za wszelką cenę»” (*Zmierzch bożyszcz...*, dz. cyt., s. 20) zdawała się skutecznym lekarstwem na szerzący się podówczas „praktyczny pesymizm”, tj. dekadencję objawiającą się całkowitą anarchią instynktów.

¹¹⁶ F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie...*, dz. cyt., s. 86–87.

¹¹⁷ Tamże, s. 87. Zob. także tenże, *Zmierzch bożyszcz...*, dz. cyt., s. 27–28.

¹¹⁸ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra...*, dz. cyt., s. 32.

¹¹⁹ F. Nietzsche, *Wola mocy...*, dz. cyt., s. 342.

¹²⁰ F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie...*, dz. cyt., s. 86.

¹²¹ Gwoli ścisłości należy dodać, że wg Nietzschego pojęcie staje się obrazem, odbiciem, odpowiadającym prawdziwemu, niezmiennemu bytowi (tj. światu prawdziwemu).



Dzięki pojęciom i wydawanym na ich podstawie sądom mamy do niego dostęp. W tym sensie pojęcie jest prawdziwe jako odpowiadające prawdziwemu bytowi. Widać tu wyraźnie wykształcanie się podwójnego wymiaru prawdy: epistemicznego i ontycznego. Z jednej strony jest ona relacją odpowiedniości między pojęciem (sądem) a jakimś elementem „świata prawdziwego” (prawda w sensie epistemicznym), z drugiej zaś strony prawda jest właściwością tego niezmiennego bytu, jest wręcz z nim tożsama (prawda w sensie ontycznym).

¹²² F. Nietzsche, *Wola mocy...*, dz. cyt., s. 332.

¹²³ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, przeł. A. Gniazdowski i in., naukowo oprac. i wstępem opatrzył C. Wodźński, Warszawa 1998, s. 539.

¹²⁴ F. Nietzsche, *Wola mocy...*, dz. cyt., s. 332.

¹²⁵ Był to wkład człowieka religijnego w budowę świata prawdziwego. Kształtowanie się pojęcia boga i bóstw, widział Nietzsche wielorako. Upraszczając możemy powiedzieć, że największą rolę odegrał tu język, a dokładniej „metafizyka językowa” (*Sprach-Metaphysik*) (F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszc...*, dz. cyt., s. 26), która stoi za przekonaniem człowieka, że jest jaźnią działającą w sposób wolny (czyli podmiotem). To działanie ekstrapolował on poza siebie, dostrzegając również w świecie działanie innych jaźni i to o wiele od niego potężniejszych (siły przyrody). Upodmiotowiając je, a zarazem czując się od nich słabszym, dokonał ich ubóstwienia.

¹²⁶ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszc...*, dz. cyt., s. 25.

¹²⁷ Trudno określić, kiedy to „później” się zaczęło – czy w XVIII w.?, czy też, jak sugeruje Tomasz Węclawski (obecnie Tomasz Polak), już w XII w.? Zob. T. Węclawski, *Wielkie kryzysy tradycji chrześcijańskiej*, Poznań 1999, s. 51–72.

¹²⁸ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszc...*, dz. cyt., s. 27.

¹²⁹ Nietzsche pisze w *Wiedzy radosnej*, iż „bezwzględny uczciwy ateizm” jest skutkiem „dwutysiącletniego wychowania do prawdy, które w końcu zabrania sobie kłamstwa wiary w Boga...”, po czym dodaje: „Widać, co właściwie odniosło nad Bogiem chrześcijańskim zwycięstwo: sama moralność chrześcijańska, coraz surowiej brane pojęcie prawdziwości, spowiednicza drobniawość sumienia chrześcijańskiego, przeniesiona i wyniesiona do godności sumienia naukowego, do czystości intelektualnej za wszelką cenę” (F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, dz. cyt., s. 318). Alegorycznie przedstawia Nietzsche tę sytuację w *Wiedzy radosnej*, w słynnym aforyzmie o szalonym człowieku. Szaleniec ów, wbiegając w jasne przedpołudnie z zapaloną latarnią na rynek krzyczy, iż szuka Boga. Wszyscy zebrani, wśród których było „wielu z tych, którzy w Boga nie wierzyli”, śmieją się z niego. On jednakże, wodząc przenikliwym wzrokiem po zebranych, oświadcza: „Gdzie się Bóg podział? [...] powiem wam! Zabiliśmy go – wy i ja! Wszyscy jesteście jego zabójcami!” (tamże, s. 168).

¹³⁰ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885–1887...*, dz. cyt., s. 125.

¹³¹ F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie...*, dz. cyt., s. 82.

¹³² Tamże.

¹³³ Tamże.

¹³⁴ Tamże, s. 83.

¹³⁵ Tamże.

¹³⁶ Tamże, s. 92.

¹³⁷ Nietzsche *explicitie* powiadał, że „Wierzyć to zawsze tyle, co uznawać za prawdę” (tamże, s. 83).

¹³⁸ Tamże, s. 100. Elisabeth Kuhn, omawiając ten okres, wyszczególniła trzy obszary, w których zdaniem Nietzschego przejawia się nihilizm niekompletny. Są to: 1) nauki przyrodnicze i humanistyczne, 2) polityka i ekonomia oraz 3) sztuka i literatura. Przejawów nihilizmu niepełnego Nietzsche dopatrywał się w mechanistycznym czy też darwinowskim naturalizmie i przyrodznawczym pozytywizmie oraz fatalistycznym, darwinistycznym lub mechanistycznym historyzmie i humanistycznym pozytywizmie. W polityce i ekonomii nihilizmem niepełnym są: nacjonalizm, demokracja (demokratyzm), socjalizm, anarchizm (np. rosyjski nihilizm). W sztuce i literaturze: francuski estetyzm, francuski naturalizm, muzyka Wagnera. Zob. E. Kuhn, *Friedrich Nietzsches Philosophie...*, dz. cyt., s. 147–188, 251.

¹³⁹ F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie...*, dz. cyt., s. 99.

¹⁴⁰ Tamże, s. 100.

¹⁴¹ Tamże, s. 90.

¹⁴² Tamże, s. 87.

¹⁴³ Tamże.

¹⁴⁴ Tamże, s. 109.

¹⁴⁵ Tamże.

¹⁴⁶ Tamże, s. 104.

¹⁴⁷ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności...*, dz. cyt., s. 168.

¹⁴⁸ Tenże, *Zapiski o nihilizmie...*, dz. cyt., s. 104.

¹⁴⁹ Tamże, s. 88.

¹⁵⁰ Tenże, *Pisma pozostałe 1876–1889*, dz. cyt., s. 255.

¹⁵¹ Tenże, *Nachgelassene Fragmente 1885–1887...*, s. 126.

¹⁵² Tenże, *Wola mocy...*, s. 445.

¹⁵³ Tenże, *Zapiski o nihilizmie...*, dz. cyt., s. 97–98.

¹⁵⁴ Tenże, *Ludzkie, arcyłudzkie. Tom pierwszy*, przeł. K. Drzewiecki, Warszawa 1991, s. 48.

¹⁵⁵ F. Tenże, *Zapiski o nihilizmie...*, dz. cyt., s. 77.

¹⁵⁶ Tenże, *Tako rzecze Zaratustra...*, dz. cyt., s. 260.

¹⁵⁷ Tamże, s. 185.

¹⁵⁸ Tenże, *Zapiski o nihilizmie...*, dz. cyt., s. 103. Słowa te Nietzsche odnosił wprawdzie do samego siebie, a on sam raczej nie uznałby się za nadczłowieka. Tym niemniej, zważywszy na to, że w *Z genealogii moralności* wprost mówi o nadczłowieku jako antynihilistcie (zob. następny przyp.), użycie tej wypowiedzi dla jego charakterystyki nie jest chyba nadużyciem.

¹⁵⁹ Tenże, *Z genealogii moralności...*, dz. cyt., s. 102.

¹⁶⁰ Tenże, *Ludzkie, arcyłudzkie...*, dz. cyt., s. 48.

¹⁶¹ Tenże, *Zapiski o nihilizmie...*, dz. cyt., s. 84.

¹⁶² Tamże.



¹⁶³ Tamże, s. 95.

¹⁶⁴ Zob. Tenże, *Pisma pozostałe 1876–1889*, dz. cyt., s. 260.

¹⁶⁵ Tenże, *Wiedza radosna...*, dz. cyt., s. 344.

¹⁶⁶ Tenże, *Narodziny tragedii...*, dz. cyt., s. 16.

¹⁶⁷ Tenże, *Zapiski o nihilizmie...*, dz. cyt., s. 79.

¹⁶⁸ Tamże.

¹⁶⁹ Tenże, *Narodziny tragedii...*, dz. cyt., s. 135.

¹⁷⁰ Zob. tenże, *Pisma pozostałe 1876–1889*, dz. cyt., s. 260 oraz tenże, *Wiedza radosna...*, dz. cyt., s. 343–344. Określenie przez Nietzschego pesymizmu słabości jako pesymizmu romantycznego, bierze się z jego rozumienia romantyki jako fenomenu nie zawężonego do określonej epoki historycznej, lecz występującego wszędzie tam (zwłaszcza zaś na terenie sztuki, religii i filozofii) gdzie mamy do czynienia ze „zubożeniem życia”. W tym ujęciu romantyka jest wytworem tych, „którzy szukają spokoju, ciszy, gładkiego morza, wyzwolenia się od siebie przez sztukę i poznanie, lub przez oszołomienie, spazm, ogłuszenie obłąd”. Dlatego do „najsławniejszych i najwyraźniejszych romantyków” zaliczał on Schopenhauera i Wagnera (tamże, s. 341–342). Oprócz nich do grona romantycznych pesymistów włączał *explicite* Alfreda de Vigny’ego, Dostojewskiego, Leopardiego i Pascala. Również „wszystkie wielkie nihilistyczne religie (braminizm, buddyzm, chrześcijaństwo)” charakteryzuje on jako pesymizm romantyczny. Zob. *Pisma pozostałe 1876–1889*, dz. cyt., s. 260.

¹⁷¹ Tenże, *Z genealogii moralności...*, dz. cyt., s. 98.

¹⁷² Tenże, *Nachgelassene Fragmente 1885–1887*, dz. cyt., s. 126.

¹⁷³ Tenże, *Zapiski o nihilizmie...*, dz. cyt., s. 79.

¹⁷⁴ Tamże.

¹⁷⁵ Tamże, s. 100.

¹⁷⁶ Tamże. Jeśli chodzi o bliższą charakterystykę tych rozstrzygnięć, to zob. tamże, s. 78–81.

¹⁷⁷ Tamże, s. 102–103.

¹⁷⁸ Tenże, *Antychrześcijanin...*, dz. cyt., s. 100.

¹⁷⁹ Tenże, *Zapiski o nihilizmie...*, dz. cyt., s. 107–108.

¹⁸⁰ Na temat powiązań między nihilizmem a sztuką zob. artykuł J. LeRoy Smitha *Nihilism and the Arts*, „The Journal of Aesthetics and Art Criticism” 1975, t. XXXIII, nr 3, s. 329–338.

¹⁸¹ Na ten temat zob. m.in. wykłady M. Heideggera „Wola mocy jako sztuka”, wygłoszone na uniwersytecie fryburskim w semestrze zimowym 1936/1937 a opublikowane w języku polskim w tegoż, *Nietzsche*, t. I, dz. cyt., s. 5 – 251; M. P. Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 1997, s. 301–405; M. Moryń, *Wola mocy i myśl. Spotkania z filozofią Fryderyka Nietzschego*, Poznań 1997, s. 160–184; Z. Kuderowicz, *Nietzsche*, Warszawa 1979, s. 44–50; G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1993, s. 107–109; W. Kaufmann, *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Cleveland – New York 1962, s. 102–133; A. C. Danto, *Nietzsche as Philosopher...*, dz. cyt., s. 36–67; A. White, *Within Nietzsche’s Labyrinth*, New York – London 1990, s. 107–121; A. Comte-Sponville, *The Brute, the Sophist, the Aesthete: „Art in the Service of Illusion”*, [w:]

Why We Are Not Nietzscheans, tłum. R. de Loaiza, red. L. Ferry i A. Renault, Chicago – London 1997, s. 21–69.

¹⁸² Tenże, *Narodziny tragedii...*, dz. cyt., s. 18.

¹⁸³ Tenże, *Zapiski o nihilizmie...*, dz. cyt., s. 109.

¹⁸⁴ Tamże. Przekonanie to nazywam głębokim w tym sensie, że jest ono wynikiem nie tylko namysłu, ale całej egzystencji myśliciela: „Tylko on wie – przeżył to, być może nie przeżył nic innego! – że sztuka jest więcej warta niż prawda” (tamże).

¹⁸⁵ Tenże, *Nachgelassene Fragmente 1887–1889...*, dz. cyt., t. 13, s. 500.

¹⁸⁶ Gdyby nim był, nigdy by nie powiedział o swoim „największym darze dla ludzkości”, tj. o *Tako rzecze Zaratustra*, że jest „książką najgłębszą, zrodzoną z najbardziej wewnętrznego bogactwa prawdy” (tenże, *Ecce homo. Jak się staje, czym się jest*, przeł. i przedmową opatrzył B. Baran, Kraków 1996, s. 15). Słowa te napisał Nietzsche w *Ecce homo*, swoim ostatnim piśmie będącym niejako jego duchowym testamentem, który sporządził po to by, jak sam wyjaśnia, „zapobiec wyczynianiu ze mną niedorzeczności” (tamże, s. 125).

¹⁸⁷ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności...*, dz. cyt., s. 157.

¹⁸⁸ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876–1889*, dz. cyt., s. 281.

¹⁸⁹ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. s. Wyrzykowski, Warszawa 1990, s. 108.

¹⁹⁰ Cyt. za: J. Goudsblom, *Nihilizm...*, dz. cyt., s. 35.

¹⁹¹ V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny...*, dz. cyt., s. 54.

¹⁹² Zob. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, przeł. D. Stroińska, Warszawa 1997, s. 309.

¹⁹³ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 59.

¹⁹⁴ Tamże.

¹⁹⁵ Opinię tę przytacza W. Müller-Lauter, *Nietzschego nauka o woli mocy (I)*, przeł. S. Gromadzki, „Edukacja Filozoficzna” 2000, t. 29, s. 23.

¹⁹⁶ J. Filek, *Podgrzewanie filozofii. Casus Nietzschego*, „Tygodnik Powszechny” 1999, nr 30, s. 15.

OTO „NAUDZIWIENIUSZY ZE WSZYSTKICH GOŚCI” STOI U DRZWI I KOŁACZE...



Z GENEALOGII *SUBIECTUM*

Z GENEALOGII SUBIECTUM

Próba rekonstrukcji stanowiska Nietzschego w kwestii podmiotu

Jednym z kluczowych wątków tzw. myśli ponowoczesnej jest osławiona już „śmierć człowieka”. To z gruntu wysoce metaforyczne wyrażenie ma oznaczać, jak miemam, przede wszystkim kres ujmowania człowieka jako autonomicznego, samoświadomego, w pełni przejrzystego dla samego siebie oraz tożsamego z sobą podmiotu. Derrida & co. próbują pokazać, iż ów niezmienny podmiot jest typowo nowożytnym wynalazkiem, którego jednym z ojców-założycieli jest twórca nowożytnej filozofii – Kartezjusz. Ugruntowane w swoim *cogito, ego* miało stanowić dlań podstawowy fundament, kamień węgielny, opokę, na której zbudowany miał być nowy, pewny i oczywisty gmach wiedzy. Kartezjusz wierzył, iż docierając do *ego cogito* dotarł do ostatecznego fundamentu, do „bezpośredniej pewności”, której nie może mu zachwiać nawet wszechpotężny złośliwy demon. *Cogito ergo sum* było jak przybycie do przystani i zakotwiczenie na pewnym gruncie, z którego nic i nikt nie zdoła myślącego ja wyrugować.

Kartezjusz więc, budując swój system na niepodważalnym dla niego fenomenie *ego cogito*, na zgola trzysta lat ustanowił obowiązujący paradygmat filozofowania, który możemy określić jako mentalistyczny czy też ogólniej – podmiotowy. Początkiem filozofowania uczyniono właśnie myślące ja, to ono stało się *subiectum*, czyli tym, co bezpośrednio znane. Do czasów Kartezjusza w filozofii tym, co bezpośrednio znane, było to, o czym

się orzeka, czyli substancja (szerzej byt). Nazwa *obiectum* była zaś przypisywana czemuś co jest poznawane niebezpośrednio, lecz za pośrednictwem substancji, tj. była przypisywana m.in. podmiotowi. Kartezjusz zupełnie odwrócił tę terminologię. Nie jest to jednakże li tylko techniczna zmiana. Dla Kartezjusza bowiem tym, co bezpośrednio znane, co jest pewne i oczywiste to właśnie myślący, czujący i chcący podmiot (*subiectum*).

Ów podmiotowy paradygmat nadwątlili – stosunkowo szybko – Hume. Prawdziwy jednakże atak przypuścił nań w drugiej połowie XIX wieku Fryderyk Nietzsche. Dla Nietzschego podmiot nie był żadną samo się potwierdzającą oczywistością czy też niezmienną tożsamością. Był wynikiem długotrwałego, skomplikowanego procesu. Podmiot, jak wszystko zresztą, był dla Nietzschego jednym z momentów stawania się, nie był umieszczony na zewnątrz, jego tożsamość była wynikiem naszego pragmatycznego, upraszczającego, kalkującego, schematyzującego myślenia, którego celem było przetrwanie, zachowanie siebie. By przeżyć, człowiek „stworzył” „punkty” stałe, niezmiennie, wyspy bezpieczeństwa i spokoju na wzburzonym oceanie stawania się. Taką właśnie skonstruowaną przez człowieka na przestrzeni dziejów wyspą był dla Nietzschego podmiot. Naszym zamiarem jest prześledzić, jak ów filozof ujmował proces wyłaniania się podmiotu oraz jego różnych strukturalnych momentów takich jak wola, świadomość, rozum.

Metodą, jaką posługuje się Nietzsche, jest genealogia. Metody tej nie stosuje on bynajmniej tylko do badania pochodzenia ideałów moralnych. Genealogia nie jest więc li tylko ograniczona do tego, co Nietzsche robi w dziele *Z genealogii moralności*. Stosuje on metodę genealogiczną do wszelkich zjawisk. Autor *Zmierzchu bożyszcz* genealogii nie pojmuje jako docierania do źródła, podstawy, fundamentu jakiejś rzeczy, zjawiska, wartości itd. po to by tą wartość, zjawisko, rzecz dzięki odkryciu jego *arche* ugruntować. Bynajmniej. Nietzsche, jak to przekonująco pokazuje Paweł Pieniążek, „unieważnia organizującą metafizyczne doświadczenie świata kategorię początku”¹⁹⁷. Genealogia nie tyle jest więc poszukiwaniem źródła, fundamentu, podstawy (*Ursprung*), co poszukiwaniem „konkretnego, historycznie usytuowanego, pochodzenia, genezy, rozwoju (*Entwicklung, Herkunft*)”¹⁹⁸. Genealog szuka więc w obszarach zapomnianych, skrywanych, wstydlivych, podziemnych, jak Nietzsche pisze w *Jutrzence*: „Człowiek »podziemny«, człowiek wiercący,

kopiący, podkopujący ukazuje się (...) przy pracy”¹⁹⁹. Nie szukając podstawy, zasady, fundamentu, na którym można by dane zjawisko ugruntować, genealogia jest przede wszystkim przedsięwzięciem z gruntu krytycznym. Dlatego, jak słusznie zauważa Alan Schrift, współczesny amerykański komentator Nietzschego, należy rozróżnić między „historycznym poszukiwaniem źródła jako fundamentu przekonań a genealogicznym jego kwestionowaniem jako momentem krytyki”²⁰⁰.

Schrift zwraca również uwagę na inny, nie mniej ważny aspekt Nietzscheańskiej genealogii, mianowicie na tzw. aspekt „psychologiczny”. Analiza genealogiczna nie tylko stara się ustalić genezę współczesnych wartości, lecz także docieka, jakie racje głosiciele tych wartości przedstawiają w celu utwierdzenia ich hegemonii. Nietzsche, zdaniem Schrifta, pragnie ukazać, jakie faktyczne wartości skrywają się pod powierzchnią i deklaratywną afirmacją określonych wartości.

Taką właśnie wartością deklarowaną jest niezmienny, tożsamy ze sobą i absolutnie transparentny dla siebie podmiot. Co się za tym podmiotem kryje? Pożądanie bezpieczeństwa, uczynienie świata znanym, swojskim, trwałym, nie zmieniającym się, przewidywalnym, racjonalnym. Nietzsche-genealog pokazuje, że tak pojęty podmiot jest fikcją. Podmiot nie jest czymś z góry danym, aczasowym, nie podlegającym stawaniu się, lecz ma historię²⁰¹.

Dla Nietzschego, wiara w podmiot jest tylko „przyzwyczajeniem gramatycznym”²⁰², co więcej – „gramatycznym błędem”²⁰³. Oto co pisze Nietzsche:

Najbardziej dzieli mnie od metafizyków, to że nie zgadzam się z nimi, iż „ja” jest tym, co myśli; uważam raczej ja za konstrukcję myślenia, podobnie jak „materię”, „substancję”, „jednostkę”, „cel”, „liczbę”: a więc za regulatywną fikcję, z której pomocą wprowadzona, wmyślona zostaje w świat stawania się swego rodzaju stałość, a w konsekwencji „poznawalność”. Wiara w gramatykę, w podmiot językowy, przedmiot, czasowniki panowała dotąd nad metafizykami – ja uczę wyrzekać się tej wiary²⁰⁴.

Podmiot został więc wygenerowany wraz z wykształcaniem się języka. Filozofom zabrakło zmysłu krytycznego czy też, jak mówi Nietzsche, zmysłu historycznego. Język zaś, jak pisze Nietzsche w *Zmierzchu bożyszcz*, należy „do okresu najszczęśliwszych form

psychologicznych²⁰⁵. Metafizyka języka, ów „gruby fetyszym”, jest bezkrytycznie zakładanym, fundamentem, na którym budują metafizycy swój gmach wiedzy²⁰⁶. Zgodnie z postkartezjańską epistemologią wiedzę zdobywamy, z grubsza rzecz biorąc, za pomocą pojęć (słów), które z kolei są reprezentacjami (przedstawieniami, *Vorstellungen*) rzeczywistości. Epistemologia klasyczna, proveniencji arystotelesowsko-tomistycznej, również utrzymywała, iż wiedzę zdobywamy dzięki pojęciu, z tym że, pojęcie nie było dlań wynikiem procesu odzwierciedlania rzeczywistości, lecz w pojęciu (słowie) następowało intencjonalne utożsamienie się poznającego podmiotu z przedmiotem. Nietzsche zrywa zarówno z poglądem reprezentacjonistycznym, jak i klasycznym na język. Język bynajmniej nie przedstawia nam adekwatnego obrazu rzeczywistości. Nie jest język także medium, w którym dochodzi do utożsamienia się poznającego z bytem, w którym to utożsamieniu byt zostaje poznany takim, jakim jest, a poznający i rzecz poznawana tworzą wtedy niematerialną jedność. Zdaniem Nietzschego język fałszuje i upraszcza rzeczywistość, która jest nie znającym spoczynku stawaniem się, wieczną zmiennością, heraklitejską rzeką. Za pomocą języka opanowujemy ją, czyniąc bardziej statyczną; jak mówi Nietzsche, ubytawiamy stawanie się, czyli uobecniamy byt, który jest ciągłą fluktuacją i zmianą.

Język w mniemaniu autora *Jutrzenki* oparty jest na ludzkiej zdolności do tworzenia metafor²⁰⁷. Nietzsche posługuje się, z grubsza biorąc, dwojakim rozumieniem metafory. W pierwszym rozumieniu metafora oznacza dla niego traktowanie czegoś jako identyczne, gdy zostało rozpoznane jako podobne w jednym punkcie²⁰⁸. Nietzsche używa również pojęcia metafory w ujęciu Arystotelesa, u którego oznaczała ona „przeniesienie słowa, którego zwykłe znaczenie jest inne, z rodzaju na gatunek, z gatunku na rodzaj, z gatunku na gatunek albo na zasadzie analogii”²⁰⁹. Jak słusznie zauważa Schrift, Nietzsche nie ogranicza tego rozumienia metafory li tylko do sfery językowej, lecz mówi o metaforze wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z jakimkolwiek przeniesieniem z jednej sfery do drugiej, np. tego, co psychiczne na to, co fizyczne, tego, co literalne – na obrazowe, tego, co słuchowe – na wizualne itd.²¹⁰. To drugie użycie metafory szczególnie widoczne jest w opisie procesu powstawania pojęć, które wedle tradycyjnego poglądu miałyby być jakoby prawdziwym obrazem rzeczywistości, rezerwuarem wiedzy o niej. Tymczasem pojęcia są rezultatem potrójnej metaforycznej translacji, w wyniku której z rzeczywistości zostaje mało co zgoła. Najpierw percypujemy świat za pomocą

bodźców nerwowych, które wytwarzają w nas obrazy (wrażenia) – to pierwsze przeniesienie. Następnie wrażenia te przetwarzamy na obrazy dźwiękowe (słowa) – druga metafora. Tu dopiero pojawia się język we właściwym znaczeniu²¹¹. Ze dźwięków/słów wreszcie powstają pojęcia – trzecia metafora:

(...) każde słowo staje się od razu pojęciem wskutek tego, że właśnie nie ma ono służyć jako przypomnienie jednorazowemu i całkowicie jednostkowemu praprzężyciu, któremu zawdzięcza swe powstanie, lecz musi się nadawać do niezliczonych, mniej lub więcej podobnych, tzn. ściśle biorąc nigdy nie jednakowych, a więc do czysto niejednakowych przypadków. Każde pojęcie powstaje przez zrównanie nierównego²¹².

Widzimy więc, iż w końcowym etapie tworzenia pojęć na czoło wysuwa się użycie metafory w pierwszym rozumieniu: to, co jest tylko podobne, zostaje uznane za tożsame.

Z tym ogólnym schematem powstawania pojęć mamy również do czynienia w przypadku pojęcia podmiotu:

„Podmiot” jest fikcją, jak gdyby wiele jednakowych stanów było działaniem na nas jednego substratu: ale myśmy dopiero „jednakowość” tych stanów stworzyli; zrównanie i dopasowanie ich oto stan rzeczy, nie zaś jednakowość (tej należy raczej zaprzeczyć)²¹³.

Uważając podmiot za „regulatywną fikcję”, Nietzsche zdaje sobie jednakże w pełni sprawę, iż bez tego typu upraszczającej fikcji nie moglibyśmy żyć²¹⁴. W jednym z aforyzmów z *Woli mocy* pisze: „Życie opiera się na założeniu, że istnieje wiara w rzeczy trwałe i regularnie powracające”²¹⁵. Warunkiem przetrwania i zachowania siebie jest tworzenie regularnych schematów, w których wszelkie doświadczenie jest ujmowane, a to oznacza dla Nietzschego: upraszczane, deformowanie, logiczowane. Do kwestii tej niebawem powrócimy, gdy będziemy mówić o jednym z najistotniejszych „momentów” podmiotu: rozumie. Z drugiej jednakże strony – i tu wychodzi na jaw częstokroć zarzucana sprzeczność jego myśli – Nietzsche potępiał wiarę w „obojętny »podmiot«,” której potrzebują ludzie słabi, reaktywni, obdarzeni resentymentem. Dzięki tej wierze mogli oddzielić oni podmiot działania od samego działania i dzięki temu uczynić podmiot zdolnym do dokonywania wolnego wyboru. Bynajmniej nie chodziło im o to, by uczynić swoje życie trudnym i odpowiedzialnym, lecz w poczuciu zemsty i nienawiści pragnęli podtrzymać swoją wiarę

w to, „że potężny może swobodnie zadecydować, iż będzie słabym, a ptak drapieżny, iż będzie jagnięciem: – w swych oczach uzyskują one wszak dzięki temu prawo wytykania ptakowi drapieżnemu, że jest ptakiem drapieżnym...”²¹⁶. Tymczasem, jak konkluduje Nietzsche, „»wykonawca czynu« jest fikcją dodaną do samego czynienia – czynienie jest wszystkim”²¹⁷. Nietzsche-genealog tropi więc genezę podmiotu w owych skrywanych i wstydliwych zakamarkach historii ludzkiej: w uczuciu resentymentu słabych wobec silnych, w poczuciu bezsilnej zemsty pogwałconych, którzy, nie mogąc dokonać bezpośredniej zemsty, wymyślili wolny podmiot, aby wmówić silnym i dostojnym, iż mogą powstrzymać przejawianie swojej siły, potęgi, mocy. Postępowanie takie jest zdaniem Nietzschego absurdalne:

Żądać od potęgi, by nie przejawiała się jako potęga, by nie chciała pokonywać, by nie chciała powalać, by nie chciała panować, (...) jest rzeczą równie niedorzeczną, jak żądać od słabych, by się przejawiali jako potężni. Kwantum siły jest bowiem właśnie takim kwantum popędu, woli, działania – albo raczej: owo kwantum jest samym tym pędzeniem, chceniem, działaniem, i jedynie za sprawą uwodzającego języka (i skamieniających w nim, zasadniczych błędów rozumu), który wszelkie działanie rozumie, jako uwarunkowane przez działający »podmiot«, może się wydawać czymś innym niż jest w rzeczywistości”²¹⁸.

In summa: moc nie jest czymś różnym od jej przejawu, nie możemy wydzielić jakiegoś substratu, substancji, która byłaby podłożem przejawiania się działającej siły. Tak samo jest z oddzieleniem podmiotu sprawczego od czynności, które ów podmiot wykonuje. To właśnie język wspomagany uczuciem resentymentu, bezsilnej zawiści i zemsty doprowadził do powstania podmiotu.

Zagadnienie podmiotu zdolnego do wolnych wyborów odsyła nas z konieczności do problemu woli. Nietrudno się domyślić, iż ta umysłowa władza jest także fikcją dla Nietzschego. Wola jest jedynie epifenomenem, końcowym etapem wzajemnej gry instynktów i popędów. Jest mechanizmem wielce skomplikowanym, bynajmniej nie jednorodnym. Nietzsche oprócz dominujących struktur fizjologicznych ją kształtujących uważa ją również za ściśle powiązaną z myśleniem i afektami²¹⁹, co nie dziwi, jeśli samo myślenie jest dla Nietzschego „wzajemnym stosunkiem popędów”²²⁰. Wiara w wolę jest dla Nietzschego typowym pomieszaniem przyczyny i skutku, nie uświadamianą metonimią. Zanim człowiek uświadomi sobie,

iż chce tego lub owego, dokonuje się w jego ciele skomplikowany proces fizjologiczny, on jednak ten ostatni świadomy etap bierze za przyczynę swego działania:

Śmieję się z człowieka, co, wyszedłszy ze swej komnaty tej samej chwili, gdy słońce wychodzi, powiada: „chcę by wzeszło słońce”; i z tego, co koła w biegu zatrzymać nie mogąc, rzecze: „chcę, by się toczyło”; i z tego, co, powalony w zapasach, woła „ległem, gdyż chcę tu leżeć!”. Zaprzestaśmy jednakże pośmiewiska! Czyż nie postępujemy podobnie jak ci trzej, ilekroć używamy słowa: „chcę”?²²¹.

Wola zatem, tożsama z wolną wolą, jest dla Nietzschego zjawiskiem wielce złudnym i mylącym. Jawi się jako fenomen pierwotny, autoteliczny, nieredukowalny do innych zjawisk, gdy tym czasem jest „produktem” złożonych procesów przebiegających na poziomie cielesnej konstytucji bytu ludzkiego.

Problem uświadamiania sobie porusza kolejne zagadnienie związane z podmiotowością – kwestię świadomości. Nietzsche traktował ją podobnie jak wolę – była epifenomenem, czymś wtórnym wobec struktur popędowo-instynktowych, jakimi jest ciało. Świadomość nie jest fenomenem niezależnym od ciała, ale jest jego częścią, jest ostatnia w szeregu. Nietzsche wskazuje na społeczną genezę zjawiska świadomości: powstała ona jako organ służący porozumiewaniu się ludzi między sobą. Świadomość nie jest więc tym, co nasze własne, tym co nas indywidualizuje. Jeśli coś dochodzi do świadomości to jest to właśnie wspólne nam wszystkim. Tak samo jak w przypadku woli świadomość stoi na końcu skomplikowanego procesu, jaki przebiega w naszym ciele: zanim coś zostanie uświadomione, odbywa się proces podświadomy w sferze fizjologicznej, popędowej, instynktowej. Świadomość bynajmniej nie informuje nas adekwatnie o naszych stanach wewnętrznych, nie jest przekazicielką prawdy o nas samych. Jeśli można mówić o nietransparentności człowieka dla samego siebie, to właśnie proces świadomości, uświadamiania sobie, jest tego najdobitniejszym przykładem. Wydaje się nam, iż gdy za pomocą refleksji chcemy siebie poznać, uda się to nam, jeśli tylko nasza analiza będzie rzetelna. Tymczasem w polu świadomości pojawiają się tylko oznaki, symptomy tego, co się z nami rzeczywiście dzieje. Oczywiście tu od razu można wytoczyć Nietzschemu zarzut, bardzo prosty skądinąd: a skąd on to wszystko wie, czyżby stanął z boku i obserwował ów proces. Przecież swą

nieufność wobec świadomości, czy też ogólniej języka, wyraża właśnie poprzez język, wyraża właśnie dlatego, że jest świadomym. Jeśli każda świadomość jest świadomością z gruntu fałszywą, to również świadomość Nietzschego jest taka. Czy wtedy nie jest sama koncepcja Nietzsche kolejnym ulegnięciem złudzeniom świadomości, której się wydało, że jej się tylko wydaje...²²²

Jeśli język i resentyment są generatorami podmiotu, to podmiot z kolei stanowi podstawę do przyjęcia pojęcia substancji, przedmiotu, rzeczy. Przedmiot jest projekcją podmiotu. Biorąc za podstawę tożsamość podmiotu działającego, przyjęliśmy niezmienną przedmiotu, który oddziałuje na zasadzie przyczyny i skutku z innymi przedmiotami – jeszcze jedna fikcja wymyślona przez nas w zjawiska (tu Nietzsche jest wiernym uczniem Hume'a):

Na wzór podmiotu wynaleźliśmy rzeczowość i wprowadziliśmy jako interpretację w zamieszanie wrażeń. Jeżeli przestajemy wierzyć w podmiot działający, upada wtedy wiara w rzeczy działające, w oddziaływanie wzajemne, w przyczynę i skutek między owymi fenomenami, które nazywamy rzeczami. (...)

Jeśli odstąpimy od podmiotu działającego, tedy odstąpimy także od przedmiotu, na który się działa. Trwanie, równość z samym sobą, byt nie są nieodłączne ani od tego, co nazywa się podmiotem, ani od tego, co nazywa się przedmiotem: są to kompleksy pewnego przebiegu zjawiska ze względu na inne kompleksy pozornie trwałe, więc np. różni się tempem tego, co się dzieje (spokój – ruch, stały – sypki: wszystko to przeciwieństwa nie istniejące same przez się i wyrażające rzeczywistość tylko stopnie różności, lecz wydające się przeciwieństwami tylko wobec pewnej miary optycznej. Nie ma przeciwieństw: pojęcie przeciwieństwa czerpiemy tylko z logiki – stamtąd też na rzeczy fałszywie przeniesione zostało)²²³.

Rzeczywistość, która jest niepodzielnym, chaotycznym światem stawania się, skwantowaliśmy, podzieliiliśmy, unieruchomiliśmy za pomocą pojęć podmiotu, rzeczy, substancji, przedmiotu itd. Mówiłem już o tym, jak to pęd do tworzenia metafor był skutkiem pojawienia się pojęć. Chociaż już tworzenie metafor na poziomie zmysłów (bodźców nerwowych) nie jest adekwatnym odwzorowaniem świata stawania się, lecz co najwyżej zachodzi między jedną sferą a drugą (chaotyczną rzeczywistością a zmysłami) – jak to wczesny Nietzsche ujmuje – „stosunek estetyczny, tzn. interpretujący przekład, bełkotliwe tłumaczenie na język zupełnie obcy”²²⁴, to jednakże ów „bełkotliwy przekład” jest na tym poziomie,

jeśli się tak w ogóle można wyrazić, najbardziej adekwatny, ponieważ zmysły faktycznie informują nas o zmienności i niestałości świata stawania się. Natomiast ów „estetyczny stosunek” na poziomie metafor drugiego rzędu, gdy powstają obrazy językowe, jest już istotnym zafałszowaniem rzeczywistości: czyni niezmiennym i tożsamym coś, co wiecznie się zmienia. Za pomocą słów przypisujemy względnie stałym kompleksom charakter mocnego bytu, uobecniamy stawanie się. Jeśli właściwym *milieu* pierwszej metafor są zmysły, to środowiskiem drugiej jest świadomość. Jak już mówiliśmy, Nietzsche postrzegał świadomość jako wynik potrzeby porozumiewania się. Człowiek „jako najbardziej zagrożone zwierzę” potrzebował „pomocy, obrony, potrzebował równego sobie, musiał wyrazić swą potrzebę, umieć się wytłumaczyć, – a na to wszystko potrzebował przede wszystkim »świadomości«, więc sam »wiedzieć«, czego mu brak, »wiedzieć«, jak mu jest na duchu, »wiedzieć«, co myśli”²²⁵. A jako że „myślenie świadome odbywa się w słowach, to znaczy w znakach powiadamiania się”, przeto uprawnioną staje się konkluzja Nietzschego, iż „rozwój mowy i rozwój świadomości (nie rozumu, lecz jedynie uświadamiania się rozumu sobie) idą ręką w rękę”²²⁶. To właśnie konieczność komunikacji stoi u narodzin znaku dźwiękowego. Dzięki świadomości „wrażenie zostaje zaprezentowane na zewnątrz za pomocą obrazu” czyli właśnie słów²²⁷. Ze słów zaś tworzą się pojęcia. Proces ich formowania opisaliśmy już powyżej. Lecz jaka trzecia władza umożliwiła tę trzecią metaforę, przeniesienie ze słów na pojęcia? Nietzsche nie ma co do tego wątpliwości: to ów „od stuleci sławiony rozum” (Heidegger). Jako że nie mogliśmy pozbyć się świadectwa zmysłów, które informowały nas o zmienności wszystkiego, co istnieje, za pomocą świadomości i rozumu, władz z których człowiek tak się chlubi, stworzyliśmy pojęcia. Wydawało się nam jednakże, iż wcale ich żeśmy nie skonstruowali, że nie są one „ludzkie, nazbyt ludzkie”, lecz że dzięki genialności naszego rozumu odkryliśmy je, że dopiero dzięki pojęciom odkryliśmy prawdziwy świat. Nietzsche uważał to przekonanie za jedną z największych dziejowych pomyłek:

Oto największy błąd jako popełniono, prawdziwy fatalizm błędu na ziemi: sądzono, iż w formach rozumu posiada się kryterium realności, – podczas kiedy posiadano je tylko do zapanowania nad realnością, żeby w sposób rozsądny realność zrozumieć błędnie...²²⁸.

Jako środek służący przeżyciu, rozum tworzący pojęcia był dla Nietzschego użyteczną fikcją: kategorie rozumu to środki

„dopasowywania świata do celów użyteczności”²²⁹. Lecz tenże rozum, zdegenerowawszy się w umysłach filozofów, począł twierdzić, iż kategorie owe nie są bynajmniej użytecznymi fikcjami, lecz czymś o wiele większym, są kryterium prawdy, czyli realności. Któż to pierwszy zapragnął dotrzeć do tej prawdziwej realności, pożeglować w stronę wiecznych i niezmiennych pojęć? Nie kto inny jak nasz *amicus Plato*. Jego – jak to z zachwytem opisuje Giovanni Reale, znany współczesny badacz Platona, jeden z twórców nowego odczytania jego myśli – „drugie żeglowanie” pozwoliło mu odkryć wieczny i niezmienny prawdziwy byt – królestwo idei²³⁰. Platon nie chciał się więcej łudzić, nie chciał być już dłużej oszukiwany przez zmysły, które nam wiecznie kłamią, gdyż pokazują nam byt jako zmieniający się, nigdy nie tożsamy ze sobą: jego wola prawdy była wolą świata niesprzecznego i trwałego. Nietzsche w swej godnej podziwu nieufności, która każe mu doszukiwać się początków wszelkich ideałów wszystkiego, co wielkie i wzniosłe w tym, co „niskie”, „gorsze”, w tychże „ideałów podziemiu”, demaskuje ową wolę prawdy jako niemoc woli tworzenia: „Wiara, że świat, który być powinien, jest, egzystuje rzeczywiście, jest wiarą nieproduktywnych, którzy nie chcą świata stworzyć, jakim on być powinien”²³¹. Dla Nietzschego ów prawdziwie egzystujący świat idei jest światem fikcyjnym, „syrenim śpiewem”, który uwiódł filozofów: „idee są gorszymi zwodzicielkami, niż zmysły, mimo swój cały, zimny, anemiczny wygląd i nawet nie mimo ten wygląd, – karmiły się one zawsze »krwią« filozofa, wycieńczyły zawsze jego zmysły, a nawet jeśli nam wierzyć chcecie, jego »serce«”²³². Daliśmy się im uwieść, bo uwierzyliśmy w gramatykę języka, w podmiot, ja jako wiecznie tożsame. Rozum, który tego dokonał, to dla Nietzschego rozum zdegenerowany, który oddzielił się od instynktów, popędów, krótko mówiąc – ciała. Platon myślał, że znalazł wreszcie prawdę, że rozum wyzwolił go od złudy, pozoru, świata stawania się. Nic bardziej mylnego. Dla Nietzschego ów świat prawdziwy, świat idei, jest tylko szkodliwą fikcją, służącą deprecjacji tego jedyne danego nam świata wiecznie zmiennego stawania się. Jeśli negujemy świat prawdziwy, to tym samym usuwamy pojęcie świata pozornego, pozostaje tylko jeden świat, który – jak to metaforycznie ujmuje Nietzsche – staje się baśnią, ani prawdą, ani fałszem²³³. Nietzsche w ogóle zwalcza myślenie w kategoriach opozycyjnych: prawda/fałsz, dobro/zło, podmiot/przedmiot, świat prawdziwy/świat pozorny. W to opozycyjne myślenie wplątał nas język. Nietzsche zadaje sobie sprawę, iż wyzwolenie się z tego myślenia jest wręcz niemożliwe. Nawet jeśli wszystko jest dlań przejawem (to już jest złe słowo, bo zakłada, że pod tym przejawem leży jak głębsza

realność) woli mocy, to możemy mieć afirmatywną, wzmagającą życie wolę mocy oraz jej postać reaktywną, negującą życie. Jeśli więc wola mocy jest ostatecznym faktem, ostateczną odpowiedzią Nietzschego na zagadkę, jaką jest świat, jest próbą odpowiedzi na pytanie, czym jest byt w całości, wydaje się, iż Heidegger ma rację, kiedy widzi w nim ostatniego metafizyka Zachodu. Dla autora *Bycia i czasu* bowiem wszelki namysł nad istotą bytu w całości jest istotą metafizyki. Właśnie koncepcja woli mocy jako podstawowej zasady rzeczywistości, ów swoisty redukcjonizm całego stawania się do jednej zasady sprawia, że Nietzsche pozostaje – jak to mówi Heidegger – w „dziejowym ruchu metafizyki”. Metafizyka woli mocy jest ostatnim stadium nowożytnej metafizyki podmiotowości, w której podmiotowość została pojęta jako wola²³⁴.

Wydaje się, iż zredukowanie przez Nietzschego podmiotu do popędowo-instynktowych struktur cielesnych, które są z kolei symptomami woli mocy prowadzi do całkowitej destrukcji podmiotu jako tworu względnie autonomicznego i obdarzonego autorefleksją. Być może Nietzsche jednak daje jakieś szanse na przetrwanie podmiotu? Jak sądzę poniższa jego wypowiedź daje klucz do nowego możliwego jego ujęcia:

„Żadnych „atomów podmiotowych”. Sfera podmiotu stale rosnąca i zmniejszająca się, środkowy punkt systemu stale przesuwany; w wypadku, kiedy system masy przyswojonej nie zdoła zorganizować, rozpada się ona na dwoje. Z drugiej strony może on słabszy podmiot, nie unicestwiając go, przekształcić w swego funkcjonariusza i do pewnego stopnia wraz z nim stworzyć nową jedność. Żadnej „substancji”, raczej coś, co samo przez się dąży do wzmocnienia się; i co tylko pośrednio dąży do utrzymania się (chcąc siebie prześcignąć)”²³⁵.

Wydaje się, że mamy tu do czynienia z ujęciem podmiotu jako tworu dynamicznego pulsującego, twórczego i zmieniającego się. Jest to podmiot zdecentralizowany, bez żadnego określonego niezmiennego centrum. Jeśli więc Nietzsche destrukuje podmiot to tylko jako oddzielone od świata statyczne, i wiecznie tożsame ze sobą *subjectum*, biernie odwzorowujące w sobie świat. Jak widzimy, Nietzsche uważał podział na sferę podmiotową i przedmiotową za podział umowny. Podmiot dzięki swej aktywności może zwiększać swój zakres. Jeśli zaś jest pasywny, wtedy dominuje sfera przedmiotowa. Przez przedmiotowość nie

należy oczywiście rozumieć jedynie materialnej rzeczywistości, lecz wszystko to, co się jako przedmiot podmiotowi jawi, jako to, co obiektywne, umieszczone na zewnątrz. Nietzscheański nowy podmiot wie wszakże, iż ten pozornie obiektywny przedmiot może stać się immanentnym składnikiem jego podmiotowości, jeśli tylko podmiot znajdzie w sobie dość siły, aby tę obiektywność wchłonąć w siebie. Nietzscheański nowy podmiot nie jest bowiem ostro oddzielony od reszty świata, lecz tworzy z nim dynamiczną jedność. Bez wątpienia takie rozumienie podmiotu jest wielce zbieżne z Heideggerowskim *Dasein*, do którego podstawowej charakterystyki należy jak wiadomo fenomen „bycia-w-świecie”. Nie wdając się w szczegółowe analizy tego fenomenu, zaznaczymy tylko, że określając *Dasein* za pomocą terminu „bycia-w-świecie”, chciał Heidegger, tak samo jak przed nim pragnął tego Nietzsche, pokazać, iż *Dasein* nie jest bytem odseparowanym od pozostałych bytów, których całość nosi nazwę świata, lecz egzystuje ono w świecie na zasadzie partycypacji czy też, jak ujmuje to Agata Bielik-Robson, na zasadzie zestrojenia z nim²³⁶. O ile jednak, zwłaszcza u późnego Heideggera, zestrojenie to ma raczej charakter – jeśli można tak w ogóle powiedzieć – bierny, *Dasein* bowiem w swoim byciu ma pozwalać bytowi być, ma, jak to poetycko ujmuje Heidegger, być strażnikiem i pasterzem bycia, o tyle nowy podmiot Nietzschego, który możemy utożsamić z nadczłowiekiem, jest dynamiczny i aktywny, zawłaszczający coraz to nowe obszary bytu, gdyż moc która się przez niego manifestuje, o tyle pozostaje mocą, o ile się wzmacnia. Jak sam Nietzsche pisze w cytowanym powyżej fragmencie, podmiot ów zachowuje siebie tylko po to, aby móc siebie prześcignąć. Zauważmy, że w chwili gdy obaj myśliciele zaczynają mówić, jaki to ma być ów nowy podmiot przechodzą z płaszczyzny opisowej na płaszczyznę normatywną²³⁷. *Dasein*, jeśli ma być strażnikiem bycia, musi przyjąć postawę, którą jest wypadkową tego, co Heidegger rozumie przez terminy *Gelassenheit* oraz *Seinlassen*, tj. postawę wycofującą, pozwalającą rzeczom być tym, czym są, otwartą na tajemnicę, którą jest bycie. Z kolei Nietzscheański nadczłowiek – któremu zresztą taka postawa nie jest znów aż tak obca, przypomnijmy sobie choćby tylko to wszystko, co Nietzsche mówi o *amor fati*, zgodzie na to, co się nam przydarza, zgodzie, która nie jest rezygnacją, lecz afirmacją – ma ciągle przekraczać samego siebie, samego siebie afirmując, przewyższać czy to poprzez tworzenie nowych wartości czy też szeroko pojętą działalność artystyczną, w której nawet polityka ujęta jest jako dziedzina sztuki. Oczywiście po traumatycznych doświadczeniach XX wieku postawa Heideggera, bez wątpienia

bardziej pokorna, wydaje się nam bardziej odpowiedzialna i przemyślana, Nietzschego zaś pochwała czystej aktywności, twórczości, nie wyłączając twórczości na materiale ludzkim (idea „wielkiej polityki”), afirmacja wolnej gry popędów i instynktów, zdaniem wielu przyczyniła się do tego, iż te wspomniane doświadczenia miały miejsce. Ci jednak, którzy powoływali się na Nietzschego jako piewę brutalnej siły czy też admiratora „płowej bestii” zapoznali, jak sądzę, najbardziej podstawowy wymiar jego myśli, o którym wspominałem przy końcu poprzedniego rozdziału, a mianowicie to, iż wszystko, co Nietzsche mówił było wypowiedane w zawieszeniu, było dogłębnie przemyślanym, a przede wszystkim przeżywanym hipotezami, a więc nie raz i na zawsze ustalonymi poglądami, lecz przyjmowanymi operacyjnie punktami widzenia: załóżmy to a to, zwątpmy w to czy tamto, drążmy i badajmy jak tylko można najgłębiej, bądźmy podejrzliwi wobec wszystkiego, zwłaszcza wobec tego co najbardziej oczywiste, siebie samych nie wyłączając. Zakończmy więc nasze rozważania słusznym, jak mam nadzieję wnioskiem, że mało kto tak jak ów szwajcarski obywatel był wierny maksymie, którą lapidarnie a zarazem jakże genialnie wypowiedział Heidegger: „zapytywanie jest pobożnością myślenia”²³⁸. Zapewne niemniej wiernym jej był pewien obywatel Aten, obywatel, do którego stosunek Nietzschego nie był jasny – od całkowitej jawnej dezaprobaty po skrytą, lecz silną adorację. Jak się wydaje zarówno Sokrates, bo jego tu oczywiście mamy na myśli, jak i Nietzsche, to jedni z najbardziej pobożnych ludzi w myśleniu...

- ¹⁹⁷ P. Pieniążek, *Dwie genealogie: Nietzsche/Foucault*, „Filozofia i Sztuka” 1999, nr 16, s. 40.
- ¹⁹⁸ Tamże, s. 44.
- ¹⁹⁹ F. Nietzsche, *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1992, s. 1.
- ²⁰⁰ A. D. Schrift, *Nietzsche and the Critique of Oppositional Thinking*, „History of European Ideas” 1989, t. 11, s. 783.
- ²⁰¹ Odkrycie historii jest jedną z cech wyróżniających Nietzscheańskiej genealogii. Zob. na ten temat P. Pieniążek, *Dwie genealogie...*, dz. cyt., s. 39.
- ²⁰² F. Nietzsche, *Wola mocy...*, dz. cyt., s. 291.
- ²⁰³ Tenże, *Jutrzenka...*, dz. cyt., s. 120.
- ²⁰⁴ Tenże, *Pisma pozostałe 1876–1889*, dz. cyt., s. 188.
- ²⁰⁵ Tenże, *Zmierzch bożyszc...*, dz. cyt., s. 26.
- ²⁰⁶ Co jest ważne to fakt, że Nietzsche nie zatrzymuje się na pra-strukturze gramatycznej, jaką jest język, jako fakcie pierwotnym, lecz, jak sam pisze, „wpływ określonych funkcji gramatycznych jest w ostatnim rzędzie wpływem fizjologicznego osądu wartości tudzież warunków rasowych” (*Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 30). Ów fizjologiczny osąd to oczywiście ciało i jego popędowo-instynktowe struktury. Ale to nie koniec. Popędy i instynkty ostatecznie są dla Nietzschego wyrazem woli mocy. Ciało to symptom woli mocy.
- ²⁰⁷ Problem metafory u Nietzschego jest zagadnieniem samym w sobie. Por. na ten temat S. Kofman, *Nietzsche and Metaphor*, przeł. D. Large, London 1993 oraz A. Schrift, *Nietzsche and the Question of Interpretation. Between Hermeneutics and Deconstruction*, New York-London 1990, s. 123–124.
- ²⁰⁸ Por. A. Schrift, *Nietzsche and the Question...*, dz. cyt., s. 125.
- ²⁰⁹ F. Nietzsche, *Przedstawienie retoryki starożytnej*, przeł. B. Baran, [w:] *Nietzsche 1900–2000*, red. A. Przybysławski, Kraków 1997, s. 41.
- ²¹⁰ A. Schrift, *Nietzsche and the Question...*, dz. cyt., s. 125–126.
- ²¹¹ Por. F. Nietzsche, *Przedstawienie retoryki...*, dz. cyt., s. 25 oraz tenże, *Pisma pozostałe 1862–1875*, dz. cyt., s. 187.
- ²¹² Tamże, s. 188.
- ²¹³ Tenże, *Wola mocy...*, dz. cyt., s. 310.
- ²¹⁴ Na temat Nietzscheańskiego ujęcia fikcji jako wymogu życia zob. M. Moryń, *Wola mocy i myśl...*, dz. cyt., s. 44–49.
- ²¹⁵ F. Nietzsche, *Wola mocy...*, dz. cyt., s. 316.
- ²¹⁶ Tenże, *Z genealogii moralności...*, dz. cyt., s. 54.
- ²¹⁷ Tamże, s. 53.
- ²¹⁸ Tamże, s. 53.
- ²¹⁹ Por. tenże, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 26–27.
- ²²⁰ Tamże, s. 55.

- ²²¹ Tenże, *Jutrzenka...*, dz. cyt., s. 130–131.
- ²²² Na temat rozmiękania świadomości przez Nietzschego zob. także M. Moryń, *Wola mocy i myśl...*, dz. cyt., 49–55.
- ²²³ F. Nietzsche, *Wola mocy...*, dz. cyt., s. 314–315.
- ²²⁴ Tenże, *Pisma pozostałe 1862–1875*, dz. cyt., s. 192.
- ²²⁵ Tenże, *Wiedza radosna...*, dz. cyt., s. 308.
- ²²⁶ Tamże, s. 309.
- ²²⁷ Por. tenże, *Przedstawienie retoryki...*, dz. cyt., s. 25.
- ²²⁸ Tenże, *Wola mocy...*, dz. cyt., s. 329.
- ²²⁹ Tamże, s. 328.
- ²³⁰ Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II: *Platon i Arystoteles*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 1997, s. 78–85.
- ²³¹ F. Nietzsche, *Wola mocy...*, dz. cyt., s. 322.
- ²³² Tenże, *Wiedza radosna...*, dz. cyt., s. 346.
- ²³³ Zob. tenże, *Zmierzch bożyszc...*, dz. cyt., s. 29–30.
- ²³⁴ Por. szerzej na ten temat M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, dz. cyt., s. 198 i n.
- ²³⁵ F. Nietzsche, *Wola mocy...*, dz. cyt., s. 311.
- ²³⁶ Por. A. Bielik-Robson, *Na drugim brzegu nihilizmu. Filozofia współczesna w poszukiwaniu nowego podmiotu*, Warszawa 1997, s. 209 i n.
- ²³⁷ Oczywiście należałoby się zastanowić czy przejście to jest uprawnione, czy też jak – zapewne wytknąłby metodolog proveniencji pozytywistycznej – mamy tu do czynienia z typowym błędem naturalizmu.
- ²³⁸ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, s. 44.



MAX STIRNER JAKO TYP FILOZOFA GONZO

MAX STIRNER JAKO TYP FILOZOFA GONZO

W historii myśli różnie próbuje się sklasyfikować tę samotną i, *nomen omen*, jedyną w swoim rodzaju, kometa, o butnym samej sobie nadanym imieniu, Max Stirner²³⁹, która niespełna dwa wieki temu na krótko rozbłysła swym, dla wielu dziwnym, światłem, burząc harmonię gwiazdzistego nieba filozoficznej refleksji; a może właściwiej trzeba by powiedzieć: wsysając to niebo, które zresztą już wcześniej zaczęło powoli pękać, zachodzić mgłą i stawiać się „rozpływne, blade, północne, królewieckie”²⁴⁰, jak to stwierdził podążający – świadomie czy też bezwiednie – za cieniem tej komety, pewien samotny wędrowiec, który miał to (nie)szczęście(?) narodzić się po śmierci²⁴¹. Przyklejano więc twórcy tej subwersywnej myśli różnorakie, mniej lub bardziej trafne, łatki: egoisty, anarchisty, indywidualisty, subiektywisty, solipsysty, egzystencjalisty, personalisty, nihilisty, hedonisty, cynika, konformisty, heglisty, a nawet protofaszysty, które często łączono ze sobą, zowiąc go np. anarchoindywidualistą czy egoistycznym nihilistą. Określenia te przeważnie opatrywano jeszcze epitetami „radikalny”, „skrajny”, „obrazoburczy”, „blasfemiczny”. Do tych różnych, czasem się uzupełniających, czasem będących do siebie w jawnej opozycji charakterystyk, chciałbym dorzucić jeszcze jedną: określenie Maxa Stirnera jako filozofa gonzo.

Na pierwszy rzut oka wygląda to trochę na jakąś tricksterską zagrywkę, niepoważny wygłup: co jak co, ale porównywanie autora *Jedynego...*, zwłaszcza w Polsce, gdzie jego wiekopomne dzieło wyszło w ramach nobliwej Biblioteki Klasyków Filozofii, do skądinąd sympatycznego mapeta, wydaje się cokolwiek niepoważne, niebezpiecznie zniżając się do poziomu gimnazjalnego żartu czy też może zabawnego, acz płytkiego internetowego mema. Z drugiej strony, przyrównanie Stirnera do niesfornego Gonzo

może być heurystycznie płodne, jeśli tylko się zgodzimy z Walterem Benjaminem, że „dla myślenia nie ma lepszego startu niż śmiech. Pobudzenie do śmiechu daje zwykle myśleniu większe pole do popisu niż jątrzenie duszy”²⁴². A któż, wiedząc cokolwiek z jednej strony o osobliwym niemieckim filozofie, z drugiej – o mapecie-dziwaku, nie powiem, że nie wybuchnie homeryckim śmiechem, ale przynajmniej nie uśmiechnie się, zestawiając ze sobą tych dwóch ekscentryków?

Oczywiście, określając Stirnera filozofem typu gonzo, nie miałem rzecz jasna tylko na myśli zestawiania go z zawadiackim mapetem, nie miałem tego nawet przede wszystkim na myśli²⁴³. Proponując skategoryzować autora *Jedynego...* jako gonzo-filozofa, chciałbym raczej zapożyczyć czy też przetransferować w sensie wędrówki pojęć w rozumieniu Mieke Bal²⁴⁴, a może nawet „przechwycić” pojęcie „gonzo” w sensie, w jakim używał terminu „przechwytywanie” (*détournement*) Guy Debord²⁴⁵, z takich obszarów kultury jak przede wszystkim dziennikarstwo, gdzie termin ten pojawił się po raz pierwszy, ale także z pola literatury, sztuki, krytyki artystycznej, historiografii, filmu dokumentalnego, ba, nawet pornografii, na teren filozofii, gdzie jest on prawie że zupełnie nieobecny, jeśli nie liczyć skromnej anonimowej strony internetowej „Gonzophilosophy. Damnation, Deliverance, and Devil’s Turd”²⁴⁶.

Ramy niniejszego tekstu nie pozwalają *in extenso* prześledzić wszystkich krętych wędrówek, jakie przeszło pojęcie „gonzo” przez wspomniane obszary, musi nam przeto wystarczyć bardzo krótka charakterystyka.

Otóż termin „gonzo”²⁴⁷, pojawił się we wczesnych latach 70. XX wieku na gruncie amerykańskiego dziennikarstwa na oznaczenie stylu dziennikarskiego zapisu akcentującego autorskie „ja” oraz przedstawiającego niejednokrotnie skrajnie zsubiektywizowany wymiar opisywanych zdarzeń, mieszający często fikcję z realistyczną narracją. Od początku więc styl gonzo był kojarzony nie tylko z tzw. nowym dziennikarstwem (Tom Wolfe, Norman Mailer), ale też i literaturą, tym bardziej, że sztandarowy przedstawiciel tego nurtu Hunter S. Thompson, którego reportaż *Upadek i demoralizacja na Derby Kentucky*, opublikowany w 1970 r., jest powszechnie uważany za jego tekst założycielski²⁴⁸, był także autorem słynnego *Lęku i odrazy w Las Vegas*, książki klasyfikowanej jako powieść non-fiction i należącej już do klasyki XX-wiecznej literatury amerykańskiej²⁴⁹. To w niej dla wielu styl gonzo znalazł swój najpełniejszy wyraz, chociaż zdarzają się też

opinie, że Thompson, choć obdarzony nieprzeciętną osobowością, był raczej kiepskim pisarzem²⁵⁰. Tak czy inaczej, gonzo jako styl uprawiania dziennikarstwa jest kojarzony przede wszystkim z nim, niemniej jednak, jak świetnie pokazuje poświęcony temu zjawisku 41. numer krakowskiego postdyscyplinarnego magazynu o nowej kulturze „Halart” z 2013 roku, autorów, których teksty, nie wszystkie oczywiście, moglibyśmy zakwalifikować jako przedstawicieli tego stylu, nie tylko na gruncie dziennikarstwa i nie tylko w Ameryce, jest znacznie więcej. W Polsce najbardziej znanym jego przedstawicielem z pogranicza dziennikarstwa i literatury jest Ziemowit Szczerek, autor, takich m.in. książek jak *Przyjdzie Mordor i nas zje, czyli tajna historia Słowian* (2013) czy *Siódemka* (2015)²⁵¹. W polu sztuki i krytyki artystycznej *expressis verbis* jako krytyczka w stylu gonzo określiła się swego czasu Karolina Plinta²⁵², a z kolei kuratorka, krytyczka i badaczka sztuki Aneta Rostkowska oraz Jakub Woynarowski, artysta-kurator, wspólnie opublikowali 2012 roku swoisty manifest stosowanych sztuk gonzo²⁵³.

Redaktorzy wspomnianego numeru „Halartu”, Kaja Puto, Aleksandra Małecka i Jan Bińczycki, starając się wyodrębnić konstytutywne cechy stylu gonzo, stworzyli, jak to sami nazwali, „roboczy system kwalifikacji”, słusznie zastrzegając, że nie można tu wytyczyć precyzyjnych granic. Wedle tegoż systemu do gonzo zapropowowali zaliczyć teksty, które po pierwsze, odwoływały się do dziedzictwa kontrkultury, po drugie, eksponowały autorskie „ja” oraz subiektywny wymiar opisywanych zdarzeń, po trzecie, przełamywały prasową konwencję, nie stroniąc od dygresji, opisywania „ważnych i mniej ważnych, ale zajmujących detali”, po czwarte, odznaczały się kolokwialnym językiem, wreszcie, po piąte, odnosiły się „choćby symbolicznie, do psychodelików, lub, szerzej, niecodziennych doświadczeń duchowych”²⁵⁴.

Mając te wytyczne na uwadze, aczkolwiek nie jako sztywne ramy, poza które pod groźbą utraty czystości kategorii gonzo nie należałoby wychodzić, co zresztą byłoby niezgodne z duchem samej „gonzowości”, chciałbym zaproponować zestaw kilku kryteriów, które, o ile występują łącznie, pozwalają określić działalność danego myśliciela, jako filozofię gonzo, jednocześnie pokazując, że paradygmatycznym wręcz jej ucieleśnieniem jest twórczość Maxa Stirnera²⁵⁵, zwłaszcza jego – jak to określił Gilles Deleuze – „potężna książka”²⁵⁶ *Jedyny i jego własność* – dzieło filozoficzne w stylu gonzo *par excellence*.

Jako pierwszą cechę gonzo-filozofii, którą w nawiązaniu przede wszystkim do pierwszej, ale też i ostatniej cechy proponowanej przez redaktorów „Halartu”, tj. kontrkulturowości i psychodeliczności, chciałbym zaproponować *subwersywność*, rozumiejąc ją przede wszystkim jako wywrotowość czy też tradycyjnie przypisywaną Stirnerowi buntowniczość. Subwersywność o tyle jest tu najbardziej właściwym określeniem, o ile zgodzimy się za Łukaszem Rondudą, jej teoretykiem w polu sztuki, że jest to „stanowisko formułujące swój protest z wewnątrz krytykowanej rzeczywistości, z pozycji uwikłania w nią, a nie z »projektowanej« pozycji zewnętrznej”²⁵⁷. W tym znaczeniu myśl Stirnera ma z pewnością subwersywny charakter. Zauważmy bowiem, że Stirner walczy przeciw pojęciom, a konkretniej przeciw ich obiektywizacji i hipostazowaniu za pomocą tychże pojęć właśnie, pisze filozoficzną książkę, publikuje artykuły, używa języka, który z natury rzeczy jest na pojęciach oparty. Stirner jest też świadom genetycznie pierwotnego społecznego wymiaru bycia jednostki, gdy stwierdza, że „To nie izolacja czy też samotność jest pierwotnym stanem człowieka, ale społeczność”²⁵⁸, jednostka jednakże jeśli chce pozostać sobą musi stosować właśnie różnorodne strategie subwersywne, które uniezależnią ją od tejże społeczności. Analogicznie Stirner buntuje się też przeciw zastanej kulturze, będąc jednocześnie świadomy uwikłania w nią i to uwikłania pozytywnego, gdyż to dzięki niej nie podlega już tyranii zmysłowego świata²⁵⁹. Jednakże wyzwoliwszy jednostkę od świata rzeczy, kultura, a w szczególności ta jej składowa, jaką jest religia, zarazem uzależniła ją od tego, co duchowe: „Duch uczynił mnie *panem*, lecz nad samym Duchem nie mam żadnej władzy. Dzięki religii (kulturze) poznałem wprowadzić sposób, jak 'zawojować świat', lecz nie jak pokonać *Boga* i stać się jego panem, albowiem Bóg jest 'Duchem'”²⁶⁰. Teraz nadszedł czas na ostateczny bunt, akt totalnej subwersji przeciw Duchowi, tj. metafizyczną rebelię przeciw wszystkim zhipostazowanym pojęciom, które, zdaniem Stirnera, są przecież tylko wyalienowanym tworem jednostki: „W tej porze Duchów wyrosły Mi myśli nad głową, która przecież je zrodziła”²⁶¹ – powiedział poetycko Stirner o okresie młodości.

Ściśle powiązana z subwersywnością jest druga cecha filozofa gonzo *transgresyjność*. O ile subwersywność jako wywrotowość odpowiadała szczególnie pierwszej cesze stylu gonzo proponowanej przez redaktorów „Halartu”, tj. kontrkulturowości, o tyle transgresyjność, choć rzecz jasna wiąże się jak najbardziej także z tą cechą, odpowiadałaby jednak przede wszystkim piątej

wytycznej, tj. psychodeliczności, czy też szerzej, a zarazem bardziej właściwie, niecodziennym stanom duchowym.

Transgresja – o której doświadczeniu Michel Foucault powiadał, że „Być może okaże się ono któregoś dnia równie decydujące dla naszej kultury, równie skryte w jej glebie, jak niegdyś było dla myślenia dialektycznego doświadczenie sprzeczności”²⁶² – jako „spektakularne przekroczenie normalnego, usankcjonowanego społecznie porządku rzeczy”²⁶³, by posłużyć się zgrabną definicją Mieczysława Porębskiego, jako przekraczanie granic wytyczonych przez kulturowe tabu, z pewnością jest silnie obecna w dziele Stirnera. Łamanie tabu religijnego²⁶⁴, seksualnego²⁶⁵, przyzwolenie na zbrodnię²⁶⁶ – to są wątki czytelnikom *Jedynego*... dobrze znane.

Jedną z kluczowych kwestii w przypadku analizy Stirnerowskiej transgresji jest, jak się wydaje, pytanie, czy mamy do niej zastosować klucz interpretacyjny taki, jaki myśl postmodernistyczna stosuje w odniesieniu do markiza de Sade, niewątpliwie klasyka transgresji, czyli najkrócej rzecz ujmując, transgresji jako przekroczenia, które dokonuje się przede wszystkim w wymiarze tekstualnym, w przestrzeni pisma. Czy do Stirnera możemy więc także odnieść słowa Phillippe’a Sollersa, napisane odnośnie kontrowersyjnego Markiza, że „przygoda Sade’a w całości rozgrywa się wewnątrz dyskursu”, że „potwór Sadyczny (...) jest, nie zapominajmy o tym, potworem napisanym (...) i niгда niczym więcej”²⁶⁷? Jest to kwestia problematyczna. Jeśli idzie o Sade’a, rację mają chyba Bogdan Banasiak i Krzysztof Matuszewski, gdy piszą: „Czyż to nie zadziwiające, że właśnie Sade, piszący książki, a nie Robespierre, skazujący na ścięcie młode kobiety, czy Napoleon, prowadzący na śmierć młodych chłopców, stał się symbolem potwornej zbrodni i niepohamowanego okrucieństwa?”²⁶⁸. Podobnie w przypadku Stirnera, poza tym, że prawdopodobnie nie był łatwy we współżyciu²⁶⁹ i pod koniec życia popadł w dług, jedyną „zbrodnię”, którą popełnił, jedyny realny akt transgresji, którego dokonał, było napisanie i opublikowanie przezeń *Jedynego*... To zresztą zarzucali mu później Marks i Engles w *Ideologii niemieckiej*, twierdząc, że bunt „świętego Maksa”, tego, jak się wyrazili, „zaśniedziatego niemieckiego piecucha”²⁷⁰, jest jałowy, dokonuje się tylko w świadomości, czystej myśli. A przecież, jak to później zauważyli Deleuze i Guattari, zgodnie z obiegowym mniemaniem „ważność myśli zawsze była śmieszna”²⁷¹. Czy na pewno? Czy to jednak nie myśl stoi, nie powiem, że zawsze, ale jednak chyba często, u początku ludzkiego działania? Czy myśl, zwłaszcza ta wypowiedziana/napisana, nie ma mocy zmieniania

człowieka i świata? Markiz de Sade mógł być – nie przeczę – „człowiekiem kochanym przez przyjaciół, uwielbianym przez służbę i poddanych, cieszącym się sympatią i powodzeniem u kobiet”²⁷², bo tak go przedstawiają wspomniani Banasiak i Matuszewski, niewątpliwie znawcy jego życia i twórczości. Stirner także był pewnie sympatycznym kompanem od kieliszka i długich dyskusji w towarzystwie, które można było spotkać w winiarni J. M. R. Hippela na Friedrichstraße²⁷³, gdzie zbierali się berlińscy radykałowie, skupieni wokół braci Bruno i Edgara Bauerów, ale nie można wykluczyć, że ich teksty, tj. Sade’a i Stirnera, nie były dla kogoś pobudką do popełnienia rzeczywistych zbrodni. *Expressis verbis* wyraził to Camus pisząc, że u Stirnera „Bunt znowu kończy się usprawiedliwieniem zbrodni. Stirner nie tylko się o nie pokusił (z niego, w prostej linii, są terrorystyczne formy anarchii), ale najwyraźniej upajał się perspektywami, które otwierał”²⁷⁴. Transgresyjność więc, będąc z jednej strony konstytutywną cechą filozofa gonzo, z drugiej jest cechą powodującą, że tenże gonzo może mieć dość niebezpieczną twarz, zwłaszcza wtedy, gdy ktoś będzie chciał przełożyć jego tekstualną/imaginatywną transgresję na działanie w rzeczywistym świecie.

Następnym wyznacznikiem gonzo-filozofa, analogicznie teraz do drugiej wytycznej podanej przez redaktorów „Ha!artu”, byłby programowy *skrajny indywidualizm i subiektywizm*. Chyba nie muszę długo się rozwodzić na ten temat. Dla każdego, kto choć pobieżnie zetknął się z myślą Stirnera, taka charakterystyka jego twórczości nie powinna budzić wątpliwości. Podkreślanie radykalnie jednostkowej perspektywy, z której przemawia Stirner, należy zresztą do kanonu interpretacyjnego jego filozofii²⁷⁵. Myślę, że dwa poniższe cytaty na zasadzie *pars pro toto* w zupełności wystarczą na potwierdzenie tej powszechnie podzielanej opinii:

To, co boskie jest sprawą Boga, to, co ludzkie – sprawą „Człowieka”. Moją sprawą jednak nie jest ani sprawa Boga, ani sprawa Człowieka; nie jest nią Prawda, Dobro, Prawo czy Wolność – Moja sprawa to tylko to, co *Moje*. I nie jest nią bynajmniej jakaś wspólna, lecz *jedyna* sprawa, tak jak Ja sam jestem jedyny. Poza Mną zaś nie obchodzi Mnie nic!²⁷⁶

Umarł *naród*. Niech żyję – *Ja!*²⁷⁷

Ja chciałbym tu tylko dodać, że skrajnie indywidualistyczne podejście Stirnera ujawnia się także w motywacji, jaką podaje dla swej twórczości, co go nawiasem mówiąc upodabnia do

wielu artystów²⁷⁸. Otóż pisze on nie po to, by zachwycić, oświecić, pouczyć czy wzburzyć innych, ale tworzy przede wszystkim dla siebie, niejako z własnych, egoistycznych pobudek, przez co staje się nie tylko nadawcą, ale i głównym odbiorcą swojej pisarskiej aktywności. Następujący cytat z *Jedynego...* jasno to potwierdza: „Czyż piszę z miłości do ludzi? Nie, piszę, by dać życie *mym* myślom; (...) tego, co myślę nie wyrażam ze względu na Was, ani – na *Prawdę*”²⁷⁹, która jak, sam twierdził, jest tylko pokarmem dla jego myślącej głowy, sama w sobie zaś jest bezwartościowa²⁸⁰.

To jednakże sprawia, że gonzo-filozof cechuje się specyficzną *samotnością*. Jej sens uchwycimy, gdy połączymy jego skrajny indywidualizm z wcześniej już wspomnianą transgresją, która także mając wymiar skrajnie jednostkowy, zarazem wiąże się u niego z projektem totalnej desakralizacji. Desakralizacja ta jest szczególna i odróżnia się od innych form jej przejawiania się, które wszak wcale nierzadko miały miejsce w historii. Jak słusznie zauważa bowiem Roman Kubicki „Niszczenie tego, co święte i dla innych bezcenne, jest przecież nieodłącznym fragmentem dziejów cywilizacji”. Wszelako ten sam autor jednocześnie dodaje: „Problem w tym, by burzyć i palić w białych rękawiczkach uniwersalnej sprawy, a jeszcze lepiej – w imię wartości, od spełnienia której zależy los ludzkości i świata”²⁸¹. Gonzo-filozof, Stirner, natomiast, podobnie jak efeski szewc Herostrates, osławiony podpalacz świątyni Artemidy, dokonując desakralizacji, nie wkłada żadnych tego rodzaju rękawiczek. Wkracza on w obszar religijnego, etycznego, społeczno-politycznego i wszelkiego innego rodzaju *sacrum*, tak jak Herostrates z pochodnią w ręku wkroczył do Artemizjonu:

jako człowiek absolutnie samotny (...) to znaczy – pozbawiony pozytywnego wsparcia jakiegokolwiek – sakralnej, świeckiej, oświeceniowej, humanistycznej, emancypacyjnej, estetycznej, materialistycznej, scjentystycznej, ateistycznej (...) racjonalistycznej, mitologicznej... transcendencji, „metanarracji”, ideologii, „wielkiej opowieści” i uniwersalności²⁸².

Dla radykalnego gonzo-filozofa, jakim jest Stirnerowski Jedyny przeto – w przeciwieństwie do większości burzycieli świętości, niszczących jedną świętość w imię innej – nic nie jest święte, tj. godne czci i szacunku, przed czym należałoby odczuwać respekt, do czego należałoby się odnosić z powagą, „powagą wobec spraw o wielkiej doniosłości”, „niemiecką powagą”²⁸³.

Stirner ironicznie przywołując niemiecką powagę wskazuje na kolejną konstytutywną cechę filozofa gonzo – właśnie programowy jej brak, powiem więcej, *kpinę z wszelkiej powagi*. To zaś oznacza, parafrazując Franciszka Rabelais’go, że „Śmiech to szczerze królestwo gonzo”²⁸⁴. Gonzo-filozof Stirner, mógłby więc pobierać też nauki u Nietzscheańskiego Zaratustry, który wyznawał: „Jakiż to największy grzech popełniono dotychczas na świecie? Czyż nie były nim słowa tego, który rzekł: »Biada tym, którzy się śmieją!«”²⁸⁵. Ponieważ powagę kojarzy Stirner przede wszystkim z szeroko rozumianym religijnością²⁸⁶, a brak powagi ze sztuką, nie dziwi, kiedy w napisanym dwa lata przed opublikowaniem *Jedynego...* artykule *Kunst und Religion* postuluje, by doprowadzić do upadku każdą postać religijności za pomocą sztuki, która jawi mu się jako „niepoważne igranie z wzniosłą powagą starej wiary, powagą treści, którą religia utraciła i która przeto musi zostać zwrócona radosnemu poecie”²⁸⁷.

Tak to tenże Stirnerowski „radosny poeta”, czyż nie nasz gonzo?, czyni z religii, „absurdalną komedię”²⁸⁸, jak *expressis verbis* powiada Stirner, uwalniając „człowieka od starej wiary”²⁸⁹. Przywołując podział dokonany przez Petera Sloterdijka w *Krytyce cynicznego rozumu* na poważne stronnictwo dyskursywno-teoretyczne oraz satyryczno-literacką trupe harcówników²⁹⁰, podział, którego początek datuje on od czasów Diogenesa z Synopy, bodajże czy nie *capo di tutti capi* filozofii gonzo, Stirner, choć *de iure* właściwie przynależy do tej pierwszej grupy – wszak włącza się w poważny dyskurs filozoficzny, jednocześnie jednak ten dyskurs dekonstruuje, ośmiesza, przedrzeźnia, by nie powiedzieć wyszydza. *De facto* więc wskakuje na wesoły statek prześmiewców, komediantów, błaznów, kuglarzy, sowizdrzałów, figlarzy, chuliganów, *tricksterów*²⁹¹ i ironistek. Swoistą wielkość Stirnera, jeśli w ogóle możemy takiego poważnego określenia wobec niego użyć, widzę w tym, że nie kryje się on za dość bezpieczną zasłoną literata czy artysty, którym niejednokrotnie udzielano swoistej licencji na niepowagę, tolerując ich kpiny, błazeństwa, złośliwą prześmiewczość, by nie powiedzieć szyderczość.

Jedną ze strategii dekonstrukcji poważnego dyskursu filozoficznego jest sposób, w jaki Stirner używa języka. Jest to język niejednokrotnie potoczny, bezpośredni i dosadny, wręcz momentami grubiański i sarkastyczny, niestroniący od kolokwializmów. Dla przykładu: „Jeśli czujesz się przywiązany do Swej przeszłości i musisz dziś paplać, boś paplał wczoraj, jeśli nie możesz się w każdej chwili zmienić, to kosztujesz w niewoli Swych bredni”²⁹²,

„Człowieku masz bzika, brakuje Ci piątej kleпки”²⁹³; „Stąd ta cała gra miłości i oddania, przy której ohydnie rzygać się chce na widok zepsutej i obłudnej, romansującej »legalnej opozycji«”²⁹⁴; „Tęsknicie za wolnością? Wy durnie! Gdy zdobędziecie siłę, to wolność przyjdzie sama”²⁹⁵. Jak pamiętamy, jednym z kryteriów stylu gonzo wyróżnionym przez redaktorów „Ha!artu” był właśnie kolokwialny język, nierzadko złośliwy i niepoprawny politycznie.

Krótko reasumując: danego myśliciela możemy uznać za typ filozofa gonzo, jeśli jego myśl jest: subwersywna, wywrotowa, a w tej wywrotowości jednocześnie transgresyjna, skrajnie indywidualistyczna i subiektywna, jest przy tym myślą samotną w wyróżnionym przeze mnie sensie, a zarazem to myśl prześmiewcza, stroniąca od patosu i powagi, wyrażona często językiem dosadnym i kolokwialnym. „Święty Maks” jak się zdaje dobrze więc spełnia kryteria „gonzowości”. A jeśli jeszcze dopowiemy ze specyfiką zindywidualizowanego stylu pisarskiego Stirnera były, przypisywane mu często jako wada, rozwlekłość i chaotyczność²⁹⁶, to zważywszy na to, że jednym z kryteriów stylu gonzo była dygresyjność, opisywanie „ważnych i mniej ważnych, ale zajmujących detali”, to wtedy autor *Jedynego* zdaje się być wręcz paradygmatycznym filozofem gonzo.

²³⁹ W swobodnym tłumaczeniu pseudonim ten znaczy: „ten, który ma wysokie czoło” lub „ten, kto ma czelność”. Pod tym nazwiskiem ukazało się w 1844 roku jego główne dzieło *Jedyny i jego własność* i pod tym nazwiskiem funkcjonuje on w historii myśli, choć naprawdę nazywał się Johann Caspar Schmidt.

²⁴⁰ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy...*, dz. cyt., s. 30.

²⁴¹ F. Nietzsche, *Antychrześcijanin...*, dz. cyt., s. 30.

²⁴² W. Benjamin, *Twórca jako wytwórca*, dz. cyt., s. 180.

²⁴³ Co bynajmniej nie oznacza, że zestawienie to ma tylko czysto przygodny, „dekora-cyjny”, by nie powiedzieć idiosynkratyczny, charakter. Uprzedzając poniekąd moje dalsze rozważania, w których będę mówił o transgresyjności jako konstytutywnej cesze filozofa gonzo, chciałbym zwrócić uwagę, że program *Muppet Show* Jima Hensona, w którym Gonzo jest wszak jednym z głównych bohaterów, doczekał się już poważnych, naukowych analiz w dyskursie na temat transgresji. Zob. M. Kuropatwa, *O Muppet Show, mimesis i... transgresji*, [w:] *(Nie)obecne granice. Szkice o obliczach transgresji*, red. K. Kuropatwa, D. Rode, Kraków 2003, s. 123–134.

²⁴⁴ M. Bał, *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych. Krótki przewodnik*, przeł. M. Bucholc, Warszawa 2010, s. 49, twierdzi m.in., że pojęcia nie są ustalone i wędrują między dyscyplinami, społecznościami uczonych i okresami historycznymi i „Jeśli dobrze je przemyśleć, zawierają one miniaturowe teorie, które pod tą postacią pomagają analizować przedmioty, sytuacje, stany i inne teorie” (tamże, s. 47). Ważne jest też, aby pojęcie było adekwatne, tj. by pozwalało „w produktywny sposób uporządkować zjawiska” (tamże, s. 57), to zaś oznacza, że powinno mieć „moc porządkowania zjawisk w nowy i istotny sposób” (tamże, s. 58). Mam nadzieję, co zamierzam pokazać w niniejszym tekście, że użycie przeze mnie pojęcia „gonzo” dla scharakteryzowania filozofii Maxa Stirnera będzie adekwatne w tym rozumieniu. Nie będzie zaś jedynie stosowaniem pojęcia jako modnej etykiety, która niczego nie wyjaśnia, ani nie precyzuje, a tylko nazywa.

²⁴⁵ Mateusz Kwaterko, tłumacz Deborda, krytykując wcześniejszy przekład tego terminu jako „odwrócenie”, powiada, że „*Détournement* nie polega (...) na odwracaniu myśli jakiegoś autora, lecz na przywracaniu jej, jakby powiedział Hegel, »potęgi negatywności«. Przechwycony fragment zostaje wyrwany ze swojego kontekstu (a niekiedy poddany dodatkowym, często daleko idącym przekształceniom), traci tym samym w całości lub częściowo swoje pierwotne znaczenie, następnie zostaje umieszczony w nowym kontekście, poszerzonym i nadrzędnym względem pierwotnego (...), a tym samym otrzymuje znaczenie nowe, wzbogacone, poprawione i uwspółcześnione, jak gdyby wydobyto z niego drzemiące w nim możliwości, pozwolono mu znów się rozwijać” (M. Kwaterko, *Od tłumacza*, [w:] G. Debord, *Spółczesność spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, przeł. M. Kwaterko, Warszawa 2006, s. 217).

²⁴⁶ Zob.: <https://gonzophilosophy.wordpress.com/> [dostęp: 07.09.2021]. Witryna ta składa się z pięciu krótkich tekstów, m.in. jedenastopunktowego „Gonzo Manifestu” oraz „Prekursorów”. W tym ostatnim, obok takich postaci jak m.in. Budda (oryginalny Gonzo), Jezus (syn Gonzo), Deleuze i Guattari, Sasha Grey (aktorka porno, pisarka i muzyk), Artaud czy Marcjon, jako inspirator gonzo-filozofii wymieniony jest także Stirner. Autor nie poświęcił mu jednakże większej uwagi poza wzmianką, że był indywidualistą.

²⁴⁷ Na temat niejasnej etymologii samego słowa zob. artykuł M. Hirsta *What is Gonzo? The etymology of an urban legend*, https://espace.library.uq.edu.au/view/UQ:10764/mhirst_gonzo.pdf [dostęp: 07.09.2021].

²⁴⁸ Artykuł w języku polskim został opublikowany w 2013 r. w 41. numerze czasopisma „Halart”.

²⁴⁹ Powieść ta została m.in. wpisana na prestiżową listę klasyki literackiej wydawnictwa Simon & Schuster. Zob. J. Żulczyk, *W poszukiwaniu „amerykańskiego snu”*. Postłowie, [w:] H. S. Thompson, *Lęk i odraza w Las Vegas. Szaleńcza podróż do serca „amerykańskiego snu”*, tłum. M. Wróbel i M. Potulny, Warszawa 2013, s. 262.

²⁵⁰ Zob. B. Stopel, *Gonzo bez lęku i obrazy*, „Halart” 2013, nr 41, s. 20.

²⁵¹ Jan Bińczycki, *Sporysz zamiast peyotlu*, „Halart” 2013, nr 41, s. 62–65, zalicza także do tego nurtu np. powieść *Jaszczur* Sławomira Shutego, *Dryf* Jana Sobczaka, Piotra Milewskiego *Rok nie wyrok*, zbiór opowiadań *Wintro* Kornela Maliszewskiego oraz teksty Kazimierza Malinowskiego, poety, działacza anarchistycznego, współpracownika miesięcznika „Lampa”.

²⁵² K. Plinta, *Gonzo po polsku? Poradnik desperata*, <http://sztukanagoraco.blogspot.com/2012/08/stosowne-sztuki-gonzo-manifest.html> [dostęp: 07.09.2021].

²⁵³ A. Rostkowska i K. Woynarowski, *Katalog wypadków, czyli stosowane sztuki gonzo*, <http://sztukanagoraco.blogspot.com/2012/08/stosowne-sztuki-gonzo-manifest.html> [dostęp: 07.09.2021].

²⁵⁴ K. Puto, A. Małecka i J. Bińczycki, *Wstęp. Gonzo bonanza*, „Halart” 2013, nr 41, s. 2.

²⁵⁵ Warto pamiętać, że Stirner sam był po części dziennikarzem, publikując artykuły prasowe w takich czasopismach jak m.in. „Leipziger Allgemeine Zeitung”, „Rheinische Zeitung” czy „Journal des österreichischen Lloyd”.

²⁵⁶ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 169.

²⁵⁷ Ł. Ronduda, *Strategie subwersywne w sztukach medialnych*, Kraków 2006, s. 9.

²⁵⁸ M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, przeł. J. i A. Gajlewiczowie, Warszawa 1995, s. 368.

²⁵⁹ Zob. tamże, s. 400–401. W tym sensie rację ma W. Gromczyński, *Egzystencjalistyczne interpretacje filozofii Stirnera*, „Studia Filozoficzne” 1985, nr 7 (236), s. 66–73, iż przypisywanie Stirnerowi nihilistycznego stanowiska względem kultury jest nieuprawnione, co jakoby czynią tacy interpretatorzy jego filozofii jak Camus czy Kołakowski. Atoli tę pozytywną postawę Stirnera wobec kultury trzeba umieścić w szerszym wymiarze jego myśli, który jest stricte metafizyczny i nie ma tylko aspektu kulturowego, ten zaś wymiar jest zdecydowanie nihilistyczny. Kołakowski i Camus nie mylą się więc przypisując Stirnerowi nihilizm, lecz myślą się co do „miejsca” w jego myśli, do którego należy go odnieść. Więcej na ten temat zob. rozdział poświęcony Stirnerowi w mojej pracy *Oblicza nicości...*, dz. cyt., s. 137–158.

²⁶⁰ M. Stirner, *Jedyny...*, dz. cyt., s. 401.

²⁶¹ Tamże, s. 15. Ze względu na ograniczoność miejsca nie mogę rozwinąć bardziej szczegółowych wątków dotyczących subwersywności w myśli autora *Jedynego...* Mogę tu tylko zasygnalizować, że np. można by pokazać, jak Stirner będąc zakorzeniony w Hegłowskiej filozofii, jednocześnie dokonuje w niej „przesunięcia znaczeń”, a tym samym ją dekonstruuje, by nie powiedzieć destruuje, np. jak wykorzystuje Hegłowski schemat historiozoficzny i jego koncepcję rozwoju osobniczego, zarazem jednak wypełniając go subwersywnie inną treścią tak, że ostateczny wynik całkowicie rozmija się z intencjami Hegla.

²⁶² M. Foucault, *Przedmowa do transgresji*, przeł. T. Komendant, [w:] tenże, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, wybór i oprac. T. Komendant, Warszawa 1999, s. 51.

²⁶³ M. Porębski, *Ikonosfera*, Warszawa 1972, s. 120.

²⁶⁴ Zob. np. M. Stirner, *Jedyny...*, dz. cyt., s. 114, 215–216, 287.

²⁶⁵ Zob. tamże, s. 51–52, 71–72. Mówiąc o transgresji w wymiarze przekraczania przyjętych obyczajów seksualnych w kontekście gonzo-filozofii nie sposób nie wspomnieć o pornografii typu gonzo. W tego rodzaju filmach zostaje zaburzona tzw. czwarta ściana, czyli oko kamery, w ten sposób, że operator kamery staje się uczestnikiem kręconej sceny, prowadzi rozmowy z aktorami itd. Za pierwszą produkcję tego typu uważa się film Johna Stagliana *The Adventures of Buttman* (1989). Jak pisze Jakub Baran w artykule poświęconym temu zjawisku, film ten jest dla pornografii tym, czym dla dziennikarstwa *Fear and Loathing in Las Vegas* Thompsona – radykalną zmianą perspektywy. Zob. więcej na ten temat J. Baran, *Gonzo znaczy brud. Podróż do wnętrza odbytu*, „Halart” 2013, nr 41, s. 122–125.

²⁶⁶ Zob. np. M. Stirner, *Jedyny...*, dz. cyt., s. 241, 287.

²⁶⁷ Cyt. za: B. Banasiak, K. Matuszewski, *Sade – filozofia zbrodni czy zbrodnia filozofii?*, [w:] D.A.F. de Sade, *Powiedzieć wszystko*, wybór i tłum. B. Banasiak, M. Bratuń i K. Matuszewski, Łódź 1991, s. 15.

²⁶⁸ Tamże.

²⁶⁹ Kiedy John Henry Mackay, szkocki poeta naturalizowany w Niemczech, biograf Stirnera i popularyzator jego myśli na przełomie XIX i XX wieku, próbował namówić na wspomnienia drugą żonę Stirnera, Marie Dähnhardt – ta zdecydowanie odmówiła, nie chcąc wracać pamięcią do okresu w życiu, który chciała zapomnieć, niemniej jednak skreśliła o swym byłym małżonku kilka kłujących słów, m.in., że był „bardzo szczwany” i że raczej żyli obok siebie niż stanowili prawdziwe małżeństwo, które zresztą zakończyło się rozwodem. Zob. R.W.K. Paterson, *The Nihilistic Egoist...*, dz. cyt., s. 14.

²⁷⁰ K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, [w:] ciż, *Dzieła*, t. 3, przeł. K. Błeszyński i S. Filmus, Warszawa 1961, s. 202.

²⁷¹ G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, przeł. B. Massumi, Minneapolis–Londyn 2005, s. 376.

²⁷² B. Banasiak, K. Matuszewski, *Sade...*, dz. cyt., s. 15.

²⁷³ W tym kontekście warto zaznaczyć, że w jednej z wersji etymologii słowa „gonzo” pochodzi ono z południowobostońskiego slangu Irlandczyków, w którym miało oznaczać ostatniego trzymającego się na nogach uczestnika alkoholowej libacji (zob. M. Hirst, *What is Gonzo?*, dz. cyt., s. 5). Przyjmując ten źródłosłów, czyż nie należałoby uznać, że pierwszym gonzo-filozofem był nie kto inny jak sam Sokrates, który jako jedyny przy końcu pamiętnej uczty zachował przytomność umysłu i nie zapadł w sen? Tym bardziej, że wiele, a bodaj czy nie wszystkie, z wyszczególnionych przeze mnie cech przysługujących filozofowi gonzo, można także odnaleźć u tego „z ręki boga puszczanego” ateńskiego bka (Platon, *Obrona Sokratesa*, [w:] tenże, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, wyb. A. Lam, Warszawa 1993, s. 197).

²⁷⁴ A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, przeł. J. Guze, Kraków 1991, s. 67.

²⁷⁵ Np. R.W.K. Paterson, *The Nihilistic Egoist...*, dz. cyt., s. 195, powiada, że dla Stirnera jedyną ludzką rzeczywistością jest rzeczywistość konkretnej jednostki. Z kolei M. Chmieliński, autor jedynej monografii w języku polskim poświęconej myśli Stirnera, proponując metaforyczną, a nie nihilistyczną interpretację znanego motta Stirnera, którym ten zaczyna i kończy swą książkę: „Swoją sprawę oparłem na nicości”, stwierdza słusznie, że Stirner oparł się na tym, co dla tradycyjnego czy to metafizycznego, czy naukowego ujęcia człowieka zupełnie się nie liczy: na jednostce ludzkiej (zob. M. Chmieliński, *Max*

Stirner. Jednostka, społeczeństwo, państwo, Kraków 2006, s. 83). To jednakże oznacza, jak zauważa Chmieliński, że Stirnerowska jednostka musi dysponować dużą siłą charakteru, gdyż jest ona pozbawiona komfortu zdania się na autorytet zewnętrzny (zob. tamże, s. 155).

²⁷⁶ M. Stirner, *Jedyny...*, dz. cyt., s. 6.

²⁷⁷ Tamże, s. 256.

²⁷⁸ Z wywołanego pola sztuki chciałbym tu przywołać postawę krakowskiego artysty Adama Rzepeckiego, swego czasu najbardziej wyrazistej postaci niezależnego nurtu artystycznego, jakim była Kultura Zrzuty (ok. 1982–1990), członka grupy Łódź Kaliska – osobiwego ensamblu *pure gonzos*. Otóż, w rozmowie ze Zbigniewem Liberą Rzepecki stwierdził: „Od zawsze mam taką wewnętrzną potrzebę, żeby coś jeszcze zrobić i zdążyć sobie sprawę, że robię to właściwie tylko dla siebie. Społeczeństwo mam w dupie” (*Gdzieś we mnie, tam głęboko jest jakiś sprzeciw na pęd z wszystkimi w jednym kierunku, że chciałbym inaczej*, Zbigniew Libera rozmawia z Adamem Rzepeckim, [w:] *Adam Rzepecki. Preferuję bardziej zrzutę niż kulturę*, red. D. Radziszewski, Nowy Sącz 2013, s. 54).

²⁷⁹ M. Stirner, *Jedyny...*, dz. cyt., s. 356.

²⁸⁰ Zob. tamże, s. 426.

²⁸¹ R. Kubicki, *Zmierzch sztuki. Narodziny ponowoczesnej jednostki?*, Poznań 1995, s. 67.

²⁸² Tamże, s. 67–68.

²⁸³ M. Stirner, *Jedyny...*, dz. cyt., s. 76. To zaś oznacza, że nie są święte również poglądy samego Stirnera, które w każdej chwili może zarzucić, tym samym paradoksalnie je potwierdzając: „Być może i Ja po chwili się rozmyślę i nagle zacznę postępować inaczej, lecz nie dlatego, że nie odpowiada to chrześcijaństwu, nie dlatego, że godzi w odwieczne prawa Człowieka, nie że przeczy idei ludzkości, człowieczeństwa i humanizmu; lecz dlatego, że już Mnie to nie bawi, nie sprawia przyjemności, gdyż zwątpiłem w moją poprzednią myśl i nie podoba Mi się już dłużej to, co robię” (tamże, s. 430). Jest to proklamacja całkowitej nieciągłości i niestałości właściwej nie tylko wyznawanym przez siebie poglądom, lecz także, a może przede wszystkim, właściwej projektowi egzystencji, jaki próbuje skutecznie filozof gonzo.

²⁸⁴ Rabelais oryginalnie wyraził się następująco: „Śmiech to szczerze królestwo człowieka” (F. Rabelais, *Gargantua i Pantagruel*, dz. cyt., s. 5).

²⁸⁵ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra...*, dz. cyt., s. 345.

²⁸⁶ Pamiętajmy, że religijność u Stirnera nie oznacza tylko wiary w Boga, bogów, czy też to, co boskie w tradycyjnym tego słowa znaczeniu. Religijność to stosunek, jaki zajmuje jednostka wobec wszystkiego, co uważa za wyższe od siebie, a przez to godne czci i uwielbienia, krótko mówiąc, wszystko to, co uważa za święte. Oto podstawowa zasada religijności: „świętość”. Dla Stirnera podstawową cechą świętości jest budząca grozę obcość: „We wszelkiej świętości tkwi »coś, co budzi grozę«, tzn. coś obcego, co sprawia, że nie czujemy się całkiem swobodnie, nie czujemy się sobą. To, co jest dla Mnie święte, nie jest Mi właściwe” (M. Stirner, *Jedyny...*, dz. cyt., s. 42). „Wszelka świętość to więzy, okowy” (tamże, s. 254). Zob. także na ten temat uwagi M. Chmielińskiego, *Max Stirner...*, dz. cyt., s. 90, który konstatuje poszerzenie pojęcia religijności przez Stirnera, zaliczającego do niej wszelkie projekty moralno-polityczne, które idealizują własny przedmiot, czyniąc go ponadindywidualną, obiektywną wartością. Podobnie sądzi też Deleuze: „Stirner nie obawia się pokazać, że idea, świadomość lub gatunek w niemniejszym stopniu są alienacją niż tradycyjna teologia” (G. Deleuze, *Nietzsche...*, dz. cyt., s. 169).



²⁸⁷ M. Stirner, *Kunst und Religion*, [w:] tenże, *Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes »Der Einzige und sein Eigentum«*, red. J.H. Mackay, Stuttgart – Bad Cannstatt 1976, s. 266.

²⁸⁸ Tamże.

²⁸⁹ Tamże, s. 268.

²⁹⁰ Zob. P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, przeł. i wstęp opatrzył P. Dehnel, Wrocław 2008, s. 119. Podział Sloterdijka przypomina znany podział na kapłanów i błaznów dokonany swego czasu przez Leszka Kołakowskiego w artykule *Kapłan i błazen* (*Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia*), [w:] tenże, *Nasza wesoła apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, wybór i układ Z. Mentzel, Kraków 2010, s. s. 49–82.

²⁹¹ Postać *trickstera* wydaje mi się obecnie chyba najbardziej zbliżoną kategorią do „promowanego” przeze mnie filozofa typu gonzo. Historyczka i krytyczka sztuki Marta Smolińska pisze o zadomowionej w badaniach humanistycznych drugiej połowy XX i pierwszego dziesięciolecia XXI wieku figurze *trickstera*, że przyczyniła się ona „do rozmontowywania powszechnie przyjętych reguł i panującego porządku oraz obnażania jego ukrytych, często opresyjnych mechanizmów. Rolą *trickstera* jest więc łamanie zasad, prowokowanie, wykpiwanie, działanie na pograniczu powszechnie akceptowanych norm lub wręcz ostentacyjne wyłamywanie się z nich. *Trickster* jest kwintesencją kreatywności, rebelii i wieloznaczności” (M. Smolińska, *TRICKSTEROWAĆ W POZNA(wa) NIU: Penerstwo i The Krasnals*, „Oppostie” 2011, nr 2, <http://opposite.uni.wroc.pl/2011/smolinska.htm> [dostęp: 07.09.2021]). W całej rozciągłości możemy, jak sądzę, odnieść ten opis także właśnie do gonzo.

²⁹² M. Stirner, *Jedyny...*, dz. cyt., s. 42.

²⁹³ Tamże, s. 48.

²⁹⁴ Tamże, s. 59.

²⁹⁵ Tamże, s. 194.

²⁹⁶ Zob. L. Kusak, *Maxa Stirnera koncepcja jednostki i społeczeństwa*, [w:] M. Stirner, *Jedyny...*, dz. cyt., s. XXIX.

MIĘDZY RELIGIJNYM ANARCHIZMEM A WIELKORUSKIM MESJANIZMEM

MIĘDZY RELIGIJNYM ANARCHIZMEM A WIELKORUSKIM MESJANIZMEM

Kilka uwag na temat teologiczno-estetycznej i politycznej myśli Fiodora Dostojewskiego

Chciałbym zacząć od konstatacji, tyleż oczywistej dla jednych, co kontrowersyjnej dla drugih, że Fiodor Dostojewski był nie tylko utalentowanym pisarzem, ale także głębokim myślicielem. Mikołaj Bierdiajew, niewątpliwie znawca jego twórczości, zwie go wręcz „największym metafizykiem rosyjskim”²⁹⁷. Nie jest to jednakże opinia powszechnie podzielana. O ile bowiem jego geniusz pisarski raczej nie jest kwestionowany – Dostojewski jako artysta jest geniuszem, nawet jeśli, jak to ujmie Tomasz Mann, jest to „zbrodniczy geniusz”²⁹⁸ – o tyle Dostojewski jako myśliciel wzbudza wśród badaczy skrajnie przeciwstawne reakcje²⁹⁹. Z jednej więc strony mamy do czynienia z dezawuowaniem „dostojewszczyzny” jako manifestacji transgresyjnego anarchistycznego indywidualizmu, z drugiej – z apoteozą autora *Zbrodni i kary* jako proroka inspirowanego wielką tradycją patrystyczną³⁰⁰.

Wydaje się, że te skrajne opinie są nie tylko opozycyjne, jeśli chodzi o wartościujące oceny namysłu autora *Biesów*, ale także rozchodzą się w kwestii ustalenia jego faktycznych poglądów. Jeśli Dostojewski był anarchoindywidualistą, to nie mógł być myślicielem zakorzenionym w prawosławnej tradycji. Albo – albo. Otóż, jakkolwiek paradoksalnie to zabrzmie, przychyliam się do poglądu, że – niezależnie od tego, jak będziemy wartościować

myśl Dostojewskiego – nie tyle mamy tu do czynienia z alternatywą rozłączną, co z koniunkcją. Co więcej, jak będę starał się po części przynajmniej pokazać, autor *Idioty* był nie tylko, inspirowanym wczesnym, tj. przedkonstantyńskim chrześcijaństwem, anarchistą religijnym, ale także wielkoruskim mesjanistą.

W tym miejscu, zanim przejdę do dalszej prezentacji mojego wywodu, chciałbym poczynić uwagę, dość pewnie oczywistą dla każdego, kto bliżej zapoznał się z twórczością Dostojewskiego, niemniej jednak na tyle ważną, że ryzykując otarcie się o truizm, pozwolę ją sobie tu wypowiedzieć. Jego dzieło mianowicie, zarówno w aspekcie artystycznym, literackim, jak i – być może przede wszystkim – ideowym, nie poddaje się jednoznacznym interpretacjom, co stanowi też o jego ciągłej żywotności, aktualności, atrakcyjności i, nie bójmy się tego patetycznego słowa, wielkości. Bierze się to między innymi stąd, że – jak słusznie zauważył Michaił Bachtin – podstawową własnością powieści Dostojewskiego jest polifoniczność jego bohaterów: „Wielość samodzielnych i nie łączących się ze sobą głosów i świadomości, prawdziwa polifonia pełnowartościowych głosów”³⁰¹. Co prawda, Bachtin przestrzega nas przed traktowaniem poglądów postaci literackich stworzonych przez Dostojewskiego jako jego *alter ego*, nie znaczy to jednakże, że nieprawdziwy jest pogląd podzielany przez wielu badaczy, takich jak np. Małgorzata Abassy, iż jego „polifoniczne utwory odzwierciedlają wewnętrzny dyskurs wielu równoprawnych racji, z którymi zmagał się sam Dostojewski”³⁰². W tym też sensie Czesław Miłosz powiadał o bohaterach Dostojewskiego, że „on puszcza ich wolno i rozdziela swoje poglądy pomiędzy te różne postaci”³⁰³. Dostojewski wyraża więc swe myśli ustami Szatowa, Myszkina, starego Wierchowieńskiego, Aloszy Karamazowa, starca Zosimy, ale także, a może przede wszystkim, ustami człowieka z podziemia, Kiryłowa, Stawrogina, Dymitra i Iwana Karamazow i *last but not least* Wielkiego Inkwizytora³⁰⁴.

Ponieważ chciałbym poczynić parę uwag o wątkach teologiczno-politycznych w myśli autora *Braci Karamazow*, zrozumiałą jest rzeczą, że będzie mnie interesował Dostojewski myśliciel, tj. Dostojewski filozof i teolog. Myślę, że o takim Dostojewskim ciągle warto mówić. Tym zaś, co szczególnie może czynić autora *Biesów* żywym źródłem współczesnych debat prowadzonych na styku filozofii, polityki i teologii, jest, podkreślany przez wielu badaczy, fakt, że lejtmotywem jego twórczości jest problem wolności. Jak zaś zauważa Zbigniew Podgórzec, znakomity tłumacz i znawca Dostojewskiego, problem ten stał się „centralnym punktem

naszej współczesności”³⁰⁵ i – dodajmy – jest on osnową wszelkich współczesnych projektów emancypacyjnych³⁰⁶.

Mówiąc o wolności w namyśle Dostojewskiego, jak można sądzić, mamy do czynienia z wzajemnie się przenikającym i uzupełniającym podwójnym jej wymiarem, tj. z jednej strony z wolnością w sensie społeczno-politycznym, z drugiej – z wolnością w aspekcie religijno-duchowym. Jeśli chodzi o ten pierwszy wymiar, to Dostojewski jawi się tu jako rzecznik wszystkich „skrzywdzonych i poniżonych” „biednych ludzi”³⁰⁷, tj. członków niższych klas społecznych, poczynawszy od pańszczyźnianych chłopów, przez miejski proletariatus, aż po wyrzuconych na margines społeczny wszelkich wykończonych (przestępców, prostytutki itp.). W tym zakresie Dostojewski bynajmniej nie ograniczał się do tworzenia tzw. zaangażowanej społecznie literatury, nie był li tylko przejętym humanitarnymi ideałami, rozczulającym się nad losem uciskanego ludu, utalentowanym literacko przedstawicielem ówczesnej – mówiąc kolokwialnie i sarkastycznie – kanapowej lewicy kawiorowej, lecz aktywnie, w szczególności w swym okresie młodzieńczym, włączył się w walkę o wyzwolenie społeczne klas upośledzonych, zwłaszcza w walkę o zniesienie pańszczyzny i poddaństwa chłopów, biorąc czynny udział w działającym w Petersburgu w latach czterdziestych XIX wieku fourierowskim kółku tzw. pietraszewców³⁰⁸, co przypłacił wyrokiem śmierci, zamienionym w parę chwil przed egzekucją na ciężkie roboty i dożywotnie zesłanie na Syberię, z której powrócił po paru latach, gdy po śmierci Mikołaja I (1855) pietraszewcy na mocy ukazu nowego cara Aleksandra II zostali objęci amnestią.

Doświadczenie katorgi, na której bezpośrednio zetknął się z ludem, i to z jego najbardziej upośledzonymi społecznie przedstawicielami, było dla niego przeżyciem przełomowym. To wtedy, jak się wydaje, dokonała się w nim przemiana z rewolucyjnie nastawionego socjalisty-fourierysty w – jak go określa dość pejoratywnie Ryszard Przybylski – ludomańskiego konserwatystę, poczwiennika³⁰⁹, który nie wyrzekłszy się nigdy do końca socjalistycznych i anarchistycznych ideałów swej młodości, nie tylko chciał być obrońcą ludu, rzecznikiem jego krzywdy, ale uznał go za najbardziej nieskażoną część rosyjskiego narodu, którą klasy wyższe nie tyle winny wychowywać i podciągać do swojego poziomu moralnego, lecz same się od niej uczyć. Dostojewski doszedł był bowiem do wniosku, że – według słów Przybylskiego – „prawdziwie religijne »skarby duchowe« przechowuje już tylko prawosławny lud”³¹⁰.

To, co jest więc szczególne w namyśle Dostojewskiego, to właśnie połączenie wolności w sensie społeczno-politycznym z wolnością religijno-duchową, która ma się dokonać między innymi przez zwrócenie się w stronę ludu, jego sposobu życia, obyczajów i duchowości. W wyjaśnieniu, jakie zamieścił w *Dzienniku pisarza* do swej słynnej *Mowy Puszkiniowskiej*, w której zresztą idea poczwiennictwa została przezeń najpełniej wyrażona, wkłada w usta Puszkina taki oto dezyderat, z którym w całości się utożsamiał: „Uwierzcie w ducha ludowego, tylko odeń się spodziewajcie zbawienia, a będziecie zbawieni”³¹¹. Jednocześnie ten swoisty ludowy mesjanizm na modłę rosyjską, którą dziś (ale także i w czasach mu współczesnych) wielu uważa za wyraz – by użyć określenia Czesława Miłosza – jednego z tzw. bzików Dostojewskiego³¹², łączył, na pierwszy rzut oka dość paradoksalnie, z ideą radykalnej duchowej wolności. A tej idei nie opatrzyłbym już postępującym mianem bzika. Wolność ta oznaczała bowiem dla niego także, a może nawet przede wszystkim, jeśli dobrze odczytuję jego myśl, przeciwstawianie się wszelkim formom przemocy symbolicznej, wszelkim próbom duchowego zniewalania człowieka przez różnorakie autorytarne systemy myśli i opierające się na nich struktury władzy. W tym kontekście warto przytoczyć opinię przywoływanego już przeze mnie Bierdiajewa, który zresztą nazywał Dostojewskiego „prawosławnym socjalistą”³¹³, a nawet „religijnym anarchistą”³¹⁴, i który powiadał, że u Dostojewskiego mamy do czynienia z „najskrajniejszą negacją autorytetu i przymusu, jaką zna historia chrześcijaństwa”³¹⁵.

Akcentując ten anarchistyczny, libertariański wymiar jego myśli religijnej, który swój najpełniejszy wymiar znalazł w opowieści o Wielkim Inkwizytorze zamieszczonej w jego ostatniej, najbardziej dojrzałej powieści *Bracia Karamazow*, równocześnie nie możemy przeoczyć faktu, że Dostojewski w miarę upływu lat coraz bardziej przechodził na pozycje zbliżone do słowianofilskich konserwatystów³¹⁶, dystansując się zarówno od ówczesnych dziewiętnastowiecznych rosyjskich liberałów w stylu Iwana Turgieniewa, jak i całej plejady rewolucjonistów³¹⁷. Bez wątpienia, na zmianę stanowiska Dostojewskiego, który ideologicznie zbliżył się bardzo do słowianofilskich poglądów Konstantego Aksakowa i Aleksego Chomiakowa, marzących o ziemskim carze³¹⁸, miała wpływ przeprowadzona przez Aleksandra II w 1861 roku reforma uwłaszczeniowa i wiele innych reform³¹⁹. To, o co walczył w czasach swej młodości i za co nieomal spotkała go śmierć, stało się faktem i zrobił to sam car³²⁰. Nie zapominajmy też, że to także ten sam

car pozwolił wrócić Dostojewskiemu z zesłania. Narastająca z biegiem czasu wrogość Dostojewskiego do środowisk liberalnych i rewolucyjnych i jego przejście na pozycje monarchistyczno-konserwatywne miały także i to podłoże, że członkowie tych pierwszych środowisk byli niemalże bez wyjątku okcydentalistami, tj. najogólniej rzecz ujmując, byli przekonani, że tylko modernizacja Rosji na modłę zachodnią (czy to w wersji liberalnej, czy socjalistyczno-rewolucyjnej) może przynieść poprawę warunków egzystencji rosyjskiego ludu. Równocześnie odznaczali się – przynajmniej część z nich, za to część wpływowa – wrogością w stosunku do chrześcijaństwa, a prawosławia w szczególności, jako jednego z ideologicznych filarów znienawidzonego *status quo*.

Dostojewski obawiał się także, że ich troska o emancypację społeczno-ekonomiczno-polityczną może przesłonić, zniwelować, a w końcu nawet zaprzepaścić indywidualną wolność poszczególnych jednostek. Autor *Mowy Puszkiniowskiej* łączył więc, w duchu słowianofilskim, swoisty konserwatywny monarchizm z anarchizmem, co może wydać się *contradictio in terminis*, lecz bynajmniej tym nie jest. W ideologii słowianofilskiej obecny był bowiem silny pierwiastek anarchistyczny. O wymiarze anarchistycznym słowianofilstwa pisze Bierdiajew w swej znanej książce *Rosyjska idea*, gdzie cytuje wypowiedzi Aksakowa, czołowego ideologa słowianofilów. Dla przykładu: „państwo jako zasada – to zło”, „państwo jest z istoty fałszem”, „prawosławne zadanie realizować trzeba na drodze moralnej, bez pomocy zewnętrznej, zniewalającej siły. Jedną jest tylko droga godna człowieka, droga swobodnego przekonania, ta droga, którą wskazał nam Boski zbawiciel i którą szli jego apostołowie”³²¹. U słowianofilów mamy więc postawę, którą podzielał też Dostojewski, a którą za Bierdiajewem możemy krótko określić jako „miłość wolności i sympatię do ideału braku władzy”³²².

Przybliżając tę postawę w wersji autora *Zbrodni i kary*, należy wskazać, że charakterystyczne jest swoiste połączenie się w niej różnorodnych wymiarów, począwszy od estetycznego, przez narodowo- czy też ludowo³²³-mesjanistyczny, po anarchistyczny właśnie. Jeśli ten pierwszy, estetyczny, ściśle łączący się z drugim, narodowo(ludowo)-mesjanistycznym, mielibyśmy ująć za pomocą jednej formuły, to chyba najśluszniej streszcza ją przesłanie księcia Myszkina z powieści *Idiota*, że „piękno zbawi świat”³²⁴. Pierwsze skojarzenie, jakie się nasuwa, kiedy słyszymy to hasło z ust bohatera Dostojewskiego, to oczywiście utopijno-estetyczna koncepcja wychowania estetycznego Friedricha Schillera, który przypisywał pięknu i sztuce w ogóle ozdrowieńcze działanie

zarówno na jednostki, jak i całe zbiorowości. Wedle Schillera, sceptycznie oceniającego wydarzenia we Francji pod koniec XVIII wieku, rewolucję polityczną musi poprzedzić rewolucja estetyczna („droga do wolności prowadzi tylko poprzez piękno”³²⁵), polegająca właśnie na owym „wychowaniu estetycznym”, streszczającym się w „uszlachetnieniu człowieka żyjącego w czasie i podniesieniu go ku człowiekowi idealnemu”³²⁶. Dostojewski od wczesnej młodości był zafascynowany Schillerem, i nawet jeśli później dokonał zasadniczego przewartościowania swego stosunku do jego koncepcji³²⁷, to jej elementy będą u niego ciągle obecne. Kiedy więc później będzie Dostojewski mówił o pięknie rosyjskim jako o właściwym zbawczym pięknie, to bez wątpienia będzie tu słycać echa poglądu Schillera, że prawdziwa harmonia w postaci idealnego państwa, w którym zaspokojone zostaną zarówno egoistyczne interesy jednostek, jak i społeczne potrzeby ogółu, będzie możliwa tylko dzięki pięknu. Intrygujące hasło zbawczego piękna rosyjskiego nadaje wspomnianemu ludowemu mesjanizmowi rosyjskiemu wyznawanemu przez Dostojewskiego swoisty wymiar estetyczny. Warto tu przytoczyć fragment jego wyjaśnienia do cytowanej już *Mowy Puszkiniowskiej*. Dostojewski, mówiąc o znaczeniu Puszkina dla Rosji, stwierdził:

on pierwszy (właśnie pierwszy, nikt przed nim) dał nam literackie typy rosyjskiego piękna, które wyrosło wprost z ducha rosyjskiego, ukryte w prawdzie ludowej, w naszej glebie, i w niej odnalezione. [...] Główną zaś rzeczą, którą należy szczególnie podkreślić, jest fakt, że wszystkie te typy pozytywnej urody Rosjanina i jego duszy wzięte są całkowicie z ludu. Tu już trzeba powiedzieć całą prawdę: nie w dzisiejszej naszej cywilizacji, nie w tak zwanym »europejskim« wykształceniu, którego nawiasem mówiąc, nigdy nie mieliśmy, nie w potwornościach przyswojonych czysto zewnętrznie idei i form europejskich znalazł Puszkini to piękno, lecz jedynie w duchu ludowym, tylko w nim jednym³²⁸.

Okazuje się więc, że zbawcze piękno to piękno rosyjskie, piękno ukryte w prawdzie ludowej. Ten „poczwiniennicki” ideał piękna nie jest bynajmniej, jak mogłoby się wydawać, jakimś szowinistyczno-nacjonalistycznym zawężeniem tego ideału, przynajmniej we własnym mniemaniu Dostojewskiego... Był on bowiem przekonany, że naród rosyjski „kryje w swej duszy skłonność do wrażliwości na wszystko, co obce, i do pogodzenia powszechnego, i ujawnił ją już niejednokrotnie

w ciągu dwóch wieków od czasu reformy Piotrowej”³²⁹. W tym samym duchu powiadał też, „że dusza rosyjska, geniusz rosyjskiego narodu może lepiej od innych narodów potrafią zawrzeć w sobie ideę ogólnoludzkiego zjednoczenia, braterskiej miłości, trzeźwego spojrzenia, odpuszczającego wrogość, widzącego i wybaczącego odmienność, niwelującego sprzeczności”³³⁰. Jego rosyjskość miała być gwarantem jego uniwersalności, jak powiadał w samej mowie: „O tak, misja Rosjanina jest bezsprzecznie misją ogólnoeuropejską i ogólnoludzką. Stać się prawdziwym Rosjaninem, zupełnym Rosjaninem, może znaczyć tylko (w ostatecznym rozrachunku, trzeba to podkreślić) stać się bratem wszystkich ludzi, wszechczłowiekiem, jeśli się tak można wyrazić”³³¹. Estetyczny ideał piękna, jak więc widzimy, łączył się u niego z etycznym ideałem dobra. W narodzie rosyjskim, a szczególnie w rosyjskim ludzie, dostrzegł Dostojewski z jednej strony niejako nową aktualizację antycznego ideału *kalokagathos*, z drugiej zaś – nowe wcielenie narodu mesjańskiego, narodu-bogonoścy.

Tak to etyczno-estetyczny ideał piękna łączy w sobie najbardziej istotny jego wymiar, wymiar religijny³³², który z kolei otrzymuje kwalifikację narodowo-ludową i wiedzie nas wprost właśnie do rosyjskiego mesjanizmu, którego Dostojewski był najbardziej wyrazistym rzecznikiem³³³. Możemy w tym miejscu powołać się na słowa Szatowa, który obok księcia Myszkina³³⁴ jest najbardziej znanym wyrazicielem tejże rosyjskiej świadomości mesjanistycznej wśród bohaterów Dostojewskiego. W rozmowie z Stawroginem Szatow stwierdza: „Pierwiastek estetyczny, jak twierdzą filozofowie, i pierwiastek moralny są tożsame. To jest »poszukiwanie Boga«, jak ja to nazywam najprościej. Celem każdego ruchu narodowego w każdym narodzie i na każdym etapie jego rozwoju jest jedynie poszukiwanie Boga”³³⁵. Jeśli więc Dostojewski powiadał, że piękno zbawi świat i że tego piękna trzeba szukać w rosyjskim „duchu ludowym, tylko w nim jednym”³³⁶, to mówił tak, ponieważ był przekonany, że „Kto [...] nie zna ludu, nie zna Boga!”³³⁷. Powyższe słowa Szatow skierował do starego Wierchowieńskiego, zarzucając mu właśnie brak znajomości ludu, odcięcie się od niego, tym samym przypisując mu ateizm lub, co gorsza, indyferencję religijną, ową „letniość”, o której mówi Apokalipsa³³⁸. Aby na nowo odzyskać Boga, trzeba zbliżyć się do ludu. Jak wszelako to zbliżenie ma wyglądać? Szatow ma na to odpowiedź. W rozmowie z Stawroginem – któremu zarzuca to samo, ale z jeszcze większą pasją, gdyż to właśnie Stawrogin był tym, który zaszczerpił w nim owe idee, po czym się ich wyparł, co więcej, już w samej chwili ich

głoszenia nie wierzył w nie – powiada: „Pracą trzeba osiągnąć Boga”. Na pytanie Stawrogina, jaką pracę, odpowiada: „Prostą, chłopską. Trzeba porzucić bogactwo...”³³⁹. Szatow powtarza tu właściwie starą chrześcijańską formułę św. Benedykta z Nursji *ora et labora*, wzbogaconą o ideę dobrowolnego ubóstwa.

Jeśli sobie teraz uświadomimy chrystocentryzm teologii Dostojewskiego, jego przekonanie, że poszukiwanie Boga jest niczym innym jak poszukiwaniem Chrystusa³⁴⁰, nie może nas dziwić, że rosyjski mesjanizm Szatowa wyrażał się w jego żarliwej wierze w rosyjskiego Chrystusa, kiedy w uniesieniu powiadał do Stawrogina: „Wierzę w ciało Chrystusowe... Wierzę, że Chrystus powtórnie zstąpi na ziemię w Rosji... Wierzę...”³⁴¹. Szatow więc ze swoją fanatyczną wiarą w Chrystusa uosabia tę część umysłowości Dostojewskiego, w której dochodziła do głosu niesłychanie silna potrzeba wiary zarówno w Chrystusa, jak i w dobro. To właśnie Szatow przypomniał Stawroginowi/Dostojewskiemu jego własne słowa na temat Chrystusa: „to pan przecież mówił mi wtedy, że gdyby panu dowiedziono matematycznie, iż prawda jest poza Chrystusem, pan wolałby raczej zostać z Chrystusem niż z prawdą! Pan to mówił! Może pan zaprzeczy?”³⁴².

Dla Szatowa to wypowiedziane w trybie przypuszczającym przekonanie stało się rzeczywistością. Nie wierzy on bowiem, w przeciwieństwie do Myszkina, w Boga³⁴³. Co prawda, powiada Stawroginowi, że będzie w Niego wierzył, obecnie jednak nie wierzy. Chrystus jako Bóg-człowiek jest przeto dla niego poza prawdą. Nie oznacza to bynajmniej, że się go wyrzeka, wręcz przeciwnie, utożsamia się z jego ideałami w pełni, z dobrem, które on uosabia. Wszelako w takiej optyce Bóg jest dla niego, jak to wnikliwie zauważył Stawrogin, „zwykłym atrybutem narodowościowym” – utożsamia Boga z narodem rosyjskim, jedynym narodem „bogonośnym”³⁴⁴, co w konsekwencji prowadzi jego mesjanizm do religijnego szowinistycznego nacjonalizmu: „Každy naród dopóty jest narodem, dopóki ma własnego wyłącznego Boga, a innych bogów odrzuca bez żadnego miłosierdzia, dopóki wierzy, że swoim Bogiem zwycięży i wyprze ze świata obcych bogów”³⁴⁵. Myśl ta, jeśli miałyby służyć za podłoże jakiegoś projektu emancypacyjnego, to chyba tylko jako ideologiczne narzędzie wyzwolenia się danego narodu spod obcego jarzma; ale szczerze mówiąc, jest ona raczej wyrażoną bez eufemizmów teologią wszelkich nacjonalistycznych imperializmów³⁴⁶.

Bylibyśmy jednak niesprawiedliwi wobec polityczno-teologicznej myśli Dostojewskiego, gdybyśmy ograniczyli ją do tego wielkoruskiego mesjanizmu, zwłaszcza w wydaniu Szatowa. Możemy bowiem u tego autora znaleźć także bardziej uniwersalistyczny wymiar jego namysłu, w szczególności w jego ostatniej powieści *Bracia Karamazow*, a zwłaszcza w jej części zwanej powszechnie *Legendą o Wielkim Inkwizytorze*³⁴⁷. Jest w niej ukazany pozbawiony wszelkich odniesień narodowych, przychodzący powtórnie na ziemię w szesnastowiecznej Sewilli Chrystus, w czasie największych prześladowań inkwizycji. Jawi się on jako religijny anarchista, odrzucający jakiegokolwiek autorytet i przymus mogący zniewolić ludzkiego ducha. Dlatego też wyrzeka się on wszelkich cudów i tajemnicy, chce, aby człowiek podążył za nim z własnej woli, a nie przymuszony zniewalającą mocą cudu.

Adwersarzem sewilskiego Chrystusa jest Wielki Inkwizytor, dla którego emancypacja ludzkości oznacza przede wszystkim zapewnienie jej doczesnego szczęścia: dobrobytu, bezpieczeństwa i – co nie mniej ważne – spokoju sumienia. To jest jednak paradoksalnie możliwe tylko przez odrzucenie wolności, będącej tak naprawdę strasznym ciężarem, którego człowiek nie potrafi udźwignąć³⁴⁸. Bierdiajew powiada, komentując *Legendę*, iż „Oryginalną ideą Dostojewskiego jest przekonanie, że wolność nie jest prawem, lecz obowiązkiem i długiem człowieka [...] że to nie człowiek domaga się wolności od Boga, lecz Bóg żąda jej od człowieka”³⁴⁹. A ponieważ tajemnicą Wielkiego Inkwizytora jest to, że nie wierzy on w Boga, więc ze swoiście pojętej miłości do człowieka zwalnia ludzi z tego obowiązku, „wyzwala” ich z ich wolności, każąc im wszelako wierzyć w Boga spreparowanego przez siebie, gdyż obawia się, że pozbawiając ich najwyższego i ostatecznego celu, tym samym pozbawi ich życie ostatecznego sensu, uczyni je, jak to trafnie skomentował Bohdan Urbankowski, „Odyseję bez Itaki” i „pielgrzymkę bez Jeruzalem”³⁵⁰.

Powyższego wszelako nie obawia się Iwan Karamazow, który w powieści jest autorem poematu o Wielkim Inkwizytorze. Prezentuje on bardziej wzniosły, *stricte* antropoteistyczny punkt widzenia polegający na ubóstwieniu człowieka. Wielki Inkwizytor opierał swoją koncepcję koniec końców na religijnym kłamstwie, na *pia fraus*, kazał wierzyć ludziom w Boga, w Chrystusa, lecz sam go odrzucał. Iwan chce, podobnie jak Kiriłłow z *Biesów*, żeby każdy rozpoznał wreszcie to kłamstwo, a może raczej ten fałsz, żeby człowiek wreszcie wyzwolił się od idei Boga, a wyzwoliwszy się, stał się naprawdę wolny. Możemy domniemywać, że to dopiero przyszły

człowiek-bóg, w zamysle Iwana Karamazowa, staje się w pełni wolny, duchowo wyemancypowany – uświadamia sobie swoją samotność we wszechświecie, nie łądzi się mirażami przyszłego wiecznego życia, a jednocześnie nie daje się zniewolić ani przez przyrodę, ani, znów możemy domniemywać, przez własne struktury społeczno-polityczne, dokonuje się więc upragniona harmonia między wolnością jednostki a wymogami wspólnotowego życia. O ile sam Dostojewski był jak najbardziej rzecznikiem takiej harmonii, o tyle nie chciał jej osiągać za cenę rezygnacji z wiary w Boga. Jednocześnie był przeciwnikiem jakiegokolwiek formy przymuszania do wiary. Jak powiada Bierdiajew, „Wiara, na której Dostojewski chciał organizować porządek społeczny, powinna być wiarą w wolności. Wiara ta bazuje na wolności sumienia człowieka. [...] Dostojewski prawdopodobnie był największym obrońcą sumienia w historii chrześcijaństwa”³⁵¹. W tym sensie słusznie dopowiada Bierdiajew, że to, co Wielki Inkwizytor mówi Chrystusowi: „Pragnąłeś wiary wolnej, a nie pokornego zachwytu niewolnika wobec potęgi, która go raz na zawsze przejęła grozą”³⁵², mógłby też powiedzieć samemu Dostojewskiemu. Na tym właśnie polega najgłębszy emancypacyjny wymiar jego polityczno-teologicznego namysłu. Jest to emancypacja duchowa, która powinna towarzyszyć wszelkim innym formom emancypacji społeczno-ekonomiczno-politycznej. Konkludując, trzeba więc powiedzieć, że dla Dostojewskiego to tylko ludzie naprawdę wewnętrznie wolni mogą przekształcić świat na lepsze, nie zrobią tego żadne odgórnie narzucane im, wbrew ich woli działania. I taki Dostojewski jest mi bliski, jak najdalej zaś dystansuję się od tych jego poglądów, zza których wyziera niezbyt sympatyczna twarz wielkoruskiego szowinisty.

²⁹⁷ M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, tłum. i oprac. H. Paprocki, Kęty 2004, s. 7.

²⁹⁸ Zob. T. Mann, *Dostojewski – z umiarem i inne eseje*, tłum. J. Błoński, Warszawa 2000, s. 222.

²⁹⁹ Z jednej strony mamy więc opinie podobne do przytoczonej powyżej opinii Bierdiajewa, z drugiej – głosy w stylu anglosaskiego krytyka Ronalda Hingleya, który podziwiał Dostojewskiego jako człowieka i jako pisarza, jednocześnie niemalże całkowicie deprecjonował jego poglądy filozoficzne, polityczne i religijne. Zob. R. Hingley, *The Undiscovered Dostoyevsky*, London 1962, s. 7–8.

³⁰⁰ Zob. D. Kułakowska, *Dostojewski – dialektyka niewiary*, Warszawa 1981, s. 27.

³⁰¹ M. Bachtin, *Problemy twórczości Dostojewskiego*, tłum. W. Grajewski, w: *Ja – Inny. Wokół Bachtina. Antologia*, t. 1, red. D. Ulicka, Kraków 2009, s. 154.

³⁰² M. Abassy, *Inteligencja a kultura. O problemach samoidentyfikacji dziewiętnastowiecznej inteligencji rosyjskiej*, Kraków 2008, s. 157.

³⁰³ *Dostojewski badał choroby ducha*. Z Czesławem Miłoszem rozmawiają Cezary Gawryś i Józef Majewski, „Więź” 2000, nr 3 (497), s. 15. Podobnie sądził też Cezary Wodziński, pisząc, „że Dostojewski jest mistrzem krytycznej dyskusji z samym sobą, którą rozpisuje na wiele głosów w polifonicznej debacie bohaterów swych powieści” (C. Wodziński, *Trans, Dostojewski, Rosja, czyli o filozofowaniu siekierą*, Gdańsk 2005, s. 62).

³⁰⁴ Podkreślam to „przede wszystkim”, bo każdy, komu nie jest obca jego twórczość, zgodzi się chyba z opinią Lwa Szestowa, że „Dostojewski rozumiał i potrafił malować jedynie zbuntowane, walczące i niespokojne dusze. Kiedy tylko próbował przedstawić człowieka szczęśliwego, spokojnego i rozsądnego – natychmiast wpadał w płaską banalność” (L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, tłum. i wstęp C. Wodziński, Warszawa 1987, s. 121).

³⁰⁵ *Pisarz na XXI wiek*. Ze Zbigniewem Podgórcem rozmawiają Cezary Gawryś i Józef Majewski, „Więź” 2000, nr 3 (497), s. 81.

³⁰⁶ Co ważne jednak, problematyka wolności jest u Dostojewskiego rozważana przede wszystkim w jej aspekcie religijnym. Problem wolności jest odnoszony przez niego zawsze, *implicite* bądź *explicitie*, do wyżej już wzmiankowanego problemu, który – jak sam wyznał w liście do Apollona Majkowa – świadomie lub podświadomie nie dawał mu spokoju przez całe życie, a mianowicie do problemu istnienia Boga. Wypowiedź tę przytaczam za: W. Rozanow, *Legenda o Wielkim Inkwizytorze F.M. Dostojewskiego*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa 2004, s. 17.

³⁰⁷ Oba zwroty: „skrzywdzeni i poniżeni” oraz „biedni ludzie” to zarazem tytuły dwóch powieści Dostojewskiego.

³⁰⁸ Pietraszewcy byli grupą młodej inteligencji rosyjskiej, skupioną wokół Michała Butaszewicza-Pietraszewskiego (1811–1866), zadeklarowanego fourierysty. Choć członkowie tego kręgu nie mieli jednolitego programu politycznego, to łączyło ich przekonanie o konieczności zniesienia poddaństwa chłopów i reformy ustroju państwa. W 1849 roku czterdziestu członków tej grupy zostało aresztowanych pod zarzutem działalności spiskowej. Ich proces był największym – po procesie dekabrystów – procesem politycznym za panowania Mikołaja I. Więcej na ten temat zob. rozdział o pietraszewcach w biografii L. Grossmana, *Dostojewski*, tłum. S. Pollak, Warszawa 1968. Zob. także alternatywne spojrzenie S. Mackiewicz, *Dostojewski*, Warszawa 1957, s. 61 i n., który był, oględnie mówiąc, dość sceptyczny co do solidaryzowania się Dostojewskiego z ideałami pietraszewców.

³⁰⁹ Poczwinnictwo było ruchem zbliżonym do słowianofilów, lecz bynajmniej z nim nie utożsamiam. Poczwinnicy, z którymi Dostojewski zetknął się po powrocie z zesłania, głosili program powrotu inteligencji, i w ogóle całego społeczeństwa rosyjskiego, do ideałów prawosławnego ludu, do owej gleby (ros. *poczwa* – dosł. gleba, stąd nazwa grupy), na której wyrasta, jak podówczas powiadano, ten rosyjski społeczeństwa i państwa. Zob. R. Przybylski, *Dostojewski i „przeklęte problemy”. Od „Biednych ludzi” do „Zbrodni i kary”*, Warszawa 1964, s. 148. Szczegółowo kwestię poczwinnictwa u Dostojewskiego na tle historii tego ruchu omawia A. de Lazari w swojej świetnej monografii *W kręgu Fiodora Dostojewskiego. Poczwinnictwo*, Łódź 2000, gdzie czytelnik znajdzie też omówienie podstawowej literatury na ten temat.

³¹⁰ R. Przybylski, *Dostojewski i „przeklęte problemy”...*, dz. cyt., s. 146.

³¹¹ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza 1877–1881*, t. 3, tłum. M. Leśniewska, Warszawa 1982, s. 380.

³¹² Zob. *Dostojewski badał...*, dz. cyt., s. 17.

³¹³ M. Bierdiajew, *Światopogląd...*, dz. cyt., s. 77.

³¹⁴ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, tłum. J.C. – S.W., Warszawa 1999, s. 131.

³¹⁵ Tamże, s. 163.

³¹⁶ O wielopostaciowym konserwatyzmie, a raczej konserwatyzmach, Dostojewskiego pisze A. Rażny w artykule *Fiodor Dostojewski – różne konserwatyzmy, jeden nacjonalizm*, [w:] *Idee konserwatywne w Rosji*, red. A. Rażny, Kraków 2010.

³¹⁷ Poczynając od wspomnianych już, swego czasu mu bliskich, fourierystów, przez rewolucyjnych demokratów pokroju Aleksandra Hercena i Mikołaja Czernyszewskiego, „nihilistów” w rodzaju Mikołaja Dobrolubowa czy Dymitra Pisariewa, aż po ideologów i praktyków terroru rewolucyjnego w stylu Michała Bakunina czy osławionego Sergiusza Nieczajewa. Na temat wizji rewolucji tego ostatniego zob. mój artykuł *„Nieczajewszczyzna” albo apoteoza pandemicznej rewolucji* opublikowany w naukowo-publicystycznym biuletynie Sekcji Myśli i Kultury Politycznej im. Alexisa de Tocqueville’a Koła Naukowego Historyków UAM „Qoudlibet” maj 2007, nr 1 (1), s. 2–7. W rozbudowanej wersji został on włączony jako część jednego z rozdziałów mojej książki *Oblicza nicości...*, dz. cyt., s. 302–313.

³¹⁸ Była to idea legitymizacji cara jako przywódcy i obrońcy ludu przed ciemniejącą go arystokracją.

³¹⁹ Jeśli któryś z carów w ogóle zasługiwałby na miano ziemskiego cara, to z pewnością byłby to Aleksander II, bo zaiste był to jeden z najbardziej światłych monarchów rosyjskich. Oprócz wielu innych reform, których dokonał (np. utworzenie ziemstw, reforma sądownictwa i oświaty, przywrócenie autonomii uniwersytetom), to on – co trzeba raz jeszcze podkreślić – zniósł poddaństwo chłopów i pańszczyznę na obszarze Cesarstwa Rosyjskiego, a więc także na terenie Królestwa Polskiego (stało się to w 1864 roku, a więc o trzy lata później niż w samej Rosji, ale za to odbyło się na bardziej korzystnych dla polskich chłopów warunkach). Gdy chłop polski, na przykład w Świętokrzyskiem, z własnych pieniędzy fundowali dobremu carowi Aleksandrowi II kapliczki za to, że uwolnił ich z poddaństwa, inni przedstawiciele naszego narodu, jak choćby szlachcic Ignacy Hryniewiecki, szykowali się do zabójstwa imperatora. Mamy tu gorzką ironię historii: Hryniewiecki, jako członek Narodnej Woli, bynajmniej nie dokonał zamachu na cara z pobudek patriotycznych, bynajmniej nie walczył o wolną szlachecką Polskę, on walczył o prawdziwie wolny lud: rosyjski, polski, każdy inny. Mniemał, że zabicie imperatora będzie iskrą, od której zapłonie pochodnia rewolucji. Owszem, zapłonęła,

ponad trzydzieści lat później, ale jestem więcej niż sceptyczny wobec uznania, że przyniosła ona faktyczną wolność klasom ludowym.

³²⁰ Na wagę tego wydarzenia dla zmiany w światopoglądzie Dostojewskiego wskazuje również jeden z najbardziej znanych amerykańskich jego znawców Joseph Frank w piątym tomie swej monumentalnej pracy o Dostojewskim. Zob. J. Frank, *Dostoevsky. The Mantle of the Prophet 1871–1881*, London 2002, s. 9–10.

³²¹ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, dz. cyt., s. 154.

³²² Tamże, s. 155.

³²³ Zdaję sobie sprawę, że terminy narodowość i ludowość (ros. *nacionalnost’* i *narodnost’*) nie są bynajmniej synonimami. Niemniej jednak, zważywszy na to, że Dostojewski podzielał pogląd słowianofilów, iż wyrazicielem narodowości rosyjskiej jest przede wszystkim rosyjski lud, możemy, nieco upraszczając, używać tych pojęć w odniesieniu do myśli Dostojewskiego zamiennie. Skomplikowane zależności między ludowością a narodowością w dziewiętnastowiecznej świadomości rosyjskiej omawia A. de Lazari, *W kręgu Fiodora Dostojewskiego...*, dz. cyt., s. 43–75.

³²⁴ F. Dostojewski, *Idiota. Powieść w czterech częściach*, tłum. J. Jędrzejewicz, przejrzał i poprawił Z. Podgórzec, Londyn 1992, s. 402.

³²⁵ F. Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, tłum. I. Krońska, J. Prokopiuk, Warszawa 1972, s. 45. Zob. więcej na ten temat: K. Gućalska, *Rewolucja estetyczna. Schiller i Hegel*, <http://guczalska.pl/teksty-akademickie/rewolucja-estetyczna-schiller-i-hegel/> [dostęp: 07.09.2021]. Gućalska pisze, że według Schillera „Idea piękna ma rozwiązać problemy społeczne i znieść mechaniczne państwo, rewolucja estetyczna ma poprzedzić ufundowanie ideałów głoszonych przez rewolucję francuską: wolności, równości i braterstwa”.

³²⁶ F. Schiller, *Listy...*, dz. cyt., s. 50.

³²⁷ Począwszy od przełomowego dzieła, jakim były *Notatki z podziemia*, Dostojewski odrzuca swoje dotychczasowe poglądy: romantyczne ideały swej młodości, tj. to, co później będzie określał właśnie mianem „schilleryzmu” – pogrążone w marzycielskiej kontemplacji „wszystkiego, co piękne i wzniosłe”, „idealne piękno duchowości” wraz z nieodłącznym mu, przejętym humanitarnymi ideałami rozczulaniem się nad „skrzywdzonymi i poniżonymi”, „biednymi ludźmi”. Dostojewski uświadomił sobie mianowicie cały fałsz i obłudę takiej postawy. Jak powiada Lew Szestow, autor *Notatek* doszedł był do bolesnego dlań wniosku, „że całe jego było życie, że wszystkie słowa, które wypowiedział, były kłamstwem, obłudą i hipokryzją, że wtedy kiedy płakał nad Makarym Dziewuszkinem, wcale nie myślał o tym nieszczęśniku, a kolejne kartki zapisywał tylko dla własnej i czytelników przyjemności” (L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche...*, dz. cyt., s. 76).

³²⁸ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza...*, dz. cyt., s. 380.

³²⁹ Tamże, s. 381.

³³⁰ Tamże; zob. też s. 398–399.

³³¹ Tamże, s. 398. Szerzej na temat idei uniwersalizmu rosyjskiego ducha u Dostojewskiego zob. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijnego-filozoficznego*, Kraków 2005, ss. 490–493.

³³² Na temat silnego związku między estetyczno-etyczno-społecznym wymiarem piękna a jego wymiarem religijnym pisze M. Bohun w pracy *Fiodor Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej*, Katowice 1996, s. 31.

³³³ Zob. M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, dz. cyt., s. 73.

³³⁴ Myszkina w jednej ze swoich przemów powiada, że „przyszłe odrodzenie całej ludzkości i jej zmartwychwstanie [...] może sprawić tylko myśl rosyjska, rosyjski Bóg i Chrystus” (F. Dostojewski, *Idiota*..., s. 575).

³³⁵ F. Dostojewski, *Biesy*, s. 230. Zob. na ten temat rozdział „Narodowość i religia” w monografii A. de Lazari, *W kręgu Fiodora Dostojewskiego*..., dz. cyt., s. 103–121.

³³⁶ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*..., dz. cyt., s. 380.

³³⁷ F. Dostojewski, *Biesy*..., dz. cyt., s. 38.

³³⁸ Zob. Apokalipsa św. Jana 3, 14–17.

³³⁹ F. Dostojewski, *Biesy*..., dz. cyt., s. 235.

³⁴⁰ W literaturze polskiej poświęconej twórczości Dostojewskiego jego chrystologię szczegółowo przedstawia D. Kułakowska, *Dostojewski*..., dz. cyt. Autorka wyróżnia po kilka modeli chrystologii negatywnej (Raskolnikow, Stawrogin, Wiersiłow, Iwan Karamazow, Wielki Inkwizytor) oraz pozytywnej (Sonia, Myszkina, Makar, Zosima, sam Chrystus w Sewilli). O chrystologii Dostojewskiego pisze także R. Przybylski, *Dostojewski i „przekłęte problemy”*..., dz. cyt., s. 218–246. Chrystocentryczność jego twórczości podkreśla również A. Rażny, *Fiodor Dostojewski*..., dz. cyt., s. 62.

³⁴¹ F. Dostojewski, *Biesy*..., dz. cyt., s. 233.

³⁴² Tamże, s. 230. Pogląd, który Dostojewski ustami Szatowa przypisuje tutaj Stawroginowi, jest jego własnym poglądem wyrażonym w słynnym liście do Natalii Fonwizinej: „gdyby mi ktoś dowiódł, że Chrystus jest poza prawdą, i rzeczywiście byłoby tak, że prawda jest poza Chrystusem, to wolalbym pozostać z Chrystusem niż z prawdą” (F. Dostojewski, *Listy*, tłum. Z. Podgórzec, R. Przybylski, Warszawa 1979, s. 115). Zauważmy, że wypowiedź ta ma także swoją drugą stronę: czai się w niej demon wątpliwości, możliwość, że prawda jednak leży poza Chrystusem. O tym na przykład są przekonani tacy jego bohaterowie, jak Szatow, Kiryłow, Iwan Karamazow czy Wielki Inkwizytor. Tenże daimonion wątpliwości (demon, a może jego duch opiekuńczy, jak kto woli...) nie będzie dawał Dostojewskiemu spokoju aż do końca jego życia. W tym samym liście do Fonwizinej autor *Biesów* szczerze wyznaje: „Powiem Pani o sobie, że jestem dziecieniem wieku, dziecieniem niewiary i wątpliwości po dziś dzień, a nawet (wiem o tym) do grobowej deski. Ileż straszliwych męk kosztowało mnie i kosztuje owo pragnienie wiary, które jest tym silniejsze w duszy mojej, im więcej jest we mnie dowodów przeciwnych” (tamże). Na temat stosunku Dostojewskiego do kwestii ateizmu zob. wnikliwe studium M.M. Borowskiego, *Obraz „ateisty” w twórczości F. Dostojewskiego w świetle ateizmu współczesnego*, Kraków 2015.

³⁴³ W rozmowie, po długiej rozłące, ze swoją żoną, na jej pytanie, jakie teraz głosi prawdy, odpowiada: „Głoszę chwałę Boga”, co ona komentuje stwierdzeniem: „W którego sam nie wierzysz. Nigdy nie mogłam tego zrozumieć” (F. Dostojewski, *Biesy*..., dz. cyt., s. 534). Na temat swego stanowiska Szatowa w kwestii wiary w Boga zob. H. Kryształ, *Problem zła w twórczości F. Dostojewskiego. Studium teologicznomoralne*, Lublin 2004, s. 41.

³⁴⁴ Zob. F. Dostojewski, *Biesy*..., dz. cyt., s. 232.

³⁴⁵ Tamże, s. 231.

³⁴⁶ Jak zauważył np. Jacek Salij, myśli ta jest niejako antycypacją przekonań czołowego narodowosocjalistycznego ideologa Alfreda Rosenberga. Zob. J. Salij, *Ateizm w diagnozach i prognozach Dostojewskiego*, „Literatura na Świecie” 1983, nr 3(140), s. 112. Broniąc Dostojewskiego, musimy však pamiętać, że choć poglądy Szatowa

były mu najbliższe ze wszystkich postaci *Biesów*, to utożsamianie ich z jego własnymi poglądami byłoby niesprawiedliwością wobec do autora.

³⁴⁷ Nazwę tę spopularyzował Wasilij Rozanow w swojej wyśmienitej książce zatytułowanej właśnie *Legenda o Wielkim Inkwizytorze*, choć tytuł rozdziału w *Braciach Karamazow* brzmi po prostu „Wielki Inkwizytor”. Rozanow był zdania, że *Legenda o Wielkim Inkwizytorze* stanowi niejako epicentrum, wokół którego koncentruje się całość namysłu Dostojewskiego. Zob. W. Rozanow, *Legenda*..., dz. cyt., s. 15–16.

³⁴⁸ W *Biesach* podobne poglądy w nieco karykaturalnej wersji głosi Szygalew, ideolog ruchu rewolucyjnego (czy też nihilistycznego, jak podówczas nazywano w Rosji zwolenników rewolucji), propagator totalitarnej utopii szczęśliwego, lecz totalnie zniewolonego społeczeństwa, w której „dziesiąta część otrzymuje wolność osobistą i nieograniczoną władzę nad pozostałymi dziewięcioma dziesiątymi. Tamci zaś tracąc osobowość, stoją się stadem i bezgraniczne posłuszeństwo doprowadza ich w drodze przekształceń do niewinności pierwotnej, do jakiegoś raju przedhistorycznego, w którym jednak będą musieli pracować” (F. Dostojewski, *Biesy*..., s. 369).

³⁴⁹ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, dz. cyt., s. 162.

³⁵⁰ Zob. B. Urbankowski, *Dostojewski: dramat humanizmów*, Warszawa 1994, s. 303.

³⁵¹ M. Bierdiajew, *Światopogląd*..., s. 43.

³⁵² F. Dostojewski, *Bracia Karamazow. Powieść w czterech częściach z epilogiem*, cz. 3–4, tłum. A. Wat, Warszawa 1970, s. 310.

CZY WSPÓŁCZESNA KULTURA PAMIĘCI JEST NIHILISTYCZNA?

CZY WSPÓŁCZESNA KULTURA PAMIĘCI JEST NIHILISTYCZNA?

„Przeszłość to obcy kraj” głosi tytuł znanej książki amerykańskiego historyka i geografę Davida Lowenthala³⁵³. Nie trzeba dużej przenikliwości, by zauważyć, że z tego obcego kraju z coraz większą intensywnością nawiedzają późną nowoczesność, w której przyszło nam żyć, zjawy, jak łodzie pełne uchodźców przybywające na plażę dzisiejszej Europy.

To porównanie duchów przeszłości z uciekającymi przed wojną, przemocą, prześladowaniami i biedą dziećmi gorszego Boga choć generalnie, patrząc z perspektywy postkolonialnej, może wydawać się w wielu punktach uprawnione, to jednak w jednym zdaje się zawodzić: o ile bowiem tych drugich gości wielu chciałoby jak najszybciej odesłać skąd przybyli, ci pierwsi, tj. duchy przeszłości (choć nie wszystkie oczywiście) są z reguły mile widziani.

Dowodów tego otwarcia się na przeszłość, nawet przy pobieżnej obserwacji, nie trudno dostarczyć. Trzeba by bowiem być chyba zupełnie głuchym, by nie słyszeć wydobywających się zewsząd głosów szepczących nam do ucha słowa-zaklęcia: dziedzictwo, tradycja, spuścizna, historia, pamięć..., Jak to powiada Pierre Nora, francuski historyk i badacz pamięci, twórca głośniejszej koncepcji „miejsca pamięci”, żyjemy w „epoce upamiętniania”³⁵⁴, o czym świadczy choćby proliferacja rozmaitych praktyk komemoracyjnych, takich jak liczne obchody ważnych dla danej wspólnoty wydarzeń, wznoszenie pomników, organizowanie rekonstrukcji historycznych czy też muzealizacja krajobrazu kulturowego. Należy też wskazać na z jednej strony prywatne i rodzinne namiętne oddawanie się poszukiwaniom swoich korzeni czy zakładanie tzw. muzeów domowych, z drugiej zaś na osiągające już chyba masę krytyczną, ciągle rozwijające się w ramach współczesnej humanistyki badania nad pamięcią, w szczególności pamięci

zbiorową. Warto też zwrócić uwagę, że głównym obszarem manifestowania się tej mody na przeszłość są mass media, które zarazem są jednym z jej kluczowych kreatorów. Nie można również przeoczyć faktu, że ów wzrost zainteresowania przeszłością znajduje swój wyraz w podnoszeniu się temperatury dyskusji wokół tzw. polityki historycznej, czyli – najogólniej rzecz ujmując – instrumentalnego wykorzystywania określonego obrazu przeszłości w celu legitymizacji i stabilizacji swojej hegemonicznej pozycji przez sprawujących władzę, ale także przez wszelkie siły opozycyjne wobec dominujących dyskursów władzy, które z kolei szukają w przeszłości oparcia dla swoich kontrhegemonicznych praktyk. Ma więc rację Slavoj Žižek, gdy zauważa, że „W naszych rzekomo postideologicznych czasach walki ideologiczne są bardziej zażarte niż kiedykolwiek wcześniej, a najbardziej zawzięta batalia toczy się o tradycje przeszłości”³⁵⁵. Słowem, wydaje się, że późnonowoczesna kultura, biorąc sobie niejako do serca motto ekscentrycznej Eldon League: „Naprzód w przeszłość!” (*Forward into the past!*)³⁵⁶ w dużej mierze stała się kulturą pamięci.

Rzecz jasna, zdaję sobie sprawę, że, jak to przekonująco pokazywali już znani rosyjscy semiotycy kultury Jurij Łotman i Borys Uspieński, każda kultura jest pamięcią, konkretniej, „jest niedziedziczną pamięcią społeczeństwa”, „zapisem w pamięci minionych przeżyć społeczeństwa”, a przez to „jest z konieczności związana z minionym doświadczeniem historycznym”³⁵⁷. Mogłoby się więc wydawać, że użycie w stosunku do kultury przydawki pamięć jest zbędnym pleonazmem, czymś w stylu mokrej wody. Niemniej jednak zachowanie określenia „kultura pamięci” wydaje się zasadne z dwóch powodów, związanych z szerszym i węższym znaczeniem tego terminu, funkcjonujących dziś w badaniach nad pamięcią.

W szerszym znaczeniu kultura pamięci oznacza, jak pisze w programowym tekście na jej temat Christoph Cornelißen,

[...] pojęci[e] nadrzędne dla wszelkich możliwych form świadomej pamięci o wydarzeniach historycznych, osobistościach i procesach, niezależnie od tego, czy są one natury estetycznej, politycznej czy poznawczej. Pojęcie to obejmuje zatem, oprócz form ahistorycznej czy wręcz antyhistorycznej pamięci zbiorowej, wszystkie inne sposoby przedstawiania historii, w tym dyskurs naukowo-historyczny, oraz „prywatne” wspomnienia, o ile zostawiły one ślady w sferze publicznej. Nosicielami ta rozumianej kultury pamięci są czasami

pokoju wspólniejącej, czasami zaś skonfliktowane ze sobą jednostki, grupy społeczne, ale też narody i państwa. Jeżeli określenie „kultura pamięci” rozumie się w tym szerokim znaczeniu, to staje się ono synonimem dla kultury historycznej, ale w odróżnieniu od niej silniej podkreśla moment funkcjonalnego posługiwania się przeszłością dla aktualnych celów, dla kształtowania umocowanej historycznie tożsamości³⁵⁸.

Krótko mówiąc, szeroko rozumiana kultura pamięci to wszystkie występujące w aktualnym życiu zbiorowym formy odnoszenia się do przeszłości, poczynając od najbardziej potocznych po stricte naukowe, profesjonalnej historiografii nie wyłączając, niezależnie od tego, czy to odnoszenie się do przeszłości jest ważnym czy marginalnym komponentem danej kultury. Natomiast w drugim, węższym sensie kultura pamięci konotuje znaczną ekspansję pod koniec XX w. i na początku XXI w, rozmaitych praktyk upamiętniania, związanych przede wszystkim ze spuścizną II wojny światowej, zwłaszcza zaś Zagłady³⁵⁹, ale także trudnym dziedzictwem z jednej strony euroatlantyckiego niewolnictwa czy szerzej kolonializmu, z drugiej totalitarnego pseudokomunizmu. To w tym drugim sensie możemy mówić o kulturze późnej nowoczesności jako kulturze retrospektywnej.

Odwołując się do rozwijanego w ramach socjologii i filozofii czasu, dyskursu dotyczącego orientacji temporalnych³⁶⁰, możemy mianowicie powiedzieć, że, na pozór dość nieoczekiwane, w kulturze tej, po krótkiej fazie dominacji orientacji prezentystycznej, nastawionej na teraźniejszość, chwilę, to, co ulotne, efemeryczne³⁶¹, mamy coraz bardziej się zaznaczającą supremację orientacji retrospektywnej z domieszką eternistycznej w wersji postsekularnej. Nowoczesność, która od swej wczesnej, nowożytnej fazy, stopniowo przechodziła z orientacji eternistycznej na prospektywną „za sprawą odczytania i interpretowania judeochrześcijańskiego dziedzictwa [...] w kategoriach czysto ziemskich i świeckich”³⁶², wyzywała się stopniowo, jak słusznie zauważa Gianni Vattimo, „poszukiwania pozaziemskiej doskonałości”³⁶³ na rzecz coraz bardziej się rozwijającej, powszechnej, katolickiej chciałoby się powiedzieć, wiary w doczesny i wewnątrzświatowy postęp. Załamanie się tej wiary, pociągając za sobą odwrócenie się od niepewnej i nieprzewidywalnej przyszłości, najpierw skutkowało przyjęciem postawy nastawionej na teraźniejszość. Wspomniałem, że nie trwała ona jednak zbyt długo. A to dlatego, że skupienie się na teraz, życie chwilą obecną, jak powiada toruński filozof Marek

Szulakiewicz, wymaga, „aby świat stał się tak pociągający, by uniemożliwić jakiekolwiek wychylenie w przyszłość i przeszłość, aby człowiek nie ulegał pokusie pamięci i oczekiwania. »Bycie–teraz–tutaj« musi stać się wystarczające”³⁶⁴. I choć trudno nie zgodzić się z Romanem Kubickim, twierdzącym że: „Dziś każdy (rzecz jasna, prawie każdy) chce zachowywać się tak, jak gdyby był przyssany do niezliczonych sutek zawsze pełnej i sytej doczesności”³⁶⁵, to jednak, dostęp do tych mlekodajnych brodawek, nadal dla wielu jest ograniczony, to po pierwsze, a po drugie, nawet jeśli ktoś się do nich mocno przyssie, to i tak prędzej czy później mleko z nich ciekąc zaczyna mu kisać. Już Artur Schopenhauer zauważył, że kiedy człowiek zaspokoi swoje pragnienia, to „wówczas opada go straszliwa pustka i nuda, tj. jego istota i istnienie same stają się dla niego nieznośnym ciężarem”³⁶⁶. Nudy, tej, jak z kolei powiada Søren Kierkegaard, „wieczności bez treści, szczęścia bez smaku, powierzchownej głębi, wygłodniałego przesytu”³⁶⁷, nie należy lekceważyć, bo to ona właśnie, by znów przywołać Schopenhauera, „maluje się w końcu prawdziwą rozpaczą na twarzy”³⁶⁸. Z jednej więc strony teraźniejsza niedola wykluczonych, podporządkowanych, poddanych opresji, życiowo przegranych, z drugiej – *spleen* dobrobytu dopadający uprzywilejowanych, odnoszących sukces, kulturowo i gospodarczo dominujących, sprawiają, że skupienie się na bieżącej chwili, *hic et nunc*, nie jest wcale tak pociągające, jak mogłoby się wydawać. To też kolejny powód, niejedyny rzecz jasna, by albo patrzeć z nostalgią³⁶⁹ w tył, albo z nadzieją wpród, albo i też nabożnie w górę.

Choć nie jest łatwo wskazać jednoznaczne przyczyny tego polimorficznego zjawiska³⁷⁰, niemniej jednak, patrząc z perspektywy uzbrojonej w psychoanalityczne soczewki, można by pewnie powiedzieć, że epidemiczne wręcz rozprzestrzenianie się praktyk komemoracyjnych, może brać się m.in. z chęci właściwego przepracowania czy też wykonania właściwej pracy żałoby nad traumatycznymi doświadczeniami, jakie w ubiegłym wieku były udziałem milionów istnień ludzkich, takich jak m.in. dwie wojny światowe, zniewolenie reżimów totalitarnych typu nazistowskiego i stalinowskiego, czystki etniczne i inne akty ludobójstwa, poczynając od tych przedsięwziętych na największą skalę przez nazistowskie Niemcy w stosunku do Żydów, Romów i Sinti, przez wcześniejszą czasowo rzeź Ormian dokonaną przez Turków aż po relatywnie niedawne ludobójstwo Tutsi przez Hutu w Rwandzie. Szczególną rolę w tym względzie odgrywało i odgrywa nadal doświadczenie Szosa³⁷¹.

CZY WSPÓŁCZESNA KULTURA PAMIĘCI JEST NIHILISTYCZNA?

Z pewnością ważką przyczyną zwrotu w stronę przeszłości jest też cała fala zjawisk, które wspomniany już Nora, nazywa demokratyzacją historii i pamięci³⁷², przez co rozumie pojawienie się różnego rodzaju procesów „dekolonizacji”, rozumianej szeroko nie tylko jako emancypacja społeczeństw dawnych kolonii, ale także wyzwalania się w społeczeństwach zachodnich mniejszości religijnych, etnicznych, seksualnych, grup społecznie upośledzonych czy środowisk prowincjonalnych. W tej walce o uznanie swojej zmarginalizowanej przeszłości grupy te, jak zauważa przywoływany już Cornelißen, nie tylko domagają się „rekonstrukcji i reprezentacji »swojej historii«, ale również publicznego pielęgnowania pamięci o niej, pojmując ją jako przeciwieństwo lub częściowe zaprzeczenie tak zwanych wielkich narracji historycznych wytworzonych przez nadzrzedne, na ogół narodowe wspólnoty”³⁷³.

Nora wskazuje też, że wyjaśnienia wzmożonej orientacji na to, co minione należy szukać również w przyspieszeniu procesów cywilizacyjnych. Przyspieszenie to ma podwójne oblicze: z jednej strony, jak zauważa, „Zawrotne tempo zmian powoduje, że świat stał się dla nas nieprzewidywalny [...] A niepewność przyszłości powoduje, że zwracamy się ku przeszłości”³⁷⁴. Z drugiej, pod wpływem gwałtownej modernizacji zanika wiele dotychczasowych, tradycyjnych *ways of life*, kształtujących egzystencję milionów ludzi. W szczególności, ale nie tylko, Nora wskazuje na zanik wielowiekowej cywilizacji chłopskiej, na, jak to ujął jeden z komentatorów ujęcia francuskiego historyka, „kres chłopstwa jako wspólnoty pamięciowej *par excellence*”³⁷⁵, co wielu odczuwa dziś jako stratę i stara się temu po części zaradzić przez nawoływanie do „obowiązków pamiętania”³⁷⁶. Stąd też jego znana, nostalgiczna, by nie powiedzieć elegijna, konstatacja, że „Mówimy tak dużo o pamięci, ponieważ tak niewiele jej zostało”³⁷⁷. Nora zdaje się twierdzić, że w naszych czasach doszło do zaniku tzw. pamięci naturalnej czy też, jak mówi, tradycyjnej, pamięci przekazywanej bezpośrednio, *face to face*, z pokolenia na pokolenie w ramach określonej, z reguły lokalnej wspólnoty, na rzecz pamięci zapośredniczonej, zmedializowanej i zdelokalizowanej, tj. pamięci, w której kluczową rolę odgrywają mass media, poczynawszy od tych bardziej tradycyjnych, jak prasa, radio czy telewizja, a skończywszy na tzw. nowych mediach, w szczególności mam tu na myśli Internet i wszystko co się z nim wiąże (media społecznościowe, blogosfera, gry, aplikacje, strony www itd.)³⁷⁸. Jeśli uznamy tę diagnozę francuskiego badacza za trafną, to potwierdzi nam ona słynną tezę Marshalla McLuhana, mówiącą, że „środek przekazu

„sam jest przekazem” (*The medium is the message*)³⁷⁹. I to nie tylko czy nawet nie tyle w tym sensie, jak to głosi klasyczna jej wykładnia, że medium wpływa na sposób odbioru przekazu, czy, nieco myląc, że medium jest istotniejsze od treści jaką niesie, ile w tym, że masowe środki przekazu, jak to powiada sam McLuhan kształtują i kontrolują „skalę, a także formę stosunków międzyludzkich i ludzkich działań”³⁸⁰, że głęboko wpływają na zachodzenie przemian kulturowych i społecznych, że – jak to ujął jeden z polskich komentatorów tezy kanadyjskiego badacza – „to nie tyle konkretne przekazy, ile raczej ogół właściwości nowych mediów zmienia człowieka i zmienia jego świat”³⁸¹.

Przemiany te, nie tylko oczywiście związane z rozwojem mass mediów, ale szerzej, z zachodzącymi gwałtownymi procesami modernizacyjnymi, mają oczywiście swoje koszty. Są nimi m.in. wspomniana niepewność przyszłości, utrata poczucia bezpieczeństwa – tego, jak pisze Tomasz Kozak, „fetysz[u] później nowoczesności”³⁸², i co się z tym wiąże, rozchwianie, rozproszenie i upływnianie się tożsamości, czyli postępujący deficyt tożsamościowy, przejawiający się m.in. tym, że coraz trudniej jest zarówno jednostkom, jak i wspólnotom, konstruować spójną narrację biograficzną niezbędną dla zachowania poczucia w miarę stabilnej tożsamości³⁸³. By temu zaradzić, w obliczu, jak to powiada Herman Lübbe, „przytłaczających nas dziś doświadczeń utraty poczucia kulturowej swojskości, spowodowanych tempem przemian”³⁸⁴, w naszych społeczeństwach ryzyka kompensacyjnie obieramy kurs na przeszłość³⁸⁵, próbując, zarówno jako jednostki i jako wspólnoty z resztek tego, co zostało, na próżno?, konstruować takie spójne, poczekające opowieści o sobie. Tym właśnie, przynajmniej w jej zasadniczych rysach, jest współczesna kultura pamięci.

W jakim sensie, i teraz przechodzę, do mojego tytułowego pytania, miałyby być/jest ona nihilistyczna? Odpowiedź na to pytanie wymaga oczywiście wyjaśnienia, w jakim znaczeniu używam tu pojęcia nihilizm. Problem jednak w tym, że, „nihilizm” to termin o klarownej wprawdzie etymologii (słowo to pochodzi od łac. *nil* – nic), lecz o dalekim od jasności znaczeniu. Przyglądając się nawet pobieżnie temu, jak od początków swego pojawienia się w XVIII wieku był i jest wykorzystywany w debatach odbywających się na różnorodnych obszarach kultury i życia społeczno-politycznego, trudno nie zauważyć, że jest to termin obciążony chroniczną wieloznacznością, nieokreślonością i wielopostaciowością. Piszę o tym więcej w pierwszym rozdziale niniejszej książki *Nihilizm* – w *labiryncie znaczeń*, nie będę więc poczynionych tam ustaleń

CZY WSPÓŁCZESNA KULTURA PAMIĘCI JEST NIHILISTYCZNA?

powtarzał, zainteresowanych odsyłam do powyższego tekstu. Tutaj, cały czas mając świadomość notorycznej wieloznaczności, a niekiedy wręcz homonimiczności terminu „nihilizm”, w kontekście moich rozważań nad współczesną kulturą pamięci, chciałbym się odwołać z jednej strony do pogląd holenderskiego badacza Johana Goudsbloma, który w książce *Nihilism and Culture* stwierdza, że ideą łączącą różne znaczenia nihilizmu jest idea braku (ang. *deficiency*): tam gdzie coś winno być, znajdujemy nicość³⁸⁶, z drugiej do dość powszechnie podzielanego wśród analityków nihilizmu przekonania, że istotnym jego rysem jest negowanie. Jak pisze jeden z nich, Mateusz Werner, „wszystkie znane nam historyczne przejawy nihilizmu ujawniają się jako modyfikacje trzech podstawowych form negacji: negacji istnienia, sensu i wartości”³⁸⁷. Oba te konstytutywne momenty fenomenu nihilizmu można jak sądzę połączyć za pomocą swoistej nici Ariadny, jaką jest, metaforycznie pojęta „śmierć Boga”, spopularyzowana przez Nietzschego, czołowego nie tylko teoretyka, ale i praktyka nihilizmu, w sławnym powiedzeniu „Bóg jest martwy”³⁸⁸.

W jakim więc sensie nihilizm byłby adekwatny do opisu współczesnej kultury pamięci? Otóż, kultura ta, jako „sztuczne hiperurzeczywistnienie przeszłości”, zdaje się, jak podejrzewa przywoływany Pierre Nora, kryć w sobie ostateczne wyobcowanie³⁸⁹. To wyobcowanie łączy on właśnie z wyżej wspomnianym niknięciem pamięci tradycyjnej, nadając temu procesowi swoisty wymiar samoznoszącego się doświadczenia sacrum. Oto, co Nora pisze:

Mimo iż tradycyjna pamięć zanika, czujemy się zobowiązani do wytrwałego kolekcjonowania pozostałości, świadectw, dokumentów, obrazów, pogłosek, jakichkolwiek widzialnych znaków tego, co było, tak jakby to pęczniejące *dossier* miało być wykorzystane jako dowód przed nieznanym jeszcze trybunałem historii. Poczucie sacrum zostaje ulokowane w śladzie, który jest jednocześnie jego negacją³⁹⁰.

Te właśnie elementy, jak zanik tradycyjnej pamięci, granie jej resztkami, by przywołać znane określenie Jeana Baudrillarda, wyobcowanie i próba zachowania w pieczętówce pielęgnowanych śladach przeszłości sacrum, próba, będąca paradoksalnie jego destrukcją, upoważniają jak sądzę, do wyciągnięcia wniosku, że współczesna kultura pamięci ma rys nihilistyczny. Ale to nie wszystko. Nihilizm kultury pamięci, tak jak inne jego formy, ma jeszcze wiele innych aspektów. Wydaje się, że jednym z istotniejszych

jest dojmująca świadomość niemożności naprawienia minionych krzywd. Otóż, z jednej strony, jak słusznie postuluje Jürgen Habermas, „teraźniejsze pokolenie odpowiedzialne jest nie tylko za los przyszłych pokoleń, ale także za krzywdę pokoleń minionych”³⁹¹, z drugiej jednak, jak tenże sam Habermas, skonstatował w swoim słynnym przemówieniu w kościele Św. Pawła we Frankfurcie z okazji otrzymania Nagrody Pokojowej Niemieckich Księgarzy: „Najbardziej doskwiera nam nieodwracalność minionych cierpień – krzywda wyrządzona niewinnie maltretowanym, upokorzonym i zamordowanym, która przekracza wszelkie ludzkie możliwości zadośćuczynienia. Stracona nadzieja rezurekcji pozostawia dotkliwą pustkę”³⁹².

Być może więc, tym, co nam pozostało, jest praktykowanie tego, co odwołując się do myśli Waltera Benjamina, możemy określić mianem solidarności anamnetycznej. Oznacza ona, jak to wyłuszcza Tomasz Majewski, „solidarną pamięć współczesnych o zdarzeniach, których nie można naprawić”³⁹³. Dla samego Benjamina implikowało to swoisty rodzaj wspominania, mający wręcz wymiar eschatologiczno-mesjanistyczny, w którym „dane jest nam doświadczenie wzbraniające pojmowania historii w sposób z gruntu ateologiczny”³⁹⁴, to znaczy bez odniesienia jej do porządku pojednania i zbawienia. I choć jego sławetny Anioł Historii, w tym, co minione „widzi jedną wieczną katastrofę, która nieustannie piętrzy ruiny na ruinach”³⁹⁵, a co gorsza, jak w swojej ostatniej książce przekonuje Zygmunt Bauman, Anioł ów „zmienia [dziś] kierunek lotu – [...] widzimy go w momencie radykalnego zwrotu: z twarzą odwracającą się od przeszłości i spoglądającą w przyszłość, ze skrzydłami odgiętymi w tył pod naporem wichru wiejącego tym razem od piekła przyszłości – wyobrażonego, spodziewanego i zawczasu już wzbudzającego trwogę”³⁹⁶, co by oznaczało, że żyjemy dziś w oku dziejowego nihilistycznego cyklonu, wciągającego w swoje jądro ciemności zarówno przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, co już proroczo przewidział przed z górą stu laty Nietzsche, to mimo wszystko, by nie kończyć zbyt pesymistycznie, schwyta się nadziei wyrażonej swego czasu przez Ernsta Jüngera, że „światło rozbłyskuje, kiedy zrobi się zupełnie ciemno”³⁹⁷.

CZY WSPÓŁCZESNA KULTURA PAMIĘCI JEST NIHILISTYCZNA?

³⁵³ W języku polskim został opublikowany jej fragment: D. Lowenthal, *Przeszłość to obcy kraj*, przeł. I. Grudzińska-Gross i M. Tański, „Respublica Nowa” 2010, nr 10 (200), s. 142–151.

³⁵⁴ Zob. *Epoka upamiętniania*. Rozmowa z Pierrem Nora, [w:] J. Żakowski, *Rewanż pamięci*, Warszawa 2002, s. 59–68.

³⁵⁵ s. Žižek, *Między demokracją a boską przemocą*, [w:] G. Agamben i in., *Co dalej z demokracją?*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2012, s. 135.

³⁵⁶ Eldon League założona przez studenta prawa Neila Hamiltona na Uniwersytecie Cambridge we wczesnych latach siedemdziesiątych XX w., była ultrakonserwatywną organizacją traktującą jednakże swój konserwatyzm z dużym przymrużeniem oka i specyficznie brytyjskim poczuciem humoru. Umieszczając ideał dobrego życia, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, w przeszłości, jej członkowie deklarowali np., że „Wierzymy w system feudalny. [...] Sądzymy, że czynił ludzi szczęśliwsiymi” czy też „Chcemy obalić wiek XX, zwłaszcza silnik spalinowy oraz plastik”. Cyt za: *Would Abolish 20th Century And Its Plastic*, „The Hour”, 15.03.1978, s. 35, <https://news.google.com/newspapers?id=1916&dat=19780315&id=eO8pAAAAIBAJ&sjid=Pm-4FAAAIBAJ&pg=965,2753926&hl=pl> [dostęp: 07.09.2021]. Informację o Eldon League zawdzięczam książce Marka Zalewskiego *Formy pamięci*, Gdańsk 2004, s. 176.

³⁵⁷ J. Łotman i B. Uspieński, *O semiotycznym mechanizmie kultury*, przeł. J. Faryno, [w:] *Semiotyka kultury*, wybór i oprac. E. Janus i M.R. Mayenowa, Warszawa 1977, s. 150–151.

³⁵⁸ Ch. Cornelißen, *Czym jest kultura pamięci? Pojęcia – metody – perspektywy*, przeł. Lidex, [w:] (Kon)teksty pamięci. *Antologia*, red. K. Kończal, Warszawa 2014, s. 255.

³⁵⁹ Zob. tamże., s. 254 oraz M. Saryusz-Wolska, R. Traba, *Wprowadzenie*, [w:] *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, red. M. Saryusz-Wolska, R. Traba, Warszawa 2014, s. 18.

³⁶⁰ O orientacjach temporalnych, czyli sposobach postrzegania i stosunku do różnych obszarów czasu, piszą m.in. E. Tarkowska, *Czas w społeczeństwie. Problemy, tradycje, kierunki badań*, Wrocław 1987, s. 141–157, M. Szulakiewicz, *Czas i to, co ludzkie. Szkice z chronozofii i kultury*, Toruń 2011, s. 33–51, J. Guittton, *Sens czasu ludzkiego*, przeł. W. Sukiennicka, Warszawa 1989 oraz M. Napiórkowski, *Powstanie umarłych. Historia pamięci 1944–2014*, Warszawa 2016, s. 139–140.

³⁶¹ Jako przykład takiego prezentystycznego nastawienia chciałbym przywołać apologię efemeryczności przedstawioną przez Monikę Bakke w artykule *Efemeryczne i przezroczyste*, [w:] *Rewizje i kontynuacje. Sztuka i estetyka w czasach transformacji*, red. A. Jamrozikowa, Poznań 1996. Diagnoza, a zarazem dezyderat Bakke był następujący: „Współcześnie efemeryczność przestaje być cechą negatywną” (tamże, s. 90).

³⁶² G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2006, s. 4.

³⁶³ Tamże, s. 8.

³⁶⁴ M. Szulakiewicz, *Czas i to, co ludzkie...*, dz. cyt., s. 37.

³⁶⁵ R. Kubicki, *Żyć tylko po to, aby żyć?*, [w:] *Język, rozumienie, komunikacja*, red. M. Domaradzki, E. Kulczycki, M. Wendland, Poznań 2011, s. 248.

³⁶⁶ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1994, s. 474.

³⁶⁷ S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, przeł. A. Djakowska, Warszawa 1999, s. 279.



³⁶⁸ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, dz. cyt., s. 476.

³⁶⁹ Wagę nostalgii jako „jedn[ej] z kulturowych strategii oglądu współczesnej rzeczywistości” omawia Kaja Kaźmierska w artykule *Ramy społeczne pamięci*, „Kultura i Społeczeństwo” 2007, t. 51, nr 2, s. 4–8. Zob. także S. Boym, *Dyskomfort nostalgii*, przeł. Lidex, [w:] (Kon)teksty pamięci..., dz. cyt., s. 327–341. W perspektywie badań nad zjawiskiem polityki historycznej kwestię nostalgii porusza R. Chwedoruk., *Polityka historyczna*, Warszawa 2018, s. 68–72..

³⁷⁰ Piszę więcej na ten temat w artykule *Dlaczego kultura naszych czasów przypomina żonę Lota? Przyczyny późnonowoczesnego zwrotu ku przeszłości*, „Philosophical Discourses” 2019, t. 1: *Pamięć – zapomnienie – niepamięć. Konteksty filozoficzne*, red. M. Woźniczka, M. Perek, s. 205–220, <http://dlibra.bg.ajd.czyst.pl:8080/dlibra/docme-tadata?id=61048from=publication> [dostęp: 07.09.2021].

³⁷¹ Zob. Ch. Cornelißen, *Czym jest kultura pamięci?...*, dz. cyt., s. 254 oraz M. Saryusz-Wolska, R. Traba, *Wprowadzenie*, [w:] *Modi memorandi...*, dz. cyt., s. 18.

³⁷² Zob. P. Nora, *Czas pamięci*, przeł. W. Dłuski, „Res Publica Nowa” 2001, nr 7 (154), 40–41 oraz *Epoka upamiętniania...*, dz. cyt., s. 62–63. Należy zaznaczyć, że zjawisko demokratyzacji historii/pamięci miało swoje dwie fazy, pierwszą już w drugiej połowie XIX w., związaną z próbami wykształcenia się egalitarnego państwa narodowego, co przejawiało się m.in. kreowaniem symbolicznych form utożsamiania się z narodem (symboli i świąt narodowych, hymnu itp.) oraz drugą, mającą według Nory miejsce w latach osiemdziesiątych XX w., kiedy to całe narody oraz grupy mniejszościowe rewindykowały prawa do swej zmarginalizowanej, by nie powiedzieć skonfiskowanej pamięci. Więcej na temat rozumienia pojęcia „demokratyzacja historii/pamięci” przez Norę zob. B. Korzeniewski, *Demokratyzacja pamięci wobec przewartościowiar w pamięci Polaków po 1989 r.*, „Pamięć i Sprawiedliwość” 2013, t. 12, nr 2 (22), s. 58–60. O demokratyzacji historii pisze także M. Woźniak, *Przeszłość jako przedmiot konstrukcji. O roli wyobraźni w badaniach historycznych*, Lublin 2010, s. 77–80.

³⁷³ Zob. Ch. Cornelißen, *Czym jest kultura pamięci?...*, dz. cyt., s. 249.

³⁷⁴ *Epoka upamiętniania...*, dz. cyt., s. 61.

³⁷⁵ Ch. Cornelißen, *Czym jest kultura pamięci?...*, dz. cyt., s. 253.

³⁷⁶ P. Nora, *Między pamięcią a historią: „Les lieux de Mémoire”*, tłum. P. Mościcki, [w:] *Tytuł roboczy: archiwum*, Nr 2, red. A. Leśniak, M. Ziolkowska, Łódź 2009, s. 4.

³⁷⁷ Tamże.

³⁷⁸ Na temat definiowania nowych mediów zob. artykuł Romana Konika, *Najnowsze nowe media i stare nowe media. Spór o definicję nowych mediów*, „Dyskurs” 2017, nr 22, s. 20–39, https://www.asp.wroc.pl/dyskurs/Dyskurs22/Dyskurs22_RomanKonik.pdf [dostęp: 07.09.2021].

³⁷⁹ M. McLuhan, *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, przeł. N. Szczucka, Warszawa 2004, s. 39.

³⁸⁰ Tamże, s. 40.

³⁸¹ T. Globan-Klas, *Wartki nurt mediów. Ku nowym formom społecznego życia informacji. Pisma z lat 2000–2011*, Kraków 2011, s. 54. Jak się wydaje, przynajmniej na pierwszy rzut oka, jedną z pozytywnych zmian związanych z upowszechnieniem się najnowszych środków przekazu jest fakt, że właściwie każdy, kto ma dostęp do nowych mediów, może dziś dzięki nim opowiedzieć swoją historię. Zob. na ten temat M. Woźniak, *Przeszłość jako przedmiot konstrukcji...*, dz. cyt., s. 78–79.

³⁸² T. Kozak, *Wytepić te wszystkie bestie? Rozmowy i eseje*, Warszawa 2010, s. 224.

³⁸³ Zob. B. Korzeniewski, *Transformacja pamięci. Przewartościowania w pamięci przeszłości a wybrane aspekty funkcjonowania dyskursu publicznego o przeszłości w Polsce po 1989 roku*, Poznań 2010, s. 50–51. Z. Bauman trafnie na przełomie wieków diagnozował, że tożsamości dziś „stają się tak »ruchliwe« jak sam świat, zmienne i niestałe, wymykające się i nieuchwytne, niepewne, w rzeczy samej płynne. Nie można się po nich spodziewać, że ułożą się w ciągłą i konsekwentną narrację” (Z. Bauman, *Tożsamość – jaka była, jest, i po co?*, [w:] *Wokół problemów tożsamości*, red. A. Jawłowska, Warszawa 2001, s. 11).

³⁸⁴ H. Lübke, *Muzealizacja. O powiązaniu naszej teraźniejszości z przeszłością*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, [w:] *Estetyka w świecie*, t. 3, red. M. Gołaszewska, Kraków 1991, s. 8.

³⁸⁵ Zob. P. Grad, *O pojęciu tradycji. Studium krytyczne kultury pamięci*, Warszawa 2017, s. 10, 19.

³⁸⁶ Zob. J. Goudsblom, *Nihilism and Culture*, dz. cyt., s. 16.

³⁸⁷ M. Werner, *Wobec nihilizmu...*, dz. cyt., s. 22.

³⁸⁸ Więcej na temat rozumienia nihilizmu przez Nietzschego piszę w rozdziale „Oto »najdziwniejszy ze wszystkich gości« stoi u drzwi i kołaczę... Próba wstępnej rekonstrukcji Nietzscheańskiej etiologii, chronologii i typologii nihilizmu”.

³⁸⁹ P. Nora, *Między pamięcią a historią...*, dz. cyt., s. 9.

³⁹⁰ Tamże, s. 7.

³⁹¹ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 24.

³⁹² J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, przeł. M. Łukasiewicz, „Znak” 2002, nr 9 (568), s. 17.

³⁹³ Tamże, s. 455.

³⁹⁴ Cyt. za: *Modi memorandi...*, dz. cyt., s. 456.

³⁹⁵ W. Benjamin, *O pojęciu historii*, przeł. K. Krzemieniowa, [w:] tenże, *Aniël historii. Eseje, szkice, fragmenty*, wybór i oprac. H. Orłowski, Poznań 1996, s. 418.

³⁹⁶ Z. Bauman, *Retrotopia. Jak rządzi nami przeszłość*, Warszawa 2017, s. 8.

³⁹⁷ E. Jünger, *Über die Linie...*, dz. cyt., s. 248.

PAMIĘTAĆ, ODPOMNIEĆ CZY ZAPOMNIEĆ?

PAMIĘTAĆ, ODPOMNIEĆ CZY ZAPOMNIEĆ?

Etyczne aspekty odnoszenia się do przeszłości

Żywiołem bycia człowieka jest czas: pamięta on swoją przeszłość, żyje w teraźniejszości, wybiega swoimi myślami ku przyszłości, czasem też marzy o przezwycięzeniu swej temporalnej kondycji, próbując przebić się do wieczności. W różnych okresach zarówno w życiu jednostki, jak i kultury to odnoszenie się do tych wymienionych obszarów czasu różnie było i jest waloryzowane. Stąd możemy mówić o odmiennych orientacjach temporalnych: prezentystycznej – nastawionej na teraźniejszość, retrospektywnej – na przeszłość, prospektywnej (futurystycznej) – na przyszłość i eternistycznej – na wieczność³⁹⁸. Wydaje się, że od dłuższego już czasu w różnych obszarach kultury, życia społeczno-politycznego, a także życia prywatno-rodzinnego, obserwujemy polimorficzny fenomen powrotu do przeszłości, co oznacza, że w naszym późno-nowoczesnym świecie mamy do czynienia z coraz bardziej się zaznaczającą supremacją orientacji retrospektywnej. Najbardziej widoczne tego przejawy to m.in. obchodzenie rocznic ważnych dla danej wspólnoty wydarzeń, erygowanie pomników, organizowanie rekonstrukcji historycznych, moda na szukanie rodzinnych korzeni, otwieranie nowych muzeów, w tym prywatnych, czy muzealizacja krajobrazu kulturowego, zwłaszcza obszarów atrakcyjnych pod względem turystycznym. Nie sposób też pominąć intensyfikacji działań w ramach tego, co zwie się polityką historyczną, czyli innymi słowy – najogólniej rzecz ujmując – instrumentalnym wykorzystywaniu określonej wizji przeszłości w celu legitymizacji i stabilizacji swojej pozycji przez sprawujących władzę, ale także

przez wszelkie siły opozycyjne wobec oficjalnych dyskursów, które z kolei szukają w przeszłości oparcia dla swoich kontrhegemonicznych praktyk³⁹⁹. Również w polu sztuki wielu współczesnych artystów *explicite* odnosi się w swoich pracach do przeszłości, eksplorując, nierzadko krytycznie, tematy pomijane, zapomniane czy wyparte z oficjalnych narracji historycznych oraz popularnych reprezentacjach przeszłości, gdyż są to tematy niewygodne, wstydliwe czy też traumatyczne⁴⁰⁰. Trzeba wreszcie przywołać tzw. boom pamięciowy, tj. osiągające już chyba masę krytyczną, a ciągle rozwijające się w ramach współczesnej humanistyki i nauk społecznych, badania nad pamięcią. Ta eksplozja studiów pamięcioznawczych, która nastąpiła w światowej humanistyce na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, a w Polsce mniej więcej dekadę później, skłoniła nawet niektórych badaczy zajmujących się tą tematyką, do ogłoszenia nadejścia tzw. zwrotu pamięciowego, kolejnego po postkolonialnym, przestrzennym czy wizualnym, przełomie, wyznaczającym nowe paradygmaty badawcze współczesnej humanistyki⁴⁰¹.

To, że pamięć od dłuższego już czasu stała się języczkiem u wagi, nie tylko kognitywistów, neurologów, psychologów, ale także historyków, socjologów, kulturoznawców, literaturoznawców, lingwistów, filozofów, pokazuje jak fundamentalną rolę odgrywa ona zarówno na poziomie egzystencji indywidualnej, jak i zbiorowej. Jakkolwiek w ramach poszczególnych dyscyplin zajmujących się pamięcią, może ona być różnie rozumiana, konceptualizowana i typologizowana⁴⁰², wspólnym mianownikiem tych ujęć jest postrzeganie jej jako procesu odpowiedzialnego za rejestrowanie, przechowywanie i odtwarzanie informacji czy szerzej doświadczenia zarówno indywidualnego, jak i zbiorowego. Nie ulega też wątpliwości, że to właśnie dzięki pamięci czy też dynamizując tę kategorię, dzięki pamiętaniu, wspominaniu, przypominaniu sobie konstytuuje się świadomość własnego ja zarówno indywidualnego, jak i zbiorowego. Jak to już dawno temu stwierdził Johann Gottlieb Fichte

Zdolność przypominania nie jest jakimś przypadkowym fenomenem w świadomości, (...) lecz jest konieczną, nierozdzielną częścią świadomości (...). Bez tej zdolności świadomość byłaby (...) świadomością porzucaną na pojedyncze momenty bez żadnego związku i nigdy nie doszłoby do powstania świadomości

PAMIĘTAĆ, ODPOMNIEĆ CZY ZAPOMNIEĆ?

Ja jako tego, co w zmienności stanów pozostaje stałe⁴⁰³.

W moich rozważaniach zamierzam skupić się na etycznych aspektach pamięci i zapomnienia. Ponieważ zaś w etyce, jakkolwiek byłaby ona w ramach różnych ujęć rozumiana i konceptualizowana, zawsze chodzi o relacje międzyludzkie, o nasz stosunek do siebie nawzajem⁴⁰⁴, to warto w analizie etyki pamiętania i zapomniania wyjść od wskazania relacyjnego charakteru fenomenu pamięci. Takie ujęcie pamięci było szczególnie podkreślane przez jednego z pionierów badań nad pamięcią zbiorową, francuskiego socjologa Maurice'a Halbwachsa, ucznia Émile'a Durkheima. Zdaniem Halbwachsa pamięć zawsze kształtuje się w otoczeniu społecznym, w tym, co zwał jej ramami społecznymi:

Każde wspomnienie, nawet najbardziej osobiste, nawet wspomnienie wydarzeń, których byliśmy jedynymi świadkami, nawet wspomnienia uczuć i myśli nie sformułowanych, mają związek z zespołem pojęć posiadanym nie tylko przez nas, z osobami, grupami, miejscami, datami, ze słowami i zwrotami językowymi, a także z rozumowaniami i pojęciami, krótko mówiąc z całym materialnym i moralnym życiem społeczności, do których należymy czy należeliśmy⁴⁰⁵.

Krótko mówiąc, główna myśl Halbwachsa, którą chciałbym tu wyakcentować, była następująca: żeby wspominać, potrzebujemy innych. Innymi słowy fenomen pamięci jest kolejnym dowodem na to, że człowiek rzeczywiście jest *zoon politikon*, istotą społeczną.

Trzeba jednak podkreślić, że to pozytywne waloryzowanie pamięci jako zdolności umożliwiającej nam specyficznie ludzkie bycie-w-świecie w jego tożsamościowo-kognitywno-pragmatycznych aspektach, często prowadziło do tego, że jej *doppelgänger*, zapomnienie, pozostawało niejako w cieniu, będąc przeważnie traktowane jako zjawisko negatywne, jako prywatna forma pamięci, po części jej brak, po części przeciwieństwo, po części negacja, a po części nawet i destrukcja. Nie przecząc, że zjawisko zapomnienia ma swoje negatywne skutki zarówno dla życia jednostki, jak i zbiorowości, niemniej jednak należy stwierdzić, że taki punkt widzenia jest chyba jednak zbyt jednostronny. Nie jestem w tym poglądzie odosobniony. Marc Augé, francuski antropolog kultury, powiada, że

Zapomnienie jest konieczne zarówno dla społeczeństwa, jak i dla jednostki. Trzeba umieć

zapomnieć, aby poczuć smak chwili, obecności i pragnienia; sama pamięć też potrzebuje zapomnienia: trzeba stracić najbliższą przeszłość, by odnaleźć przeszłość najdawniejszą⁴⁰⁶.

Zapomnienie nie jest więc prostą negacją czy też zaprzeczeniem pamięci. Harald Weinrich, autor książki na temat kulturowej historii zapomnienia, już na poziomie analizy lingwistycznej słów „zapomnienie”, „zapominać” i wszelkich innych pokrewnych im form, konstatuje, że tylko „do pewnego stopnia sposoby wyrażania zapomnienia mogą być postrzegane jako leksykalne negacje pamięci”⁴⁰⁷. W toku dalszej analizy autor ten pokazuje, że relacja między pamiętaniem a zapominaniem okazuje się być o wiele bardziej skomplikowana i niejednoznaczna. Weinrichowi wtóruje bułgarsko-francuski filozof, krytyk literatury i teoretyk kultury, Tzvetan Todorov, który także nie zgadza się na traktowanie zapomnienia jako prostego przeciwieństwa pamięci. W jego ujęciu „Właściwym przeciwieństwem zapomnienia (zatarcia) jest zachowanie”, pamięć zaś jest kategorią nadrzędną wobec tych dwóch opozycyjnych pojęć i „polega, zawsze i z konieczności, na [ich – przyp. J.W.] współdziałaniu [...]”. Obraz minionych zdarzeń jest z istoty doborem – pewne aspekty będą zachowane, inne zostaną natychmiast lub stopniowo oddalane, a więc zapominane⁴⁰⁸. Co można też wyrazić słowami Barbary Skargi, że „pamiętanie, zapomnienie i przypomnienie są w nieustannej grze”⁴⁰⁹, czy też uwagą Aleidy Assmann, że „[a]by zapamiętać pewne rzeczy, trzeba inne zapomnieć”⁴¹⁰. Niektórzy badacze dokonują nawet odwrócenia hierarchii między pamięcią i zapomnieniem. I tak jeden z głównych twórców socjologicznej teorii systemów Niklas Luhmann, twierdzi, że

„główna funkcja pamięci [...] polega na zapomnieniu, na zapobieganiu autoblokadzie systemu przez zator rezultatów wcześniejszych obserwacji”, po czym dodaje, że „Bez zapominania nie byłoby ani uczenia się, ani ewolucji”⁴¹¹.

Wszyscy wyżej przywołani autorzy w swej apologii zapomnienia mniej lub bardziej bezpośrednio nawiązują do wczesnej refleksji Fryderyka Nietzschego z jego *Niewczesnych rozważań*, w których dało się słyszeć, najbardziej chyba słyszalny głos nobilitującym zapomnienie. Autor *Tako rzecze Zaratustra*, będąc wierny opinii starej pewnie jak świat, ale popartej autorytetem Filozofa przez duże F, tj. nie kogo innego, jak samego Arystotelesa, opinii głoszącej, że w ludzką naturę wpisane jest dążenie do szczęścia⁴¹²

czy też, mówiąc mniej patetycznie, że człowiek z natury dąży do przyjemności i unika przykrości, pisał w drugim rozważaniu: „Przy najmniejszym i przy największym szczęściu zaś istotą szczęścia jest zawsze jedno i to samo: umiejętność zapomnienia albo, mówiąc uczennie, zdolność odczuwania na sposób ahistoryczny, dopóki szczęście trwa”⁴¹³. Dla Nietzschego zapomnienie nie tylko że jest warunkiem szczęścia, ale jest także „[k]oniecznym elementem wszelkiego działania”⁴¹⁴. Nietzsche oczywiście nie deprecjonuje całkowicie pamięci, tylko pragnie w duchu arystotelesowskiej *phronesis*⁴¹⁵ uczulić nas na to, że

Pogoda, spokojne sumienie, radosne działanie, ufne spojrzenie w przyszłość – wszystko to, tak w przypadku jednostki, jak narodu, zależy od tego, czy istnieje owa linia, oddzielająca sferę przejrzystą i jasną od nieprze-niknionego mroku; czy umie się we właściwym czasie zapomnieć i we właściwym czasie pamiętać⁴¹⁶.

Za Nietzschem podąża w swoim opus magnum *Pamięć, historia, zapomnienie* Paul Ricoeur, gdy stwierdza, że dla trwania człowieka i kultury niezbędne są zarówno pamięć, jak i zapomnienie, które bywa dla niego tak ściśle powiązane z pamięcią, że można wręcz je uznać za jeden z jej warunków⁴¹⁷. Dlatego czymś z gruntu potwornym jest w jego oczach „widmo pamięci, która nigdy niczego nie zapomina”⁴¹⁸. Te słowa francuskiego filozofa są dobrą okazją do poruszenia paru jak sądzę istotnych kwestii związanych z etyką pamięci i zapomnienia.

Podjmując taką refleksję „[p]ierwszym i podstawowym pytaniem, które nasuwa się [...] – jak trafnie zauważa Katarzyna Liszka – jest pytanie o to, czy i w jakiej mierze można panować nad pamiętaniem i zapominaniem”⁴¹⁹. Chodzi oczywiście o to, że warunkiem przyjęcia pamięci i zapomnienia jako kategorii etycznych jest uznanie, że, przynajmniej do pewnego stopnia, zdolności te są zależne od naszej woli. A nie jest to takie oczywiste. Słynny wódz ateński, Temistokles, znany jako posiadacz doskonałej pamięci, w rozmowie z Symonidesem, uważanym za ojca mnemotechniki, zwierzył się: „To czego nie chcę pamiętać, pamiętam, lecz to co chcę zapomnieć, nie mogę zapomnieć”⁴²⁰. Z reguły jednakże przyjmujemy, że pamiętanie ma bardziej wolicjonalny⁴²¹ charakter niż zapominanie, które wydaje się procesem mniej kontrolowalnym, bardziej mimowolnym. Choć z drugiej strony, dobrze opisanym zjawiskiem zwłaszcza na polu literatury jest tzw. pamięć mimowolna (*vide* słynna Proustowska magdalenka), a z kolei na rzecz zapominania jako

procesu intencjonalnego świadczy znana anegdota z Immanuelem Kantem w roli głównej, który zwolniwszy swego długoletniego sługę Martina Lampego za kradzież, napisał sobie nad biurkiem kartkę „Zapomnieć o Lampem”⁴²². W każdym bądź razie jeśli mamy mówić z sensem o etyce pamiętania i zapominania musimy założyć, że przynajmniej do pewnego stopnia są to czynności kontrolowane przez naszą wolę. Tak jest z pewnością z tym rodzajem pamiętania jakim jest odpominanie.

Termin „odpominanie”, prawdopodobnie pierwszy raz użyty w polszczyźnie przez Norwida, stosuje się, jak piszą Przemysław Czapliński oraz Kornelia Kończal, dla określenia świadome podejmowanej pracy pamięci, polegającej nie tylko odzyskiwaniu zapomnianych treści, lecz przede wszystkim na uświadomieniu samego ich istnienia⁴²³. To ujęcie odpominania odwołuje się do jego francuskiego odpowiednika *remémoration* używanego m.in. przez Paula Ricoeura i Pierre’a Nore. Dla Ricoeura, który z kolei odwołuje się do Platońskiego i Arystotelesowskiego pojęcia *anamnesis* i *mneme*, Bergsonowskiego wysiłku pamięci i Freudowskiej pracy wspomnienia, odpominanie jako ćwiczenie pamięci wiąże w sobie jej kognitywne, pragmatyczne i emocjonalne aspekty. Ricoeur pisze: „przypominać coś sobie to nie tyle przyjmować, odbierać obraz przeszłości, ile zarazem poszukiwać, coś »robić«”⁴²⁴. Z kolei Nora, który będąc historykiem skupia się przede wszystkim na kolektywnych aspektach pamiętania, postrzega *remémoration* jako „gospodarowanie i zarządzanie przeszłością w teraźniejszości”⁴²⁵. Na gruncie polskim, do popularyzacji tego pojęcia, głównie w badaniach literaturoznawczych, przyczynił się Hubert Orłowski, który określa odpominanie jako: „zdejmowanie kolejnych pokładów zapomnianych, a może i wypartych przeżyć oraz doświadczeń, uwarunkowane moją dzisiejszą interesownością poznawczą”⁴²⁶. Jest to dla niego „proces długotrwały, wplątany w teraźniejszość gęstwą motywacji jak najbardziej współczesnych”⁴²⁷. Odpominanie jest często poprzedzone wyparciem, stłumieniem bądź innymi formami represji stosowanymi wobec pamięci indywidualnej, jak i zbiorowej, w wyniku których następuje głębokie ukrycie treści pamiętanych. W tym sensie odpominanie ściśle wiąże się z kategorią przepracowywania trudniej a często i traumatycznej przeszłości⁴²⁸.

Na poziomie funkcjonowania pamięci zbiorowej odpominanie łączy się z ćwiczeniem się w przeciw-pamięci czy też przeciw-historii w znaczeniu *Foucaultowskim*⁴²⁹ i jest wtedy koncentrowaniem się „na demarginalizacji pamięci grup uciszanych

bądź wykluczanych”⁴³⁰. Jest także strategiczną czynnością badawczą w nurcie tzw. historii ratowniczej, którą Ewa Domańska w szkicu poświęconym idei takiej historii określa

jako multidyscyplinarne podejście w badaniach przeszłości, którego zasadniczym zadaniem jest odnajdywanie, odzyskiwanie, zachowywanie i udostępnianie nieistniejących, pomijanych lub wypartych w wielkiej Historii i często zapomnianych przeszłości oraz dokumentacja ich różnych śladów⁴³¹.

Przeciwieństwem odpominania jest wymazywanie, czyli świadome dążenie do usunięcia wspomnień, których istnienie zagraża stabilności podmiotu, tak jednostkowego, jak i zbiorowego⁴³². Tak ujęte wymazywanie nasuwa na myśl wspomniany już proces tłumienia, który należy odróżnić od wyparcia jako zjawiska spychania niepożądanych treści dotyczących przeszłości do sfery nieświadomej. Rozróżnienie to podkreśla jeden z czołowych polskich psychologów zajmujących się pamięcią Tomasz Maruszewski, zwracając uwagę, że nawet we współczesnych pracach psychologicznych pomija się to rozróżnienie, nie mówiąc już o myśleniu potocznym⁴³³. Choć oba można ogólnie rozumieć jako procesy, dzięki którym negatywne, traumatyczne doświadczenia usuwane są ze świadomości, to jednak różni się tym, że wyparcie ma charakter nieświadomy, jest procesem automatycznym i leży poza kontrolą danej osoby, gdy tymczasem tłumienie to proces kontrolowany, jest stosowane w sposób świadomy. Jak wyłuszcza Maruszewski „człowiek dokonuje wyboru informacji, które podlegają tłumieniu, i wie, kiedy nastąpiło tłumienie”⁴³⁴.

Choć poczynione tu uwagi na temat wyparcia/tłumienia potwierdzałyby założenia tradycyjnego dyskursu memorialnego, w którym wartościuje się pozytywnie przede wszystkim pamięć/odpominanie, a deprecjonuje zapomnienie/wymazywanie, to jednak, jak mam nadzieję, całość mego wywodu pokazuje, że taki prosty dychotomiczny podział, także w aspektach etycznych, tu nie zachodzi. I obok „dobrej” pamięci może być także „zła”, tak jak może być „dobre” i „złe” zapomnienie, czy też używając określeń Ricoeura, fortunne i niefortunne⁴³⁵. Można powiedzieć, że tam gdzie panuje zła pamięć, pamięć zmanipulowana, fałszująca przeszłość, zwłaszcza zaś podszyta resentymentem i żądzą zemsty, brak jest dobrego zapomnienia, a gdzie mamy złe zapomnienie zbyt łatwo wymazujące wyrządzone krzywdy, brak jest dobrej pamięci. Jeśli chodzi o dobre zapomnienie na gruncie

społecznym, to warto posłużyć się uwagami przywoływanego już Halbwachsa, dla którego zbiorowe zapomnienie może być warunkiem osiągnięcia społecznego ładu: usunięciu z pamięci miałyby ulegać to, co antagonizuje grupy i społeczności, wywołuje społeczne niepokoje⁴³⁶. Tyle tylko, że gdyby miało to oznaczać przemilczanie krzywd doznanych przez jednych i uniknięcie kary przez tych, co owe krzywdy wyrządzili, wtedy niechybnie takie zapomnienie stałoby się zapomnieniem niefortunnym. Dlatego dla Ricoeura figura fortunnego zapomnienia, nierozzerwalnie związana z wybaczeniem i pojednaniem⁴³⁷, nie oznacza przemilczenia krzywdy, lecz wyrażenia jej w sposób pokojowy, bez gniewu⁴³⁸. Jak zauważa w swoim komentarzu dzieła wielkiego hermeneuty Joanna Michałowska, Ricoeur „opowiada się zarówno przeciw amnezji, jak i za wybaczeniem”⁴³⁹. Tak rozumiane wybaczenie należy odróżnić od tzw. pseudowybaczenia, o którym pisze krakowski filozof Wojciech Załuski. Jest ono dla niego „formą niemoralnego przebaczenia, [...] która jest w istocie zapomnieniem o doznanej krzywdzie; pseudoprzebaczenie jest naganne szczególnie wtedy, gdy dotyczy krzywdy doznanej przez inne niż my sami osoby, w imieniu których przebaczymy krzywdzicielowi”⁴⁴⁰.

Z kolei amerykański historyk zajmujący się pamięcią w paradygmacie psychoanalitycznym Dominick LaCapra postuluje, że zasada „przebac i zapomnij” winna raczej być zastąpiona zasadą: „pamiętaj w taki sposób, aby przebaczenie stało się możliwe, a uznanie tego, co minione, za minione, było nadzieją na przyszłość”⁴⁴¹. Zasada ta jest dla niego główną wytyczną wspomnianego już przeze mnie procesu przepracowania, który LaCapra wyprowadza, jak sam pisze, „poza wąski kontekst terapeutyczny” i odnosi go „do rozważań natury etycznej i politycznej”⁴⁴², widząc w nim, jak to trafnie ujmie Katarzyna Liszka, „ideał regulatywnego odniesienia do traumatycznej przeszłości”⁴⁴³.

Wspomniałem wcześniej, przywołując Halbwachsa, że nasza zdolność pamiętania kształtuje się w naszej interakcji z innymi, że aby wspominać potrzebujemy innych. Jeśli to sobie uświadomimy, łatwiej nam przyjdzie się zgodzić, że w rozważaniu pamięci i zapomnienia z etycznego punktu widzenia ważną jeśli nie kluczową rolę odgrywa idea sprawiedliwości. Jak bowiem utrzymuje Ricoeur, spośród wszystkich cnót cnota sprawiedliwości najbardziej „jest nastwiona na drugiego człowieka. [...] Można nawet powiedzieć, że sprawiedliwość to innościowy komponent wszystkich cnót, że wyrwa człowieka ze zwania z samym sobą”⁴⁴⁴. Autor *O sobie*

PAMIĘTAĆ, ODPOMNIEĆ CZY ZAPOMNIEĆ?

samym jako innym nawiązuje tu oczywiście do klasycznych rozważań na temat sprawiedliwości Arystotelesa, który podkreślał, że „ta największa z cnót” jako jedyna „zdaje się być »cudzym dobrem«”⁴⁴⁵. Parę wieków po Stagirycie rzymski prawnik Ulpian określi sprawiedliwość w swej uważanej za klasyczną definicji jako „trwałą i ustawiczną wolę każdemu zapewnić jego prawo”⁴⁴⁶. Ricoeur łączy tak pojętą sprawiedliwość z obowiązkiem pamiętania, pisząc „[o]bowiązek pamiętania jest obowiązkiem oddawania sprawiedliwości komuś innemu niż sobie samemu poprzez wspomnienie”⁴⁴⁷. Następnie wprowadza do analizy tego związku pojęcie długu, którego nie ogranicza bynajmniej tylko do kwestii winy. Jak pisze

Idea długu nierozzerwalnie wiąże się z ideą dziedzictwa. Jesteśmy dłużni wobec tych, którzy nas poprzedzili w tym, czym jesteśmy. Obowiązek pamiętania nie ogranicza się do pilnowania materialnego śladu, pisemnego czy innego, minionych faktów, lecz podtrzymuje poczucie bycia zobowiązanym względem tych innych, o których dalej powiemy, że ich już nie ma, choć byli⁴⁴⁸.

Zdaniem Ricoeura przede wszystkim jesteśmy zadłużeni ze względów moralnych w stosunku do ofiar. Z tym że, co mocno podkreśla francuski filozof, chodzi o ofiarę-innego, o kogoś innego niż my. Zgadza się bowiem z konstatacją przywoływanego już Todorova, który ostrzegał przed skłonnością do uznawania się za ofiarę i ciągłego domagania się zadośćuczynienia⁴⁴⁹.

W kontekście pamiętania o ofiarach jako realizacji idei sprawiedliwości anamnetycznej na jeszcze jedno niebezpieczeństwo chciałbym zwrócić uwagę. Otóż, przypatrując się współczesnemu dyskursowi o przeszłości można zauważyć pewną jednostronność ujęcia w kwestii ofiar. Choć bowiem figura ofiary stała się, jak pisze francusko-włoski historyk Enzo Traverso, „centrum obrazu” przeszłości, to jednak „wszystko odbywa się tak, jakby wspomnienie o ofiarach nie mogło współistnieć ze wspomnieniem o ich walce, o ich zdobyczach i porażkach”. „Pamięć Gułagu zatarała pamięć o rewolucjach, pamięć Szoah zastąpiła pamięć o antyfaszyzmie, pamięć o niewolnictwie zaćmiła pamięć o antykolonializmie”⁴⁵⁰. Dlatego, z pewnymi zastrzeżeniami, zgadzam się z propagowaną przez amerykańskiego badacza pamięci Michaela Rothberga ideą pamięci wielokierunkowej, która jego zdaniem „nieradko okazuje się podstawą, na której konstruuje się i realizuje wizje

sprawiedliwości⁴⁵¹. Jeśli chodzi o wspomniane zastrzeżenia, których zresztą Rothberg też jest świadom⁴⁵², nie zawsze, a wręcz skłonny jestem twierdzić bardzo często, nie jest łatwo zharmonizować różnorodne, nierzadko jawnie przeciwstawne pamięci zarówno jednostek, jak i grup pozostających ze sobą w konflikcie interesów na poziomie światopoglądowym, religijnym, politycznym czy klasowym. Dostrzegając niebezpieczeństwo w prowadzeniu totalnych wojen pamięci, które jeszcze bardziej antagonizują i tak już bardzo podzielone współczesne społeczeństwa (*vide* polski spór o żołnierzy wyklętych), niemniej jednak chciałbym zauważyć, przywołując Chantal Mouffe, że w „radykalnej i pluralistycznej demokracji”, do jakiej, jak mam nadzieję, ciągle aspirujemy, konflikty, także konflikty zwalczających się pamięci, są nieuniknione⁴⁵³. Zdaniem Mouffe musimy przyjąć do wiadomości, że niejednokrotnie społeczno-kulturowe praktyki „konfrontują się bez jakiegokolwiek możliwości, by w końcu się pogodzić”⁴⁵⁴. To czego w tej sytuacji realnie powinniśmy sobie życzyć, to nie mirażu jakiegoś powszechnego pojednania i zgody, lecz skutecznienia tego, co za Jacques’em Derridą Mouffe określa mianem „wrogogościnnosci” (*hostipitality*), rozumiejąc ją jako przestrzeń, „w której dochodzi do agonistycznego spotkania rozmaitości biegunów wchodzących ze sobą w kontakt bez dążenia do bycia nadrzędnym ze strony żadnego z nich”⁴⁵⁵. Podobną myśl znajduję również u papieża Franciszka, który odbierając 6 maja 2016 roku Europejską Nagrodę Karola Wielkiego, powiedział: „Pokój będzie trwał o tyle, o ile uzbroimy nasze dzieci w broń dialogu, nauczymy je dobrej walki spotkania i negocjacji”⁴⁵⁶. W interesującym mnie kontekście etyki pamięci oznacza to uznanie jej pluralistycznego charakteru, czyli pogodzenie się z różnorodnością, nierzadko sprzecznych, wizji przeszłości. W przywoływanej mowie Franciszek zacytował swoją adhortację apostołską *Evangelii gaudium*, w której pisał o sprawiedliwym społeczeństwie jako społeczeństwie „zdolnym do pamięci i nikogo niewykluczającym”⁴⁵⁷. Uznanie pluralistycznego charakteru pamięci jest zresztą naturalną konsekwencją procesów, które polski badacz pamięci zbiorowej Bartosz Korzeniewski określa mianem pluralizacji, „odbrązowienia”, prywatyzacji i regionalizacji pamięci, w których dochodzi do głosu rozumiana po Heglowsku potrzeba uznania artykułowana przez jednostki i grupy dotychczas podporządkowane i marginalizowane⁴⁵⁸.

Wracając jeszcze do Ricoeurowskiej idei oddawania sprawiedliwości jako spłacania długu pokoleniom minionym, zwłaszcza zaś ofiarom, wydaje się, że idea ta ściśle łączy się z próbą realizacji

PAMIĘTAĆ, ODPOMNIEĆ CZY ZAPOMNIEĆ?

tę, co odwołując się do myśli Waltera Benjamina, możemy określić mianem solidarności anamnetycznej. Oznacza ona, jak to wyłuszcza Tomasz Majewski, „solidarną pamięć współczesnych o zdarzeniach, których nie można naprawić”, niemniej jednak „współodczuwając z dawnymi ofiarami (uobecniając ich marzenia i cele), możemy przekształcić minione cierpienie w coś nieodmknętego”⁴⁵⁹. Nawiązując do tej idei, Jürgen Habermas w *Filozoficznym dyskursie nowoczesności*, pisze, że „teraźniejsze pokolenie odpowiedzialne jest nie tylko za los przyszłych pokoleń, ale także za krzywdę pokoleń minionych”⁴⁶⁰. Dla samego Benjamina implikowało to swoisty rodzaj odpominania, pracy pamięci mającej wręcz wymiar eschatologiczno-mesjanistyczny, w którym „dane jest nam doświadczenie wzbraniające pojmowania historii w sposób z gruntu ateologiczny”⁴⁶¹, to znaczy bez odniesienia jej do porządku pojednania i zbawienia. W jednej ze słynnych tez swego szkicu *O pojęciu historii* Benjamin pisał

Przeszłość niesie w sobie tajemny wskaźnik, który kieruje jej uwagę na zbawienie. Czy nie czujemy muśnięcia powietrza, które otaczało ludzi wcześniej żyjących? Czy w głosach, którym nakłaniamy ucha, nie brzmi echo głosu tych, co zamilkli, czy kobiety, o których względnie zabiegamy, nie mają siostr im nie znanych? Jeśli jest właśnie tak, to istnieje tajemne sprzysiężenie między pokoleniami minionymi i pokoleniem naszym. To my byliśmy oczekiwani na ziemi. To nam dana jest – jak każdemu pokoleniu przed nami – słaba siła mesjanistyczna. I to o nią przeszłość zgłasza roszczenia. Nie można tego roszczenia łatwo oddalić⁴⁶².

Na koniec, jeśli mogę sobie pozwolić na pewną osobistą uwagę, to choć, podobnie jak Habermas, jestem „pozbawiony religijnego słuchu”, a może raczej w „tej podróży, którą ludzie prozaicznie życiem zwą”, gdzieś go zatraciłem czy też szczęśliwie się pozbyłem – sam do dziś nie wiem – czego niepożądanym jednak skutkiem jest to, że jak w autorze *Modernizmu – niedokończonego projektu* „stracona nadzieja rezurekcji pozostawia [i we mnie – przyp. J.W.] dotkliwą pustkę”⁴⁶³, to jednak zgadzam się z Benjaminem, że płynącego z przeszłości żądania, w stosunku do danej nam słabej siły mesjanistycznej faktycznie nie można łatwo oddalić. Ta słaba siła bowiem to także, a może nawet przede wszystkim, właśnie obowiązek oddania sprawiedliwości⁴⁶⁴ wszystkim, którzy doświadczyli jej braku, doświadczyli niesprawiedliwości: zabitym, skrzywdzonym, poniżonym, wykorzystanym, pogardzanym.

W rzeczy samej parafrazując Søren Kierkegaarda chciałoby się powiedzieć: „Nie! Nikt nie może być zapomniany, kto cierpiał na tym świecie; ale każdy cierpiał na swój własny sposób”⁴⁶⁵. Któż to jednak byłby w stanie zrobić? Któż byłby w stanie pamiętać wszystkie cierpienia jakich doświadczył człowiek, nie tylko zresztą człowiek, także zwierzę i roślina, „wszelka istota żywa”, pamiętać je i oddać im sprawiedliwość? Któż jak nie Bóg? Ale też Bóg, jako *coincidentia oppositorum*, byłby w stanie wielkodusznie i wspaniałomyślnie „nie pamiętać złego”. Bóg więc w swojej roztropności, kierując się zarówno sprawiedliwością, jak i miłością⁴⁶⁶, „wiedziałyby” co, jak i kiedy trzeba pamiętać i odpomnieć, a co, jak i kiedy trzeba zapomnieć. Zaiste, „Tylko Bóg mógłby nas uratować” głosi tytuł pamiętnego wywiadu z Martinem Heideggerem⁴⁶⁷. Bóg jednak, ten „kruchy absolut”, i na tym skończę, przywołując słowa Dorothee Sölle, „nie ma innych oczu niż nasze, Bóg nie ma innych uszu niż nasze, nie ma innych rąk niż nasze”⁴⁶⁸, i dodam jeszcze: nie ma też innej pamięci i zapomnienia niż nasze.

PAMIĘTAĆ, ODPOMNIEĆ CZY ZAPOMNIEĆ?

³⁹⁸ Literaturę na temat orientacji temporalnych, czyli sposobów postrzegania i stosunku do różnych obszarów czasu, podaję w poprzednim rozdziale w przypisie 360.

³⁹⁹ Na legitymizacyjną funkcję odwołań do przeszłości zwraca m.in. uwagę czołowa polska badaczka pamięci zbiorowej B. Szacka, *Czas przeszły, pamięć, mit*, Warszawa 2006, s. 54–58. Z obszernej literatury na temat polityki historycznej warto przywołać m.in.: B. Korzeniewski, *Polityka historyczna – oręż w walce o kulturę czy kategoria analityczna?*, [w:] *Narracje o Polsce*, red. B. Korzeniewski, Poznań 2008, s. 43–49; R. Traba, *Polityka wobec historii: kontrowersje i perspektywy*, „Teksty Drugie” 2010, nr 1–2, s. 300–319; L. Nijakowski, *Polska polityka pamięci. Esej socjologiczny*, Warszawa 2008, M. Łuczewski, *Kapitał moralny. Polityki historyczne w później nowoczesności*, Kraków 2017 oraz R. Chwedoruk, *Polityka historyczna*, dz. cyt.

⁴⁰⁰ Wspomnę tu tylko dla przykładu takich artystów, jak: Christian Boltanski, Olbram Zoubek, Rudolf Herz, Tom Sachs, Krzysztof Wodiczko, Elżbieta Janicka, Mirosław Bałka, Rafał Jakubowicz, Zbigniew Libera czy Daniel Rycharski. Więcej na temat stosunku współczesnej sztuki do historii i pamięci zob. teksty oraz dokumentację zawartą w katalogach dwóch wystaw: w Muzeum Sztuki Współczesnej w Krakowie, *Historia w sztuce*, red. M.A. Potocka, Kraków 2011 oraz w Międzynarodowym Centrum Kultury, *Pamięć. Rejestry i terytoria*, red. P. Orłowska, Kraków 2013.

⁴⁰¹ Zob. m.in. J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa 2008, s. 27 oraz M. Saryusz-Wolska, *Spotkania czasu z miejscem. Studia o pamięci i miastach*, Warszawa 2011, s. 66–68.

⁴⁰² Podstawowe rozróżnienie to to dzielące pamięć na indywidualną i zbiorową. Oprócz tego rozróżnia się m.in. pamięć jako zdolność i pamięć jako proces, pamięć sensoryczną, krótkotrwałą i trwałą, pamięć deklaratywną i proceduralną, pamięć autobiograficzną, pamięć kulturową a w jej ramach tzw. pamięć funkcjonalną i magazynującą. Z całego ogromu prac naukowych omawiających z różnych perspektyw zagadnienie pamięci, jej funkcjonowania i typologizacji pars pro toto jako godną polecenia lekturę systematyzującą różnorodne ujęcia pamięci chciałbym przywołać książkę T. Maruszewskiego *Gdzie podziewa się nasza pamięć. Od pamięci autobiograficznej do pamięci zbiorowej*, Sopot 2019.

⁴⁰³ J.G. Fichte, *Stosunek faktów świadomości do władzy teoretycznej*, przeł. Z. Zwoliński, [w:] *Pamięć w filozofii XX wieku*, red. Z. Rosińska, Warszawa 2006, s. 38.

⁴⁰⁴ Dziś coraz bardziej uświadamiamy sobie, że chodzi także o nasze relacje z innymi istotami żywymi i z całym środowiskiem, w którym przyszło nam żyć.

⁴⁰⁵ M. Halbwachs, *Společne ramy pamięci*, przeł. i wstęp opatrzył M. Król, Warszawa 2008, s. 63–64. Więcej na temat koncepcji Halbwachsa zob. m.in. J. Assmann, *Pamięć kulturowa...*, dz. cyt., s. 50–63; P. Ricoeur *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Kraków 2012, s. 157–163; M. Saryusz-Wolska, *Wprowadzenie*, [w:] *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Kraków 2009, s. 21–23.

⁴⁰⁶ M. Augé, *Formy zapomnienia*, tłum. A. Turczyn, Kraków 2009, s. 13. Na poziomie świadomości indywidualnej pozytywne aspekty zapomnienia omawia szczegółowo amerykański psycholog Daniel L. Schacter w swojej książce *Siedem grzechów pamięci. Jak zapominamy i zapamiętujemy*, przeł. E. Haman, J. Rączaszek, Warszawa 2003. Owe tytułowe siedem grzechów to nietrwałość, roztargnienie, blokowanie, błędna atrybucja, podatność, tendencyjność i uporczywość. Zaslugą Schactera jest pokazanie, że niejednokrotnie „grzechy” te mają pozytywne skutki dla naszego funkcjonowania.



- ⁴⁰⁷ H. Weinrich, *Lethe. The Art and Critique of Forgetting*, przeł. z j. niem. S. Rendall, Ithaca-London 2004, s. 2–3.
- ⁴⁰⁸ T. Todorov, *Nadużycia pamięci*, przeł. A. Dwulit, „Znak” 9 (676), 2011. Cyt. za wersją internetową: <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/1033/calosc/naduzycia-pamieci> [dostęp: 06.08.2021].
- ⁴⁰⁹ P. B. Skarga, *Tożsamość ja i pamięć*, „Znak” 5 (480), 1995, s. 9.
- ⁴¹⁰ Cyt. za: M. Saryusz-Wolska, *Spotkania czasu...*, dz. cyt., s. 86.
- ⁴¹¹ Cyt. za: A. Lawaty, *Zapomnienie jako zjawisko kulturowe – z punktu widzenia polityki i krytyki kultury nowoczesnej*, [w:] *Polsko-niemieckie miejsca pamięci*, t. 4: *Refleksje metodologiczne*, red. R. Traba, H. H. Hahn, Warszawa 2013, s. 136.
- ⁴¹² Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 5, , Warszawa 1996, s. 80.
- ⁴¹³ F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 1996, s. 88.
- ⁴¹⁴ Tamże.
- ⁴¹⁵ Na marginesie warto zauważyć, że w tradycji klasycznej cnota roztropności jest ściśle powiązana z pamięcią. Memoria jako część prudentia była warunkiem rozumnego postępowania w przyszłości (zob. J. P. Hudzik, *Trzy studia o metafizyce, pamięci i demokracji*, Warszawa 2009, s. 138). Według Alberta Wielkiego „Pamięć jest niezbędną domeną roztropności, czyli mądrości (wyobrażanej jako kobieta o trojgu oczach, która widzieć może rzeczy przeszłe, teraźniejsze i przyszłe)” (cyt. za: *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, red. M. Saryusz-Wolska, R. Traba, Warszawa 2014, s. 118).
- ⁴¹⁶ F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania...*, dz. cyt., s. 89.
- ⁴¹⁷ Zob. P. Ricoeur, *Pamięć, historia...*, dz. cyt., s. 564.
- ⁴¹⁸ Tamże, s. 548.
- ⁴¹⁹ K. Liszka, *Etyka i pamięć o Zagładzie*, Warszawa 2016, s. 26.
- ⁴²⁰ Cyt. za: H. Weinrich, *Lethe...*, dz. cyt., s. 12.
- ⁴²¹ Fichte pisał, że „zdolność przypominania jest [...] władzą zupełnie wolną” (J.G. Fichte, *Stosunek faktów...*, dz. cyt., s. 37).
- ⁴²² Zob. F. Ankersmit, *Wzniosłe odłączenie się od przeszłości albo jak być/stać się tym, kim się już nie jest*, przeł. J. Benedyktowicz, przekład przejrzał M. Bańkowski, „Konteksty” 3–4, 2003, s. 25.
- ⁴²³ P. Czapliński i K. Kończal, *Odpominanie*, w: *Modi memorandi...*, dz. cyt., s. 301. Na temat rozumienia kategorii pracy pamięci zob. m.in. Z. Rosińska, *Praca pamięci*, [w:] *Kultura jako pamięć. Posttradycyjalne znaczenie przeszłości*, red. E. Hałas, Kraków 2012, s. 107–126.
- ⁴²⁴ P. Ricoeur, *Pamięć, historia...*, dz. cyt., s. 77.
- ⁴²⁵ P. Nora, *Jak pisać historię Francji?*, przeł. K. Kończal, w: *(Kon)teksty pamięci. Antologia*, red. K. Kończal, Warszawa 2014, s. 23.
- ⁴²⁶ H. Orłowski, *Warmia z oddali. Odpominania*, Olsztyn 2000, s. 7.
- ⁴²⁷ Tamże.
- ⁴²⁸ Zob. Liszka, *Etyka i pamięć...*, dz. cyt., s. 11, 17–19.

- ⁴²⁹ Zob. M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France*, 1976, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 71–89.
- ⁴³⁰ Z. Dziuban, *Hegemonia*, w: *Modi memorandi...*, dz. cyt., s. 152.
- ⁴³¹ E. Domańska, *Historia ratownicza*, „Teksty Drugie” 2014 nr 5, s. 13. J. P. Hudzik, *Trzy studia...*, dz. cyt., s. 149, konstatując zmianę roli, w jakiej występuje dzisiejszy historyk, pisze, że „[p]owołuje się [on] na pamięć świadków i sam świadomie rezygnuje z bezstronności, wybiera zaangażowanie po stronie zdominowanych i pokrzywdzonych”. Sam osobiście angażuje się w uprawianie takiej przeciw-pamięci/historii ratowniczej odnośnie wypartego i często marginalizowanego chłopskiego dziedzictwa m.in. w aspekcie poddaństwa i pańszczyzny, ale także w aspekcie różnorodnych form oporu, jakie chłopci podejmowali wobec wielowiekowej krzywdy im się dziejącej.
- ⁴³² Zob. P. Czapliński i K. Kończal, *Odpominanie...*, dz. cyt., s. 302.
- ⁴³³ Zob. T. Maruszewski, *Pamięć autobiograficzna*, Gdańsk 2005, s. 171.
- ⁴³⁴ Tamże, s. 172. Nie oznacza to jednak, że wyparcie i tłumienie da się ostro od siebie oddzielić, gdyż tak naprawdę istnieje między nimi płynne przejście, co wynika z tego, że jak wykazali psychologowie takie płynne przejście istnieje między procesami automatycznymi a kontrolowanymi Zob. na ten temat T. Maruszewski, *Zjawiska intruzyjne jako automatyczny proces kontrolowany*, [w:] *Automatyzmy w procesach przetwarzania informacji*, red. R.K. Ohme, M. Jarymowicz, J. Reykowski, Warszawa 2001, s. 85–102.
- ⁴³⁵ Zob. P. Ricoeur, *Pamięć...*, dz. cyt., s. 660–661.
- ⁴³⁶ Opinię Halbwachsa przytaczam za A. Wolff-Powęska, *Pamięć – brzmienie i uwolnienie. Niemcy wobec nazistowskiej przeszłości (1945–2010)*, Poznań 2011, s. 28. W podobnym duchu, co Halbwachs, wypowiada się Jerzy Holzer, twierdząc, że zapomnienie jest warunkiem demokratycznego ładu. Zob. J. Holzer, *Pamięć i niepamięć*, „Znak” 5 (480), 1995, s. 36.
- ⁴³⁷ Zob. P. Ricoeur, *Pamięć...*, dz. cyt., s. 385.
- ⁴³⁸ Zob. tamże, s. 600.
- ⁴³⁹ M. Michałowska, *Foto-teksty. Związki fotografii z narracją*, Poznań 2012, s. 280.
- ⁴⁴⁰ W. Załuski, *Etyczne aspekty doświadczania czasu*, Kraków 2017, s. 23. O różnych rodzajach pseudoprzebaczenia zob. tamże, s. 36.
- ⁴⁴¹ D. LaCapra, *Psychoanaliza, pamięć i zwrot etyczny*, przeł. M. Zapędowska, [w:] *Pamięć, etyka i historia. Anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych (Antologia przekładów)*, red. E. Domańska, Poznań 2002, s. 147.
- ⁴⁴² Tamże, s. 145.
- ⁴⁴³ K. Liszka, *Etyka i pamięć...*, dz. cyt., s. 11.
- ⁴⁴⁴ P. Ricoeur, *Pamięć...*, dz. cyt., s. 117.
- ⁴⁴⁵ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 169–170.
- ⁴⁴⁶ Cyt. za: U. Steinvorth, *Sprawiedliwość*, [w:] *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. E. Martens i H. Schnädelbach, przeł. K. Krzemieniowa, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 344.
- ⁴⁴⁷ P. Ricoeur, *Pamięć...*, dz. cyt., s. 117.
- ⁴⁴⁸ Tamże, s. 117–118.

⁴⁴⁹ Tamże, s. 118.

⁴⁵⁰ E. Traverso, *Historia jako pole bitwy. Interpretacja przemocy w XX wieku*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2014, s. 303.

⁴⁵¹ M. Rothberg, *Pamięć wielokierunkowa. Pamiętanie Zagłady w epoce dekolonizacji*, przeł. K. Bojarska, Warszawa 2015, s. 41.

⁴⁵² Zob. tamże, s. 29.

⁴⁵³ Zob. Ch. Mouffe, *Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie*, przeł. B. Szelewa, Warszawa 2015, s. 29, 36.

⁴⁵⁴ Tamże, s. 99.

⁴⁵⁵ Tamże, s. 53.

⁴⁵⁶ Cyt. za Z. Bauman, *Retrotopia...*, dz. cyt., Warszawa 2018, s. 277.

⁴⁵⁷ Tamże.

⁴⁵⁸ Zob. B. Korzeniewski, *Transformacja pamięci...*, dz. cyt., s. 117–176.

⁴⁵⁹ T. Majewski, *Solidarność anamnetyczna*, [w:] *Modi memorandi...*, dz. cyt., s. 455–456. Zob. także W. Benjamin, *Pasaże*, przeł. I. Kania, Kraków 2005, s. 518–519.

⁴⁶⁰ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, dz. cyt., s. 24.

⁴⁶¹ W. Benjamin, *Pasaże...*, dz. cyt., s. 519.

⁴⁶² W. Benjamin, *O pojęciu historii*, dz. cyt., s. 414. Więcej na temat idei mesjańskiej u Benjamina zob. A. Lipszyc, *Sprawiedliwość na końcu języka. Czytanie Waltera Benjamina*, Kraków 2012, s. 14–15, 19.

⁴⁶³ J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, dz. cyt., s. 17.

⁴⁶⁴ A. Lipszyc, *Sprawiedliwość...*, dz. cyt. s. 50, twierdzi, że kategoria sprawiedliwości „stanowi węzłowe pojęcie całej filozofii Waltera Benjamina”.

⁴⁶⁵ Por. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Poznań 1995, s. 36.

⁴⁶⁶ O dialektyce między miłością a sprawiedliwością pisze Ricoeur w swym eseju *Miłość i sprawiedliwość*, przeł. M. Drwięga, Kraków 2010.

⁴⁶⁷ Zob. *Tylko Bóg mógłby nas uratować*. Wywiad udzielony przez Martina Heideggera tygodnikowi „Der Spiegel” 23 września 1966 r., przeł. M. Łukasiewicz, „Aletheia” 1990, nr 1 (4), s. 381–393.

⁴⁶⁸ Cyt. za A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, dz. cyt., s. 354.

KONTROWERSJE WOKÓŁ MIEJSCA RELIGII W (POST)SEKULARNYM SPOŁECZEŃSTWIE OBYWATELSKIM (PRÓBA WPROWADZENIA)

KONTROWERSJE WOKÓŁ MIEJSCA RELIGII

Przystępując do rozważania tytułowego zagadnienia, musimy zdawać sobie sprawę, w jakim aspekcie go ujmujemy: czy to w aspekcie czysto opisowym (deskryptywnym) czy też normatywnym (preskryptywnym). Czy staramy się opisać i ewentualnie stworzyć naukową teorię dotyczącą roli religii w społeczeństwie określanym mianem obywatelskiego, czy też piszemy o tym, jakie winno być to miejsce. Zresztą nie tylko sam powyższy problem może być ujmowany na jeden z wymienionych sposobów, lecz także deskryptywnie bądź normatywnie możemy podchodzić do poszczególnych składowych tego problemu. Chodzi mianowicie o to, że fenomeny takie jak religia, społeczeństwo obywatelskie, sekularyzacja są nie tylko opisywane, poddawane analizie i teoretyzowane na sposób aksjologicznie neutralny, z czym mamy do czynienia w empirycznych naukach szczegółowych, takich jak religioznawstwo, socjologia, psychologia, politologia, antropologia kulturowa itd., ale także, a może przede wszystkim, zjawiska te są poddawane ocenie, wartościowane, ujmowane w ich aspekcie normatywnym, jako zjawiska pożądane bądź szkodliwe w zależności od przyjmowanych opcji światopoglądowych. Z kolei opcje te niejednokrotnie opierają się na sobie właściwej interpretacji wyników analiz danych empirycznych oraz teorii tworzonych na gruncie wyżej wymienionych nauk szczegółowych (choć oczywiście nie jest to jedyne źródło powstania owych opcji). I jeśli już w ramach tych nauk mamy do czynienia z wieloma, nierzadko sobie przeczącymi ujęciami powyższych fenomenów: poczynając od różnic w samym ich opisie, interpretacji danych empirycznych, aż po tworzenie teorii na ich temat, to tym bardziej różnice te i kontrowersje występują na poziomie ujęć aksjologiczno-normatywnych. Dotyczy to zwłaszcza fenomenu religii i ściśle powiązanego z nim zjawiska sekularyzacji. O ile bowiem, jeśli chodzi

o fenomen społeczeństwa obywatelskiego, zjawisko to – jakkolwiek wielorako rozumiane, o czym piszę w dalszej części tego rozdziału – jednak niemal powszechnie jest postrzegane jako fenomen pozytywny, którego rozwój wszystkim niejako leży na sercu, choć oczywiście występują istotne różnice zdań, co do tego, jakie czynniki umożliwiają tenże rozwój, to jeśli chodzi o oceny wartościujące zjawisko religii i jej miejsce w społeczeństwie obywatelskim mamy całą ich gamę: od skrajnie negatywnych, w stylu współczesnych ewangelicznych ateistów⁴⁶⁹, jak Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Sam Harris czy Michel Onfrey⁴⁷⁰, obwiniających religię o wszelkie zło występujące w świecie, a co za tym idzie uznających ją za zagrożenie dla istnienia społeczeństwa obywatelskiego i żądających całkowitego odsunięcia organizacji religijnych od wpływu na kontrolowane przez państwo i finansowane ze środków publicznych instytucje edukacyjne, przez krytyczne, acz nie wrogie poglądy na temat religii myślicieli w stylu Richarda Rorty'ego⁴⁷¹, czy też sympatyzująco choć z niejakim dystansem patrzące na nią osądy myślicieli umiarkowanych liberalnych w szerokim znaczeniu tego słowa pokroju Leszka Kołakowskiego⁴⁷² czy też Jürgena Habermasa, następnie pozytywne opinie o religii umiarkowanych i otwartych na dyskusję myślicieli oficjalnie przyznających się do wyznawania określonej religii, jak np. Alasdair MacIntyre czy Charles Taylor⁴⁷³, aż po jej bezkrytyczną gloryfikację (oczywiście tej wyznawanej przez siebie) przez całe rzesze fundamentalistów: katolickich integrystów, ewangelikalnych chrześcijan, islamistów, ultraortodoksyjnych Żydów czy fundamentalistów hinduistycznych.

Jako filozofa interesuje mnie przede wszystkim normatywny aspekt tytułowego zagadnienia, co bynajmniej nie oznacza pomijanie jego opisowego wymiaru. Wręcz przeciwnie. Oczywiście jest bowiem rzeczą, że warunkiem koniecznym wydawania wartościujących opinii dotyczącej określonego zjawiska, jest przynajmniej elementarne rozumienie jego natury/istoty. Właściwe więc uchwycenie miejsca, jakie religia winna odgrywać w postsekularnym społeczeństwie obywatelskim, wymaga podania wstępnego rozumienia pojęć takich jak „religia” i „społeczeństwo obywatelskie”. I tej kwestii chciałbym poświęcić nieco uwagi.

Przed wszystkim chciałbym podkreślić, że poniższe „zdefiniowanie” tych pojęć czy też ich wstępne przedrozumienie ma charakter roboczy, niejako instrumentalny. Nie ma na celu wyczerpującego i w pełni adekwatnego ujęcia oznaczanych przez te terminy zjawisk, lecz ma służyć przedstawieniu mojego głównego tematu tj. miejsca, jakie religia zajmuje oraz powinna/nie powinna

KONTROWERSJE WOKÓŁ MIEJSCA RELIGII

zajmować w społeczeństwie obywatelskim. Innymi słowy, w tym wstępnym przybliżeniu kluczowych pojęć mego wywodu będę odnosił się do tych elementów definiowanych pojęć, które mają związek z analizowanym przeze mnie zagadnieniem, tak więc np. religia będzie mnie interesować przede wszystkim w jej aspekcie społecznym, tj. w aspekcie funkcji, jakie pełni ona w życiu społeczeństwa, co bynajmniej nie oznacza, pomijania jej wymiaru jednostkowego, gdyż ujęcie także tego wymiaru jest niezbędne dla zrozumienia wielu kluczowych stanowisk na temat tytułowej kontrowersji. Z kolei w określeniu rozumienia społeczeństwa obywatelskiego będę koncentrował się m.in. na właściwym uchwyceniu sfery publicznej, gdyż kontrowersje wokół miejsca religii w społeczeństwie obywatelskim dotyczą przede wszystkim statusu religii w tej sferze.

Jeśli chodzi o zdefiniowanie fenomenu religii, to mamy tu do czynienia z pewnym paradoksem, polegającym na tym, że jak słusznie zauważa o. Jan Andrzej Kłoczowski „Sytuacja jest o tyle dziwna, że praktycznie istnieje powszechna zgoda co do tego, które zjawiska spotykane w kulturze określamy jako religijne, a jednak gdy próbujemy wysłowić te intuicje w miarę precyzyjnie, sprawa okazuje się bardziej skomplikowana”⁴⁷⁴. Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy, jest fakt, iż owe zjawiska, które wspólnie określamy przydawką „religijne”, choć muszą mieć ze sobą coś wspólnego, to na pierwszy rzut oka (może nawet nie tylko na pierwszy) wydają się być zjawiskami niejednokrotnie bardzo odmiennymi, różnorodnymi, polimorficznymi i wieloaspektowymi, tak, że ustalenie wspólnej im wszystkim jednej istoty wydaje się przedsięwzięciem z góry skazanym na porażkę. Tym niemniej takie próby odkrycia owej esencji fenomenów religijnych, czyli próby podania definicji religii, czy też bardziej ambitnie, stworzenia teorii religii, były niejednokrotnie podejmowane. I tak mamy całą gamę psychologicznych, socjologicznych, filozoficznych (w tym fenomenologicznych i antropologicznych) i teologicznych definicji i teorii próbujących określić istotę tego proteuszowego zjawiska (a raczej zjawisk). Nie podejmując się w tym miejscu przedstawiania i analizy tychże koncepcji, nie jest to wszakże głównym przedmiotem mojego namysłu⁴⁷⁵, niemniej od jakiegoś roboczego, wstępnego rozumienia pojęcia religii chciałbym wyjść, jeśli nie chciałbym się narażać na zarzut operowania kluczowymi dla mego wywodu terminami, których rozumienie nie zostało przeze mnie choć ogólnie i prowizorycznie wstępnie określone. Wydaje się, że przedstawiona przez niemieckiego współczesnego

filozofa i teologa Heinza Roberta Schlettego „definicja” religii jest na tyle pojemna a zarazem stosunkowo aksjologicznie neutralna, iż może być dobrym punktem startu dla mojej dalszej analizy. Wedle Schlettego zatem

Religia jest sposobem ludzkiego istnienia na zasadzie stosunku do podstawy sensu (poza którą nie można dalej wyjść, która zatem jest w tym rozumieniu »ostateczna«, która jako coś, co stanowi fundament i nadaje sens, dotyczy interpretacji wszystkiego co istnieje jako całości oraz wszystkich sfer bytu⁴⁷⁶.

To odnoszenie się do ostatecznej podstawy sensu może mieć charakter indywidualny, dokonywać się w jednostkowej świadomości, wtedy mamy do czynienia z subiektywnym aspektem religii czyli religijnością, może mieć także charakter zbiorowy, mniej lub bardziej zinstytucjonalizowany, wtedy mówimy o religii jako pewnym zjawisku społecznym. Do obu tych wymiarów, jednostkowego i społecznego religii, możemy też odnieść rozróżnienie między dwoma innymi następującymi jej wymiarami: z jednej strony religia, przede wszystkim w jej aspekcie jednostkowym, ale także i zbiorowym, jest więzią egzystencjalną z ową ostateczną podstawą sensu, z drugiej zaś, ta więź, jak to ujmuje Arno Anzenbacher „stoi zawsze pod znakiem określonej interpretacji człowieczeństwa i świata. Interpretację tę możemy rozumieć w najszerszym sensie jako doktrynę”⁴⁷⁷. I znów tę doktrynę czyli przekonania religijne możemy odnosić do przekonań jednostkowych oraz przekonań grup społecznych (wyznań, kościołów, sekt itp.). Wymiar jednostkowy i zbiorowy religii są ze sobą powiązane, gdyż jednostkowa religijność wyraża się m. in. poprzez udział w różnorodnych zbiorowych praktykach rytualno-kultowych. W związku z tym ważne jest także rozróżnienie religijności na religijność zewnętrzną i wewnętrzną⁴⁷⁸. Ta pierwsza dotyczy udziału jednostki w owych zbiorowych praktykach i wcale nie musi oznaczać faktycznego indywidualnego odnoszenia się do owej ostatecznej podstawy sensu, która jest właściwa religijności w sensie wewnętrznym (wiary czy też szerzej duchowości). Otóż ktoś może być religijnym w sensie zewnętrznym biorąc udział w praktykach religijnych wspólnoty, do której przynależy, sądząc, że praktyki te pełnią rolę integracyjną dla danej wspólnoty i stanowią wyraz jej tożsamości, a jednocześnie prywatnie nie uznawać doktryny danej religii i/lub nie posiadać osobistej egzystencjalnej więzi z ową ostateczną podstawą sensu, odpowiednio

artykułowaną przez daną doktrynę lub też prywatnie wybiórczo przyjmować niektóre elementy danej doktryny.

Jeśli chodzi o kategorię „społeczeństwo obywatelskie”, to posiada ona bogatą tradycję w teorii i filozofii politycznej⁴⁷⁹. Stała się na nowo przedmiotem debaty i analiz wraz z powstaniem demokratycznej opozycji w Europie Środkowo-Wschodniej w latach 70. ubiegłego wieku. Po upadku pseudokomunistycznych reżimów w tej części naszego globu, dyskusje wokół tej kategorii nie tylko, że nie zanikły, lecz, wręcz przeciwnie: pojęcie społeczeństwa obywatelskiego stało się słowem kluczem nie tylko do opisu i oceny przemian zachodzących w byłych krajach bloku wschodniego, lecz także w perspektywie całego globu. Wszelako przekonanie o ważności tej kategorii, bynajmniej nie oznacza zgodności co do jego rozumienia, co więcej, jak słusznie zauważa Pietrzyk-Reeves w swojej monografii poświęconej idei społeczeństwa obywatelskiego, „pojęcie to jest nie tylko pojmowane na wiele różnych sposobów, odmienne są także historyczne źródła, do których sięgają posługujący się nim teoretycy”⁴⁸⁰. Przede wszystkim, jak podkreśla ta badaczka, należy zauważyć, iż obecnie pojęcie to funkcjonuje co najmniej na trzy różne sposoby: 1) jako hasło ruchów społecznych i partii politycznych 2) jako kategoria analityczna używana w naukach społecznych (w szczególności przez socjologów) do opisanego i wyjaśnienia określonych zjawisk społecznych, przede wszystkim określonego typu organizacji społecznej oraz 3) jako filozoficzna koncepcja normatywna, mająca „na celu wskazanie na pewien ideał porządku społecznego, odpowiedź na pytanie o naturę dobrego ładu społeczno-politycznego”⁴⁸¹. Jak już powiedziałem wymiary te przenikają się, gdyż nie sposób określać jakiegoś społecznego ideału, bez odwoływania się do praktyki społeczeństw zarówno historycznych, jak i współczesnych, które ów ideał realizowały lub miałyby realizować, lub zawodziły w jego realizacji oraz opisu tejsze praktyki i prób jej naukowego wyjaśnienia.

Jak więc należy rozumieć to pojęcie? Przywołajmy tu tytułem wstępnego ujęcia bardzo ogólną socjologiczną definicję społeczeństwa obywatelskiego zaproponowaną przez Edmunda Wnuka-Lipińskiego:

Społeczeństwo obywatelskie to ogół niepaństwowych instytucji, organizacji i stowarzyszeń cywilnych działających w sferze publicznej. Są to struktury względnie autonomiczne wobec państwa, powstające

oddolnie i charakteryzujące się na ogół dobrowolnym uczestnictwem swoich członków⁴⁸².

Nie sposób przecenić ważności pojawiającego się w tej definicji pojęcia „sfery publicznej” gdyż jak to z kolei podkreśla Pietrzyk-Reeves, „Niemal wszystkie współczesne koncepcje społeczeństwa obywatelskiego opierają się na jakimś pojęciu sfery publicznej, pojmowanej zwykle jako jeden z podstawowych wymiarów społeczeństwa obywatelskiego, jako przestrzeń publicznej dyskusji, dialogu, kontestacji i współdziałania oraz mediacji pomiędzy opinią publiczną a państwem, a także jako sfera politycznego życia społeczeństwa”⁴⁸³. Kiedy więc się pytamy o miejsce religii w społeczeństwie obywatelskim, nasze pytanie dotyczy jej miejsca w tej sferze: to właśnie o obecność religii w niej toczy się spór. O ile bowiem nikt już dziś, na szczęście, raczej nie dąży do jej wyrugowania ze sfery prywatnej, i o ile również, wyłączając teokratów, cesaropapistów i religijnych fundamentalistów, istnieje konsensus – choć już mniej powszechny – co do jej nieobecności w sferze stricte państwowej (światopoglądowa neutralność państwa), to istnienie, a raczej będąc bardziej dokładnym, status religii w owej sferze pośredniczącej między sferą prywatną⁴⁸⁴ a państwem, sferze, która jest właściwym żywiołem społeczeństwa obywatelskiego⁴⁸⁵, jest kwestią sporną.

Kapitałne znacznie dla rozumienia tego, czym jest społeczeństwo obywatelskie ma także pojęcie wolności obywatelskiej, ten typ społeczeństwa może się bowiem rozwijać tylko przy założeniu, że państwo nie kontroluje i nie dominuje całej sfery publicznej i że uczestnictwo obywateli w tejże sferze opiera się na ich dobrowolnej decyzji. Dlatego też słusznie zauważa Pietrzyk-Reeves, że współcześnie idea społeczeństwa obywatelskiego jest kojarzona „z wolnością, podobnie jak to miało miejsce w tradycji republikańskiej i liberalnej, jednakże w przeciwieństwie do tej pierwszej nie jest to wolność polityczna zasadzająca się na aktywnej obywatelskości (...), lecz wolność jednostki zagwarantowana przez prawo”⁴⁸⁶. Przywołanie w powyższym cytacie tradycji republikańskiej i liberalnej odsyła nas do dwóch zasadniczych ujęć normatywnych społeczeństwa obywatelskiego: republikańskiego oraz liberalnego. W przedstawieniu dzisiejszych dyskusji na temat miejsca religii w społeczeństwie obywatelskim nie sposób nie odwołać się do tych dwóch nierzadko rozumianych jako przeciwstawne ujęć.

W tradycji republikańskiej określanej też mianem klasycznej, bo wywodzącej się od Arystotelesa i jego pojęcia *politike koinonia*

KONTROWERSJE WOKÓŁ MIEJSCA RELIGII

(wspólnoty politycznej), dziś rozwijanej i broniącej przez komunitarian⁴⁸⁷, idea społeczeństwa obywatelskiego opiera się przede wszystkim na wartościach wspólnotowych. Innymi słowy, podstawą porządku opisywanego tym terminem jest dobro wspólne, którego realizacja wymaga praktykowania cnót obywatelskich (politycznych), takich jak roztropność, uczciwość, odpowiedzialność, nienaganne postępowanie i troska o innych, bezinteresowność, patriotyzm, ogłada polityczna, niepodatność na korupcję, nastawienie na dialog i kompromis w miejsce roszczeniowości⁴⁸⁸. Dlatego też w opcji republikańskiej ujmuje się społeczeństwo obywatelskie jako wspólnotę obywatelską albo jeszcze lepiej jako „wspólnotę wspólnot: religijnych, etnicznych, zawodowych i innych”⁴⁸⁹, będących dla tworzących je jednostek źródłem tożsamości⁴⁹⁰. Wspólnoty te pozostają „w stosunku do państwa w relacji współzależności”⁴⁹¹, gdyż z jednej strony ich istnienie i współdziałanie jest możliwe dzięki rządowi prawa, które są zagwarantowane przez państwo, z drugiej, aktywnie działające wspólnoty obywatelskie, o ile działają w ramach prawa, przyczyniają się do realizacji ładu wolnej wspólnoty politycznej, jaką stanowi właśnie państwo⁴⁹² niekoniecznie demokratyczne, ale z całą pewnością państwo prawa. Tylko takie bowiem państwo zasługuje w oczach klasycznej tradycji republikańskiej na miano wolnej wspólnoty politycznej. Wszelako rola państwa nie ogranicza się tylko i wyłącznie do stania na straży przestrzegania prawa, jak to ma miejsce w ujęciu liberalnym, lecz winno ono także aktywnie wspierać wszystkie te wspólnoty, także m.in. religijne, które w szczególny sposób przyczyniają się do urzeczywistniania dobra wspólnego, jakim jest np. „wspólna kultura i dziedzictwo czy też wypracowane w długiej praktyce instytucje polityczne”⁴⁹³.

W tradycji liberalnej, mającej swe początki w czasach nowożytnych, społeczeństwo obywatelskie zostaje odróżnione od państwa i ujęte jako społeczeństwo indywidualistyczne, w którym wolne i autonomiczne „jednostki oswobodzone z dawnych więzi hierarchicznych spotykają się i współdziałają ze sobą”⁴⁹⁴. W ujęciu tym podkreśla się więc „poszanowanie niezbywalnych uprawnień i autonomii jednostki” oraz „swobodny wybór przez jednostkę zgodnej z prawem formy współpracy w ramach prowadzonej w obszarze społeczeństwa obywatelskiego działalności politycznej, gospodarczej, religijnej, naukowej etc.”⁴⁹⁵. Nie oznacza to bynajmniej, że liberałowie ignorują, tak ważną dla komunitarian ideę dobra wspólnego. Uważają jednakże, jak to w swojej analizie poglądów liberałów konstatuje Luc Ferry, że „Dobro wspólne powstaje dzięki

temu, że każdy troszczy się o swoje interesy, a nie że heroicznie obstaje przy takich czy innych wartościach⁴⁹⁶. Choć wielu autorów, słusznie jak się wydaje, podkreśla bezpośredni związek między społeczeństwem obywatelskim a liberalną demokracją⁴⁹⁷, dziś dominującym, przynajmniej w kręgu cywilizacji euroantlantycznej, typem ustroju, na którego ukształtowanie się doktryna liberalna miała niemały, jeśli nie zasadniczy wpływ, to jednak, jak słusznie zauważa Pietrzyk-Reeves, renesans idei społeczeństwa obywatelskiego zdaje się dowodzić dostrzegania negatywnych zjawisk pojawiających się w ramach liberalnej demokracji, takich jak atomizm społeczny, apatia i samotność jednostki, wszechobejmujący konsumpcjonizm i utrata sensu egzystencji⁴⁹⁸. Zdaniem wielu krytycznych analityków liberalnej demokracji zaradzić tym niepożądanym zjawiskom może m.in. zapewnienie odpowiedniego miejsca religii w sferze publicznej⁴⁹⁹. Stanowisko takie przyjmują nie tylko krytycy wywodzący się ze środowisk komunitariańskich czy też zbliżonych doń, pozycji konserwatywnych⁵⁰⁰. Zwolennikami tego powrotu/reaktywacji religii są także bowiem tacy myśliciele jak Jürgen Habermas czy brytyjski lewicowy myśliciel polityczny, John Gray. Ten drugi w artykule pod wielce wymownym tytułem *Religia nie zniknęła. A świat bez Boga to świat urojony* powiada, że „(...) próby wykorzenienia religii prowadzą jedynie do jej ponownego pojawienia się w groteskowych i zdegradowanych formach. Naiwna wiara w globalną rewolucję, powszechną demokrację czy okultystyczne moce telefonów komórkowych jest większą obrazą rozumu niż tajemnice religii – i na szczęście raczej czeka ją krótki żywot”⁵⁰¹. Habermas, niegdysiejszy neomarksista, a dziś czołowy filozof europejskiej lewicy i jednocześnie intelektualny opiekun społeczeństwa obywatelskiego, choć sam określający się jako „pozbawiony religijnego słuchu”, w swoim słynnym przemówieniu *Wierzyć i wiedzieć* wygłoszonym we Frankfurcie tuż po zamachach w Nowym Yorku w 2001 roku, a także innych późniejszych tekstach, wypowiedział się przeciw „niesprawiedliwemu wykluczeniu religii ze sfery publicznej”, przyznając jej istotne miejsce w ramach postsekularnego społeczeństwa. Religia mianowicie odgrywa ważną rolę w kontekście wrażliwych obszarów życia publicznego. Obrońca niedokończonego projektu oświecenia zauważa, że w debatach o ustawodawstwie dotyczącym aborcji i eutanazji, kwestii bioetycznych związanych z leczeniem bezpłodności, praw zwierząt i zmian klimatycznych nie powinno się odmawiać głosu kościołom i wspólnotom religijnym, gdyż „w tych i innych kwestiach topografia argumentacyjna jest tak rozmyta, że absolutnie nie możemy uznać za przesądzone, która strona może powoływać

KONTROWERSJE WOKÓŁ MIEJSCA RELIGII

się na słuszne intuicje moralne”. I dodaje „W kontekście wrażliwych obszarów życia społecznego tradycje religijne potrafią artykułować te intuicje przekonująco i we własnym języku”⁵⁰². Jednakże, zastrzega Habermas, wierzący muszą dokonać trojakiej refleksji nad własną sytuacją:

Po pierwsze, religijna świadomość musi uporać się z poznawczym dysonansem, jakim jest zetknięcie z innymi wyznaniem i religiami. Po drugie, musi dostosować się do autorytetu nauk, które mają społeczny monopol na wiedzę o świecie. Wreszcie musi uznać przesłanki państwa konstytucyjnego, oparte na moralności świeckiej⁵⁰³.

Komunitarianie idą oczywiście jeszcze dalej i twierdzą np. że uczestnictwo w praktykach podzielanych przez członków wspólnoty (w tym m.in. w praktykach religijnych) wyposaża jednostki w zdolność podejmowania właściwych decyzji dotyczących dobrego życia i dlatego to uczestnictwo powinno być aktywnie wspierane przez państwo. Liberalowie ripostują, że państwo winno tu zachować aksjologiczną neutralność, a owo uczestnictwo winno dokonywać się przez dobrowolne stowarzyszenia jednostek w ramach społeczeństwa obywatelskiego⁵⁰⁴. Trzeba tu wszelako zaznaczyć, że ten ogólny pogląd aplikowany w stosunku do owych dobrowolnych stowarzyszeń o religijnym charakterze (tradycyjnych Kościołów, związków wyznaniowych i mniej formalnych grup religijnych) bywa przez różne „warianty” liberalizmu rozmaicie rozumiany. Mamy tu cały wachlarz stanowisk od tzw. proceduralistycznego liberalizmu, „który – jak powiada Charles Taylor – jest dziś bardzo rozpowszechniony”⁵⁰⁵, odznaczającego się traktowaniem organizacji religijnych, nawet tych mocno zakorzenionych w danej wspólnocie i stanowiących ważny element jej tożsamości, na równi (jeśli nie gorzej...) ze wszystkimi innymi dobrowolnymi stowarzyszeniami, przez uznanie w wariacie liberalizmu umiarkowanego, jak konstatuje Juan M. Garrigues, „osobowości społecznej *sui generis* wspólnot religijnych, cośkolwiek jednak różnej od stowarzyszeń wędkarzy”⁵⁰⁶, aż po stanowisko liberałów konserwatywnych, zdaniem których „Państwo liberalne w całej pełni przyznaje Kościołowi jego rolę pedagoga społecznego pod warunkiem, że Kościół nie usiłuje stać się opiekunem władzy politycznej”⁵⁰⁷.

Którekolwiek z powyższych stanowisk przyjmujemy, wszyscy chyba zgodzimy się z konstatacją, że, jak wszystkie znaki na niebie i ziemi wskazują, żyjemy w czasach religijnej rewitalizacji i to zarówno

w wymiarze społecznym, jak i indywidualnym. Bynajmniej nie chodzi tu o to (albo nie tylko o to), że na nowo zapełniają się kościoły, zbory, synagogi czy meczety – te ostatnie były i są pełne cały czas, te pierwsze – nie widać by się jakoś szczególnie zaludniały, zwłaszcza w Europie Zachodniej. Idzie raczej o to, że, jak z jednej strony zauważa Katarzyna Leszczyńska, religia „zaczyna odgrywać ważną rolę przy konstruowaniu aksjologii współczesnego świata, np. przy podejmowaniu decyzji o charakterze politycznym, obronie praw człowieka, legitymizacji etyki czy tożsamości narodowej”⁵⁰⁸, z drugiej zaś, że nawet jeśli, jak z kolei konstatuje Janusz Mariański, socjolog religii związany z KUL-em, w bastionie⁵⁰⁹ sekularyzacji, jakim jest Europa Zachodnia, „Odnotowuje się co prawda znaczny spadek praktyk religijnych”, to jednakże „nie zauważa się masowej rezygnacji z wierzeń religijnych”⁵¹⁰. By nie być poświadczonym o stronniczość, o którą w tej akurat materii nie trudno, przytoczmy tu także opinię Slavoya Žižka. Jego o konfesyjne inklinacje trudno chyba podejrzewać. Otóż ten „staromodny zdeklarowany ateista (a nawet materialista dialektyczny)”, jak sam siebie określa⁵¹¹, stwierdza, że choć „Dzisiejsza niepisana reguła dotycząca wiary religijnej” brzmi: „trzeba udawać, że się nie wierzy, tzn. otwarte publiczne wyjawienie czyjeś wiary uchodzi za bezwstyd, ekshibicjonizm”⁵¹², to i tak „nikt nie uchodzi wierze w naszych rzekomo bezbożnych czasach” i tak naprawdę „Wszyscy skrycie wierzymy”⁵¹³. Wygląda więc na to, że nasze postindustrialne, późno- czy też ponowoczesne, do szpiku kości zsekularyzowane społeczeństwa, wzięty sobie do serca powiedzenie przypisywane André Malraux, że „XXI wiek będzie religijny, albo nie będzie go wcale”⁵¹⁴. Dla jednych jest to tylko wyciąganie starego (i to dość cuchnącego) trupa z szafy, tudzież ponowne aplikowanie sobie niebezpiecznej dawki opium, dla innych – coś zgoła przeciwnego: to powrót do starego i sprawdzonego leku, ba, panaceum na wszelkie choroby naszej zblazowanej duszy, tej indywidualnej i tej zbiorowej. Jakby nie było, rzecz jest godna zastanowienia, bo negację tzw. tezy sekularyzacyjnej⁵¹⁵ głoszą już nie tylko z jednej strony, żywotnie nią (tj. ową negacją), zainteresowani przedstawiciele kleru różnorodnych wspólnot religijnych, konserwatyści czy tradycjoniści, a z drugiej, ich *doppelgängerzy*, czyli cierpiący na antyreligijną i/lub antykościelną manię prześladowczą wojujący, czy też jak ich określa przywoływany już przeze mnie John Gray, ewangeliczni ateści, lewicowcy starej daty czy część „postępowych” socliberałów, widzących w religii obrazę rozumu, a w publicznych przejawach religijności zagrożenie dla istnienia wolnego pluralistycznego społeczeństwa obywatelskiego⁵¹⁶ i perorujących o religijnej

rekonkwiescie świata przez religijnych fundamentalistów wszelkiej maści⁵¹⁷. Głoszą ją także tacy zwolennicy niedokończonego projektu Oświecenia jak wspomniany już Habermas, a nawet ci, którzy od tego projektu dystansują się, że tak powiem, z lewa, uważając go za zbyt mało radykalny, tacy jak np. czołowa reprezentantka posthumanizmu, Rosi Braidotti, która retorycznie w imieniu podobnie do niej myślących pyta się: „Do zbiorowego umysłu, jak również do umysłów indywidualnych, wkradła się wątpliwość: jak świeccy (my – feministki, antyrasiści, postkolonialisci, ekolodzy) rzeczywiście jesteście?”⁵¹⁸.

Z tych powyższych uwag, możemy wyciągnąć m. in. taki oto wniosek: o ile istnieje dość powszechna zgoda co do wzrostu znaczenia religii w dzisiejszym świecie, że, jak to powiada Gray, „proces sekularyzacji zmienił wektor”⁵¹⁹, o tyle ocena tego zjawiska bywa diametralnie różna. Nie ma w tym oczywiście nic dziwnego: rozbieżność opinii w tej akurat materii wydaje się czymś bardziej naturalnym, niż mniej lub bardziej powszechny konsensus. Godnym zastanowienia wydaje się natomiast fakt, iż te skrajnie przeciwstawne poglądy są głoszone nierzadko przez myślicieli, którzy nie należą bynajmniej do jakichś zupełnie sobie obcych i wrogich obozów ideologicznych. Zarówno bowiem ci co życzliwym okiem patrzą na religię, jak i ci, którzy widzą w niej zjawisko zdecydowanie negatywne, są – nie wszyscy oczywiście, ale przeważająca większość – zwolennikami społeczeństwa obywatelskiego i podzielają pogląd, że najlepszym jego gwarantem jest liberalna demokracja, ustrój być może nie pod każdym względem doskonały i z pewnością posiadający wiele niedostatków, ale w ostatecznym rozrachunku najlepiej zabezpieczający podstawowe prawa obywatelskie, takie jak w szczególności – by posłużyć się wyliczeniem Leszka Kołakowskiego – prawo do wolności myśli i wypowiedzi, w tym prawo do wyznawania jakiegokolwiek religii bądź żadnej, prawo do swobodnego zrzeszania się, prawo do nabywania własności i ochrona przed arbitralną konfiskatą, prawo do prywatności, a więc m.in. prawo do dowolnych zachowań seksualnych, jeśli nie ma w nich przemocy, wykorzystywania dzieci i kazirodztwa⁵²⁰.

Na koniec, jako przykład takiej rozbieżności postaw w stosunku do religii wśród myślicieli, którzy jawnie opowiadają się za pluralistycznym społeczeństwem obywatelskim i liberalną demokracją, niech nam posłużą dwa cytaty. Oto w jednym ze swoich ostatnich wywiadów, dopiero co przywołany, Leszek Kołakowski zabawiając się w proroka (zajęcie mu skądinąd obce), wieszczyl:

Absolutnie nie wierzę w śmierć wiary religijnej i Kościoła. Jestem przekonany, że wiara należy do fundamentów naszego istnienia. Religia nie może zginąć. Może się oczywiście zmieniać, przekształcać. Powrót do pewnych form religijności jest pewnie w chrześcijaństwie niemożliwy, ale to nie znaczy, że chrześcijaństwo ginie⁵²¹.

Dla kontrastu posłuchajmy prognozy, a może raczej dezyderatu, Sama Harrisa, jednego z czołowych przedstawicieli wspomnianego już ewangelicznego ateizmu, a zarazem gorącego obrońcy pluralistycznego społeczeństwa obywatelskiego, który w książce pod wielce wymownym tytułem *The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason* pisze:

Nasze techniczne postępy w sztuce wojennej doprowadziły w końcu do tego, że nasze różnice religijne – a przez to nasze religijne *przekonania* (religious *beliefs*) – stały się poważnym zagrożeniem naszego przetrwania. Nie możemy dłużej ignorować faktu, że miliony naszych sąsiadów wierzy w metafizykę męczeństwa, w dosłowną prawdę księgi Apokalipsy, czy też inne fantastyczne pojęcia, skrywające się w umysłach wierzących przez milenia – nie możemy, gdyż ci nasi sąsiedzi są dziś uzbrojeni w chemiczną, biologiczną i nuklearną broń. Nie ma wątpliwości, że ten stan rzeczy oznacza końcową fazę naszej łatwowierności. Słowa takie jak »Bóg« i »Allah« muszą podążyć drogą słów takich jak »Apollo« i »Baal«, w przeciwnym razie zniszczą one nasz świat.

Kilka chwil spędzonych na cmentarzu fałszywych idei sugeruje, że takie pojęciowe rewolucje są możliwe. Weźmy przykład alchemii: idea ta fascynowała ludzi przez ponad tysiąc lat, a przecież ktokolwiek, kto by dziś poważnie twierdził, że jest praktykującym alchemikiem, tym samym okazałby się niezdolnym do objęcia większości odpowiedzialnych stanowisk w naszym społeczeństwie. Taki sam los musi spotkać opartą na wierze religię (*faith-based religion*): musi ona zaniknąć⁵²².

Chciałoby się oczywiście wiedzieć, która z powyższych prognoz okaże się prawdziwa. Temu, kto nie tylko by to wiedział, ale jeszcze dodatkowo potrafił tę prawdziwą prognozę właściwie

uzasadnić (spełniając tym samym platoński warunek uznania danego przekonania za wiedzę), ludzkość, a przynajmniej ta jej część, dla której posiadanie wiedzy w tym sensie posiada jakąś wartość, byłaby dożgonnie wdzięczna. Wszelako przytoczyłem tu te dwa przeciwstawne głosy nie tyle w tym celu by snuć mniej lub bardziej prawdopodobne scenariusze co do przyszłych losów religii, lecz – raz jeszcze to powtórzę – by zezemplifikować znaczącą rozbieżność opinii na temat miejsca i roli, jakie religia odgrywa, odgrywać powinna tudzież nie powinna, w dzisiejszym (post) sekularnym społeczeństwie obywatelskim. Bliższe jest mi, czego bynajmniej nie zamierzam ukrywać, stanowisko Kołakowskiego. Inspirując się jego przemyśleniami w następnym rozdziale spróbuję spojrzeć na antagonizmy między wierzącymi a niewierzącymi z perspektywy filozofii kultury i wskazać na kilka rudymenarnych warunków dotyczących sfery przekonań i wpływających z nich działań, warunków, których spełnienie, jeśli nie doprowadziłoby do owocnego dialogu między tymi dwoma grupami, to przynajmniej dało podstawę do wzajemnej tolerancji.

⁴⁶⁹ Określenie użyte przez brytyjskiego filozofa J. Graya, *Religia nie zniknęła. A świat bez Boga to świat urojony*, „Dziennik. Polska – Świat – Europa” 22–24.03.2008, nr 70 (587), s. 16–18.

⁴⁷⁰ Ateistyczne manifesty tych autorów są dostępne w języku polskim: R. Dawkins, *Bóg urojony*, przeł. P. J. Szwejcer, Warszawa 2007; C. Hitchens, *Bóg nie jest wielki. O trucielskiej sile religii*, przeł. C. Murawski, Katowice 2007; S. Harris, *Koniec wiary. Religia, terror i przyszłość rozumu*, przeł. D. Jamrozowicz, Nysa 2012; M. Onfray, *Traktat ateologiczny. Fizyka metafizyki*, przeł. i wstępem opatrzył Mateusz Kwaterko, Warszawa 2008.

⁴⁷¹ Zob. R. Rorty, *Wiara religijna, odpowiedzialność intelektualna i romantyczność*, przeł. P. Znaniecki, [w:] *Współnotowość wobec wyznań liberalizmu*, red. T. Buksiński, Poznań 1995; tenże, *Religia jako kres konwersacji*, tłum. M. Klebs i M. Jaranowski, „Znak” 2001, nr 1(548), s. 56–64. Dobre omówienie stanowiska Rorty’ego znajdzie czytelnik w artykule M. Jaranowskiego, *Richard Rorty i wiara religijna*, „Znak” 2001, nr 1(548), s. 65–84.

⁴⁷² O Kołakowskim Charles Taylor powiada, że jest „współczującym obserwatorem wiary chrześcijańskiej” (cyt. za „Tygodnik Powszechny” 27.10.2002, nr 43 (2781), s. 1).

⁴⁷³ Obaj myśliciele deklarują się jako katolicy, jednocześnie, jeśli chodzi o ich poglądy z zakresu filozofii społecznej, są uważani za prominentnych przedstawicieli komunitalizmu, współczesnego nurtu w filozofii politycznej, którego cechami charakterystycznymi jest krytyka indywidualizmu, podkreślanie wagi wspólnot dla rozwoju człowieka, jego zasadnicze zakorzenienie i uwikłanie w tradycję i praktyki konkretnych zbiorowości ludzkich oraz konieczność rezygnacji z neutralności wobec wartości na jakimś poziomie życia społecznego. Zob. A. Gawkowska, *Komunitaryzm*, [w:] *Słownik społeczny. Praca zbiorowa*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 561–571. Jeśli chodzi o poglądy MacIntyre’a w kwestii roli religii, a w szczególności chrześcijaństwa, we współczesnym społeczeństwie zob. tenże, *Secularization and Moral Change*, Oxford 1967; tenże, *Marxism and Christianity*, Duckworth, London 1969; tenże, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. wstępem i przypisami opatrzył A. Chmielewski, przekład przejrzał J. Hołówka, Warszawa 1996; tenże i P. Ricoeur, *The Religious Significance of Atheism*, New York – London 1969;. I Jeśli chodzi o poglądy Taylora w tej materii, to zob. jego *Oblicza religii dzisiaj*, przeł. A. Lipszyc, tłum. przejrzał Ł. Tischner, Kraków 2002 oraz wywiad z nim pt. *Granice oświeconego rozsądku*. Z Charlesem Taylorem rozmawiają Agata Bielik-Robson, Andrzej Pawelec i Łukasz Tischner, tłum. Ł. Tischner, „Znak” 2002, nr 9 (568), s. 31–48.

⁴⁷⁴ J.A. Kłoczowski OP, *Religia*, [w:] *Słownik społeczny...*, dz. cyt., s. 1063.

⁴⁷⁵ Dobry syntetyczny przegląd tych różnych teorii religii znajduje się w pracy J. Galarowicza, *W poszukiwaniu istoty religii*, Kraków 1991.

⁴⁷⁶ Cyt. za: A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, dz. cyt., s. 30.

⁴⁷⁷ Tamże.

⁴⁷⁸ Religijność wewnętrzną możemy określić także mianem duchowości, tym bardziej, że dziś, w dobie nasilenia się procesów prywatyzacji i indywidualizacji religii, można zasadnie uważać, że jest to pojęcie szersze od religijności, kojarzącej się mimo wszystko z religiami instytucjonalnymi.

⁴⁷⁹ O tej tradycji wyczerpująco pisze Dorota Pietrzyk-Reeves w swojej monografii *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*, Wrocław 2004. Wiele uwag przedstawionych w tej części mego artykułu zawdzięczam tej właśnie wyśmienitej pracy.

⁴⁸⁰ Tamże, s. 9. Podobnie uważa Edmund Wnuk-Lipiński w swojej pracy *Socjologia życia publicznego*, Warszawa 2008, s. 118.

⁴⁸¹ D. Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa...*, dz. cyt., s. 11.

⁴⁸² E. Wnuk-Lipiński, *Socjologia...*, dz. cyt., s. 119. Choć jest to definicja bardzo ogólna, to jak sam jego autor podkreśla, nie stanowi wspólnego mianownika rozmaitych socjologicznych ujęć tego problemu. Jeśli chodzi o te inne ujęcia zob. tamże, s. 119–120.

⁴⁸³ D. Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa...*, dz. cyt., s. 188–189. Wyczerpująco na temat sfery publicznej w kontekście społeczeństwa obywatelskiego i teorii demokracji pisze W. Bokajło, *Spółeczeństwo obywatelskie: sfera publiczna jako problem teorii demokracji*, [w:] *Spółeczeństwo obywatelskie*, red. W. Bokajło i K. Dziubka, Wrocław 2001.

⁴⁸⁴ Jeśli chodzi o rozumienie sfery prywatnej, to możemy określić ją za A. Bratkowskim i J. Rostowskim, *Przeciwko wrogom wolności*, „Rzeczpospolita” 03.02.2006, nr 29, jako „działania jednostki lub grupy osób podejmowane z własnej woli lub dobrowolnego porozumienia, które nie mają wpływu na sferę prywatną innych ludzi”.

⁴⁸⁵ Wśród teoretyków trwają dyskusje, czy sfera publiczna jest integralną częścią społeczeństwa obywatelskiego, czy też sferą pośredniczącą między społeczeństwem obywatelskim a państwem, czy też wreszcie sferą dla nich wspólną. Zob. na ten temat D. Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa...*, dz. cyt., s. 202.

⁴⁸⁶ Tamże., s. 311.

⁴⁸⁷ Według Anety Gawkowskiej cechy charakterystyczne łączące wszystkich przedstawicieli tego współczesnego nurtu w filozofii politycznej to: krytyka indywidualizmu, podkreślanie wagi wspólnot dla rozwoju człowieka, jego zasadnicze zakorzenienie i uwikłanie w tradycję i praktyki konkretnych zbiorowości ludzkich, konieczność rezygnacji z neutralności wobec wartości na jakimś poziomie życia społecznego. Zob. A. Gawkowska, *Komunitaryzm*, dz. cyt., s. 561, 571.

⁴⁸⁸ Zob. D. Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa...*, dz. cyt., s. 11, 21, 319.

⁴⁸⁹ Tamże., s. 309.

⁴⁹⁰ E. Wnuk-Lipiński powiada wręcz, że „według koncepcji komunitarnych społeczeństwo obywatelskie »stwarza« obywateli”. Tenże, *Socjologia...*, dz. cyt., s. 134.

⁴⁹¹ D. Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa...*, dz. cyt., s. 313.

⁴⁹² Zob. tamże, s. 317.

⁴⁹³ Tamże., s. 309

⁴⁹⁴ Tamże., s. 11.

⁴⁹⁵ Tamże., s. 313–314.

⁴⁹⁶ L. Ferry, *Człowiek-Bóg czyli o sensie życia*, przeł. A. Miś i H. Miś, Warszawa 1998, s. 85.

⁴⁹⁷ Zob. D. Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa...*, dz. cyt., s. 308.

⁴⁹⁸ Tamże., s. 165, 318.

⁴⁹⁹ Oczywiście powrót religii nie jest jedynym sposobem radzenia sobie z tymi niedomaganiem liberalnej demokracji. Zaradzić temu może także, a może przede wszystkim – wedle określenia T. Pangle’a – jej „uszlachetnienie”, polegające przede wszystkim na wprowadzaniu w życie ideału aktywnej obywatelskości i wspólnoty politycznej świadomej swoich celów. Zob. tamże., s. 318.

⁵⁰⁰ Dla konserwatystów zinstytucjonalizowana religia jest jednym z bardzo istotnych tzw. ciał pośredniczących. O ich ważnej roli dla konserwatystów Bogdan Szlachta pisze następująco: „W dyskusjach konserwatystów (...) wracał problem roli ciał pośredniczących między jednostką a państwem, mających walor naturalny (naród, rodzina, społeczności lokalne), tradycyjny (Kościół) lub »sztuczny« (rozmaite stowarzyszenia), zdolnych przechować wzorce charakterystyczne dla danej wspólnoty politycznej mimo potęgującego się procesu uniformizacji zachowań coraz podobniejszych jednostek w coraz bardziej egalitarnych społeczeństwach opanowanych przez wzorce kultury masowej” (tenże, *Konserwatyzm*, [w:] *Słownik społeczny...*, dz. cyt., s. 586). Szerzej na temat stosunku konserwatystów do religii pisze tenże autor w artykule *Konserwatysty wobec religii i Kościoła (próba wprowadzenia)*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 1998/99, nr 24/25, s. 25–35.

⁵⁰¹ J. Gray, *Religia nie zniknęła...*, dz. cyt., s. 18.

⁵⁰² J. Habermas, O twórczej roli religii w demokracji, „Europa” (Magazyn Idei „Dziennika”), 7–8.03.2009, s. 10.

⁵⁰³ J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, dz. cyt., s. 11.

⁵⁰⁴ Zob. D. Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa...*, dz. cyt., s. 166–169. Według liberałów bowiem nie da się wypracować w społeczeństwie pluralistycznym, jakim jest dzisiejsze społeczeństwo obywatelskie, wspólnej i obowiązującej całe społeczeństwo materialnej koncepcji dobra. Klasycznym empirycznym przykładem tych dwóch różnych wizji jest – przegrany przez liberałów, zwłaszcza tych „postępowych” czy też lewicowych (zwanych także liberałami społecznymi czy też socliberałami) – spór o naukę religii w szkołach państwowych w naszym kraju. Możemy powiedzieć, że zwyciężyła tu właśnie swoście rozumiana opcja komunitariańska: państwo winno wspierać naukę religii, gdyż jest ona jednym z elementów tożsamości wspólnoty i czynnikiem silnie wspierającym wybór przez jednostki właściwych decyzji dotyczących dobrego życia. Na temat tej kontrowersyjnej kwestii w perspektywie socjologicznej zob. pracę zbiorową *Szkola czy parafia? Nauka religii w szkole w świetle badań socjologicznych*, red. K. Kiciński, K. Kosęta, W. Pawlik, Kraków 1995.

⁵⁰⁵ Ch. Taylor, *Oblicza religii...*, dz. cyt., s. 76.

⁵⁰⁶ J. M. Garrigues, *Kościół, państwo liberalne i wolne społeczeństwo*, tłum. H. Woźniakowski, „Znak” 1993, nr 10 (461), s. 32.

⁵⁰⁷ Tamże, s. 36.

⁵⁰⁸ K. Leszczyńska, *Sakralizacja*, [w:] *Leksykon socjologii religii*, red. nauk. M. Libiszowska-Żółtkowska i J. Mariański, Warszawa 2004, s. 359.

⁵⁰⁹ Zdaniem niektórych ów bastion czy też może lepiej forpocztą sekularyzacji powoli zmienia się w obłożoną twierdzę, pełną różnorodnych piątich kolumn, więc jej upadek – wieszczę współczesne Kasandry – jest bliski.

⁵¹⁰ J. Mariański, *Ponowoczesność a religia*, [w:] *Leksykon socjologii religii*, dz. cyt., s. 303.

⁵¹¹ Zob. s. Žižek, *O wierze*, przeł. B. Baran, Warszawa 2008, s. 11.

⁵¹² Tamże, s. 9.

⁵¹³ Tamże, s. 10.

⁵¹⁴ Wedle Enrique Ojedy sam Malraux zaprzeczał jednak wypowiedzenia takiego zdania. W wywiadzie udzielonym w 1975 roku Malraux oznajmił, że to, co chciał powiedzieć to, że w cyklicznej relacji pomiędzy człowiekiem i Bogiem wytworzy się, w początkowych latach nowego stulecia, wówczas mającego dopiero nadejść, „nowe pojęcie

religii w ludzkim myśleniu”. Zob. E. Ojeda, *Wiek religijności*, tłum. G. Koprowska, <http://www-pre.cafebabel.pl/article/15829/wiek-religijnoci.html> [dostęp: 06.08.2021].

⁵¹⁵ Z grubsza rzecz ujmując teza sekularyzacyjna, powiązana z Weberowskim pojęciem drugiego „odczarowania” (*Entzauberung*), głosi, że proces modernizacji i racjonalizacji społeczeństw, który najpierw obejmował cywilizację zachodnią, a dziś ma wymiar globalny, jest równoznaczny z procesem ich sekularyzacji, spychania religii coraz bardziej na margines życia społecznego, aż do jej całkowitego zaniku, nie tylko w wymiarze społeczno-politycznym (a więc także edukacyjnym), ale również indywidualnym i egzystencjalnym. Z bogatej socjologicznej literatury na ten temat godne polecenia są dostępne w języku polskim następujące pozycje P.L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Kraków 2005; T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszcz, Kraków 2006; N. Luhmann, *Funkcja religii*, tłum. D. Motak, Kraków 2007; J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005; K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, tłum. R. Babińska, Kraków 2008. Jeśli chodzi o literaturę anglojęzyczną, to warto sięgnąć do D. Martin, *On Secularization. Towards a Revised General Theory*, Aldershot–Burlington 2005; S. Bruce, *God is Dead. Secularization in the West*, Oxford 2002. Jeśli chodzi o bardziej filozoficzną analizę zjawiska sekularyzacji, to oczywiście nieocenione są tu analizy L. Kołakowskiego, dla przykładu: *Symbole religijne i kultura humanistyczna*, [w:] *Kultura i fetysze. Eseje*, Warszawa 2000; zbiór esejów pomieszczonych w książce *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990. Interesująco piszą też na temat Ch. Taylor, *Oblicza religii dzisiaj*, dz. cyt. oraz L. Ferry, *Człowiek–Bóg...*, dz. cyt.

⁵¹⁶ Prawdę mówiąc lewicowcy starszej daty (czytaj: ludzie aparatu władzy i ideologowie reżimów mieniących się socjalistycznymi) raczej nie roniliby krokodylich łez nad utratą wolnego pluralistycznego społeczeństwa obywatelskiego..., ronili zaś i ronią (w skrytości swego serca rzecz jasna) nad utratą władzy, tej politycznej i tej duchowej (rząd dusz), tej drugiej jeszcze bardziej, gdyż jak się wydaje nigdy jej tak naprawdę nie mieli...

⁵¹⁷ O tej fundamentalistycznej ofensywie w ramach islamu, judaizmu i chrześcijaństwa pisze znany francuski socjolog i politolog G. Kepel w *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, przeł. A. Adamczak, Warszawa 2010.

⁵¹⁸ R. Braidotti, *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa 2014, s. 91.

⁵¹⁹ J. Gray, *Religia nie zniknęła...*, dz. cyt., s. 16. Socjologowie mówią o tzw. procesie deprywatyzacji religii, polegającym z grubsza rzecz biorąc na odzyskiwaniu przez religię pola w sferze publicznej, m.in. edukacji, polityce, kształtowaniu opinii publicznej. Koncepcję deprywatyzacji lansuje szczególnie mocno jej twórca, amerykański socjolog José Casanova. Zob. tegoż, *Religie publiczne...*, dz. cyt.

⁵²⁰ Zob. L. Kołakowski, *Mini wykłady o maxi sprawach. Trzy serie*, Kraków 2009, s. 291.

⁵²¹ L. Kołakowski, *Wiara fundamentem istnienia*, rozmowa przeprowadzona przez B. Łozińskiego, „Europa – Tygodnik Idei” 22.03.2008, nr 12 (207), s. 5. Zob. także zamieszczony w książce Kołakowskiego *Mini wykłady o maxi sprawach* rozdział „Moje wróżby w sprawie przyszłości religii i filozofii”.

⁵²² S. Harris, *The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason*, London 2006, s. 13–14. Zob. także tegoż, *Letter to a Christian Nation. A Challenge to Faith*, London 2007, s. 43. Co do jego expressis verbis wyrażonej aprobaty dla idei społeczeństwa obywatelskiego jako zjawiska „niezbędnego dla zachowania cywilizacji” zob. *The End of Faith...*, dz. cyt., s. 150–152.

CNOTA NIEKONSEKWENCJI, CZYLI O MOŻLIWOŚCI DIALOGU MIĘDZY WIERZĄCYMI A NIEWIERZĄCYMI

CNOTA NIEKONSEKWENCJI

Kilka uwag na marginesie lektury Leszka Kołakowskiego

1. Uściślenia terminologiczne – rozumienie wierzących i niewierzących

Już na samym początku pojawia się, wcale niemata, wbrew pozorom, trudność, a mianowicie, jak należy odróżnić wierzących od niewierzących. Nieco arbitralnie, jako *modus operandi*, przyjmuję, że wierzący to wyznawcy określonej religii, nawet jeśli jest to mniej lub bardziej *ad hoc* stworzona religia prywatna. Przy czym religię pojmuję tu nie w szerokim sensie, tak jak ją np. definiuje Erich Fromm jako „każdy system myśli i działań, podzielany przez pewną grupę, który dostarcza jednostce układu orientacji i czci”⁵²³, gdyż w tym wypadku również takie zjawiska jak faszyzm czy komunizm należałoby uznać za pewną formę religii. Tym, co wyróżnia religię od innych systemów światopoglądowych jest to, że ów układ orientacji i czci, o którym mówi Fromm, ma charakter transcendentny wobec człowieka i jego świata. Innymi słowy, jak to ujął Michel Onfray, jeden z głównych koryfeuszów dzisiejszego tzw. nowego ateizmu, wierzący to zwolennicy poglądu, „że materia, rzeczywistość i świat nie obejmują wszystkiego; że coś nie daje się objąć rozumem: jakaś moc, energia, wola, siła sprawcza”⁵²⁴. Owo „coś” określa się tradycyjnie jako boga, bogów, czy też bardziej bezosobowo, jako boskość, świętość, sacrum itp. W dużej mierze więc mówiąc o wierzących, mam na myśli wyznawców tradycyjnych religii, takich jak chrześcijaństwo, islam, judaizm, hinduizm czy, z pewnymi zastrzeżeniami, konfucjanizm, taoizm, buddyzm.

Oдноśnie rozumienia kategorii wierzących, ważne jest także rozróżnienie między decydentami a szeregowymi wiernymi, czyli kapłanami i ludem wiernych. Rozróżnienie to jest istotne o tyle, że w pojawiających się na przestrzeni dziejów atakach na religię, to właśnie kapłani, a nie szeregowi wyznawcy, postrzegani przeważnie jako ofiary tych pierwszych, byli głównym przedmiotem tychże ataków. Poczynając od Kritiasza, sofisty-polityka z V w. p.n.e. przez Abbé Mesliera, Karola Marksa, Fryderyka Nietzschego a na Onfrayu czy Richardzie Dawkinsie kończąc, krytyka ateistyczna, czy też, szerzej, antyklerykalna, za swój główny cel obrała właśnie kler jako tę grupę społeczną, która mniej lub bardziej świadomie pragnęła i nadal pragnie sprawować duchową a i nierzadko polityczną kontrolę nad ludźmi. Oczywiście, nie należy zapominać, że i wśród kasty kapłańskiej mamy do czynienia z istotnymi podziałami – jak np. w przypadku Kościoła katolickiego i jego hierarchicznej struktury z sługą sług bożych na czele, kardynałami, biskupami i szeregowymi księżmi⁵²⁵.

Z kolei niewierzących można rozumieć dwojako: po pierwsze, jako po prostu tych, którzy nie utożsamiają się z żadną tradycyjną religią ani też nie tworzą żadnej prywatnej religii w sensie wyłożonym powyżej i których tradycyjnie możemy określić jako ateistów, ewentualnie agnostyków. Po drugie, możemy ich ująć relatywnie, tj. patrząc z perspektywy wierzących, jako niewierzących w określoną religię (np. dla muzułmanina chrześcijanin jest niewiernym i *vice versa*, tak samo jako żyd czy ateista, oczywiście z tym zastrzeżeniem, że ci dwaj pierwsi są wyznawcami Księgi, więc mają u wyznawcy Proroka pewne fory). Wśród tak pojętych niewierzących możemy wyróżnić trzy kategorie: konwertytów (heretyków), apostatów (renegatów) i pogan. Konwertyci, to ci, którzy nie tyle odstępują od danej religii, ile od pewnych części jej doktryny bądź praktyk kultowych, apostaci, to ci, którzy albo porzucają całkowicie daną religię na rzecz innej (apostata-innowierca), albo w ogóle przestają być wyznawcami jakiegokolwiek religii (apostata-ateista), wreszcie poganie to wierzący w inną religię (paganie-innowiercy) lub niewierzący w żadną (paganie-ateiści), a którzy nie byli wcześniej wyznawcami danej religii. W mojej pracy kiedy mówię o niewierzących mam więc na myśli zarówno apostatów-ateistów, jak i pogan-ateistów.

Jeśli chodzi o niewierzących-ateistów (pogan i apostatów), to z punktu widzenia tematyki podejmowanej przeze mnie istotny jest podział, który za swoje kryterium bierze stosunek ateistów do religii. Możemy tu wyróżnić ateistów wojujących – aktywnie walczących

z religią, ateistów krytycznych w sensie Kantowskim, starających się zrozumieć i w pewnym sensie usprawiedliwić istnienie tego koniecznego złudzenia, jakim jest religia, ateistów życzliwie do religii nastawionych, twierdzących, że religia odgrywa pozytywną rolę w kulturze oraz ateistów indyferentnych, których sprawy religii obchodzą niewiele, jeśli w ogóle. Analogicznie można by mówić o wojujących wierzących, wierzących krytycznych w stosunku do ateistów i wierzących życzliwie doń nastawionych. Kategoria obojętnych ateistów raczej nie ma wśród wierzących odpowiednika.

2. Tło historyczne: od Sokratesa do World Trade Center

Na przestrzeni dziejów stosunki między wierzącymi a niewierzącymi nie układały się – eufemistycznie mówiąc – przyjaźnie. Podobnie zresztą jak stosunki między wierzącymi należącymi do różnych religii, nie mówiąc już o relacjach między różnymi wyznaniem w obrębie tej samej religii, gdyż jak to trafnie zauważył swego czasu Leszek Kołakowski – na którego ustalenia i analizy będę się niejednokrotnie w tym artykule powoływał – „od wieków wiadomo, że stosy są przeznaczone przede wszystkim dla heretyków, nie dla pogan”⁵²⁶. Ateiści byli przez bardzo długi okres traktowani jak heretycy czy też apostaci (renegaci) – to nie poganie, których trzeba dopiero nawrócić, ale ci, którzy odstąpili od prawdziwej wiary.

Nie ma się przeto co dziwić, że od momentu swego pojawienia się w starożytnej Grecji termin „ateizm” miał zdecydowanie negatywne konotacje i był używany w charakterze postponującego piętna, wręcz inwektywy, a oskarżenie kogoś o bycie *atheos* nie wróżyło mu niczego dobrego (zobacz *casusy*: Sokratesa, Protagorasa, Diagorasa z Melos, wczesnych chrześcijan, Kazimierza Łyszczyńskiego).

Późno, bo dopiero mniej więcej od XVIII wieku, ateiści mogli wyjść z ukrycia i jawnie głosić swoje poglądy. Nawet jeszcze John Locke, jeden z ojców liberalizmu i autor słynnego *Listu o tolerancji*, był zdania, że nie należy tolerować ateistów, (jak i – dodajmy – rzymskich katolików), a to dlatego, że zagrażają porządkowi politycznemu⁵²⁷.

Wiek XX był świadkiem swego rodzaju odwrócenia ról, w którym to wojujący ateści pod szczytnymi hasłami walki z zacofaniem, ciemnotą i wyzyskiem, czego wybitnym przejawem było owo *quasi*-opiumowe uzależnienie, jakim jest religia, na masową skalę

prześladowali, a nierzadko eksterminowali tysiące, jeśli nie miliony wierzących.

Po upadku wschodnioeuropejskich reżimów pseudokomunistycznych w dużą część ludzkości, zwłaszcza w tę, którą określa się mianem cywilizacji euroatlantyckiej, znów wstąpiła nadzieja na bliski dzień spełnienia się Schillerowego snu o tym, że „Wszyscy ludzie będą braćmi” i nikt już nie będzie pastwił się nad innym tylko dlatego, że miał nieszczęście wierzyć nie w tego Boga co trzeba lub nie wierzyć w ogóle. Religia, czy też szerzej sfera *sacrum*, miała się stać czymś w rodzaju hobby, którym zajmujemy się w naszym wolnym czasie, i które może nam sprawić wiele frajdy i dostarczyć ciekawych, ba!, cudownych przeżyć, ale którego oczywiście nie bierzemy zbyt poważnie. Czy ktokolwiek słyszał o tym by filateliści wzięli się za prześladowanie, powiedzmy, akwarystów za to, że oddają się zgubnej i niebezpiecznej pasji trzymania rybek w akwarium zamiast w zadumie pochylać głowę nad klaserem ze znaczkami? Co najwyżej, religia miałaby zachować status tzw. dziedzictwa kulturowego, czegoś w stylu nobliwego eksponatu muzealnego, stanowiącego niegdyś inspirację dla powstawania wielu nieprzemijających dzieł sztuki i literatury czy też stanowić element tradycji, tyleż wzniosły, co martwy, nie odgrywający już żadnej istotnej roli zarówno w życiu zbiorowym, jak i jednostkowym. Ta próba pacyfikacji religii, jej – że tak powiem – „cepelizacji”, zakończyła się fiaskiem. Okazało się, że wkracza ona ponownie na scenę historii i to w wielkim, wręcz *nomen omen* wybuchowym stylu... (vide zamachy z 11.09.2001).

W tym kontekście rodzi się pytanie o możliwość dialogu albo przynajmniej wzajemnej tolerancji między „wczorajszymi monoteizmami” a „ateizmem jutra”⁵²⁸ (Michel Onfray) (względnie „teizmem jutra” a „wczorajszymi ateizmami”), czyli wierzącymi a niewierzącymi.

Chciałbym wskazać na pewną możliwość wypracowania takiego modelu dialogu (tolerancji) między wierzącymi i niewierzącymi, odwołując się do rozumienia kultury jako przestrzeni realizacji wartości, norm i roszczeń do sensu ludzkiej praktyki oraz zasady niekonsekwencji tak, jak ją sformułował Leszek Kołakowski.

3. Kultura jako przestrzeń realizacji (sprzecznych nierzadko) wartości

Kultura jest zjawiskiem wielce skomplikowanym, którego opis można prowadzić z wielu różnych punktów widzenia. Ja chciałbym się ograniczyć tylko do jej aspektu aksjologiczno-normatywnego.

Dla mego wywodu kluczową jest obserwacja, którą poczynił Kołakowski odnośnie szczególnej właściwości sfery aksjologicznej, a mianowicie, że

świat wartości nie jest światem logicznie dwuwar-
tościowym, w przeciwieństwie do świata myśli
teoretycznej. Innymi słowy – bywają wartości, które się
wykluczają wzajemnie, nie przestając być wartościami
(nie ma zaś prawd, które by się wykluczały wzajemnie,
nie przestając być prawdami)⁵²⁹

W tak zarysowanej perspektywie aksjologiczno-kulturowej kwestia tolerancji i, ewentualnie, możliwego dialogu między wierzącymi a niewierzącymi nie tyle jest kwestią teoretycznych dyskusji na temat jest Bóg czy Go nie ma, ile kwestią stosunku myślenia i zasad wyznawanych przez każdą ze stron sporu do działania praktycznego. To znów nas prowadzi do kwestii przeżywania i realizacji wartości oraz norm, gdyż jak trafnie zauważa Kołakowski „wszelkie myślenie, które w działaniu praktycznym może się jakkolwiek manifestować jako czynnik sprawczy, jest afirmacją wartości”⁵³⁰. Nie ulega wątpliwości, że zakresy wartości wyznawanych przez wierzących i ateistów bynajmniej nie pokrywają się. Co oczywiście nie oznacza, że nie mogą oni podzielać żadnych wspólnych wartości. Tym bardziej to nie oznacza, że nie mogą oni wypracować wspólnie podzielanych norm, co próbuje pokazać pokantowska etyka dyskursu czy także inspirowana Kantem Rawlsovska idea konsensu częściowego (*overlapping consensus*) rozumnych rozległych doktryn⁵³¹.

Dla większości ateistów – jak się wydaje – naczelną wartością jest wolność pojmowana jako niezależność myślenia i działania, dla której jedynym autorytetem jest przyrodzony rozum i świadectwo zmysłów (doświadczenie). Z kolei wierzący za najwyższą wartość uznają świętość, która – jak pisze ks. Józef Tischner – „nadaje sens wszelkim innym wartościom, a zwłaszcza wszystkim wysiłkom zmierzającym do ich realizacji”⁵³². Innymi słowy, wierzący poprzez afirmację świętości pokazują, że życie ludzkie bez spełnienia

ostatecznego roszczenia do sensu ludzkiej egzystencji pozostaje zawieszone w pustce.

Starano się niemniej przekonywać i ciągle się to robi, że można zachować poczucie sensu, nie uciekając się przy tym do religijnego dziedzictwa ludzkości. Przykłady: marksizm, wszelkie postępowe ideologie postoświeceniowe oddające się marzeniom o wewnątrzświatowym zbawieniu w dalszej lub bliższej przyszłości. Wydaje się, że kolejną, bardziej trzeźwą i krytyczną mutacją tej oświeceniowej wiary w postęp, jest przekonanie, że egzystencjalną pustkę pomoże nam zappełnić demokracja liberalna, wolny rynek oraz racjonalna nauka i oparta na niej technika. Dostarczają one bowiem niezbędnych ram dla optymalnej realizacji tego, co Kant, nazwał własną doskonałością i cudzą szczęśliwością (dobro innych ludzi)⁵³³, które mogą dziś – jeśli dodamy do tego jeszcze szczęście własne – uchodzić za ostateczne sekularne odpowiedzi na sens ludzkiej egzystencji.

4. Cnota niekonsekwencji

Spór o naczelne wartości między wierzącymi a niewierzącymi, który w ostatecznym rozrachunku jest tak naprawdę sporem o sens ludzkiej egzystencji, jest jak sądzę klasycznym przypadkiem tego, co Kołakowski nazywa „nieuleczalną antynomią świata wartości”⁵³⁴. Jeśli jest to antynomia nieuleczalna, to w takim razie musimy się nauczyć z nią żyć. W tym może nam pomóc wzajemne urzeczywistnianie w życiu praktycznym, zarówno w jego wymiarze jednostkowym, jak i zbiorowym, zasady niekonsekwencji w rozumieniu Kołakowskiego. Otóż niekonsekwencja to „odmowa raz na zawsze przesądzającego wyboru między jakimikolwiek wartościami alternatywnie się wykluczającymi”⁵³⁵, to próba pewnej postawy, która uświadomiła sobie (...), że ekstremów pogodzić niepodobna, a zarazem żadnego z nich nie chce się wyrzec, ponieważ oba za wartości uznaje”⁵³⁶.

W odniesieniu do relacji między sferą *sacrum* a *profanum* zasada ta oznacza ni mniej, ni więcej jak to, że obie sfery mają w kulturze rację bytu, a w wersji mocniejszej, że istnienie dwóch obszarów jest wręcz warunkiem *sine qua non* jej trwania i jej rozwoju. Otóż wydaje się, wbrew dzisiejszym wojującym ateistom, że sfera *sacrum* jest niezbywalną częścią kultury. Kołakowski pyta się „czy społeczeństwo potrafi przetrwać i zapewnić członkom swoim życie znośne, jeśli wrażliwość na *sacrum* i samo zjawisko *sacrum* zostaną zewsząd wyparte”⁵³⁷. Podobnie sprawę tę ujmuje, o dziwo,

główny ideolog „niedokończonego projektu” nowoczesności, Jürgen Habermas, gdy w tekście pod wymownym tytułem *O twórczej roli religii w demokracji* mówi odnośnie do obecności głosów religijnych w sferze publicznej, że: „demokratyczne państwo nie powinno pochopnie redukować polifonii publicznych głosów, ponieważ nie potrafi przewidzieć, czy nie spowoduje to odcięcia społeczeństwa od skąpych zasobów niezbędnych do poszukiwania sensu i tożsamości”⁵³⁸.

Na czym wszelako bliżej polega niezbędna rola *sacrum* w kulturze? Doskonale wyjaśnia to tylekroć przywoływany już przeze mnie Kołakowski:

wszystkie ważne podziały w życiu ludzkim, wszystkie ważne rodzaje aktywności były wyposażone w dodatkowy sens, którego ich sens empiryczny, bezpośrednio dany, nie mógł żadną miarą uprawomocnić. W sens sakralny wyposażone były śmierć i narodziny, małżeństwo i różnica płci, różnaitość pokoleń i wieków, praca i sztuka, wojna i pokój, zbrodnia i kara, zawody i powołania⁵³⁹.

I jak konkluduje Kołakowski „każdej zastanej formie życia społecznego znaki *sacrum* przydawały niejako ciężar tego, co niewypowiadalne”⁵⁴⁰. Z kolei dla Habermasa religia odgrywa ważną rolę w kontekście wrażliwych obszarów szeroko pojętej kultury. Jak już pisałem w poprzednim rozdziale, Habermas zauważa mianowicie, że w debatach o ustawodawstwie dotyczącym aborcji i eutanazji, kwestii bioetycznych związanych z leczeniem bezpłodności, praw zwierząt i zmian klimatycznych nie powinno się odmawiać głosu kościołom i wspólnotom religijnym, gdyż „w tych i innych kwestiach topografia argumentacyjna jest tak rozmyta, że absolutnie nie możemy uznać za przesądzone, która strona może powoływać się na słuszne intuicje moralne”. I dodaje „W kontekście wrażliwych obszarów życia społecznego tradycje religijne potrafią artykułować te intuicje przekonująco i we własnym języku”⁵⁴¹.

Tego uznania doniosłości sfery *sacrum* w kulturze nie należy oczywiście mylić z uniwersalizacją tejże sfery, czyli postulatem zniesienia opozycji *sacrum* i *profanum* na rzecz *sacrum*. Uniwersalizacja ta według Kołakowskiego może przybrać dwa warianty: liberalny i fundamentalistyczny czy też teokratyczny. W wersji liberalnej, postępowej, uświęca ona z góry wszystkie formy życia świeckiego, jako że wszystkie mogą uchodzić za krystalizację boskiej energii. W wersji fundamentalistycznej – czy to chrześcijańskiej,

islamskiej, hinduistycznej czy jeszcze innej – polega ona całkowitym wchłonięciu, zdławieniu i podporządkowaniu sfery *profanum* przez *sacrum*. Obie uniwersalizacje są zagrożeniem dla kultury. Pierwsza bowiem, jak słusznie zauważa Kołakowski, podejmuje ryzykowny wysiłek mimikry – reakcja z pozoru defensywna, a w rzeczywistości samoniszczycielska, bo w ten sposób sfera *sacrum* traci własną tożsamość. Druga z kolei niszczy sferę życia świeckiego i podporządkowuje całość życia społecznego politycznej i duchowej władzy kapłanów⁵⁴².

Dlatego właśnie nie możemy się jako kultura obejść bez krytyki tej sfery kultury, jaką jest *sacrum*. Jak słusznie zauważa bowiem Herbert Schnädelbach, „bezkrytyczna wobec siebie kultura nie byłaby kulturą, ale barbarzyństwem”⁵⁴³. Kultura i krytyka kultury są więc ze sobą nierozdzielnie sprzężone, wszelka bowiem krytyka kultury jest elementem „wysiłku i pracy”, którego wymaga kultura. Otóż za Kołakowskim przyjmuję, że „wyróżniającą cechą kultury europejskiej w jej formie dojrzałej jest jej zdolność do kwestionowania samej siebie, zdolność do permanentnej samokrytyki”⁵⁴⁴. Jak powiada Kołakowski, „Europa (...) doszła do jasnej świadomości własnej identyczności kulturalnej, zakwestionowała ona wyższość swoich własnych wartości i uruchomiła proces nieustającej samokrytyki, który miał się stać źródłem zarówno jej siły, jak rozmaitych jej słabości i jej podatności na zranienia”⁵⁴⁵. Jednym z wymiarów tej krytyki jest właśnie wręcz definiująca nowoczesność krytyka sfery *sacrum*⁵⁴⁶.

Tymczasem krytyka ta stała się tak trwałym składnikiem naszej kultury, że w końcu sama zaczęła podlegać krytyce i to nie tylko z punktu widzenia konserwatystów, tradycjonalistów, fideistów czy fundamentalistów. Można wspomnieć tutaj przywoływanych już Habermasa, Graya czy też właśnie Kołakowskiego, których trudno by było podejrzewać o konserwatywno-fundamentalistyczne skłonności. Postępująca sekularyzacja budzi jak się wydaje uzasadniony niepokój tych wszystkich myślicieli, którzy pragną przyznać sferze *sacrum* mniej lub bardziej ważne miejsce w ramach naszej kultury.

To z kolei życzliwe nastawienie do religii jako niezbywalnej części kultury (także wśród myślicieli postmodernistycznych, o ile religia wyzbędzie się tęsknot totalitarnych metanarracji), z jednoczesnym wkroczeniem na arenę dziejów religijnego fundamentalizmu islamskiego, jak również – po stronie chrześcijańskiej – niesłabnącym ożywieniem religijnym w USA i innych

częściach naszego globu, sprawiło, że donośnym głosem znów zaczęli przemawiać myśliciele antyreligijni i to – z uwzględnieniem wszelkich różnic – w stylu typowo oświeceniowym, pozytywnym i scjentystycznym, odsądzając religię od czci i wiary. Mam tu zwłaszcza na myśli też już przywoływanych Richarda Dawkinsa, Michela Onfraya, Christophera Hitchensa, Sama Harrisa czy Juliana Bagginiego⁵⁴⁷. Ich wystąpienie spotkało się z kolei także krytyką i to zarówno ze strony środowisk konfesyjnych, jak i całkowicie świeckich:

- z pozycji chrześcijańskich nowych/ewangelikalnych ateistów krytykują min. Joanna Collicutt McGrath i Alister McGrath⁵⁴⁸;
- z pozycji świeckiej umiarkowanej lewicy – wspomniany już Habermas czy John Gray;
- z punktu widzenia radykalnej lewicy pośrednio przeciw wojującemu ateizmowi występują Alain Badiou czy Slavoj Žižek, którzy choć otwarcie przyznają się do ateizmu, to jednak wskazują na te aspekty wiary religijnej (szczególnie w jej wersji chrześcijańskiej), które posiadają w sobie moc zmieniania (wewnętrznego) świata⁵⁴⁹.
- z punktu widzenia postmodernizmu krytyka (a raczej dekonstrukcja) wojującego ateizmu jest przeprowadzana np. Derridę, ostrzegającego przed „teologią” ateistycznej metafizyki jako przykładem nowoczesnej metanarracji⁵⁵⁰.

5. Podsumowanie

Choć moje rozważania oparłem na stwierdzeniu wyznawania przez wierzących i niewierzących antagonistycznych, niemożliwych do pogodzenia wartości i różnego pojmowania sensu życia, to niemniej jednak mam nadzieję, że zarówno wierzący, jak i niewierzący zgodzą się na to, że jest (przynajmniej) jedna wartość, która jest im obu wspólna – wartość, o którym Arystoteles pisał, że „jest najwyższy[m] ze wszystkich dóbr, które można osiągnąć za pomocą działania” i co którego nazwy „panuje u większości ludzi niemalże powszechna zgoda”⁵⁵¹. Wartością tą czy też dobrem jest, rzecz jasna, szczęście, o którym z kolei bohater opowiadania *Niegodny* autorstwa Jorge Luis Borgesa powiadał, że jest „jedyną rzeczą pozbawioną tajemnicy, gdyż samo siebie usprawiedliwia”⁵⁵². Oczywiście, cała rzecz w tym wszelako, jak to szczęście jest przez

jednych i drugich pojmowane. A jest pojmowane różnie. Ci pierwsi, za św. Augustynem powiadają, że prawdziwe szczęście można znaleźć tylko w Bogu, ci drudzy, że jeśli jest osiągalne, to tylko *sic et nunc* i jest przemijające, jak zresztą my sami. Moim skromnym życzeniem jest tylko byśmy sobie wszyscy wzięli do serca i rozumu powiedzenie Fryderyka Wielkiego, filozofa na tronie, że w jego „państwie każdy może być szczęśliwy na swój sposób”⁵⁵³. Nie było ono, jak powiada Ernst-Wolfgang Böckenförde, przejawem obojętności religijnej lub ateistycznej propagandy, za jakie często uchodziło wśród katolików, lecz służyło powstrzymaniu ataków ewangelickich na szkoły katolickie, które powstawały w Poczdamie dla dzieci katolickich wojskowych. Ten pogląd Fryderyka Wielkiego możemy urzeczywistnić właśnie dzięki przywoływanej już zasadzie niekonsekwencji. Jak powiada bowiem Kołakowski

niekonsekwencja jest po prostu utajoną świadomością sprzeczności świata. (...) w rozwoju dziejowym notorycznie tak się dzieje, iż rozmaite wartości są wnoszone do życia społecznego przez siły wobec siebie antagonistyczne. Przeświadczenie o absolutnej i wyłącznej przewadze jakiejś wartości, której wszystko jest podporządkowane, przeświadczenie takie, gdyby było uniwersalnie upowszechnione i praktykowane, musiałoby zmienić świat ludzki w rosnące pobożowisko – co też od czasu do czasu się dzieje. Brak konsekwencji powstrzymuje ten wynik⁵⁵⁴.

Tak rozumiana niekonsekwencja może być owym *modus vivendi*, którego poszukiwał już w 1562 roku, w przededniu wojen hugenockich, kanclerz króla Francji Michel de l'Hôpital, gdy podczas posiedzenia rady królewskiej stwierdził: „Nie to jest najważniejsze, która religia jest prawdziwa, ale jak można razem współżyć”⁵⁵⁵. Wydaje mi się, że rozbudowanymi wariantami tej troski de l'Hôpitala jest dziś zarówno etyka dyskursu Habermasa z jej „społecznie integrującą mocą wolnych od przemocy, ponieważ racjonalnie motywujących, procesów dochodzenia do porozumienia, które na podstawie zachowanej wspólnoty przekonań umożliwiają dystanse i uznane różnice”⁵⁵⁶, jak i stanowisko liberalizmu politycznego w rozumieniu Rawlsa, który powiada, że „liberalizm polityczny stara się odpowiedzieć na pytanie: jak jest możliwe istnienie stabilnego i sprawiedliwego społeczeństwa, którego obywatele, wolnych i równych, głęboko dzielą ścierające się ze sobą, a nawet niewspółmierne doktryny religijne, filozoficzne i moralne?”⁵⁵⁷. Odpowiedzią Rawlsa na to pytanie była koncepcja politycznej

sprawiedliwości jako bezstronności oraz „częściowego konsensu rozumnych doktryn rozległych”⁵⁵⁸.

Na koniec dodajmy jeszcze, że dla Kołakowskiego niekonsekwencja, jako forma indywidualnej postawy ludzkiej, „jest po prostu rezerwą niepewności, zachowaną w świadomości; permanentnym poczuciem możliwości własnego błędu, a jeśli nie własnego błędu – to możliwej racji przeciwnika”⁵⁵⁹. Jak nigdzie indziej zasada ta ma zastosowanie właśnie w relacjach między wierzącymi a ateistami. Czy na taką postawę stać zarówno jednych, jak i drugich? Czy na taką postawę stać nas?

- ⁵²³ E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1966, s. 134.
- ⁵²⁴ M. Onfray, *Traktat ateologiczny...*, dz. cyt., s. 63.
- ⁵²⁵ To odróżnienie zwykłych wiernych oraz ich przewodników odnosi się także do niewierzących. Wszelako w mniejszym stopniu, jako że nie wypracowali oni jeszcze w dużej mierze jakiś wielkich zorganizowanych instytucjonalnych form, chyba że przyjmujemy, iż np. lewicowe (i nie tylko) polityczne partie jawnie antyklerykalne tudzież określone środowiska mass mediów odgrywają taką rolę.
- ⁵²⁶ L. Kołakowski, *Odpowiedzialność i historia*, [w:] tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, t. 2, przedmowa, wybór, opracowanie Z. Mentzel, Warszawa 1989, s. 35.
- ⁵²⁷ Zob. J. Locke, *List o tolerancji*, przeł. L. Joachimowicz, przedmowa. R. Klibansky, wstęp E. de Marchi, Warszawa 1963, s. 53–56.
- ⁵²⁸ M. Onfray, *Traktat ateologiczny...*, dz. cyt., s. 58.
- ⁵²⁹ L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, [w:] tenże, *Pochwała niekonsekwencji...*, dz. cyt., s. 156.
- ⁵³⁰ Tamże.
- ⁵³¹ Według Rawlsa dana doktryna jest w pełni rozległa, jeśli obejmuje wszystkie uznane wartości i cnoty w jednym, dość ściśle wyartykułowanym systemie, podczas gdy dana doktryna jest tylko częściowo rozległa, gdy obejmuje pewną liczbę wartości i cnót niepolitycznych i jest raczej luźno wyartykułowana. Zob. J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, wstęp Cz. Porębski, Warszawa 1998, s. 218.
- ⁵³² J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, [w:] D. von Hildebrand, J. A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 72.
- ⁵³³ Zob. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. oraz przedmowę i przypisami opatrzył J. Gałeczki, Warszawa 1984, s. 60–61, 70 oraz A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, dz. cyt., s. 313–317.
- ⁵³⁴ L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, dz. cyt., s. 156.
- ⁵³⁵ Tamże.
- ⁵³⁶ Tamże, s. 158.
- ⁵³⁷ L. Kołakowski, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, [w:] tenże, *Cywilizacja...*, dz. cyt., s. 144.
- ⁵³⁸ J. Habermas, *O twórczej roli religii...*, dz. cyt., s. 10.
- ⁵³⁹ L. Kołakowski, *Odwet sacrum...*, dz. cyt., s. 146–147.
- ⁵⁴⁰ Tamże.
- ⁵⁴¹ J. Habermas, *O twórczej roli religii...*, dz. cyt., s. 10.
- ⁵⁴² Zob. L. Kołakowski, *Odwet sacrum...*, dz. cyt., s. 145.
- ⁵⁴³ H. Schnädelbach, *Kultura*, [w:] *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. E. Martens, H. Schnädelbach, przeł. K. Krzemieniowa, wstęp J. Kmita, Warszawa 1995, s. 554.
- ⁵⁴⁴ L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego*, [w:] tenże, *Cywilizacja...*, dz. cyt., s. 14.
- ⁵⁴⁵ Tamże, s. 14–15.

- ⁵⁴⁶ Zob. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie*, [w:] tenże, *Cywilizacja...*, s. 202, a także uwagi G. Hymana w *Atheism in Modern History*, [w:] *Cambridge Companion to Atheism*, red. M. Martin, Cambridge 2007, s. 28.
- ⁵⁴⁷ Zob. np. R. Dawkins, *Bóg urojony*, dz. cyt.; C. Hitchens, *Bóg nie jest wielki...*, dz. cyt.; S. Harris, *The End of Faith...*, dz. cyt.; J. Baggini, *Atheism. A Very Short Introduction*, Oxford – New York 2003.
- ⁵⁴⁸ Zob. J. Collicutt McGrath i A. McGrath, *Bóg nie jest urojeniem. Złudzenie Dawkinsa*, przeł. J. Wolak, Kraków 2007 oraz A. McGrath, *Bóg Dawkinsa. Geny, memy i sens życia*, przeł. J. Gilewicz, Kraków 2008.
- ⁵⁴⁹ Zob. s. Žižek, *O wierze*, dz. cyt.; tenże, *Kruchy absolut czyli Dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, przeł. M. Kropiwnicki, wstęp J. Kutyla, posł. A. Ostolski, Warszawa 2009 i A. Badiou, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, przeł. J. Kutyla i P. Mościcki, przedmowa K. Dunin, posł. P. Mościcki, Kraków 2007.
- ⁵⁵⁰ Zob. J. D. Caputo, *Atheism, A/theology, and the Postmodern Condition*, [w:] *Cambridge Companion to Atheism*, dz. cyt., s. 267–276.
- ⁵⁵¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 80.
- ⁵⁵² J.L. Borges, *Niegodny*, przeł. Z. Chądzyńska, [w:] tenże, *Opowiadania*, przeł. Z. Chądzyńska i in., Kraków 1978, s. 315.
- ⁵⁵³ Cyt. za: E.-W. Böckenförde, *Wolność religijna jako zadanie chrześcijan*, przeł. P. Kaczorowski, „Znak” 1993, nr 6 (457), s. 77.
- ⁵⁵⁴ L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, dz. cyt., s. 156.
- ⁵⁵⁵ Cyt. za: E.-W. Böckenförde, *Wolność religijna...*, dz. cyt., s. 70.
- ⁵⁵⁶ J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, przeł. A. Romaniuk, R. Marszałek, Warszawa 2005, s. 19.
- ⁵⁵⁷ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, dz. cyt., s. 194.
- ⁵⁵⁸ Zob. tamże, s. 218.
- ⁵⁵⁹ L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, dz. cyt., s. 156.



NAJWIĘKSZY KRYZYS POLSKIEGO KOŚCIOŁA OD XI WIEKU?

NAJWIĘKSZY KRYZYS POLSKIEGO KOŚCIOŁA OD XI WIEKU?

Wszystkie znaki na niebie, a szczególnie na ziemi, wskazują, że polski Kościół przeżywa obecnie jeden z największych kryzysów w swoich dziejach. Kto wie, czy nie największy od czasów tzw. reakcji pogańskiej w latach 30. i 40. XI wieku⁵⁶⁰. Wszystkie późniejsze znaczące kryzysy, jakie przeżywał Kościół w Polsce: reformacja, potop szwedzki⁵⁶¹, Bismarckowski *Kulturkampf*, okupacja nazistowska czy szykany stalinowców, albo dotyczyły niewielkiej grupy wewnątrz szlacheckiej elity i części nielicznego w Polsce mieszczaństwa (*casus* polskiej reformacji), albo były spowodowane działaniem obcych potęg (potop, *Kulturkampf*, czasy hitlerowskie) albo rodzimej władzy, choć ustanowionej z namaszczenia tychże potęg (czasy stalinowskie). Dziś jednak, tak, jak w XI w., wystąpił przeciw Kościołowi jego własny lud, a przynajmniej dość znaczna jego część. Co więcej, wtedy lud jeszcze nie był „kościelny”, miał się nim stać, właśnie m.in. na skutek porażki ludowo-pogańskiego ruchu. Kto wtedy zdławił ten bunt i obronił dopiero co zainstalowany w Polsce rzymski Kościół? Z niedostatku źródeł sprawa nie przedstawia się jasno, ale z pewnością pierwsze skrzypce w tej obronie grała część możnych pod przywództwem Kazimierza Karola, znanego u nas pod przydomkiem Odnowiciela, wedle swego czasu dość rozpowszechnionej, choć, jak twierdzi dziś większość historyków, bezpodstawnej legendy, mnicha zwolnionego ze ślubów zakonnych przez papieża Benedykta IX⁵⁶². Ów „Kata Słowiańskość”⁵⁶³ ze swymi możliwymi jednak nic by nie wskórał, gdyby nie wydatne militarne wsparcie posiłków niemieckiego cesarza Konrada II lub, jak chcą niektórzy historycy, Henryka III oraz ruskich wielkiego księcia kijowskiego Jarosława Mądrogo. Ten ostatni przede wszystkim walnie przyczynił się do pokonania samowładczego władcy Mazowsza i domniemanego przywódcy ludowo-pogańskiego buntu, Masława, który dość

skutecznie stawiał przez kilka lat czynny opór Kazimierzowi i jego poplecznikom⁵⁶⁴.

Poskromienie buntowników przez Kazimierza Odnowiciela, tego hojnego fundatora kościołów i klasztorów (m.in. wedle tradycji miał ufundować jeden z najstarszych klasztorów w Polsce – opactwo tynieckie), sprawiło, że Kościół mógł rozwinąć się bez przeszkód. W tym miejscu warto przytoczyć opinię, jaką w latach 20. XX w. na kartach swej monumentalnej *Historii chłopów polskich* wygłosił nestor polskich pozytywistów Aleksander Świętochowski:

Kościół katolicki nie wszedł do Polski jako skromna gmina religijna, ale jako potęga rozkazująca całemu światu, korzująca największych mocarstw, wymagająca dla siebie wyjątkowych praw i dobrodziejstw. [...] W XII i XIII w. wyrosło z pobożnych fundacyj wiele klasztorów, obdarzonych hojnie dobrami ziemskimi. W tych obdarowaniach załęgło się głównie i dojrzało poddaństwo chłopskie⁵⁶⁵.

Ludowi, czyli, najogólniej rzecz ujmując, warstwom podporządkowanym, zamieszkującym schrystianizowaną monarchię piastowską, a później wieloetniczne państwo Jagiellonów i Rzeczpospolitą Obojga Narodów, nie pozostało nic innego jak przyjąć strategię czy raczej taktykę, którą wnikliwie opisał Michel de Certeau, wybitny francuski historyk związany ze Szkołą Annales, ale także aż do swej śmierci członek zakonu *Societas Iesu*, czyli jezuitów, taktykę stosowaną przez Indian poddanych przymusowej chrystianizacji:

Dawno temu zastanawiano się na przykład, jakie nieporozumienie rozsądza od wewnątrz „sukces” hiszpańskich kolonizatorów pośród indiańskich plemion: ulegli, a nawet zgadzający się na poddaństwo, Indianie używali często narzuconych czynności rytualnych, przedstawień bądź praw w zupełnie inny sposób, niż to przewidział zdobywca: obalali je nie poprzez ich odrzucenie, ale przez sposób ich użycia do celów i odniesień obcych wobec systemu, z którego nie mogli się wyrwać. Byli odmienni wewnątrz kolonialnego systemu, który „asymilował” ich wyłącznie z zewnątrz: użytek, jaki czynili z dominującego porządku, podkopywał władzę, której nie potrafili odrzucić; wymykali się jej, chociaż jej nie porzucali. Siła ich odmienności wynikała z praktyk „konsumpcyjnych”⁵⁶⁶.

NAJWIĘKSZY KRYZYS POLSKIEGO KOŚCIOŁA OD XI WIEKU?

Słowa te, *mutatis mutandis* oczywiście, można także odnieść do polskich „swoich obcych”, tj. chłopów i chłopów czy też szerzej, ludu, mając oczywiście świadomość wieloznaczności i historycznej zmienności desygnatu tego pojęcia (niemniej nie będę chyba jednak daleki od prawdy, gdy stwierdzę, że aż do lat 50. XX w. tzw. lud w Polsce był w przeważającej mierze ludem chłopskim). Raz jeszcze podkreślmy, że chrześcijaństwo w kraju nad Wisłą, podobnie jak w podbitej przez Europejczyków Ameryce, również zostało wprowadzone siłą, co przyznają nawet zwolennicy opcji konserwatywno-katolicko-narodowej, jak np. znany krakowski historyk Andrzej Nowak. Autor ten, odnosząc w I tomie swojej historycznej syntezy *Dzieje Polski*, zatytułowanym *Skąd nasz ród*, do wspomnianej wyżej jedenastowiecznej próby powrotu do pogaństwa, przyznaje, że była to zrozumiała reakcja „przeciw wprowadzanej siłą chrześcijańskiej tożsamości i instytucjom”⁵⁶⁷, empatycznie zauważając, że „Możemy współczuć tym, którzy stawali przed ostrym wyborem i mieli zapomnieć, kim byli przed przyjęciem nowej wiary, kim byli i jak żyli ich przodkowie. Taki wybór zawsze boli”⁵⁶⁸. Trzeba jednak dopowiedzieć, że ten propagator heroicznej wizji historii Polski zaraz po tym nie omieszczał dodać, że powrót do pogaństwa oznaczałby niechybnie także powrót do okrutnego barbarzyństwa:

Owa pogańska tożsamość, którą chrześcijaństwo nakazywało porzucić, miała swoje bardzo niemiłe oblicze. Nie tylko np. wspomnianą praktykę zabijania nowo narodzonych córek⁵⁶⁹ czy ponure gusa, przypominające może jakoś obrządku haitańskiego voodoo. Na pewno bardzo istotny element tej tradycji, tej tożsamości stanowiło bezwzględne poniżenie kobiety i surowość kar niewątpliwie większa od tych, które przyniosło chrześcijaństwo⁵⁷⁰.

Na dowód tego Nowak cytuje fragment jednego z najstarszych i najważniejszych źródeł historii Niemiec i Polski, słynnej kroniki żyjącego w czasach Bolesława Chrobrego biskupa merseburskiego, Thietmara, który pisał, że

Za czasów pogańskich jego ojca [Mieszka I – przyp. J.W.], po pogrzebie każdego męża, którego palono na stosie, obcinano głowę jego żonie i w ten sposób dzieliła ona jego los po śmierci. A jeżeli znaleziono nierządnicę jakową, obcinano jej srom, (by ją w ten szpetny i okrutny sposób pokarać, następnie zaś – jeśli godzi się o tym mówić – wieszano ów wstydlivy

okrawek nad drzwiami domu, by uderzając w oczy każdego wchodzącego, do opamiętania na przyszłość go przywiódł oraz ostrożności)⁵⁷¹.

Szkoda, że historyk kończy cytata na tym zdaniu i pozostawia czytelnika z wrażeniem, że chrześcijaństwo nie było tak surowe wobec cudzołożnych kobiet. Czy aby rzeczywiście? Zaraz po ostatnim cytowanym zdaniu niemiecki kronikarz pisze: „Prawo Boże nakazywało kamienować za to, a obyczaj naszych przodków żąda obcięcia głowy takim niewiastom”⁵⁷². Doprawdy nie wiem, czy obcięcie sromu jest gorsze od ukamienowania tudzież obcięcia głowy. I choć rzeczywiście, Thietmar dalej przyznaje, że „Ponieważ nie ma dziś za to [tj. cudzołóstwo – przyp. J.W.] kary surowej, obawiam, się, iż wielu będzie uprawiać te praktyki dzień za dniem jako nowy obyczaj”⁵⁷³, to jednakże zaraz w następnym zdaniu zwraca się do duchownych z takim apelem: „O, wy, kapłani Boży, powstańcie mężnie i skoro nic wam nie stoi na przeszkodzie, wyrwijcie z korzeniami ostrzem pługa onże chwast świeżo wyrosły!”⁵⁷⁴. Cały sens jego wypowiedzi wskazuje, że użyta metafora wyrwania z korzeniami ostrzem pługa chwastu cudzołóstwa oznacza ni mniej ni więcej niż nakaz zgładzenia cudzołożnicy jako chrześcijański obowiązek.

Nie będąc ani mediewistą ani badaczem wierzeń, zwyczajów i obyczajów przedchrześcijańskiej słowiańszczyzny, trudno jest mi w sposób kompetentny odnieść się do opinii krakowskiego historyka, jak również do tego, na ile poglądy i relacje Thietmara z jednej strony odzwierciedlają ówczesnie przyjmowane postawy, z drugiej rzeczywiście przekazują rzetelne informacje o ówczesnej Polsce. Niemniej jednak chciałbym zauważyć, że niedostatek, a wręcz brak źródeł pisanych, które nie powstałyby w kręgach kościelno-chrześcijańskich, każe być ostrożnym w wydawaniu jednoznacznych i pewnych siebie opinii. Jak wiadomo, historię piszą, a z pewnością w przeszłości pisali, zwycięzcy i tej dość oczywistej prawdy warto się trzymać, gdy próbuje się zbudować obraz przedchrześcijańskiego słowiańskiego świata, opierając się na przekazie tych, którzy o ludzie w tym świecie żyjącym, twierdzili, że „wymaga pilnowania na podobieństwo bydła i bata na podobieństwo upartego osła”⁵⁷⁵, bo tak właśnie przywoływany przez Nowaka niemiecki kronikarz-duchowny charakteryzował ludność Polski za Chrobrego⁵⁷⁶. Gdybyśmy mogli dać głos drugiej stronie, wtedy obraz byłby, eufemistycznie mówiąc, najprawdopodobniej nieco inny.

Wracając jeszcze do przemyślenia de Certeau odnośnie dywersyjnych praktyk Indian poddanych chrystianizacji, to, tak jak już sugerowałem, dają się one również odnieść właśnie do zachowań polskich chłopów i chłopek. Pomocne w tym względzie może być zaproponowane przez amerykańskiego antropologa Jamesa C. Scotta, a przez Michała Rauszera zoperacjonalizowane, na użytek objaśnienia ukrytych form oporu chłopskiego w czasach poddańczo-pańszczyźnianych na ziemiach polskich (XVI–XIX w.), rozróżnienie między tzw. protokołem publicznym a protokołem ukrytym. Ten pierwszy, z grubsza rzecz biorąc, oznacza odgrywanie przez tych, którzy znajdują się w relacji podporządkowania, spektaklu przed władzą (świecką czy duchowną), czyli oznacza określone sposoby zachowania, mówienia, gestykulacji wobec władzy, za pomocą których wpisują się oni w wyznaczone im role, przyjmują narzucone im wartości i systemy wierzeń, tj. hegemoniczną ideologię. Istnieje jednak, na szczęście, sfera ukryta poza kontrolującym wzrokiem władzy: przestrzeń codziennych zachowań i interakcji, ale także praktyk symbolicznych, gdzie podporządkowani mogą przestać wpisywać się w role, przeznaczone dla nich w publicznym protokole. Przykładem takiego mocno ukrytego protokołu w interesującej nas tutaj sferze życia religijnego może być uprawianie tzw. czarów czy też szerzej praktyk magicznych, które Kościół wraz z władzą świecką w pewnym okresie (XVI–XVIII w.) zwalczał wszelkimi możliwymi sposobami, paląc tysiące niewinnych osób, z reguły kobiet, na stosach, płonących obficie także w Rzeczypospolitej szlacheckiej, ponoć „państwie bez stosów”, jak to się nadal młodym Polkom i Polakom wbija do głów na lekcjach historii. Co ważne jednak, praktyki w sferze ukrytego protokołu nie muszą być skryte w sensie dosłownym, lecz mogą się też rozwijać, jak pisze Rauszer, w „przebraniu”, tj. być obecne w publicznym protokole i wplatać się w niego⁵⁷⁷. Wydaje się, że w ten sposób dałoby się ująć przynajmniej część ludowych zwyczajów, a nawet obyczajów, czyli wspomnianych wyżej przez de Certeau praktyk „konsumpcyjnych”, które można by potraktować jako próbę praktykowania na swój własny sposób ustanowionych i narzucanych przez Kościół wierzeń, rytuałów, obrzędów i ceremonii. Nie będę tu tego wątku dalej rozwijał, zainteresowanych odsyłam do świetnego tekstu byłego jezuita Stanisława Obirka *Polska wieś wobec katolicyzmu – refleksja antropologiczna*⁵⁷⁸, w którym stawia on i z powodzeniem broni tezy, że poczyniona przez de Certeau uwaga na temat praktyk chrystianizowanych na siłę Indian daje się zastosować także w stosunku do polskiego chłopstwa. Chciałbym natomiast nieco pociągnąć zamarkowaną już wcześniej kwestię świeckiej i nie-świeckiej potęgi

polskiego Kościoła, bo wydaje mi się ona istotną w zrozumieniu roli, jaką Kościół pełnił w naszych dziejach.

Warto pamiętać, że Kościół, po początkowych wspomnianych perturbacjach w XI wieku, kiedy to po raz pierwszy w dziejach chrześcijańskiej Polski pojawiło się, wielokrotnie później powracające, „poczucie rozdźwięku między »duchową« treścią religii i jej ziemską rolą w polityce i gospodarce”⁵⁷⁹, z czasem prawie że niepodzielnie nie tylko zaczął dominować w sferze życia religijnego i kulturalnego, ale także mocno zaznaczał swą hegemoniczną pozycję w życiu społeczno-gospodarczym, m.in. będąc największym po królu właścicielem ziemi w Polsce⁵⁸⁰. Gdy nadeszły czasy poddańczo-pańszczyźniane, w rękach Kościoła znajdowało się w XVI–XVII w. ok 10–12% gruntów uprawnych, z tym że, jak twierdzi Janusz Tazbir, odsetek ten stale się powiększał, bo przybywało aż do upadku I RP majątków klasztornych⁵⁸¹. By uzmysłowić sobie, jakim majątkiem dysponował Kościół, warto podać, że w początkach XVI w. dobra arcybiskupa gnieźnieńskiego obejmowały 13 miast i 290 wsi, krakowskiego – 11 miast i 225 wsi, włocławskiego – 5 miast i 161 wsi, płockiego – 7 miast i 162 wsie, poznańskiego – 10 miast i 131 wsi⁵⁸². Historyk Leonid Żytkowicz twierdził, że w końcu XVIII w. mieszkało w dobrach kościelnych ok. 17% ludności chłopskiej⁵⁸³. Kościół więc, widząc w tym swój żywotny interes, aż do XIX wieku, wspierał trwanie poddańczo-pańszczyźnianego systemu, przede wszystkim dostarczając mu ideologicznej legitymizacji, uprawiając coś, co za Kacprem Pobłockim możemy nazywać teologią zniewolenia⁵⁸⁴. Bardzo dobrze tę rolę ideologicznego „utrwalacza”, a zarazem beneficjenta tego systemu, scharakteryzował w 1929 r. Józef Niećko na łamach „Wici”, organu młodzieżowego skrzydła ruchu ludowego, jakim był Związek Młodzieży Wiejskiej RP, popularnie zwany właśnie „Wici”, któremu Niećko przewodził w latach 1928–1939. Ten wybitny ludowiec stwierdził:

Stan duchowny, w dobrach doczesnych wysoce zainteresowany – całą naukę Chrystusową bardzo szybko do obrony dóbr materialnych przystosował. [...] Poprzez tajemne, przy tym w obcym języku⁵⁸⁵ sprawowane, misterium ofiary Chrystusowej; poprzez przepych i blask form tych misterii, poprzez spowiedź i nakazy, z górnej kazalnicy płynące – zapanowali nad duszami, sumieniami, rozumami i wolą olbrzymich mas zniewolonego ludu rolnego⁵⁸⁶.

NAJWIĘKSZY KRYZYS POLSKIEGO KOŚCIOŁA OD XI WIEKU?

W wydanej zaś w 1930 r. broszurze *O wewnętrzne życie wsi*, kreśląc historyczny kontekst zarysowanego tam programu duchowej emancypacji chłopstwa, stwierdzał:

Idee Chrystusowe tak mocno zbliżone do idei Słowiańszczyzny zabito kompromisem z ideą odgórnego panowania nad masami, jak też odgradzono od nich powszechność obcym – rzymskim zwyczajem i językiem. Niczego istotnego masom nie dano, prócz niewoli pańszczyźnianej i w nagrodę martwe niebo po śmierci⁵⁸⁷.

Choć oczywiście znajdowały się wśród przedstawicieli Kościoła (z reguły niższego duchowieństwa) osoby, takie jak ks. Piotr Skarga, jezuita Jan Chądzyński, ks. Stanisław Staszic, ks. Franciszek Jezierski czy ks. Piotr Ściegienny⁵⁸⁸, którzy otwarcie mówili, a też często działali przeciw chłopskiej krzywdzie, to jednak Kościół jako instytucja sankcjonował system poddańczo-pańszczyźniany jako dany przez Boga naturalny porządek rzeczy. Po zniesieniu tego systemu, Kościół nadal rościł sobie pretensje do sprawowania nad chłopstwem „rządu dusz”. Wystarczy tylko poczytać wspomnienia ludowców z przełomu XIX i XX w., i okresu II RP, i to bynajmniej nie tylko tych sympatyzujących z ruchami liberalnymi i lewicowymi⁵⁸⁹, jak wrogo oficjalny Kościół był nastawiony do niezależnych nurtów ruchu ludowego, próbujących się wyrwać spod wielowiekowej pańsko-plebańskiej kurateli⁵⁹⁰. Po II wojnie światowej przysługę wyświadczyli Kościołowi sprawujący władzę (pseudo)komuniści, którzy „promując” nachalnie, często w sposób oparty na bynajmniej nie „tylko” symbolicznej przemocy, zwłaszcza w pierwszej fazie swych rządów, ale koniec końców zupełnie nieudolnie, swoją wersję *homo sovieticus*⁵⁹¹, sprawili, że instytucja ta zaczęła jawić się jako obrońca wolności, ludzkiej godności, sprawiedliwości i „prawdziwej” polskości, i czym faktycznie niejednokrotnie w czasach PRL-u była. Dlatego nawet ci, którzy zdawali sobie sprawę z tego jak autorytarną organizacją jest Kościół, a przynajmniej duża jego część, ale którzy jednocześnie byli opozycyjnie nastawieni do jeszcze bardziej autorytarnej, władzy „ludowej”, nie chcieli/nie mieli interesu w tym, by przypominać ciemne karty z przeszłości polskiego Kościoła, jakim było m.in. jego legitymizowanie poddaństwa i pańszczyzny. Gdy po 1989 r. Kościół wszedł po raz kolejny w fazę triumfalizmu, widząc siebie i każąc innym widzieć siebie jako odwiecznego strażnika ww. wartości, mało kto, poza jawnie antyklerykalnymi środowiskami⁵⁹², próbował przypomnieć tę niechlubną przeszłość tej instytucji. Zapomnieniu tejże przeszłości pomaga ponadto zjawisko określane przez badaczy

pamięci jako skracanie się horyzontu czasowego w zainteresowaniach przeszłości: im odleglejsze od nas wydarzenie, tym mniej je pamiętamy. W praktyce oznacza to często ograniczenie społecznego zainteresowania przeszłością do ostatnich dekad naszych dziejów⁵⁹³.

Powiedziawszy to wszystko, bynajmniej nie zamierzam dezawuować pozytywnej roli Kościoła w polskich dziejach jako mecenasa kultury i sztuki czy też szermierza oświaty, co więcej, jego roli, być może głównej, w usensownianiu tragiczności ludzkiej egzystencji. Aczkolwiek, jeśli idzie o – skądinąd niezaprzeczalny – wkład Kościoła, zarówno materialny, jak i symboliczny, w powstanie i rozwój polskiej sztuki od muzyki po architekturę, to nie należy zapominać, że – spoglądając z perspektywy społeczno-ekonomicznej – właściwie niemalże cała sztuka oficjalna przed uwłaszczeniem chłopów – ta tworzona na potrzeby i dzięki mecenatowi nie tylko zresztą Kościoła, ale także dworu królewskiego, dworów magnackich i szlachty – miała pasożytniczy charakter. W tym sensie, że mogła ona powstawać, zwłaszcza w okresie poddańczo-pańszczyźnianym, czyli mniej więcej od wieku XVI do lat 70. XIX w., w dużej mierze dzięki ekonomicznej eksploatacji przypisanego do ziemi chłopstwa. Wspaniałe kościoły, rezydencje magnackie czy dwory szlacheckie wraz z ich wyposażeniem, zawdzięczały swoje istnienie w dużej mierze para-niewolniczej pracy chłopów i chłopów pańszczyźnianych, o czym dziś jakoś nieszczególnie chce się pamiętać⁵⁹⁴.

Bynajmniej nie nawołuję:

O! zwalcieź mi Łazienki królewskie w Warszawie,
Bezduśne, zimnym rylcem drapane marmury,
Pokruszcie na kawałki świętych pańskich⁵⁹⁵ figury,
A Panią Jasnogórską⁵⁹⁶ utopcie mi w stawie⁵⁹⁷,

by sparafrazować znane wezwanie z wiersza *Herostrates* Jana Lechonia. Myślę tylko, że stanięcie w prawdzie wobec własnej przeszłości, nie tylko tej bliskiej nam czasowo, wskazanie „bolesnych miejsc pamięci” i ich „przeboleń”, by użyć metafory Gianniego Vattimo, jest warunkiem *sine qua non* tego, by Kościół nadal mógł pełnić w naszym społeczeństwie wyżej wspomnianą, kluczową moim zdaniem rolę, do której jest powołany: dostarczyciela sensu egzystencji. Polski Kościół, mimo ogromnego kryzysu, który przeżywa, nadal ma taką możliwość. Dlaczego ma?, zapyta ktoś. Otóż dlatego, że – jak to dobrze uchwycił w swej znanej książce *Wspólnoty wyobrażone* Benedict Anderson, co warto podkreślić, intelektualnie związany z marksizmem –

Trwałość przez tysiąclecia buddyzmu, chrześcijaństwa czy islamu w tak wielu różnych okolicznościach społecznych świadczy o udzielaniu przez nie przemawiającej do wyobraźni odpowiedzi na pytanie o sens ludzkiego cierpienia, choroby, nieszczęścia, okaleczenia, starości, śmierci. Dlaczego urodziłem się niewidomy? Dlaczego mój przyjaciel jest sparaliżowany? Dlaczego moja córka jest opóźniona w rozwoju? Religie próbują odpowiedzieć na takie pytania. Wielka słabość wszystkich ewolucyjno-postępowych stylów myślenia, w tym i marksizmu, polega na tym, że na takie pytania odpowiadają milczeniem⁵⁹⁸.

Wiara religijna, w tym także w jej chrześcijańskiej odsłonie, jest więc, trochę wbrew słynnemu dictum Marksa („Religia jest opium ludu”), dość skutecznym psychologicznym mechanizmem obronnym, jest – jak pisał Leszek Kołakowski – „wyrazem ludzkiego zaufania do życia i poczuciem sensu świata, sensu istnienia”⁵⁹⁹, czy też, jak to z kolei ujął Erich Fromm, „potrzeb[ą] posiadania układu orientacji i przedmiotu czci”⁶⁰⁰. A ten wybitny psycholog i filozof powiadał, że nie ma człowieka bez takiej potrzeby, bez tej „niewiarygodnej potrzeby wiary”⁶⁰¹, by przywołać tytuł jednej z książek Julii Kristej. Co może też tłumaczyć, że dziś nawet staromodni zdeklarowani ateści, jak nie przymierzając, Slavoj Žižek, twierdzą, że „Nikt nie uchodzi wierze w naszych rzekomo bezbożnych czasach” i że tak naprawdę „Wszyscy skrycie wierzymy”⁶⁰².

Nie tylko zresztą skrycie. Już w latach dziewięćdziesiątych XX w. amerykański socjolog religii José Casanova, pytając się retorycznie „Kto wierzy jeszcze w mit sekularyzacji?”, przekonująco udowadniał na imponującym materiale empirycznym, że mamy na globalną skalę do czynienia z procesem, który nazwał deprywatyzacją religii, polegającym z grubsza rzecz biorąc na „podjęci[u] ról publicznych przez te tradycje religijne, które według założeń teorii sekularyzacji [...] miały ulegać postępującej marginalizacji i tracić na znaczeniu w nowoczesnym świecie”⁶⁰³. Casanova generalnie pozytywnie ocenia ten proces. Można jednak w nim widzieć także spore zagrożenie, jeśli zwróci się uwagę na towarzyszący zjawiskom wspomnianej deprywatyzacji religii wzrost, na szczęście ciągle jeszcze marginalnych (?), postaw fundamentalistycznych i to nie tylko na łonie tradycyjnie przywoływanego w tym kontekście islamu⁶⁰⁴.

Tymczasem dziś Polska, na pozór dość nieoczekiwanie i w trybie przyspieszonym, wkracza może nie tyle, że w fazę sekularyzacji, co w świetle powyższych moich uwag na temat potrzeby wiary, rzeczywiście można uznać za mit, ile właśnie w fazę prywatyzacji doświadczenia religijnego. Oczywiście (polski) Kościół był i jest dla wielu moich rodaków dostarczycielem wyżej wspomnianego sensu, układu orientacji i przedmiotu czci i tej jego funkcji nie zamierzam tu kwestionować. Można się jednakże zastanawiać, czy ta forma usensowniania ludzkiej egzystencji, zwłaszcza w ciągłym w Polsce popularnych wersjach, integrystycznej i narodowo-, by nie powiedzieć, nacjonalistyczno-konserwatywnej (nie należy ich utożsamiać!), nie jest, czy też może nie staje się, coraz bardziej anachroniczna. Masowe protesty, przede wszystkim, choć nie tylko, młodzieży, których byliśmy i nadal jesteśmy świadkami, przeciwko zaostrzeniu prawa aborcyjnego, zwracające się także w sposób dość gwałtowny przeciw Kościołowi⁶⁰⁵, jak również przybierający na sile ruch apostatyczny czy także mające dużą skalę wypisywanie się z lekcji religii w szkołach, mogą nasuwać refleksję, że polski Kościół, jak stwierdził, nieświadomie nawiązując do wyżej przytoczonego poglądu Niecki, mój przyjaciel, Kiril Hać, „młodym ludziom nie ma nic do zaoferowania, absolutnie nic” (korespondencja prywatna). Już w 2018 r., zanim doszło do powyższych wydarzeń i zjawisk, amerykański ośrodek badawczy PEW Research Center opublikował badania, z których wynika, że Polska ma pierwsze miejsce w świecie, jeśli chodzi o tempo odchodzenia młodych ludzi od praktyk religijnych (na podstawie „Polityka” nr 10/2021).

Czy to jednak upoważnia do wdzierania się do kościołów, wypisywania obraźliwych inwektiw pod jego adresem na murach, przerywania nabożeństw i, co ponoć miało miejsce, nawoływania wręcz do przemocy wobec kleru i broniących go wiernych? Z innej strony, tak na marginesie, podejrzewam, że niektórzy z tych, co na wezwanie żoliborskiego *defensora fidei*, wstawili się w październiku ubiegłego roku, by bronić miejsc katolickiego kultu, m.in. kościoła Św. Krzyża w Warszawie, marzą znowu o zejściu do katakumb, o wpisaniu się w pochód świętych męczenników, umieraniu za wiarę. Niezależnie od psychologiczno-społecznych uwarunkowań i motywacji przyjmowania takich postaw, warto im przypomnieć słowa Fryderyka Nietzschego, które włożył w usta swego Zaratustry: „krew jest najgorszym zaświadczeniem prawdy: krew zatrzuwa najczystsza nawet naukę, czyniąc z niej obłęd i nienawiść serc”⁶⁰⁶. Męczeństwo za wiarę (tak zresztą jak

i za niewiarę) w żaden sposób nie dowodzi prawdziwości tej (nie) wiary, co najwyżej jej siły.

Jeśli zaś są rzeczywiście tacy, którzy chcieliby się siłowo rozprawić z Kościołem⁶⁰⁷, będąc święcie przekonanym o słuszności swej sprawy, to chciałbym im przypomnieć przywołane już przeze mnie w poprzednim rozdziale rozsądne słowa kanclerza króla Francji Michela de l'Hôpitala, który w 1562 roku, w przededniu wojen hugenockich, podczas posiedzenia rady królewskiej stwierdził: „Nie to jest najważniejsze, która religia jest prawdziwa, ale jak można razem współżyć”⁶⁰⁸. Dlatego też moim skromnym życzeniem jest tylko byśmy sobie wszyscy wzięli do serca i rozumu powiedzenie Fryderyka Wielkiego, filozofa na tronie, że w jego „państwie każdy może być szczęśliwy na swój sposób”⁶⁰⁹. Nie było ono, jak powiada Ernst-Wolfgang Böckenförde, przejawem obojętności religijnej lub ateistycznej propagandy, za jakie często uchodziło wśród katolików, lecz służyło powstrzymaniu ataków ewangelickich na szkoły katolickie, które powstawały w Poczdamie dla dzieci katolickich wojskowych. Ten pogląd króla, słusznie nazwanego wielkim, możemy zaś, moim zdaniem, urzeczywistnić dzięki wprowadzenia w życie postawy niekonsekwencji w znaczeniu, jakim nadał jej w swoim wspaniałym tekście *Pochwała niekonsekwencji* Leszek Kołakowski. O jakiej niekonsekwencji myślał Kołakowski? Posłuchajmy:

niekonsekwencja jest po prostu utajoną świadomością sprzeczności świata. (...) w rozwoju dziejowym notorycznie tak się dzieje, iż rozmaite wartości są wnoszone do życia społecznego przez siły wobec siebie antagonistyczne. Przeświadczenie o absolutnej i wyłącznej przewadze jakiejś wartości, której wszystko jest podporządkowane, przeświadczenie takie, gdyby było uniwersalnie upowszechnione i praktykowane, musiałoby zmienić świat ludzki w rosnące pobożowisko – co też od czasu do czasu się dzieje. Brak konsekwencji powstrzymuje ten wynik⁶¹⁰.

Przykładowo, dzisiejszy konflikt w Polsce w kwestii prawa do aborcji, w którym jak w soczewce skupia się wiele innych konfliktów natury aksjonormatywnej, jest faktycznie w swej istocie konfliktem wartości na poziomie absolutnie fundamentalnym. Jest to konflikt między życiem a wolnością i jest on właściwie nierozstrzygalny, gdyż, jak wyluszcza Kołakowski, świat wartości charakteryzuje się „nieuleczalną antynomią”, tj.

nie jest światem logicznie dwuwartościowym, w przeciwieństwie do świata myśli teoretycznej. Innymi słowy – bywają wartości, które się wykluczają wzajemnie, nie przestając być wartościami (nie ma zaś prawd, które by się wykluczały wzajemnie, nie przestając być prawdami)⁶¹¹.

Przyznanie tego i nieupieranie się na siłę przy swojej jednie słusznej racji może nas ocalić, sprawić, że nie będziemy, mówiąc kolokwialnie, sobie skakać do gardeł. Pytanie tylko, czy nas wszystkich stać na taką postawę? Czy raczej pozwolimy na to, by nasz świat znów, po raz kolejny, jak to powiadał Hegel, stał się „stołem rzeźniczym”?

Jeśli mógłbym sobie pozwolić w tym miejscu na pewną osobistą refleksję, to przypatrując i przysłuchując się dyskusjom wokół powyższego sporu na temat aborcji, czuję się jak ów rabin w żydowskim kawale, do którego przyszło dwóch żydowskich chłopów z prośbą o rozwiązanie ich sporu. Pierwszy, Szmul, twierdził, że ten drugi, Icek, ciągle niszczy mu uprawy, przeganiając przez jego pole owce do wodopoju. Rabin wysłuchawszy jego skarg, stwierdził: „Masz rację”. Wysłuchał także Icka, który z kolei poinformował rabina, że droga przez pole Szmula to jedyna droga, którą on, Icek, może doprowadzić swoje krowy do wodopoju. Rabin także przytaknął mu, mówiąc: „Masz rację”. Całej zaś tej scenie przysłuchiwała się sprzątaczką. Ta zwracając się do rabina trzeźwo zauważyła: „Ależ rabbi, oni nie mogą obaj mieć racji”. Rabin spojrzął na nią i rzekł: „Masz rację”...⁶¹²

Wracając jeszcze na koniec do kondycji (polskiego) Kościoła, to oczywiście dopiero czas pokaże, czy rzeczywiście nie ma on, zwłaszcza młodym ludziom, nic do zaoferowania. Procesy odchodzenia od Kościoła w państwach Europy Zachodniej, szczególnie instruktywny jest tu przypadek Irlandii i Hiszpanii, krajów swego czasu równie głęboko katolickich, jak Polska, zdają się jednakże sugerować, że, jak już nadmieniałem, przynajmniej pewna katolicka forma nadawania sensu wyczerpała się. Nie chodzi tylko o anachroniczność tej formy, jej usztywnienie, bizantyzm czy też, jakby to powiedział Nietzsche, egiptycyzm, który zresztą dla części ultrakatolickich środowisk wydaje się być atrakcyjny, o czym świadczy relatywnie duża popularność w tym środowisku liturgii odprawianej w tzw. nadzwyczajnej formie rytu rzymskiego. Chodzi także o to, że do rudymenarnych warunków uznania wiarygodności sensotwórczej oferty Kościoła należy również i to, że przekaziele

tej oferty sami żyją zgodnie z nią albo przynajmniej starają się żyć. Parafrazując Alberta Camusa, można by powiedzieć, że kapłan musi świecić przykładem, aby być godnym szacunku⁶¹³. Szereg ujawnionych przypadków molestowania seksualnego nieletnich przez osoby duchowne i próby ich tuszowania przez kościelnych hierarchów, wśród których zresztą także znajdowały się osoby dopuszczające się tego rodzaju postępów, rażąco ten warunek narusza. Czy można mieć zaufanie do instytucji w tak fundamentalnych kwestiach jak usensownianie egzystencji, dostarczanie układu orientacji i przedmiotu czci, jeśli urzędnicy tejże instytucji dopuszczają się czynów wręcz haniebnych z etycznego i karygodnych z prawnego punktu widzenia, a instytucja ta dla ochrony swego dobrego imienia czyni te ukrywa? Albo jeśli ta instytucja, deklarując, że jej podstawową zasadą, normą, prawem i wartością jest nakaz miłości bliźniego w sensie *agape/caritas* (pragnienie dobra dla drugiej osoby), jednocześnie zaś głosi ustami niektórych swych hierarchów pogardę w stosunku do tego bliźniego, jeśli ów bliźni, będąc np. osobą nieheteronormatywną, chce być najzwyczajniej w świecie szczęśliwy na swój własny sposób, by raz jeszcze przywołać Wielkiego Fryderyka? Czym bowiem jeśli nie pogardą są w istocie ubolewania godne wypowiedzi o tęczowej zaradzie? A tłumaczenie, że nie o atak na konkretnych ludzi tu idzie, lecz jakoby zatruwającą ich serca i umysły ideologię, przypomina mi enuncjacje Wielkiego Inkwizytora z *Braci Karamazow* Dostojewskiego, dziewięćdziesięcioletniego kardynała, który w swoim pojętej miłości do człowieka chciał go „uwolnić” od tego, co uznał za coś dla niego „najbardziej męczącego”, tj. od wolności sumienia⁶¹⁴. Mocą swego autorytetu określił więc mu aksjonormatywny horyzont, w którym jasno zostały mu wskazane prawdy do uznawania i wypływające z tych prawd wartości do urzeczywistniania oraz normy do przestrzegania. Słowem, będąc przekonany, że „człowiek woli spokój, a nawet śmierć, od wolnego wyboru w poznaniu dobra i zła”⁶¹⁵, by uspokoić ludzkie sumienie, chciał mu jasno wyznaczyć, jak ma żyć, co ma myśleć, kogo i jak kochać.

Zdaje się, że takim Wielkim Inkwizytorem nie chce być papież Franciszek. Dąży on też do oczyszczenia Kościoła i naprawienia błędów i zaniedbań swoich poprzedników w zakresie nadużyć seksualnych wśród osób duchownych. Jednak wiele innych jego wypowiedzi i działań powoduje u sporej liczby nie tylko twardogłowych katolickich fundamentalistów, ale i umiarkowanych konserwatystów, objawy paniki moralnej, którzy życzyliby sobie,

szczególnie ci pierwsi, by realizował on linię wyznaczoną przez osławionego bohatera powieści Dostojewskiego. Znow czas pokaże, czy jego wizja Kościoła (w miarę) otwartego, ekumenicznego, wrażliwego na głos dyskryminowanych, zmarginalizowanych i podporządkowanych, na społeczną niesprawiedliwość z jednej strony i ochronę środowiska naturalnego z drugiej, uratuje tę instytucję, także, a może przede wszystkim, jako dostarczycielkę wyżej wspomnianego sensu, czy też ten sługa sług bożych i zwolennicy jego wizji, także w Polsce, sami zostaną wewnątrz tej instytucji jednak zmarginalizowani. Jeśli to drugie, to choć pewnie nie grozi polskiemu Kościołowi sytuacja z XI wieku, kiedy to wedle relacji Galla Anonima, przybytki chrześcijańskiego kultu opustoszały do tego stopnia, że w dwóch głównych kościelnych ośrodkach, tj. „w kościele Św. Wojciecha męczennika [Gniezno] i Św. Piotra apostoła [Poznań] dzikie zwierzęta założyły legowiska”⁶¹⁶, to jednak chyba trzeba będzie się przygotować do zaintonowania *requiem aeternam ecclesiae*. Ale niech ci, którym chrześcijańska forma nadawania sensu jest bliska, nie poddają się defetyzmowi. Koniec Kościoła w kraju nad Wisłą w wersji, jeśli już trzymać się geograficznych skojarzeń, toruńsko-katolickiej, nie oznacza przecież końca polskiego chrześcijaństwa ani nawet polskiego katolicyzmu. Wszak „Duch kędy chce wieje” (J 3:8) i, któż wie, może znów „odnowi oblicze ziemi, tej ziemi!”? *Sursum corda!* więc, z nadzieją, że światło rozbrzyśnie, kiedy zrobi się zupełnie ciemno...

⁵⁶⁰ O historii pamięci tych wydarzeń ściśle związanych z mającym również wtedy miejsce powstaniem ludowym pisałem w artykułach: *Przeciw-pamięć chłopskiego oporu na przykładzie wybranych tekstów kultury dotyczących tzw. buntu Masława, czyli powstania ludowego i reakcji pogańskiej w latach 30. i 40. XI w.*, [w:] *Historia – pamięć – tożsamość w edukacji humanistycznej*, t. 3: *Pamięć człowieka, pamięć miejsca, miejsca pamięci*, red. B. Popiołek, A. Chłosta-Sikorska, A. Słaby, Kraków 2015, s. 41–57 oraz *Pierwsza chłopska rebelia*, „Le Monde Diplomatique. Edycja polska” 2017, nr 6 (136), s. 42–44. Tej tematyce poświęcona jest też druga część przygotowywanej przeze mnie książki na temat historii pamięci chłopskiego dziedzictwa, która ma niebawem ukazać się w Instytucie Wydawniczym „Książka i Prasa”.

⁵⁶¹ Swego czasu, robiąc sobie ćwiczenie z tzw. historii kontrfaktycznej, zastanawiałem się, co by było, gdyby Szwedzi pokonali Rzeczpospolitą podczas potopu i pozostali w Polsce na okres 123 lat... Zob. J. Wasiewicz, *Pod szwedzkim zaborem. Ćwiczenie z kontrfaktycznej logiki historycznej*, „Le Monde Diplomatique. Edycja polska” 2018, nr 12 (154), s. 38–43.

⁵⁶² Warto jednak zaznaczyć, że istnieją dość sensowne interpretacje wydarzeń z lat 30 i 40. XI w., co ciekawe, powstałe w czasach Polski Ludowej, pokazujące, że bunt ludowy z czasów po śmierci Mieszka II, miał charakter raczej prodynastyczny a przez to profeudalny (sic!), gdyż miał być wymierzony przede wszystkim w reakcyjny, antyfeudalny ruch separatystycznych możnowładców, przeciwnych piastowskiemu monarchizmowi, który w zakresie organizacji życia społeczno-gospodarczego, od momentu przyjęcia chrześcijaństwa za pośrednictwem cesarskich Niemiec, oznaczał wprowadzenie na ziemiach polskich ustroju feudalnego. I choć hasła powrotu do pogaństwa mogły w tym buncie odgrywać pewną rolę, to jednak sam bunt jako taki nie był antychrześcijański, o czym miało świadczyć m.in. to, że wedle przekazów źródłowych Brzetysław, książę Czech, który najechał Wielkopolskę i Śląsk w 1038/1039 r., już po głównej fali ludowych wystąpień, zastał niewrażliwe świątynie chrześcijańskie w Gnieźnie i Poznaniu nietknięte (sam je dopiero złupił, m.in. uprowadzając ciało św. Wojciecha). Więcej na temat piszę w przygotowywanej książce na temat historii pamięci chłopskiego dziedzictwa.

⁵⁶³ Sformułowanie użyte na stronie historycy.org, największego i cieszącego się dużą popularnością forum historycznego w polskim Internecie. Temat forum: Kazimierz Mnich – kat słowiańskości..., ... czyli upadek Staropolski.

⁵⁶⁴ Więcej informacji na temat tego, co działo się w Polsce w latach 30. i 40. XI w., podczas tzw. powstania ludowego i reakcji pogańskiej znajdzie czytelniczka w pierwszej i aż do dzisiaj najobszerniejszej pracy poświęconej w całości tym wydarzeniom, jaką jest rozprawa T. Grudzińskiego *Uwagi o genezie rewolucji w Polsce za Kazimierza Odnowiciela*, „Zapiski Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 1952, t. XVIII, z. 1–4, s. 7–104. Szczegółowo chronologię wydarzeń w tym okresie starał się zrekonstruować Henryk Łowmiański w swym monumentalnym dziele *Początki Polski. Polityczne i społeczne procesy kształtowania się narodu do początku wieku XIV*, t. VI, cz. 1, Warszawa 1985, s. 51–101.

⁵⁶⁵ A. Świętochowski, *Historja chłopów polskich w zarysie*, t. 1: *W Polsce Niepodległej*, Lwów – Poznań 1925, s. 72, <https://polona.pl/item/historia-chlopow-polskich-w-zarysie-1-w-polsce-niepodleglej.MTcONTcxNTI/6/#item> [dostęp: 11.09.2021].

⁵⁶⁶ M. de Certeau, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, przeł. K. Thiel-Jańczuk, Kraków 2008, s. XXXVI–XXXVII.

⁵⁶⁷ A. Nowak, *Dzieje Polski*, t. 1: *Do 1202. Skąd nasz ród*, Kraków 2014, s. 150.

⁵⁶⁸ Tamże, s. 147.



⁵⁶⁹ W tym względzie Nowak powołuje się na relacje św. Ottona z Bambergu, apostoła Pomorza z czasów Bolesława Krzywoustego (tamże, s. 146).

⁵⁷⁰ Tamże, s. 147.

⁵⁷¹ *Kronika Thietmara*, tłum. (z tekstu łacińskiego), wstęp i przypisy M.Z. Jedlicki, posłowie K. Ożóg, Kraków 2012, s. 218.

⁵⁷² Tamże, s. 218.

⁵⁷³ Tamże, s. 218.

⁵⁷⁴ Tamże, s. 218–219.

⁵⁷⁵ Tamże, s. 217.

⁵⁷⁶ Tłumacz Thietmara, a zarazem wybitny mediewista, Marian Zygmunt Jedlicki, twierdził, że cały omawiany ustęp opisujący polskie obyczaje „jest wyraźnie tendencyjny, co wynika z antypolskiego nastawienia autora” (tamże, s. 404).

⁵⁷⁷ Zob. M. Rauszer, *Siła podporządkowanych*, Warszawa 2021, s. 68.

⁵⁷⁸ Zob. S. Obirek, *Polska wieś wobec katolicyzmu – refleksja antropologiczna*, [w:] *Ciągłość i zmiana. Sto lat rozwoju polskiej wsi*, t. 1, red. M. Halamska, M. Stanny, J. Wilkin, Warszawa 2019, s. 549–573.

⁵⁷⁹ B. Suchodolski, *Dzieje kultury polskiej*, wyd. II zmienione i rozszerzone, Warszawa 1986, s. 16.

⁵⁸⁰ Zob. A. Szelągowski, *Wzrost państwa polskiego w XV i XVI w. Polska na przełomie wieków średnich i nowych*, Lwów 1904, s. 364–365.

⁵⁸¹ Zob. *Skąd kościół ma majątek – rozmowa z prof. Januszem Tazbirem*, rozmawia Paweł Dybicz, „Przegląd”, 01.04.2012, <https://www.tygodnikprzeglad.pl/skad-kosciol-ma-majatek-rozmowa-prof-januszem-tazbirem/> [dostęp: 11.09.2021].

⁵⁸² Zob. J. Kłoczowski, *Kościół*, [w:] *Encyklopedia historii gospodarczej Polski do roku 1945*, A–N [t. 1], red. A. Mączak, Warszawa 1981, s. 348.

⁵⁸³ Zob. L. Żytkowicz, *Okres gospodarki folwarczno-pańszczyźnianej (XVI–XVIII w.)*, [w:] *Historia chłopów polskich*, t. I: *Do upadku Rzeczypospolitej szlacheckiej*, red. S. Inglot, Warszawa 1970, s. 254.

⁵⁸⁴ Zob. K. Pobłocki, *Chamstwo*, Wołowiec 2021, s. 209.

⁵⁸⁵ Tym, co nie pamiętają, pozwolę sobie przypomnieć, że msza w języku łacińskim została zastąpiona liturgią w językach narodowych pod koniec lat 60. XX w. jako skutek odpowiednich ustaleń na Soborze Watykańskim II.

⁵⁸⁶ J. Niecko, *O wewnętrzne życie wsi. Wybór pism z lat 1912–1948*, Warszawa 1985, s. 52–53.

⁵⁸⁷ Tamże, s. 79–80. Zob. także s. 198–200, 250–252.

⁵⁸⁸ O projekcie jego antyfeudalnej chłopskiej rewolucji pisałem w artykule *Emancypacja klasy chłopskiej w projekcie antyfeudalnej rewolucji księdza Piotra Ściegiennego. Perspektywa postkolonialna*, „Polisemia” 2019, nr 1 (21), <https://www.polisemia.com.pl/numery-czasopisma/numer-12019-21-rewolucje/emancypacja-klasy-ch%C5%82opskiej-w-projekcie-antyfeudalnej-rewolucji-ksi%C4%99dza-piotra-%C5%9Bciegiennego> [dostęp: 11 VIII 2021]. Jego skrócona i nieco zmieniona wersja ukazała się także pod tytułem *Chłopska rewolucja księdza Piotra Ściegiennego*, w „Le Monde Diplomatique. Edycja polska” 2020, nr 1 (161), s. 34–38.

⁵⁸⁹ Obok ww. cytowanej książki Niecki warto także sięgnąć do wspomnień J. Bojki, *Dwie dusze*, Kraków 1904, <https://polona.pl/item/dwie-dusze.ODM1NTY0MzA/4/#index> [dostęp: 11.09.2021], W. Witosza, *Moje wspomnienia*, Warszawa 1981, s. 165–170 czy J. Stryczka, *Chłopskim piórem*, Warszawa 1984, s. 243–247.

⁵⁹⁰ Szczegółowo trudne relacje między wczesnym ruchem ludowym a Kościołem katolickim w początkach XX w. omawia J. R. Szaflik, *O rzqd chłopskich dusz*, Warszawa 1976. Okres dwudziestolecia wojennego z kolei analizuje pod tym względem A. Kołodziejczyk, *Ruch ludowy a Kościół rzymskokatolicki w latach II Rzeczypospolitej*, Warszawa 2002. Czas zaborów i dwudziestolecia omawia też J. Borkowski, *Wyklęci sprawiedliwi*, Warszawa 1974. Warto też sięgnąć do książek J. Siemka, *Śladami klątwy*, Warszawa 1970. oraz J. Putka, *Mroki średniowiecza. Obyczaje, przesady, fanatyzm, okrucieństwa i ucisk społeczny w Polsce*, Warszawa 1985, ukazujących kościelną taktykę posługiwania się klątwą jako narzędziem walki politycznej, także przeciw ludowcom.

⁵⁹¹ Warto pamiętać, że komuniści, zdając sobie sprawę, jaką siłę społeczną Kościół katolicki stanowi w Polsce, cały czas starali się, znów dość z miernym skutkiem, neutralizować swój obraz wrogów tegoż Kościoła. Przywołajmy choćby taką oto wypowiedź Bieruta skierowaną do jego sekretarza: „Wcale nie będziemy prześladowali kościoła w Polsce, choć być może księża by tego chcieli. Naród polski jest katolicki, przyzwyczajony do swej wiary, łączą się z tym różnego rodzaju formy obyczajowe, święta, obrzędy, śpiewy, a nawet stroje. Katolickie wierzenia w Polsce stały się już jakąś formą kultury polskiej. Byłoby więc nonsensem likwidować to wszystko”. Cyt. za: S. Jankowiak, *O tym jak dwóch diabłów prowadziło pod ramię anioła czyli komuniści wobec Kościoła katolickiego w Polsce*, portal TwojaHistoria.pl, 17 I 2020. Dostępny w Internecie: <<https://twojahistoria.pl/2020/01/17/o-tym-jak-dwoch-diablow-prowadzilo-pod-ramie-aniola-czyli-komunisci-wobec-kosciola-katolickiego-w-polsce/>> [dostęp: 26.10.2021].

⁵⁹² Mam tu przede wszystkim na myśli środowiska skupione wokół czasopism „Nie”, „Fakty i Mity”, „Bez dogmatu”, portalu Racjonalista.pl, częściowo też „Krytyki Politycznej” i „Przeglądu”.

⁵⁹³ Zob. B. Szacka, *Czas przeszły, pamięć, mit*, Warszawa 2006, s. 220 oraz M. Kula, *Między przeszłością a przyszłością. O pamięci, zapomnianiu i przewidywaniu*, Poznań 2004, s. 9–15.

⁵⁹⁴ Więcej piszę o tym w artykule *Saprofityczność, pasożytniczość i symbiotyczność jako typy postaw w polu sztuki podejmującej wątki wiejsko-chłopskie*, [w:] *Ryzosfera. Grzyby i bakterie w sieci sztuki i kultury*, red. M. Smolińska, Poznań 2019, s. 185–202, <https://uap.edu.pl/wp-content/uploads/2018/11/RYZOSFERA-final.pdf> [dostęp: 06.08.2021].

⁵⁹⁵ W wersji oryginalnej: gipsowe.

⁵⁹⁶ W wersji oryginalnej: Ceres kłosonośną

⁵⁹⁷ J. Lechoń, *W moim sercu jak w bursztynie. Wybór wierszy i przekładów poetyckich oraz dramaty poetyckie*, Warszawa 2003, s. 23–24.

⁵⁹⁸ B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków – Warszawa 1997, s. 23.

⁵⁹⁹ L. Kołakowski, *Mini wykłady...*, dz. cyt., s. 302. Wiara religijna jest takim „usensowniaczem” pod warunkiem, że jej treść czy też przedmiot uznaje się za prawdziwy. Gdy więc Kołakowski twierdzi, że kwestia prawdziwości religii jest w ogóle źle postawiona, to ma oczywiście ma rację, jeśli tę prawdziwość pojmuje się w sensie klasycznym jako zgodność z rzeczywistością. Na gruncie religii bowiem tak pojęta prawda jest, rzecz jasna, nieoperatywna. Chyba nie muszę nikogo przekonywać, że jak do tej pory zakończyły się fiaskiem próby ustalenia, czy fundamentalne twierdzenia poszczególnych

religii, na czele z twierdzeniem podstawowym o istnieniu Boga, są czy nie są zgodne z rzeczywistością. Jeśli jednak przyjmiemy pragmatyczną koncepcję prawdy, zgodnie z którą prawdą jest to, co działa, co ma dla danej jednostki czy grupy pozytywne skutki, wtedy mówienie o prawdziwości danej religii ma jak najbardziej sens: poszczególne przekonania religijne są prawdziwe, o ile są one korzystne dla życia tych, co te przekonania wyznają.

⁶⁰⁰ E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, dz. cyt., s. 137.

⁶⁰¹ J. Kristeva, *Ta niewiarygodna potrzeby wiary*, przeł. A. Turczyn, Kraków 2010.

⁶⁰² S. Žižek, *O wierze*, dz. cyt., s. 10. Zdaje się, że słoweński filozof mniej lub bardziej świadomie pozostaje wierny następującej maksymie Lwa Tołstoj, twierdzącego, że: „wiera jest znajomością sensu ludzkiego życia, dzięki której człowiek nie unicestwia siebie, lecz żyje. Wiara jest siłą życia. Jeżeli człowiek żyje, to znaczy, że wierzy, obojętne w co” (L. Tołstoj, *Spowiedź*, [w:] W. F. Asmus, *Lew Tołstoj*, przeł. J. Walicka, Warszawa 1964, 157).

⁶⁰³ J. Casanova, *Religie publiczne...*, dz. cyt., s. 24.

⁶⁰⁴ Zob. na ten temat niezwykle wnikliwą, opartą na bogatym materiale empirycznym, książkę G. Kepela *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, dz. cyt.

⁶⁰⁵ Wbrew temu, co twierdzą niektórzy prawicowi publicyści i komentatorzy życia publicznego, pod kościołami nie protestowali tylko „lewaccy bojówkarze”, środowiska LGBT i zwolennicy nieograniczonej aborcji na życzenie, ale także ci, którzy co niedziela do tych kościołów uczęszczają.

⁶⁰⁶ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra...*, dz. cyt., s. 105.

⁶⁰⁷ Kościoła Maryi Królowej na poznańskiej Wildzie pilnowała w niedzielę 01.11.2020 r., policja, gdyż proboszcz otrzymał pogróżki, że tego dnia poleje się tam krew.

⁶⁰⁸ Cyt. za: E.-W. Böckenförde, *Wolność religijna...*, dz. cyt., s. 70.

⁶⁰⁹ Cyt. za: tamże, s. 77.

⁶¹⁰ L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, dz. cyt., s. 156. Więcej na ten temat piszę w poprzednim rozdziale.

⁶¹¹ Tamże, s. 156.

⁶¹² Zob. T. Cathcart, D. Klein, *Przychodzi Platon do doktora. Filozofia w żartach*, tłum. K. Puławski, Poznań 2009, s. 34.

⁶¹³ Oryginalnie Camus, powołując się na Nietzschego, odnosił te słowa do filozofa. Ale moja parafraza wydaje się jak najbardziej uzasadniona, gdyż obaj, że tak powiem, robią w tej samej branży: usensowniania ludzkiej egzystencji. Zob. A. Camus, *Dwa eseje. Mit Syzyfa. Artysta i jego epoka*, przeł. J. Guze, Warszawa 1991, s. 11.

⁶¹⁴ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow. Powieść w czterech częściach z epilogiem*, cz. I–II, tłum. A. Wat, Warszawa 1970, s. 309.

⁶¹⁵ Tamże, s. 309.

⁶¹⁶ Anonim tzw. Gall, *Kronika polska*, przeł. R. Grodecki, Wrocław 1982, s. 41.

JAK TO Z NIEDOWIARSTWEM BYŁO

JAK TO Z NIEDOWIARSTWEM BYŁO

**Wszelkiej scjencji pełna szybka
podróż przez dwadzieścia
trzy stulecia (od Ksenofanesa
do Laplace'a)
czyli
Krotochwilny esej historyczny
o dziejach ateizmu od antyku
po czasy oświecenia mądrym
dla memoryału, idiotom
dla nauki, wierzącym
i niewierzącym dla refleksji,
politykom dla praktyki,
melancholikom dla rozrywki
erygowany**

Heinrichu, powiem ci najlepszy dowcip świata:

Bóg nie istnieje.

Goetz w Diable i Panie Bogu J.-P. Sartre'a



Bergamutyzm

Któż z nas nie pamięta przezabawnego wierszyka Jana Brzechwy o Wypach Bergamutach:

Na Wypach Bergamutach
 Podobno jest kot w butach,
 Widziano także osła,
 Którego mrówka niosła,
 Jest kura samograjka
 Znosząca złote jajka...

i tak dalej i tak dalej poeta kontynuuje wyliczankę baśniowych zjawisk, których na próżno szukać w naszej codziennej prozaicznej rzeczywistości, by wreszcie, stwierdziwszy, że jest tam również „słoń z trąbami trzema”⁶¹⁷, spuentować całą swoją relację rozczarowującym wyznaniem: „I tylko wysp tych nie ma...”. Wierszyk jednego z najlepszych naszych bajkopisarzy – przynajmniej w moim skromnym mniemaniu – przywołałem tutaj dlatego, gdyż jest on dobrym punktem startu dla opowiedzenia historii o tych, dla których wszelkie opowieści o Bogu, bogach, zaświatach, duchach, cudach, wcieleniach, zmartwychwstaniach, objawieniach, nawiedzeniach, przeistoczeniach, prorocत्वach, zbawieniach itp., itd., czyli innymi słowy cała religijna menażeria ludzkości, to są właśnie takie relacje o Bergamutach, wyimaginowanych wypach, które istnieją tylko w głowach tych wierzących w nie. Zostanie więc tu zaprezentowana historia ateizmu (do czasów oświecenia), najkrócej mówiąc poglądu negującego istnienie jakkolwiek pojmowanego bóstwa czy bóstw. Zanim jednak do tego przejdę, jeszcze kilka słów na temat dwóch zasadniczych typów ateizmu⁶¹⁸.

Ateizm bowiem można poddawać różnorakim zabiegom klasyfikacyjnym w zależności od kontekstu, w jakim go umieszczamy (religijny, filozoficzny, polityczny), niemniej wydaje się, że podział na ateizm praktyczny i teoretyczny jest najbardziej podstawowy. Ateizm teoretyczny to uświadomiony sobie pogląd w kwestii istnienia boga/bogów, poparty odpowiednią argumentacją w tym zakresie. Z kolei ateizm praktyczny to często wcale nie w pełni uświadamiana sobie postawa życiowa, w której kwestia istnienia boga/bogów nie odgrywa znaczącej czy wręcz żadnej roli. Ateizm praktyczny, więc, to sposób życia, w którym człowiek w swoich wyborach i decyzjach nie odnosi się do rzeczywistości transcendentnej. Człowiek żyje tak, jakby boga/bogów nie było, kwestia jego/ich istnienia bądź nieistnienia w ogóle go nie obchodzi. Dlatego często mówiąc o ateizm praktycznym używa się określenia

JAK TO Z NIEDOWIARSTWEM BYŁO

indyferentyzm religijny, a ostatnio także wypromowanego przez Jonathana Raucha i Trevora Hedberga neologizmu apateizm będącego połączeniem słów „teizm” i „apatia”, tego ostatniego rozumianego zgodnie z greckim źródłosłowem jako obojętność. Ateista teoretyczny jest także najczęściej ateistą praktycznym, choć nie zawsze (sic!). Z kolei ateista praktyczny niejednokrotnie wcale nie jest ateistą teoretycznym, wręcz można powiedzieć, że ateizm jako zjawisko masowe w dzisiejszych krajach bogatego i – jak to często lubi się podkreślać w pewnych kręgach – zgniłego Zachodu jest właśnie ateizmem praktycznym bez komponenty teoretycznej: w swoim życiu człowiek nie odnosi się w żaden sposób do jakiejś boskiej rzeczywistości, ale jednocześnie zupełnie nie zaprzęta sobie głowy uzasadnianiem swojej postawy.

Ateista: wróg publiczny numer jeden

Samo słowo „ateizm”, „ateista” tudzież bardziej swojskie określenie „ateusz”, jak nietrudno się domyślić, pochodzi z greki, gdzie *a* oznacza ‘nie’, *theos* – ‘bóg’. Pierwotnie termin ten pojawił się u starożytnych Greków w formie osobowej *atheoi* na oznaczenie tych, którzy odmawiali posłuszeństwa religii uznanej przez państwo. Miał więc relatywny charakter. Z tego bowiem, że ktoś nie uznaje boga czy bogów oficjalnej religii danej społeczności nie wynika bynajmniej, iż przeczy on istnieniu jakiegokolwiek innego boga czy bóstw. Niemniej to początkowe greckie rozumienie ateizmu pokutowało dość długo i jeszcze w czasach Cesarstwa Rzymskiego mianem ateistów określano np. chrześcijan, którzy jawnie odrzucali wiarę w istnienie bogów oficjalnego panteonu.

Jeszcze bardziej istotnym wydaje się fakt, że od momentu swego pojawienia się termin „ateizm” miał zdecydowanie negatywne konotacje i był używany w charakterze postponującego piętna, wręcz inwektywy, a oskarżenie kogoś o bycie *atheos* nie wróżyło niczego dobrego takiemu delikwentowi. Jeśli nie chciał on skończyć jak Sokrates – który *nota bene* nie był żadnym ateistą w dzisiejszym rozumieniu tego słowa, co najwyżej heretykiem, lecz oskarżony o nieuznawanie bogów oraz psucie młodzieży, został skazany na śmierć – lepiej było dla niego trzymać język za zębami i nie afiszować się ze swoim niedowiarstwem. Późno, bardzo późno, bo dopiero mniej więcej od XVIII wieku, słusznie nazwanego wiekiem tolerancji i rozumu, ateści mogli wyjść z ukrycia i jawnie głosić swoje poglądy bez obawy, że zgniją w kazamatach, zostaną skróceni o głowę, tudzież użyci jako podpałka swego rodzaju ogniska powszechnie znanego pod nazwą stosu...

Lecz historia ludzkości nie jest niestety ciągiem wydarzeń, w którym mamy do czynienia, z być może powolnym i niejednokrotnie bolesnym, lecz mimo wszystko nieuniknionym postępem ku świetlanej przyszłości powszechnego braterstwa i wzajemnej tolerancji. I tak oto wiek XX był świadkiem swego rodzaju odwrócenia ról, w którym to wojujący ateści pod szczytnymi hasłami walki z zacofaniem, ciemnotą i wyzyskiem, czego wybitnym przejawem było owo *quasi*-opiumowe uzależnienie, jakim jest religia, na masową skalę prześladowali, a nierzadko eksterminowali tysiące, jeśli nie miliony tych, którzy z upartością godną miana swoistej recydywy nie chcieli się wyzbyć tak miłego ich sercu nałogu.

Po upadku wschodnioeuropejskich reżimów pseudokomunistycznych w dużą część ludzkości, zwłaszcza w tę, którą określa się mianem cywilizacji euroantlantycznej, znów wstąpiła nadzieja na bliski dzień spełnienia się Schillerowego snu o tym, że „Wszyscy ludzie będą braćmi” i nikt już nie będzie maltretował innego tylko dlatego, że miał nieszczęście wierzyć nie w tego Boga co trzeba lub nie wierzyć w ogóle. Pewien pogodny dzień wrześniowy 2001 roku pokazał jednak jak płonne są te nadzieje. W imię służby „Bogu Miłosierdnemu, Litościwemu” Mohammed Atta i jego współbracia w wierze w całkowitą pewność co do aprobaty Allacha dla ich sposobu realizacji „szóstej filaru islamu”: prowadzenia *dżihadu*, tj. toczenia walki z tym, co muzułmanie nazywają *dunya* (dosł. „żądze i zwyrodnienia świata”) wbili się porwanymi „Boenigami” w wieże World Trade Center i Pentagon. Tak oto czystą mrzonką okazał się ogłoszony niecałą dekadę wcześniej przez Francisca Fukayamę tzw. koniec historii, tj. powolne i nie bez zgrzytów, ale mimo wszystko nieuniknione przechodzenie całego świata na stronę liberalnej demokracji i wolnego rynku, co w odniesieniu do religii miało oznaczać jej coraz szybsze staczanie się w swoistą czarną dziurę zwaną „sferą prywatną”. Religia miała się stać czymś w rodzaju hobby, którym zajmujemy się w naszym wolnym czasie, i które może nam sprawić wiele frajdy i dostarczyć ciekawych, ba!, cudownych przeżyć, ale którego oczywiście nie bierzemy zbyt poważnie. Czy ktokolwiek słyszał o tym by filatelści wzięli się za prześladowanie dajmy na to akwarystów za to, że oddają się zgubnej i niebezpiecznej pasji trzymania rybek w akwarium zamiast w zadumie pochylać głowę nad klaserem ze znaczkami? Okazało się jednak, że religia wkracza ponownie na scenę historii i to w wielkim, wręcz *nomen omen* wybuchowym stylu...

Miłe złego początku...

Jeśli chcielibyśmy wśród dostępnych źródeł szukać dzieł przedstawicieli ateizmu starożytnego na modłę nowożytną czy współczesną pokroju Holbacha, Feuerbacha czy poczytnego dziś Dawkinsa, tj. odrzucających istnienie jakichkolwiek form bóstwa, to nasze poszukiwania nie zakończyłyby się być może takim fiaskiem, jak poszukiwania swego czasu broni masowego rażenia przez Amerykanów w Iraku, tym niemniej z tego, co ocalało z pożogi dziejów, ukazałby się nam obraz dalece fragmentaryczny i niepełny. Z tą wszelako różnicą, że w przeciwieństwie do nigdy faktycznie nieistniejących nuklearnych arsenałów Saddama Husseina, źródła, o których mowa z pewnością istniały, ale zostały swego czasu zniszczone, jak zresztą wiele innych dzieł tego okresu, przez gorliwych naśladowców syna pewnego cieśli z Nazaretu, tudzież niepiśmiennego kupca z arabskich pustyń. Z tego, co ocalało wyłania się mniej więcej taki oto widok:

Bez wątpienia momentem przełomowym w podkopywaniu powszechnej wiary w istnienie nadprzyrodzonych sił było pojawienie się w VI w. p.n.e. w Jonii (dzisiejsze wybrzeże tureckie Morza Śródziemnego) wśród kolonistów greckich swoistej odmiany *homo sapiens*, zwanej *homo philosophicus*. Ulubionym zajęciem przedstawiciela tego podgatunku było oddawanie się nieprzynoszącym żadnego wymiernego pożytku i jak się później również okazało zgubnym i niebezpiecznym, bo zagrażającym ustalonemu porządkowi społecznemu, swobodnym dywagacjom nad naturą świata, człowieka i relacji między jednym a drugim, dywagacjom, dla których jedynym autorytetem był rozum i doświadczenie. I choć jeszcze pierwszy z nich, Tales z Miletu (ok. 625 p.n.e. – ok. 545 p.n.e.) zapewniał swoich współziomków, że „wszechświat jest pełen bogów”, tym niemniej wzbudził podejrzenie twierdząc, że wszystko pochodzi z wody, a przecież wiadomo było, że na początku był Chaos, z którego wyłoniła się para bóstw Eros i Gaja, jak to prawdziwie w swej teogonii przedstawił wieszcz Hezjod.

Zupełnie już zaś przesadził, słusznie z tego powodu oskarżony o bezbożność, niejaki Ksenofanes z Kolofonu (ok. 570–495 p.n.e.), który w bluźnierczy sposób naigrywał się z religijnych wyobrażeń swoich rodaków, pisząc, że gdyby woły, konie i lwy były w stanie malować, przedstawiałyby bogów na własne podobieństwo, podobnie jak to czynią Etiopowie czy Trakowie. Co więcej, twierdził, że przypisywanie bogom tego wszystkiego, co uważane jest przez ludzi za złe i niegodne, jak kradzieże, oszustwa czy cudzołóstwa

jest zupełnie nie na miejscu. Takie podważanie autorytetu Homera i Hezjoda nie mogło przejść mu płazem i wieku 25 lat został wygnany ze swego rodzinnego miasta. Dla ścisłości dodajmy wszelako, iż Ksenofanes bynajmniej nie odrzucał istnienia bóstwa, zrywał tylko z antropomorficznymi wyobrażeniami bogów tak bardzo zakorzenionymi w greckiej religijności. W tym sensie jest on uważany za ojca tzw. teologii naturalnej, to jest tego rodzaju refleksji o Bogu, która posługuje się wyłącznie rozumem bez odwoływania się do jakiegokolwiek formy pozarozumowego objawienia. Do czego wszakże prowadzi takie zdanie się tylko na przyrodzoną zdolność racjonalnego myślenia w sprawach boskich, jak nie do ignorowania, umniejszania czy wreszcie całkowitego odrzucenia wszelkiego objawienia udzielonego natchnionym mężom (niewiastom jakoś rzadziej...)? Mogliśmy się o tym przekonać w całej intelektualnej historii Zachodu od Sokratesa poczynając przez średniowiecznych dialektyków z nikczemnikiem Abelardem na czele, panteistów pokroju renegata Spinozy, aż po ateistów całą gębą jak nie przymierzając taki Ludwik Feuerbach, noszący niechlubne miano „ojca nowoczesnego ateizmu”, który, jak sam zresztą wyznał, miał tylko jeden cel przed oczami: doprowadzić do logicznego wyjaśnienia zjawiska religii.

Kolejną postacią w nieświętym panteonie greckich filozofów-niedowiarków był Anaksagoras z Aten (ok. 500–428 p.n.e.) , krótko przed narodzinami Platona również uznany za *persona non grata* za to, iż ośmielił się twierdzić, że słońce nie jest żadnym bogiem tylko czerwoną rozgrzaną kulą metalu.

Gorszy los spotkał nieszczęsnego Diagorasa z Melos, który w 415 r. p.n.e. przepłacił życiem urządzenie sobie kpin z misterii eleuzyńskich, święta o charakterze misteryjnym, odprawianego w Atenach i pobliskim Eleusis, które zapewniało wtajemniczonym – mistom (gr. *mystes* ‘wtajemniczony’) – szczęście po śmierci. O Diagorasie niewiele wiadomo poza tym, iż ateistą stał się nie tyle drogą spekulacji, co życiowego doświadczenia. Zgubiwszy mianowicie swój manuskrypt, usilnie błagał w modlitwie bogów o jego zwrot. Gdyby go znalazł, wiódłby sobie spokojne pobożne życie, dziękując nieśmiertelnym za otrzymane łaski. Miał biedak jednak pecha (a może szczęście?): rzeczony manuskrypt przepadł jak kamień w wodę. Od tej pory podziękował bogom za współpracę, odsyłając ich do królestwa niebytu.

Spośród tej pierwszej generacji owych samozwańczych miłośników mądrości na szczególną wszelako uwagę i duszpasterską troskę

zasługuje Demokryt z Abdera (ok. 460 p.n.e. – ok. 370 p.n.e.), który po wszechczasy wraz z swym mistrzem Leucypem (przeł. VI i V w. p.n.e.) będzie znany jako niechlubny współtwórca atomizmu. O tym drugim nie wiemy prawie nic zgoła, poza tym, że to on właśnie wpadł na pomysł, że wszystko zbudowane jest z małych niepodzielnych mikrocząstek zwanych atomami. Demokryt rozwinął naukę swego mistrza w kierunku dość zaawansowanego i spójnego systemu materialistycznego, w którym cały wszechświat, jego powstanie i struktura zostały wyjaśnione na zasadzie ruchu atomów w próżni. Jeśli zaś wszystko zbudowane jest z atomów, to i nasza dusza jest atomowej natury, co więcej, również bogowie muszą składać się z nich, co prawda bardziej subtelnych i gładkich, ale koniec końców materialnych cząstek. W owych czasach nie budziło to jeszcze podejrzeń, gdyż dla Greków tym tylko, co odróżniało bogów od ludzi była ich nieśmiertelność i o nieba nas przewyższająca wszechmocność. Kiedy się jednak parę wieków później okazało, nie bez pomocy boskiego Platona, że dusza jednak jest nie z tego świata, tak samo jak i bogowie, a właściwie wtedy już tylko jeden z nich, choć co prawda w trzech osobach, wtedy trzymanie się poglądów atomistów, jak to było w przypadku epikurejczyków, było oględnie mówiąc *passé*. Wprawdzie nowożytna nauka w dużej mierze potwierdziła spekulacje Demokryta, tym niemniej w sprawach wagi boskiej nie jest ona jak wiadomo żadnym autorytetem i winna w tej *nomen omen* materii milczeć lub – co najwyżej – usłużnie potwierdzać jedynie słuszne poglądy wyrażone w świętych księgach i, co ważne, w jedynie słuszny sposób zinterpretowane.

Starożytni spece od public relations a sprawa boska

Apogeum greckiego niedowiarstwa było pojawienie się w epoce Grecji klasycznej (V p.n.e.) tzw. sofistów (mędrców, znawców wiedzy), wędrujących od miasta do miasta nauczycieli przygotowujących swych podopiecznych do życia publicznego przez nauczanie głównie retoryki, ale także polityki, filozofii i etyki. Jeśli mielibyśmy szukać odpowiednika sofisty w naszych czasach, to byłoby to skrzyżowanie PR-owca z specjalistą ds. kreowania wizerunku, który dodatkowo liźnął nieco tzw. nauk humanistycznych (filozofii, socjologii, antropologii, psychologii, pedagogiki czy *last but not least* komunikacji społecznej). Retoryka jako sztuka słownego przekonywania do swoich racji odgrywała tak istotną rolę w ich działalności ze względu na ówczesną sytuację polityczną Hellady,

w której spora część państw-miast (*polis*) na czele z dominującymi kulturowo Atenami rządziła się w sposób demokratyczny i to na zasadzie demokracji bezpośredniej. Wiedza na temat sposobów wpływania na tłum była więc, jak zresztą jest i dzisiaj, rzeczą pierwszej wagi, ba!, wagi państwowej. W rzeczywistości, jak to już przenikliwie zauważył współczesny im prawdziwy, bo z boskiego natchnienia przemawiający, wspomniany już filozof Platon, sofisci byli jeszcze gorszymi niż wcześniejsi filozofowie, wicherzycielami, demagogami i zwodzielcami niewinnej i łatwo podlegającej wpływom młodzieży. Zwłaszcza ich „teorie” na temat bóstw, ich pochodzenia i natury były szczególnie niebezpieczne, bo podważały świętą wiarę ojców, a tym samym ich autorytet.

Najśłynniejszy z tej czeredy, Protagoras z Abdery (ok. 484 – ok. 401 p.n.e.), był, jak sam zresztą wyznał, skończonym ignorantem w tej dziedzinie. W zaginionym bowiem dziele *O bogach*, z którego ocalały tylko fragmenty, zawarł swoje słynne twierdzenie: „O bogach nie mogę twierdzić ani że istnieją, ani że nie istnieją”. Mamy tu do czynienia z bodajże z pierwszym historycznym świadectwem teologicznego agnostycyzmu, odmowy zarówno uznania, jak i zaprzeczenia istnienia sił wyższych. Takie siedzenie okrakiem na płocie oddzielającym wiernych od niewiernych, było słuszenie podejrzanemu, gdyż jak to parę wieków później zapisano w pewnej żydowskiej księdze, kto nie jest z nami ten jest przeciwko nam. Co więcej, ten swego czasu pupilek Peryklesa jest także ojcem, tak panoszącym się dziś, relatywizmu. Czymże bowiem innym jest pogląd, że „miarą wszystkich rzeczy jest człowiek (*homo-mensura*), istniejących, że istnieją, nie istniejących, że nie istnieją”? Ten uzurpatorski i arogancki antropocentryzm wiódł przecież w prostej linii do zaprzeczenia istnienia jakiegokolwiek absolutnego kryterium, dzięki któremu dałoby się oddzielić prawdę od fałszu, dobro od zła, byt od niebytu. Wcale więc nie dziwi, że według legendy, którą przytacza Diogenes Laertios, żyjący w III w. n.e. biograf starożytnych filozofów, Protagoras został wypędzony z Aten, a jego dzieła publicznie spalane.

Jeszcze więcej zuchwałości okazał Prodikos z Keos (V w. p.n.e.), który zabrał się do czysto racjonalnego i naturalistycznego objaśniania genezy fenomenu religii. Mianowicie, zgodnie z przekazem Filodemosza, Prodikos przedstawił dwutorową teorię powstania politeizmu, tj. wiary w wielość bóstw. Po pierwsze, prymitywny człowiek zaczął nazywać „bogami”, te elementy natury, od których jego życie było uzależnione najbardziej, tj. słońce i księżyc, rzeki czy płody ziemi. Po drugie, perorował tenże wykształciuch, ci

z ludzi, którzy byli największymi dobrodziejami ludzkości jako wynalazcy właściwego użycia płodów ziemi, jakim była umiejętność wytwarzania chleba i wina, byli postrzegani na wzór bogów i w końcu czczeni jak bogowie pod postacią Demeter i Dionizosa. Echa tej drugiej teorii odnajdziemy później w okresie hellenistycznym w zgubnej nauce niejakiego Euhemera z Mesyny (ok. 340 – ok. 260 p.n.e.). Niewiele wiadomo o tym gagatku poza tym, że był myślicielem zbliżonym do postsokratycznej szkoły cyrenaików, tj. jawnych i bezecnych hedonistów, dla których podstawowym celem ludzkiego życia było doznawanie jak największej ilości przyjemności. Odnosnie zaś powstania religii, Euhemer w dziele *Hierà anagraphé* [‘święty zapis’] twierdził, iż „nieśmiertelni bogowie” powstałi w wyniku deifikacji wielkich ludzi (herosów, władców).

Najbardziej wszelako niebezpieczną, bo jak się wydaje, nawet i dziś wielce przekonującą koncepcję powstania bogów, czy też bardziej ogólnie bóstwa, zaprezentował, w zaginionym na szczęście dramacie *Syzyf*, niesławnej pamięci Kritisz (ok. 450 – 403 p.n.e.), jeden z członków Tyranii Trzydziestu, grupy arystokratów, która przy końcu Wojny Peloponeskiej przechwyciła władzę w Atenach, zaprowadzając tam krwawy terror. Niestety zachował się fragment tegoż dramatu, w którym Kritisz ustami Syzyfa, tego „najmędrszego z ludzi”, snuje taką oto mniej więcej opowieść: początki ludzkości wcale nie były przyjemne, panowało w nim bezprawie i naga siła. Jednym słowem wojna wszystkich ze wszystkim. Ludzie mając dość tego stanu ustanowili prawa i zaczęli surowo karać wszystkich tych, którzy dopuszczali się ich łamania. Ale niestety, nie można przy każdym postawić policjanta. A na dodatek, kto będzie pilnował samego stróża prawa? Wiadomo zaś, że człowiek to jest takie wredne zwierzę, że jak tylko nie czuje na sobie oka władzy i wie, że jakieś świństwo może ująć mu płazem, nie omieszkają skorzystać z okazji by kraść, cudzołożyć (to zwłaszcza!), zabijać, mówić fałszywe świadectwo przeciw bliźniemu swemu, itd. itp. I to wielce martwiło tych, którym zależało na tym by prawo było respektowane. Wtedy w umyśle pewnego „przebiegłego i mądrego męża” zaświtała wspaniała myśl: co prawda my nie zawsze możemy wykryć i ukarać niegodziwców, ale wiedźcie, że „Istnieje dziwny duch, wiecznym cieszący się życiem, słyszy on, widzi i czuje rozumną myślą, na wszystko baczna, boską naturę mając, co wszelkie ludzkie słowo posłyszysz zaraz i będzie mogło dojrzeć wszelakie czyny; a choćbyś zło ukradkiem zamyślał jakie, zostanie to zauważone przez bogów, bo rozum czujny posiadają”. Tym to, tyleż prostym, co genialnym, posunięciem wpakował „boskiego

posterunkowego” do duszy każdego człowieka. Przed jego czujnym, wszechwidyjącym okiem nic już się nie mogło ukryć.

Można było jeszcze ścierpieć, że – jak w przypadku Prodikosa czy Euhemera – wiara w bogów wypływa z ubóstwienia sił natury czy wielkich postaci w historii danej społeczności, koniec końców bowiem taka teoria, choć podkopując tradycyjną wiarę, tym niemniej postrzegała religię jako zjawisko pozytywne, wpływające z poczucia wdzięczności i zależności, tymczasem to z czym mamy do czynienia w tej przewrotnej historyjce, to bezczelna i cyniczna insynuacja, że wiara w bogów została tylko po to wymyślona przez owego „przebiegłego i mądrego męża”, by trzymać ludzi w ryzach, by byli posłuszni prawu i za bardzo nie wierzgali przeciw sobie nawzajem, a szczególnie by nie wierzgali przeciw władzy...

Z mniejszą lub większą intensywnością Kritiaszowa teoria boskiego policjanta z całym jej potencjalnym arsenalem: winy, wyrzutów sumienia, grzechu, skruchy, wiecznego potępienia była i jest skwapliwie wykorzystywana przez agentów Niebios do szantażowania Bogu ducha winnych życiowych turystów, o ile ci śmiać powątpiewać w prawdziwą wartość owej *last minute* oferty-nie-do-odrzućenia, jaką jest wieczna szczęśliwość na rajskich Wyspach Bergamutach. A przecież już mała dziewczynka, mamie, która jej tłumaczyła, że Bóg wszystko widzi, odpowiedziała spontanicznie: „Ależ to nieprzyzwoicie!”

Wieprzki z chlewika Epikura

W okresie hellenistycznym, w którym kultura grecka rozpo- wszechniła się po całym obszarze śródziemnomorskim, rozlała się z nią także filozoficzna zaraza niedowiarstwa. Roznosiły ją zwłaszcza „świnie z ogrodu Epikura”, jak to słusznie nazwano wzmiankowanych już zwolenników szkoły epikurejskiej (Ogrodu). Nieświąty patron tej zgrai, bezwstydnym hedonista i materialista Epikur (341 – 270 p.n.e.), choć nie przeczył istnieniu bogów, to w rzeczywistości odmawiał im jakiegokolwiek wpływu na bieg spraw ludzkich, tym samym, choć formalnie politeista, w rzeczywistości był praktycznym ateistą. Jego „dobra nowina” o boskiej ignorancji w sprawach ludzkich miała przede wszystkim na celu wyzwolić człowieka od lęku przed bogami i przed śmiercią: ci pierwsi się nami wcale to a wcale nie interesują, ta druga jest nami wprawdzie dość zainteresowana, co więcej, każdego chce poznać osobiście, tym niemniej – pociesza nas Epikur – nie ma

się co bać starej kostuchy, bo dopóki żyjemy, jej nie ma, kiedy zaś wreszcie przychodzi nikogo nie zastaje w domu.

Można tylko gdybać jak wyglądały by dzieje świata, gdyby zamiast świętych ksiąg żydowskich czy arabskich, ludzkość wzięła sobie do serca nauczanie Epikura tak wspaniale wyłożone w poemacie Lukrecjusza *O naturze wszechrzeczy* (*De Rerum Natura*). Stało się niestety/na szczęście (niepotrzebne skreślić wedle uznania) inaczej. Pewne niejasne do dziś wydarzenia, które rozegrały się w pierwszej połowie I w n.e. w leżącej na obrzeżach Cesarstwa Rzymskiego niespokojnej prowincji Judea, zamieszkałej przez wojowniczy i jeśli chodzi o przekonania religijne jedyny w swoim rodzaju lud żydowski na zawsze zmieniły oblicze ziemi, także i tej ziemi...

Wszystkie bogi ciągną do Rzymu

Kiedy w odległej rzymskiej prowincji Judea rozgrywały się, jak wieść gminna niesie, zbawcze wydarzenia, które podzieliły dzieje świata na pół, w samym jego centrum elity Cesarstwa prowadziły życie, w którym troska o zbawienie duszy była chyba ostatnią rzeczą, jaka zaprzętało ich uwagę. I jakkolwiek oficjalnie brali udział w religijnych ceremoniach i obrzędach, to religia odgrywała w ich życiu jedynie zewnętrzną, czysto polityczną rolę. Jak to słusznie zauważył T. R. Glover, w dziejach świata nie było chyba mniej zainteresowanego religią okresu niż Rzym epoki wczesnego Cesarstwa.

Oczywiście odnosiło się to do wzmiankowanych elit, gdy tymczasem w dolnych partiach drabiny społecznej aż wrzało od religijnego ożywienia. Importowane z Egiptu, Frygii czy Persji bóstwa toczyły boje o religijną klientelę z lokalnie zasiedzającymi kultami. Wszelako największy sukces odnieśli religijni komiwojażerowie z Judei oraz ich naśladowcy, sukces tak wielki, że w ciągu niespełna trzech wieków heretycką sektę żydowską zdołali przeobrazić w oficjalną religię Cesarstwa, co więcej, jedyną religię...⁶¹⁹. O ile przed przymierzem z tronem zwolennicy Jezusa z Nazaretu, a będąc bardziej ścisłym zwolennicy Pawła z Tarsu i Apostoła Piotra, nie mieli łatwego życia i niejednokrotnie byli oskarżani o ateizm jako ci, co odmawiali oddawania czci bóstwom czczonym przez państwo, zwłaszcza zaś odmawiali uznania niezaprzeczalnej boskości samego imperatora, o tyle od czasów Konstantyna (IV w.), a zwłaszcza Teodozjusza, ich pozycja nie tylko że nabrała na znaczeniu, ale co ważniejsze przede wszystkim na sile. Ten proces umacniania się chrześcijaństwa jako jedynego władcy dusz zarówno na Zachodzie, jak i Wschodzie podzielonego Imperium znalazł swoje symboliczne

dopełnienie w edykcje wschodniego cesarza Justyniana, który w 529 r. zamknął działającą nieprzerwanie od IV w. p.n.e. Akademię Platońską oraz inne pogańskie szkoły filozoficzne, samych filozofów zaś wygnał z Cesarstwa. Co symptomatyczne, w tym samym roku Benedykt z Nursji założył na Monte Cassino pierwszy chrześcijański klasztor.

W ten oto sposób został niejako ustanowiony ideał średniowiecza streszczający się w hasle: jeden Bóg, jeden chrześcijański lud boży i jeden namiestnik tegoż Boga na ziemi. Urzeczywistnianie tegoż ideału w jego różnych odmianach i przebraniach stało się od tego momentu kołem zamachowym historii świata, zwłaszcza wtedy, gdy na horyzoncie pojawiał się jakiś inny bóg czczony przez jakiś inny lud pod przywództwem jakiegoś obcego namiestnika. Bizantyjski cesaropapizm i jego kontynuacja, jaką była carska Rosja na Wschodzie, Święte Cesarstwo Rzymskie Narodu Niemieckiego, Państwo Kościelne, Anglia za czasów Henryka VIII na Zachodzie, to tylko niektóre z prób jego urzeczywistnienia. Ostatni jego paroksyzm, w wersji nieco zsekularyzowanej i znacjonalizowanej mogliśmy doświadczyć wcale nie tak dawno temu, gdy nasi zachodni sąsiedzi z iście niemiecką sumiennością, powagą i gorliwością jęli się do budowania Tysiącletniej Rzeszy, któremu to budowaniu przyświecało niezapomniane hasło: *ein Gott, ein Volk, ein Führer...*

Średniowiecze: „witajcie w ciężkich czasach, panowie ateści”

Jeśli, jak to starałem się pokazać, w ojczyźnie racjonalnej myśli, antycznej Grecji, niedowiarki nie mieli łatwego życia, jeśli nawet w powierzchownie religijnym Rzymie raczej nie należało ze względów politycznych obnosić się ze swoją niewiarą, to nie należy się dziwić, że od kiedy Kościół wkroczył w erę konstantyńską, tj. nastąpiło ścisłe przymierze tronu z ołtarzem, jawne przyznawanie się do niewiary stało się wręcz fizyczną niemożliwością. I w rzeczy samej, ateuszy w czasach wczesnego, jak i dojrzałego chrześcijańskiego średniowiecza ze świecą szukać. Już prędzej, paradoksalnie znajdziemy takich wśród wyznawców wielkiego konkurenta chrześcijaństwa w wyścigu o rząd dusz, jakim był powstały w VII w. wśród arabskich pustyń islam. Mam tu zwłaszcza na myśli owianą legendą sektę asasynów. Jak podaje Mircea Eliade asasyni byli „wschodnią” odnogą ismailizmu, wywodzącą się od imama Isma’ila sekty szyickiej powstałej ok. IX wieku. W literaturze fachowej określa się ich jako ałamucki ismailizm zreformowany, gdyż Ałamuta,

twierdza u podnóża Kaukazu, była ich siedzibą główną. Nie ma potrzeby zgłębiania się w zawilgości ich doktryny, generalnie opartej na wierze w szybkie nadejście tzw. Ostatniego imama, co miało oznaczać ni mniej, ni więcej tylko koniec świata. Absolutnie nie ma takiej potrzeby z tego powodu, że ostateczną prawdę, jaką poznawał wyznawca tejże sekty, po przejściu szeregu inicjacji⁶²⁰, było robiące w naszych postmodernych czasach niezłą karierę przekonanie, że „Nic nie jest prawdą, wszystko jest dozwolone”. Nie wdając się w zawile dyskusje filozoficzne nad sensem tego zdania, powiedzmy tylko tyle, że przekonanie to może być tylko wtedy przyjęte, gdy odrzuci się istnienie Boga. To Bóg jest bowiem ostatecznym gwarantem prawdziwości wszystkich rzeczy, jeśli go nie ma, prawdą jest to, co ja sam uznaję za prawdę. Czy przywódca asasynów, Hasan ibn Sabbah, legendarny Starzec z Gór, rzeczywiście doszedł był do takiego wniosku? Jeśli tak, to współcześni grabarze prawdy jako kategorii metafizycznej winni mu stawiać pomniki.

Islamska dywersja greckiej proveniencji

Co ciekawe, to również ze świata islamu wyszedł impuls, który był jedną z przyczyn zachwiania się dotychczas w miarę monolitycznego chrześcijańskiego światopoglądu średniowiecznego. I znów wszystko za sprawką filozofów a zwłaszcza dwóch takich filozoficznych bliźniaków jak Awicenna i Awerroes, których prawdziwym duchowym ojcem był bynajmniej nie Mahomet, lecz Arystoteles. Oczywiście ich wpływ byłby dużo mniejszy, a może i nawet żaden, gdyby nie wielkie sukcesy militarne muzułmanów, które zaprowadziły ich m.in. aż na Półwysep Iberyjski. Tamtejsi filozofowie przytargali ze sobą przetłumaczone na arabski dzieła Arystotelesa wraz z komentarzami Awicenny i Awerroesa. Ta w gruncie rzeczy umiarkowana filozofia złotego środka okazała się po zapoznaniu się z nią filozofów chrześcijańskich istną intelektualną bombą z opóźnionym zapłonem, która, obok oczywiście innych czynników, była gwoździem do trumny średniowiecznej supremacji Kościoła.... Jeśli jedynym autorytetem w sprawach nauki i filozofii miał być tylko rozum i doświadczenie, jak nauczał Arystoteles, to dlaczego nie miałby on być również autorytetem w sprawach wiary? Taki pogląd jęli głosić tzw. dialektycy, a wśród nich niesławnej pamięci Abelard, który postawił sprawę jasno: „Skoro zaś wśród takiego mnóstwa słów liczne wypowiedzi, nawet (pochodzące od) świętych, nie tylko różnią się między sobą, ale wprost się sobie nawzajem sprzeciwiają, nie

należy się obawiać wydawać sądu o tych, przez których świat ma być sądzony..." Przed trybunałem rozumu większość tzw. prawd wiary nie miała żadnych szans i odpadała jedna po drugiej, jak to wnikliwie zauważył swego czasu Leszek Kołakowski, wystarczy, żeby ktoś zwątpił w skuteczność różańca, to wkrótce stanie się ateistą.

Kościół wcześniej zdał sobie sprawę ze śmiertelnego zagrożenia, jakie niósł ze sobą arystotelizm zwłaszcza w wydaniu Awerroesa. Doktryna podwójnej prawdy, Bóg pojmowany jako metafizyczny postulat niezbędny tylko do tego, by wyjaśnić zmianę i ruch we wszechświecie, a zwłaszcza negacja istnienia jednostkowej nieśmiertelnej duszy – już to wystarczyłoby do tego by szczególną duszpasterską troską otoczyć zwolenników tych błędnych mniemań. Taką troskę okazywano im nawet po śmierci, jak to miało miejsce w przypadku Amalryka z Bène, którego zwłoki w 1210 r., trzy lata po jego śmierci, ekshumowano i publicznie spalono.

Toczy się koło historii a z nim toczą się głowy ateistów...

Potrzeba było aż geniuszu św. Tomasza z Akwinu by pogodzić filozofię Arystotelesa z nauką Kościoła. A i tak również i jemu się oberwało i to jakiś dziwnym trafem również trzy lata po jego śmierci... Tomasz zmarł w 1274, a w 1277 miało miejsce tzw. Potępienie Paryskie, w którym za heretyckie i niezgodne z nauką Kościoła uznano 219 tez arystotelizmu, w tym i takie, których zwolennikiem był sam Tomasz. Lecz jak to słusznie wykazywał pułkownik Walenty Kapuś w rozdziale 5 swej wiekopomnej pracy *Czy da się odwrócić koło historii* zatytułowanym „Nie da się odwrócić koła historii”, o czym donosi wspomniany Kołakowski w swojej wprawdzie nieco lakonicznej (zwłaszcza jeśli chodzi o powodzenie u kobiet...), ale jakże prawdziwej autobiografii *Moje życie ze szczególnym uwzględnieniem szalonego wręcz powodzenia u kobiet*, tak więc w myśl głębokiej prawdy wyłożonej przez płk Kapusia nieuniknione zmiany w bazie, tj. siłach i stosunkach produkcji, musiały doprowadzić do równie nieuniknionych zmian w nadbudowie, tj. religii, prawie, filozofii, polityce. Tym to sposobem feudalne średniowiecze z jego ideologiczną supremacją Kościoła Rzymskiego przeszło we wczesnokapitalistyczną fazę ery nowożytnej z jej religijną dywersyfikacją (reformacja) z jednej strony, z drugiej – coraz większą dominacją, nominalnie skierowanej przeciw Arystotelesowi, bo odrzucającej jego poglądy naukowe, zwłaszcza w zakresie fizyki, ale z ducha całkowicie

proarystotelesowskiej, bo wspartej na rozumie i doświadczeniu, nauki jako nowego gracza w ideologicznej walce o rząd dusz.

O ile początek nowożytności, który z grubsza pokrywa się z tym, co nazywamy dziś renesansem, był zdominowany, zwłaszcza na Północy (Niemcy, Niderlandy, Anglia), przez ten pierwszy czynnik, tj. kłótnie o właściwe odczytanie przekazu biblijnego, o tyle jego późniejsza faza zwana oświeceniem stoi pod znakiem hegemonii racjonalno-empirycznej nauki. Tym niemniej jeszcze przed nadejściem Wieku Rozumu zaczęli pojawiać się tu i ówdzie religijni sceptycy, którzy nie tylko, przeczyli jakimś poszczególnym prawdom wiary (dogmatom), ale zdawali się odrzucać w całości wszelkie objawione religie. Dla przykładu, wymieńmy tu nominalnego panteistę, a w rzeczywistości krypto-ateistę Barucha Spinozę, który niby to nie przeczył istnieniu Boga, ale utożsamiając go z naturą (słynna formuła *Deus sive natura*), odsyłał do lamusa całą judaistyczno-chrześcijańską mitologię jako całkowicie niezgodną z racjonalnym poznaniem. W jego oczach Biblia nie była dziełem natchnionym, lecz skomponowanym przez różnych ziemskich autorów zbiorem opowiadań opisujących określone historyczne wydarzenia w zmitologizowanej formie. W konsekwencji sprzeczne z rozumem były dla niego m.in. idee ludu wybranego, nieśmiertelności duszy, pośmiertnej nagrody czy kary. Widząc wielkie zagrożenie, jakie poglądy tego spokojnego szlifierza soczewek z Amsterdamu stanowiły dla żydowskiej wspólnoty, której był członkiem, *parnassim* na posiedzeniu *mahamad* tj. żydowski sąd rabinacki nałożył na niego 27 lipca 1656 roku *cherem*, tj. uroczystą klątwę, w której znalazły się takie oto perełki:

Przez sąd aniołów i osąd świętych, wyklinamy, przeklinamy i odrzucamy Barucha de Spinozę (...) wypowiadając przeciwko niemu tę anatemę, którą Jozue przeklął Jerycho, przekleństwo, którym Elizeusz przeklął dzieci, oraz wszystkie przekleństwa zapisane w księdze Prawa. Niech będzie przeklęty w dzień i niech będzie przeklęty w nocy; przeklęty, gdy się kładzie i gdy wstaje, gdy wchodzi i wychodzi z domu. Niech Pan nie przebaczy mu nigdy i niech go nie uzna! Niech gniew i oburzenie Pana płonie odtąd przeciwko temu człowiekowi, niech obciąży go Pan wszystkimi przekleństwami zapisanymi w księdze Prawa i niech wymaze jego imię pod niebiosami (...). Niniejszym zatem wszyscy zostali przestrzeżeni, aby nikt nie zamieniał z nim słowa w rozmowie czy w piśmie, aby nikt nie

wyświadczył mu żadnej przysługi, nie pozostawał z nim pod jednym dachem, nie zbliżał się doń na odległość czterech łokci i nie czytał żadnego dokumentu podyktowanego przez niego czy napisanego jego ręką.

Zaiste, sam wielce miłościwy Bóg musiał przemawiać przez tych świętobliwych mężów! Mimo klątwy Spinoza mógł sobie dalej szlifować swoje soczewki, pisać filozoficzne traktaty i korespondować z najwybitniejszymi umysłami epoki. Jak na człowieka, przeciw któremu wezwano samego Pana Zastępów, miał się więc całkiem dobrze. Nieco mniej szczęścia miał niestety pewien włoski ksiądz Giulio Cesare Vanini, którego radykalna krytyka chrześcijaństwa zaprowadziła pewnego zimnego lutowego poranka 1619 roku na stos, jak nietrudno się domyślić nie znalazł się tam w celu ogrzania się. Zanim się wszelako obrócił w popiół, z polecenia pełniej miłości bożej władzy kościelnej wyrwano mu język, a następnie powieszono.

Podobny, los spotkał naszego rodaka Kazimierza Łyszczyńskiego, autora traktatu *De non existentia Dei* (*O nieistnieniu Boga*), któremu 30 marca 1689 roku, po burzliwym procesie toczącym się najpierw przed władzą kościelną, a potem świecką, wedle relacji ówczesnego biskupa kijowskiego, Andrzeja Chryzostoma Kałuskiego, wyrwano język a następnie spalono. Inne źródła podają jeszcze że w przypiływie miłosierdzia zanim oddano go płomieniom na pożarcie, kat skrócił go o głowę... Łyszczyński znalazł się *nomen omen* w opałach po tym, jak jego sąsiad nijaki stolnik braclawski Brzoska, będąc mu winnym sporą sumkę pieniędzy wykradł rękopis jego traktatu, a następnie zadenuncjował władzom kościelnym.

A oto fragment treści wyroku zachowany potomności również dzięki jego eminencji księdzu biskupowi Andrzejowi:

Dekret przeciwko ateistcie Łyszczyńskiemu. Święty Królewski Majestat (Sacra Regia Majestas) z senatorami i członkami Rady Koronnej i Wielkiego Księstwa Litewskiego zasiadającymi u jego boku, tudzież z posłami ziemskimi z narodów do sądów Jego Królewskiego Majestatu przydanymi, zważywszy, że Łyszczyński, oskarżany przez donosiciela (delator), urodzonego Brzoskę, stolnika braclawskiego, wraz z sześcioma świadkami równymi mu urodzeniem przed delegowanymi z izby senatorów i przed sędzią ziemskim warszawskim o tak okropną zbrodnię, o bezecny ateizm przeciwko istnieniu Boskiego

Majestatu i Trójcy Przenajświętszej, tudzież przeciwko najbłogosławieńszej Bogarodzicy Pannie Marii, obwinia się własną ręką w dogmacie na świat wydany, raczył uznać, iż tenże obwiniony zasłużył na kary cięższe od kryminalnych, i zawyrokował co następuje: Naprzód, pisma ateistyczne tego oskarżonego, trzymane przez niego w prawej ręce na rusztowaniu wystawionym na warszawskim Rynku Starego Miasta, zostaną spalone przez kata, sam zaś Łyszczyński, wywieziony poza Warszawę, tam na gorejącym stosie żywcem spalony i w proch obrócony będzie (*rogo incenso vivus concremetur et in convertatur*).

Jeśli – jak zresztą zrobili to i ci, którzy go sądzili – nie damy wiary linii obrony zaprezentowanej przez Łyszczyńskiego na procesie, który, jak każdy trzeźwo myślący człowiek, chciał po prostu ocalić swoje życie i zapewnić Święty Królewski Majestat, że jego dzieło miało nosić tytuł: *Disputatio, in qua introducitur atheus a fidei catholico convincendus* (*Dysputa, w której występuje ateista, mający zostać przekonany przez wiernego katolika*) i że to, co faktycznie napisał, stanowiło tylko pierwszą część, zawierającą wyłącznie argumenty ateisty używającego zwrotu: „My ateści”, to zamiast oskarżać go o postęпки gorsze od kryminalnych, moglibyśmy z dumą powiedzieć, iż to jemu, naszemu rodakowi, a nie baronowi Holbachowi czy też księdzu Meslier przysługuje zaszczytne miano pierwszego zadeklarowanego ateisty nowożytnego.

Łyszczyński mógłby być Kopernikiem ateistów gdyby jego dzieło – będące w końcu pierwszą nowożytną apologią ateizmu – zachowało się; niestety, ułotniwszy się w powietrze wraz z prochami jego autora przepadło (ostały się jedynie fragmenty zachowane w mowach oskarżycieli), a z nim sława samego niepokornego szlachcica, o którym pamiętają dziś, co najwyżej wolnomyślicielskie gryzipiórki z zakurzonych bibliotek bądź ateizujący internauci z wolnomyślicielskich portali.

Biedaczyna z Etrépigny

O wiele więcej szczęścia niż Łyszczyński miał urodzony trzydzieści lat po nim dopiero co wspomniany Jan Meslier. Wyświęcony na księdza katolickiego w 1688 roku, przeżył resztę swojego spokojnego żywota jako proboszcz wiejskiej parafii Etrépigny i But w Szampanii. Któżby mógł się spodziewać, że ten pokorny sługa boży pozostawi po sobie w spadku swoisty testament, tj.

obszerne, bo liczące ponad tysiąc stron dzieło, którego radykalny ateizm miał nawet poruszyć nie kogo innego, jak samego Woltera (nawiasem mówiąc ten drugi był podejrzewany o to, że sam był jego rzeczywistym autorem, tym bardziej, że to z jego inicjatywy testament, a właściwie wyciąg z niego, ukazał się drukiem w 1762 roku). Ta ikona zachodniego wolnomyślicielstwa pisał w liście do d'Alemberta z lutego tegoż samego roku, że „czytając go zadrżał z przerażenia”. I tak dla przykładu teologia była dla naszego proboszcza „ustawiczną obelgą dla rozumu ludzkiego”, „nagromadzeniem niewiarygodnych bajek i najbardziej straszliwych i haniebnych urojeń”, a jej główny przedmiot dociekań, Bóg, „podobny jest do tyrana, który rozkazawszy wyłupić oczy większości swoich niewolników zamyka ich w lochu i zabawia się obserwowaniem ich *incognito* przez mały otwór”. Meslier nie zostawił także suchej nitki na swoim własnym gniazdku, tj. klerze, którego przedstawiciele to w przeważającej większości „chciwi szarlatani dbający o utrzymanie wierzących w szaleństwie” tudzież „spryciarze, którzy wierzą lub innym chcą wmówić, że świat bez Boga nie mógłby istnieć”, a ponadto „pozbawieni skrupułów wyzyskiwacze ubogich i pochlebcy bogaczy” oraz „nieroby posiadający wielkie bogactwa mimo ślubów ubóstwa”. Mają oni całą armię sojuszników: uczonych doktorów i niewykształcone dewotki, gorliwych fanatyków i wyrachowanych władców świeckich, wszystkich zjednoczonych wokół jednej wspólnej sprawy: ciemieniu ludu. Nie dziwi przeto, że zdesperowany księżę było zdania, iż wszelkie zło społeczne dopóty będzie nękać ludzi, dopóki „ostatni król nie zostanie uduszony trzewiami ostatniego klechy”. Co by nie powiedzieć, nieco rzeźnicki program społeczny, eufemistycznie mówiąc... Abbé Meslier mógł być sobie darować takie „wyszukane” metafory. Znalazło się bowiem wielu gorliwych egzekutorów jego woli, którzy ów groteskowy bądź co bądź apel zaczęli wcielać w życie całkiem dosłownie... Obywatel Robespierre, tow. Stalin czy tow. Mao jakoś nie bardzo znali się na stosowaniu środków stylistycznych.... Z czego bynajmniej nie wynika, że ateizm w sposób nieunikniony wiedzie w prostej linii do politycznego zamordyzmu w wydaniu czy to jakobińskim, bolszewickim czy maoistowskim. Żarliwa wiara w rozmaicie pojęte bóstwa niejednokrotnie także wiodła i ciągle wiedzie do niezgorszych zbrodni (wyprawy krzyżowe, inkwizycja, walki protestantów z katolikami, chrześcijan z muzułmanami itd.). Czego to dowodzi? Ano tego, że dla wielu przedstawicieli *homo sapiens* walka z religią, albo w imię religii, tudzież z błędami i wypaczeniami wewnątrz własnej religii,

jest wystarczającym powodem do tego, by podrzynać gardła – odpowiednio – wiernym, niewiernym, heretykom.

„Niech nas zobaczą”, czyli ateistów wyjście z ukrycia

Testament Mesliera w postaci kilku odpisów krążył w XVIII wieku po całej Francji. Do grona jego wiernych czytelników należał m.in. baron Holbach, któremu tak się spodobały wywody księdza Jana, iż sporządził on i opublikował w 1772 roku opracowanie Testamentu pod tytułem *Zdrowy rozsądek księdza Jana Meslier*. Ziarno Testamentu padło na doprawdy żyzną ziemię. Europa wkraczała właśnie w epokę oświecenia, tj. w epokę Rozumu i Postępu, epokę walki z Ciemnogrodem i religijnym zabobonem. Zwłaszcza we Francji ruch ten przybrał na sile, dzięki działalności takich nietuzinkowych postaci jak Wolter, Diderot, La Mettrie, Helvetius, Holbach, d'Alembert czy Buffon. I choć, jeśli chodzi o kwestię wiary, większość czołowych przedstawicieli tego okresu uważało siebie za deistów, tj. wyobrażała sobie Boga jako wielkiego zegarmistrza, który raz stworzywszy wszechświat z jego prawami, zobaczywszy co też dobrego narobił, dał dyla i tyle go było widać..., to tym niemniej ateizm zyskiwał coraz to szersze grono zwolenników i to nie tylko wśród osławionych francuskich libertynów, dla których nierzadko, jak to słusznie zauważa Jerzy Łojek, był usprawiedliwieniem dla zwykłej nieobyczajności⁶²¹. Z pewnością ateistami byli La Mettrie i baron Holbach, o Diderocie krążyła anegdota, iż jest deistą na prowincji, a ateistą w Paryżu. Warta wzmianki jest jego opowiadanie o mizantropie, który mając dość ludzi schował się w jaskini i całe dni spędzał na obmyślaniu zemsty na rodzie ludzkim. Wreszcie pewnego dnia wyszedł ze swej kryjówki i donośnym głosem zaczął krzyżeć: „Bóg! Bóg!”. Jego głos rozniósł się od bieguna do bieguna, i oto ludzie zaczęli się kłócić, nienawidzić i podrzynać gardła sobie nawzajem. I czynią to ciągle odkąd owo złowrogie słowo zostało wypowiedziane i będą to robić aż do skończenia świata”. W historii oświeceniowego ateizmu Diderot jest o tyle istotny, że w przeciwieństwie do wielu ateistów, tego okresu, nie można go zbyć lekceważąco jako złośliwego i frywolnego szydery i kpiarza. Jego postawa była konsekwencją jego intelektualnej uczciwości i bezinteresownego i bezkompromisowego poszukiwania prawdy.

Również nietuzinkową rolę w dziejach niewiary odgrywa bez wątplenia wspomniany baron Holbach. James Thrower autor książki *A Short History of Western Atheism*, twierdzi, że jest on „bodajże pierwszym zadeklarowanym ateistą w tradycji zachodniej”.

Znana anegdota powiada o nim, że goszcząc pewnego razu przy swoim stole Dawida Hume'a, na wyznanie tego drugiego, że nigdy w swoim życiu nie spotkał ateisty, odpowiedział, że oto właśnie znajduje się w towarzystwie siedemnastu ateusz! (ciekawe czy była tam choć jedna ateistka...). Holbach był zwolennikiem typowego oświeceniowego materializmu i naturalizmu, dla którego cała rzeczywistość, czyli natura była tylko połączeniem materii i ruchu. Jego atak na religię, najpełniej wyłożony przezeń w *Systemie natury*, miał potrójne ostrze. Po pierwsze religia dostarcza błędnej/złej/niewłaściwej podstawy moralności. Po drugie, religia jest całkowicie nienaukowa. I wreszcie po trzecie, jest główną podporą niesprawiedliwego porządku społecznego, w szczególności, każda religia głosząca życie pośmiertne odwraca uwagę ludzi od rzeczywistych doczesnych problemów.

Niewygodny krewniak

Wszelako oświeceniowy ateizm miał oprócz swych zacnych koryfeuszy, również i swoje *enfant terrible*, tj. nie kogo innego jak oślawionego markiza de Sade. Współcześni, chcący uchodzić za przyzwoitych, ateści z niejakim zażenowaniem wymawiają imię nieświętej pamięci autora *120 dni Sodomy*, w przeciwieństwie do literatów, którzy chcą widzieć w nim oryginalnego, przekraczającego swoją epokę pisarza, eksplorującego najbardziej ciemne zakątki ludzkiej duszy, zwłaszcza te, w których splata się seksualność z przemocą, czy wręcz zbrodniczością. Panom literatom chciałbym przypomnieć, że Markiz nie spędził większej części swego życia za kratkami z powodu literackich eksperymentów w pisaniu bulwersujących, obscenicznych, co nie oznacza, że nie oryginalnych, powieści, lecz z powodu seksualnych eksperymentów na żywym materiale ludzkim. Co by jednak oddać sprawiedliwość panom literatom i samemu Sade'owi: rzekome okrucieństwo owych eksperymentów w świetle materiału dowodowego, do którego dotarli historycy wydaje się dziś grubo przesadzone. Erotyczne ekscesy Markiza, cokolwiek by o nich nie myśleć, na tle ówczesnych zachowań seksualnych przedstawicieli jego stanu nie były czymś doprawdy wyjątkowym. Markiz jednak miał pecha, a mówiąc bardziej konkretnie miał teściową... Z Panem Bogiem de Sade poradził sobie szybko, ale nie z panią de Montreuil, która nieobyczajne prowadzenie się jej zięcia uznała za hańbiące dla jej córki, a zwłaszcza dla dobrego imienia rodziny. Wydaje się, więc, że długotrwałe uwięzienie Markiza swą prawdziwą przyczynę miało w olbrzymiej niechęci do niego jego wpływowej teściowej, której

Sade psuł z takim trudem zdobytą reputację i która wystarała się dla swego zięcia o oślawiony *lettre de cachet*, na mocy którego z woli monarchy można było więzić poddanego bezterminowo, nawet jeśli, jak to miało miejsce w przypadku Markiza, sąd wydał dla niego wyrok uniewinniający.

Ateizm był dla Sade'a aksjomatem jego systemu, przesłanką podstawową i zasadniczą jego dalszych wywodów, *primum mobile* jego myśli. Jego dzieła są pełne wymyślnych obelg i inwektyw rzucanych pod adresem nieistniejącego Bytu Najwyższego jako symbolu despotyzmu i ograniczeń, narzucanych wolności człowieka. Dlatego też stwierdzał, że „Idea Boga jest jedynym błędem, którego nie mogę wybaczyć człowiekowi”. Jego namiętny i nieprzejednany ateizm swój typowy wyraz znalazł w bogoburczym poemacie *Prawda*, z którego zacytuję tylko „niewinny” początek, by nie epatować co wrażliwszych uszu:

Czymże jest chimera, bezsilna jałowa,
Boskość, której iluzję ciągle mącą w głowach
Prostaczkom religijnych zastępy szubrawców?
Czyż i ja miałbym stać się jednym z jej wyznawców?
Och! Nie, nigdy, przysięgam i słowem zaręczam,
Nigdy dziwaczne bóstwo, co tylko odstręcza,
To dziecię obłędu, godne ośmieszenia,
Nie wyrze na mym sercu żadnego wrażenia.
Przy cnotach Epikura pozostanę – dumny,
By mogli ateistą złożyć mnie do trumny.

Pytanie wcale nie retoryczne: Czy złożyli Markiza ateistą do trumny? Powszechnie się uważa, że jest to właśnie najsłabszy punkt ateizmu, jego pięta Achillesowa – moment umierania. Jak to powiada znane powiedzenie: „W okopach nie ma ateistów”. Cóż bowiem szkodzi w ostatnim momencie się nawrócić na wypadek gdyby się okazało, że jednak Bergamuty istnieją... Christopher Hitchens autor głośniejszej ostatnio książki *Bóg nie jest wielki*, „głęboko niewierzący” ateista powiada, że swoim życiem zadał kłam temu twierdzeniu, gdy jako dziennikarz znalazł się w objętym wojną Sarajewie i oddał swoją kamizelkę kuloodporną nieznanej mu kobiecie, sam narażając się na śmierć z ręki serbskiego snajpera. Nawet wtedy powiada, nie przeszło mu przez głowę zwrócić się do Opatrzności o wybaczenie mu jego niewiary... Czy taką postawę zachował w ostatnich chwilach swego życia (zmarł na raka przełyku w 2011 r.) pozostanie jego tajemnicą, tak, jak jest to tajemnicą każdego odchodzącego z tego świata człowieka. Nie chodzi bowiem

o deklaracje, które ktoś wygłasza, lecz jego wewnętrzną postawę, jego staniecie w prawdzie przed samym sobą. W to miejsce, na szczęście, nikt nie ma wstępu, chyba że Bóg, o ile istnieje...

Niepotrzebna hipoteza

Moje krótkie, a co za tym idzie wybiórcze, omówienie dziejów religijnego niedowiarstwa od jego historycznych początków do czasów oświecenia, chciałbym zakończyć przypomnieniem, jeśli chodzi o dzieje niewiary, pewnego wielce wymownego spotkania. Otóż kiedy markiz de Sade żył sobie jeszcze spokojnie w domu dla obłąkanych Charenton pod Paryżem, zajmując się niestrudzenie opisem ciał ludzkich w dziwnych konstelacjach, na rozmowę do cesarza Napoleona został wezwany człowiek zajmujący się – z niezgorszą namiętnością i pasją, co Markiz – również opisem ciał, tyle że niebieskich. Owego zaszczytu dostąpił wybitny matematyk, astronom i fizyk Pierre-Simon de Laplace, swoją drogą też markiz. Cesarz wezwał Laplace’a na pogawędkę, gdyż pragnął otrzymać od niego – i tu relacje są różne – bądź to zestaw jego naukowych dzieł, bądź to planetarium, tj. urządzenie do odtwarzania obserwowanych ruchów ciał niebieskich. Imperator musiał być pewnie nieźle poinformowany przez swoich agentów inwigilujących środowiska naukowe o zawartości głównego pięciotomowego dzieła Laplace *Mechanika nieba* (bo chyba nie będziemy podejrzewać tego człowieka czynu, mającego na głowie wszystkie potęgi ówczesnej Europy plus hrabinę Walewską o skrupulatne wertowanie wszystkich pięciu tomów...), gdyż podczas rozmowy spytał wybitnego uczonego dlaczego to w jego dziele nie pojawia się w ogóle postać Boga? Na co ten pełen spokoju odrzekł: „*Je n’ai pas besoin de cette hypothèse*” (Nie potrzebuję tej hipotezy). Laplace zdaje się być jednym z tych, którzy niejako *avant la lettre* wzięli sobie do serca maksymę Heinricha Heinego:

W epoce mroku i ciemnoty religia jest najlepszym przewodnikiem ludzi, tak jak w noc ciemną choć oko wykol najlepszym przewodnikiem będzie ślepiec. On zna wszystkie drogi i ścieżki lepiej aniżeli człek, który widzi. Kiedy jednak nastaje dzień głupotą jest posługiwać się starymi ślepcami w roli tego, który idzie na przód.

Wspominany już przeze mnie Hitchens jest zdania, iż odpowiedź, jakiej Laplace udzielił Napoleonowi, stanowi symboliczny moment przełomowy w kształtowaniu się, jeśli nie *explicite* ateistycznej, to

z pewnością indyferentnej religijnie postawy nowoczesnych ludzi nauki, którzy stopniowo przestali dbać o to, czy ich działalność nie godzi przypadkiem w jakieś – uświęcone autorytetem władzy kościelnej, a nierzadko i świeckiej – religijne przekonania. Ale to jest już opowieść o posiadającym wiele dramatycznych odston współczesnym ateizmie poświeceniowym, o nim, być może, przyjdzie nam opowiedzieć innym razem...



⁶¹⁷ W oryginale Brzechwy ów słoń ma dwie trąby. Pozwoliłem sobie na to odstępstwo od oryginału – niech mi to autor wybaczy – ze względu na temat niniejszego eseju. Trójtrąbny słoń wydaje się być dobrą, choć, przyznaję, z lekka żartobliwą, bynajmniej jednak nie obraźliwą, przynajmniej w moim mniemaniu, metaforą trójjedynego Boga, którego istnienie przyjmują główne nurty chrześcijaństwa, religii dominującej w naszym obszarze kulturowym.

⁶¹⁸ Zob. też moje uwagi na temat rozumienia kategorii niewierzących na początku rozdz. 9.

⁶¹⁹ A wystarczyłyby – jak to przytomnie, choć z niejaką dezynwolturą, zauważył Christopher Hitchens – jedna czy dwie bitwy z innym wynikiem i nie byłibyśmy zakładnikami wioskowych dyskusji, które toczyły się w Judei i Arabii w czasach, kiedy żadnej poważnej dokumentacji w ogóle nie prowadzono. Jedyne, co mu mam za złe, to użycie w celu sprostowania tych dyskusji przymiotnika „wioskowe”. W domyśle oznacza to, że dyskusje miastowe są bardziej wartościowe, mądre, głębokie itd. Objawia się tutaj stereotyp metronormatywności, czyli – jak piszą N. Sarata, J. Struzik – przekonania, że „życie w mieście – kojarzonym z postępem, cywilizacją, rozwojem – jest bardziej wartościowe od życia na wsi i traktowania miasta i miejskich doświadczeń jako głównego punktu odniesienia. [...] Metronormatywność przejawia się m.in. protekcyjnym traktowaniem osób ze wsi, związanym z przekonaniem o wyższości intelektualnej i cywilizacyjnej osób mieszkających w miastach, postawą wyższościową, nacechowaną pogardą i lekceważeniem”.

⁶²⁰ Owe inicjacje miały ponoć bardzo przyjemny charakter, m.in. należał do nich krótki pobyt w raju w towarzystwie czarnookich dziewic, tj. w rzeczywistości pobyt w ogrodach przywódcy sekty, Hasana ibn Sabbah, osławionego Starca z Gór, po uprzednim spożyciu środków halucynogennych, najprawdopodobniej dużej dawki haszyszu.

⁶²¹ Z drugiej strony trzeba zauważyć, iż wyuzdana rozpusta, której się z taką lubością libertyni oddawali była konsekwencją wyciągniętą z przekonania, że jeśli Boga nie ma, to wszystko wolno, z taką namiętnością analizowaną później przez Dostojewskiego.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA

Abassy M., *Inteligencja a kultura. O problemach samoidentyfikacji dziewiętnastowiecznej inteligencji rosyjskiej*, Kraków 2008.

Anderson B., *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków – Warszawa 1997.

Ankersmit F.R., *Wzniosłe odłączenie się od przeszłości albo jak być/ stać się tym, kim się już nie jest*, przeł. J. Benedyktowicz, przekład przejrzał M. Bańkowski, „Konteksty” 3–4, 2003, s. 25–41.

Anonim tzw. Gall, *Kronika polska*, przeł. R. Grodecki, Wrocław 1982.

Anzenbacher A., *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1992.

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 7–300.

Assmann J., *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa 2008.

Augé M., *Formy zapomnienia*, przeł. A. Turczyn, Universitas, Kraków 2009.

Bachtin M., *Problemy twórczości Dostojewskiego*, tłum. W. Grajewski, [w:] *Ja – Inny. Wokół Bachtina. Antologia*, t. 1, red. D. Ulicka, Kraków 2009, s. 149–298.

Badiou A., *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, przeł. J. Kutyla i P. Mościcki, przedmowa K. Dunin, postł. P. Mościcki, Kraków 2007.

Baggini J., *Atheism. A Very Short Introduction*, Oxford – New York 2003.

Bakke M., *Efemeryczne i przezroczyste*, [w:] *Rewizje i kontynuacje. Sztuka i estetyka w czasach transformacji*, red. A. Jamrozikowa, Poznań 1996, s. s. 89–100.

- Bal M., *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych. Krótki przewodnik*, przeł. M. Bucholc, Warszawa 2010.
- Banasiak B., Matuszewski K., *Sade – filozofia zbrodni czy zbrodnia filozofii?*, [w:] D.A.F. de Sade, *Powiedzieć wszystko*, wybór i tłum. B. Banasiak, M. Bratuń i K. Matuszewski, Łódź 1991, s. 5–61.
- Baran J., *Gonzo znaczy brud. Podróż do wnętrza odbytu*, „Halart” 2013, nr 41, s. 122–125.
- Bauman Z., *Retrotopia. Jak rządzi nami przeszłość*, przeł. K. Lebek, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2018.
- Benjamin W., *Twórca jako wytwórca*, przeł. J. Sikorski, [w:] tegoż, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, wybór i oprac. H. Orłowski, Poznań 1996, s. 163–182.
- Benjamin W., *O pojęciu historii*, przeł. K. Krzemieniowa, [w:] tegoż, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, wybór i oprac. H. Orłowski, Wyd. Poznańskie, Poznań 1996, s. 413–425.
- Benjamin W., *Pasaże*, przeł. Ireneusz Kania, Wyd. Literackie, Kraków 2005.
- Berger P.L., *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Kraków 2005.
- Bielik-Robson A., *Na drugim brzegu nihilizmu. Filozofia współczesna w poszukiwaniu nowego podmiotu*, Warszawa 1997.
- Bierdiajew M., *Rosyjska idea*, tłum. J.C. – S.W., Warszawa 1999.
- Bierdiajew M., *Światopogląd Dostojewskiego*, tłum. i oprac. H. Paprocki, Kęty 2004.
- Bińczycki J., *Sporysz zamiast peyotlu*, „Halart” 2013, nr 42, s. 62–65.
- Bloom A., *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, przeł. T. Bieroń, Poznań 1997.
- Böckenförde E.-W., *Wolność religijna jako zadanie chrześcijan*, przeł. P. Kaczorowski, „Znak” 1993, nr 6 (457), s. 68–78.
- Bohun M., *Fiodor Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej*, Katowice 1996.
- Bojko J., *Dwie dusze*, Kraków 1904, <https://polona.pl/item/dwie-dusze,ODM1NTYOMzA/4/#index> [dostęp: 11.09.2021].
- Bokajło W., *Spółeczeństwo obywatelskie: sfera publiczna jako problem teorii demokracji*, [w:] *Spółeczeństwo obywatelskie*, red. W. Bokajło i K. Dziubka, Wrocław 2001.
- Borawska D., *Kryzys monarchii wczesnopiastowskiej w latach trzydziestych XI wieku*, Warszawa 2013.

- Borges J.L., *Niegodny*, przeł. Z. Chądzyńska, [w:] tenże, *Opowiadania*, przeł. Z. Chądzyńska i in., Kraków 1978.
- Borkowski J., *Wyklęci sprawiedliwi*, Warszawa 1974.
- Borowski M.M., *Obraz „ateisty” w twórczości F. Dostojewskiego w świetle ateizmu współczesnego*, Kraków 2015.
- Boym S., *Dyskomfort nostalgii*, przeł. Lidex, [w:] : (Kon)teksty pamięci. Antologia, red. K. Kończal, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2014, s. 327–341.
- Braidotti R., *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa 2014.
- Bratkowski A., Rostowski J., *Przeciwko wrogom wolności*, „Rzeczpospolita” 03.02.2006, nr 29.
- Bruce S., *God is Dead. Secularization in the West*, Oxford 2002.
- Camus A., *Człowiek zbuntowany*, przeł. J. Guze, Kraków 1991.
- Camus A., *Dwa eseje. Mit Syzyfa. Artysta i jego epoka*, przeł. J. Guze, Warszawa 1991.
- Caputo J.D., *Atheism, A/theology, and the Postmodern Condition*, [w:] *Cambridge Companion to Atheism*, red. M. Martin, Cambridge 2007, s. 267–276.
- Carr K.L., *The Banalization of Nihilism. Twentieth-Century Response to Meaninglessness*, Albany (N.Y.) 1992.
- Casanova J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005.
- Cathcart T., Klein D., *Przychodzi Platon do doktora. Filozofia w żartach*, tłum. K. Puławski, Poznań 2009.
- Certeau M. de, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, przeł. K. Thiel-Jańczuk, Kraków 2008.
- Chmieliński M., *Max Stirner. Jednostka, społeczeństwo, państwo*, Kraków 2006.
- Chwedoruk R., *Polityka historyczna*, Warszawa 2018.
- Collicutt McGrath J. McGrath A., *Bóg nie jest urojeniem. Złudzenie Dawkinsa*, przeł. J. Wolak, Kraków 2007.
- Comte-Sponville A., *The Brute, the Sophist, the Aesthete: “Art in the Service of Illusion”*, [w:] *Why We Are Not Nietzscheans*, tłum. R. de Loaiza, red. L. Ferry i A. Renault, Chicago – London 1997, s. 21–69.
- Cornelißen Ch., *Czym jest kultura pamięci? Pojęcia – metody – perspektywy*, przeł. Lidex, [w:] (Kon)teksty pamięci. Antologia, red. K. Kończal, Warszawa 2014, s. 247–263.



- Czapliński P. Kończal K., *Odpominanie*, [w:] *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, red. M. Saryusz-Wolska, R. Traba, Warszawa 2014, s. 301–303.
- Danto A.C., *Nietzsche as Philosopher. An Original Study*, New York 1980.
- Dawkins R., *Bóg urojony*, przeł. P. J. Szwajcer, Warszawa 2007.
- Deleuze G., Guattari F., *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, przeł. B. Massumi, Minneapolis-Londyn 2005.
- Deleuze G., *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1993.
- Dobbelaere K., *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, tłum. R. Babińska, Kraków 2008.
- Domańska E., *Historia ratownicza*, „Teksty Drugie” 5, 2014, s. 12–26.
- Dostojewski badał choroby ducha. Z Czesławem Miłoszem rozmawiają Cezary Gawrys i Józef Majewski, „Więź” 2000, nr 3 (497), s. 14–25.
- Dostojewski F., *Biesy. Powieść w trzech częściach*, tłum. T. Zagórski, Z. Podgórzec, Londyn 1992.
- Dostojewski F., *Bracia Karamazow. Powieść w czterech częściach z epilogiem*, cz. 1–4, tłum. A. Wat, Warszawa 1970.
- Dostojewski F., *Dziennik pisarza 1877–1881*, t. 3, tłum. M. Leśniewska, Warszawa 1982.
- Dostojewski F., *Idiota. Powieść w czterech częściach*, tłum. J. Jędrzejewicz, przejrzał i poprawił Z. Podgórzec, Londyn 1992.
- Dostojewski F., *Listy*, tłum. Z. Podgórzec, R. Przybylski, Warszawa 1979.
- Dziuban Z., *Hegemonia*, [w:] *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, red. M. Saryusz-Wolska, R. Traba, Warszawa 2014, s. 149–153.
- Epoka upamiętniania*. Rozmowa z Pierrem Nora, [w:] J. Żakowski, *Rewanż pamięci*, Warszawa 2002, s. 59–68.
- Ferry L., *Człowiek-Bóg czyli o sensie życia*, przeł. A. Miś i H. Miś, Warszawa 1998.
- Fichte J. G., *Stosunek faktów świadomości do władzy teoretycznej*, przeł. Z. Zwoliński, [w:] *Pamięć w filozofii XX wieku*, red. Z. Rosińska, Warszawa 2006, s. 15–40.
- Filek J., *Podgrzewanie filozofii. Casus Nietzschego*, „Tygodnik Powszechny” 1999, nr 30, s. 15.
- Foucault M., *Przedmowa do transgresji*, przeł. T. Komendant, [w:] tenże, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, wybrał i oprac. T. Komendant, Warszawa 1999, s. 47–66.

- Foucault M., *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976*, przeł. Małgorzata Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.
- Frank J., *Dostoevsky. The Mantle of the Prophet 1871–1881*, London 2002.
- Fromm E., *Szkice z psychologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1966.
- Gadacz T., *Myślenie z wnętrza nihilizmu*, „Znak” 1994, nr 6 (469), s. 4–14.
- Galarowicz J., *W poszukiwaniu istoty religii*, Kraków 1991.
- Garrigues J. M., *Kościół, państwo liberalne i wolne społeczeństwo*, tłum. H. Woźniakowski, „Znak” 1993, nr 10 (461).
- Gawkowska A., *Komunitaryzm*, [w:] *Słownik społeczny. Praca zbiorowa*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 561–571.
- Gdzieś we mnie, tam głęboko jest jakiś sprzeciw na pęd z wszystkimi w jednym kierunku, że chciałbym inaczej*, Zbigniew Libera rozmawia z Adamem Rzepeckim, [w:] *Adam Rzepecki. Preferuję bardziej zrzuć niż kulturę*, red. D. Radziszewski, Nowy Sącz 2013, s. 47–56.
- Globan-Klas T., *Wartki nurt mediów. Ku nowym formom społecznego życia informacji. Pisma z lat 2000–2011*, Kraków 2011.
- Glucksmann A., *Dostojewski na Manhattanie*, przeł. M. Ochab, Warszawa 2003.
- Goetzius F.L., *De nonismo et nihilismo in theologia*, Cygnea 1733.
- Goudsblom J., *Nihilism and Culture*, Oxford 1980.
- Grad P., *O pojęciu tradycji. Studium krytyczne kultury pamięci*, Warszawa 2017.
- Granice oświeconego rozsądku*. Z Charlesem Taylorem rozmawiają Agata Bielik-Robson, Andrzej Pawelec i Łukasz Tischner, tłum. Ł. Tischner, „Znak” 2002, nr 9 (568), s. 31–48.
- Gray J., *Religia nie zniknęła. A świat bez Boga to świat urojony*, „Dziennik. Polska – Świat – Europa” 22–24.03.2008, nr 70 (587), s. 16–18.
- Gromczyński W., *Egzystencjalistyczne interpretacje filozofii Stirnera*, „Studia Filozoficzne” 1985, nr 7 (236), s. 59–76.
- Grossman L., *Dostojewski*, tłum. S. Pollak, Warszawa 1968.
- Grudziński T., *Uwagi o genezie rewolucji w Polsce za Kazimierza Odnowiciela*, „Zapiski Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 1952, t. XVIII, z. 1–4, s. 7–104.
- Guczalska, *Rewolucja estetyczna. Schiller i Hegel*, <http://guczalska.pl/teksty-akademickie/rewolucja-estetyczna-schiller-i-hegel/> [dostęp: 05.08.2021].

- Guittton J., *Sens czasu ludzkiego*, przeł. W. Sukiennicka, Warszawa 1989.
- Habermas J., *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, przeł. A. Romaniuk, R. Marszałek, Warszawa 2005.
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000.
- Habermas J., *O twórczej roli religii w demokracji*, „Europa” (Magazyn Idei „Dziennika”), 7–8.03.2009.
- Habermas J., *Wierzyć i wiedzieć*, przeł. M. Łukasiewicz, „Znak” 2002, nr 9 (568), s. 8–21.
- Halbwachs M., *Społeczne ramy pamięci*, przeł. i wstęp opatrzył M. Król, Warszawa 2008.
- Harris S., *Koniec wiary. Religia, terror i przyszłość rozumu*, przeł. D. Jamrozowicz, Nysa 2012.
- Harris S., *Letter to a Christian Nation. A Challenge to Faith*, London 2007.
- Harris S., *The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason*, London 2006.
- Heidegger M., *Nietzsche*, t. 1–2, przeł. A. Gniazdowski i in., naukowo oprac. C. Wodziński, Warszawa 1998–1999.
- Heidegger M., *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, przeł. J. Gierasimiuk, [w:] tenże, *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk i in., Warszawa 1997, s. 171–216.
- Heidegger M., *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, przeł. B. Baran i J. Mizera, Kraków 1996.
- Heidegger M., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954.
- Heidegger M., *W kwestii bycia*, przeł. M. Poręba, [w:] tenże, *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi i in., Warszawa 1995, s. 183–217.
- Hingley R., *The Undiscovered Dostoyevsky*, London 1962.
- Hirst M., *What is Gonzo? The etymology of an urban legend*, https://espace.library.uq.edu.au/view/UQ:10764/mhirst_gonzo.pdf, [dostęp: 07.09. 2021].
- Historia w sztuce*, red. A.M. Potocka, Kraków 2011.
- Hitchens Ch., *Bóg nie jest wielki. O trucicielskiej sile religii*, przeł. C. Murawski, Katowice 2007.
- Holzer, Jerzy, *Pamięć i niepamięć*, „Znak” 5 (480), 1995, s. 31–37.
- Hudzik J.P., *Trzy studia o metafizyce, pamięci i demokracji*, Warszawa 2009.

- Hyman G., *Atheism in Modern History*, [w:] *Cambridge Companion to Atheism*, red. M. Martin, Cambridge 2007.
- Jankowiak S., *O tym jak dwóch diabłów prowadziło pod ramię anioła czyli komuniści wobec Kościoła katolickiego w Polsce*, portal TwojaHistoria.pl, 17 I 2020. Dostępny w Internecie: <<https://twojahistoria.pl/2020/01/17/o-tym-jak-dwoch-diablow-prowadzilo-pod-ramie-aniola-czyli-komunisci-wobec-kosciola-katolickiego-w-polsce/>> [dostęp: 26.10.2021].
- Januszkiewicz M., *Horyzonty nihilizmu. Gombrowicz – Borowski – Różewicz*, Poznań 2009.
- Jaranowski M., *Richard Rorty i wiara religijna*, „Znak” 2001, nr 1(548), s. 65–84.
- Jaspers K., *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, przeł. D. Stroińska, Warszawa 1997.
- Jaspers K., *Wiara filozoficzna*, przeł. A. Buchner i in., Toruń 1995.
- Jean Paul, *Estetyka. Kurs przygotowawczy*, przeł. P. Graczyk, „Kronos” 2011, nr 1, s. 62–64.
- Jonas H., *Religia gnozy*, przeł. M. Klimowicz, Kraków 1994.
- Jünger E., *Przez linię. Martinowi Heideggerowi na sześćdziesiątę urodziny*, przeł. W. Kunicki, „Kronos”, 2011, nr 1, s. 122–143.
- Jünger E., *Über die Linie*, [w:] *Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main 1950, s. 245–284.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. oraz przedmową i przypisami opatrzył J. Gałęcki, Warszawa 1984.
- Kaufmann W., *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Cleveland – New York 1962.
- Kaźmierska K., *Ramy społeczne pamięci*, „Kultura i Społeczeństwo” 2007, t. 51, nr 2, s. 4–23.
- Kepel G., *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, przeł. A. Adamczak, Warszawa 2010.
- Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Poznań 1995.
- Kierkegaard S., *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, przeł. A. Dżakowska, Warszawa 1999.
- Klossowski P., *Nietzsche, politeizm i parodia*, tłum. K. Matuszewski, „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3 (36–38), s. 59–77.
- Kłoczowski J., *Kościół*, [w:] *Encyklopedia historii gospodarczej Polski do roku 1945*, A–N [t. 1], red. A. Mączak, Warszawa 1981, s. 347–362.
- Kłoczowski J.A. OP, *Religia*, [w:] *Słownik społeczny. Praca zbiorowa*, red. B. Szlachta, Kraków 2004.
- Kofman S., *Nietzsche and Metaphor*, przeł. D. Large, London 1993.

- Kołąkowski L., *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990.
- Kołąkowski L., *Kapłan i błazen (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)*, [w:] tenże, *Nasza wesoła apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, wybór i układ Z. Mentzel, Kraków 2010, s. 49–82.
- Kołąkowski L., *Mini wykłady o maxi sprawach. Trzy serie*, Kraków 2009.
- Kołąkowski L., *Odpowiedzialność i historia*, [w:] tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, t. 2, przedmowa, wybór, opracowanie Z. Mentzel, Warszawa 1989, s. 27–75.
- Kołąkowski L., *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, [w:] tenże, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 135–154.
- Kołąkowski L., *Pochwała niekonsekwencji*, [w:] tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, t. 2, przedmowa, wybór, opracowanie Z. Mentzel, s. 154–160.
- Kołąkowski L., *Symbole religijne i kultura humanistyczna*, [w:] *Kultura i fetysze. Eseje*, Warszawa 2000.
- Kołąkowski L., *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego*, [w:] tenże, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 7–36.
- Kołąkowski L., *Wiara fundamentem istnienia*, rozmowa przeprowadzona przez B. Łozińskiego, „Europa – Tygodnik Idei” 22.03.2008, nr 12 (207).
- Kołodziejczyk A., *Ruch ludowy a Kościół rzymskokatolicki w latach II Rzeczypospolitej*, Warszawa 2002.
- Konik R., *Najnowsze nowe media i stare nowe media. Spór o definicję nowych mediów*, „Dyskurs” 2017, nr 22, s. 20–39, https://www.asp.wroc.pl/dyskurs/Dyskurs22/Dyskurs22_RomanKonik.pdf [dostęp: 07.09.2021].
- Korzeniewski B., *Demokratyzacja pamięci wobec przewartościowości w pamięci Polaków po 1989 r.*, „Pamięć i Sprawiedliwość” 2013, t. 12, nr 2 (22), s. 55–75.
- Korzeniewski B., *Polityka historyczna – oręż w walce o kulturę czy kategoria analityczna?*, w: *Narracje o Polsce*, red. Bartosz Korzeniewski, Poznań 2008, s. 43–49.
- Korzeniewski B., *Transformacja pamięci. Przewartościowania w pamięci przeszłości a wybrane aspekty funkcjonowania dyskursu publicznego o przeszłości w Polsce po 1989 roku*, Poznań 2010.
- Kozak T., *Wytepić te wszystkie bestie? Rozmowy i eseje*, Warszawa 2010.
- Kraus W., *Nihilizm – nadal aktualny?*, przeł. G. Sowiński, [w:] *Wokół nihilizmu*, red. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 241–261.

- Kristeva J., *Ta niewiarygodna potrzeby wiary*, przeł. A. Turczyn, Kraków 2010.
- Kronika Thietmara*, tłum. (z tekstu łacińskiego), wstęp i przypisy M.Z. Jedlicki, posłowie K. Ożóg, Kraków 2012.
- Kryshtal H., *Problem zła w twórczości F. Dostojewskiego. Studium teologicznomoralne*, Lublin 2004.
- Kubicki R., *Zmierzch sztuki. Narodziny ponowoczesnej jednostki?*, Poznań 1995.
- Kubicki R., *Życ tylko po to, aby żyć?*, [w:] *Język, rozumienie, komunikacja*, red. M. Domaradzki, E. Kulczycki, M. Wendland, Poznań 2011, s. 239–253.
- Kucner A., *Geneza i perspektywy nihilizmu w filozofii Friedricha Nietzschego*, [w:] *Oblicza nihilizmu*, red. ks. Z. Kunicki, Olsztyn 2001, s. 15–28.
- Kuderowicz Z., *Nietzsche*, Warszawa 1979.
- Kuhn E., *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, Berlin – New York 1992.
- Kula M., *Między przeszłością a przyszłością. O pamięci, zapomnianiu i przewidywaniu*, Poznań 2004.
- Kułąkowska D., *Dostojewski – dialektyka niewiary*, Warszawa 1981.
- Kuropatwa M., *O Muppet Show, mimesis i... transgresji*, [w:] *(Nie)obecne granice. Szkice o obliczach transgresji*, red. K. Kuropatwa, D. Rode, Kraków 2003, s. 123–134.
- Kusak L., *Maxa Stirnera koncepcja jednostki i społeczeństwa*, [w:] M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, przeł. J. i A. Gajlewiczowie, Warszawa 1995, s. VII–XXXV.
- Kwaterko M., *Od tłumacza*, [w:] G. Debord, *Spółczesność spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, przeł. M. Kwaterko, Warszawa 2006, s. 215–220.
- LaCapra D., *Psychoanaliza, pamięć i zwrot etyczny*, przeł. M. Zapędowska, [w:] *Pamięć, etyka i historia. Anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych (Antologia przekładów)*, red. E. Domańska, Poznań 2002, s. 127–162.
- Lawaty A., *Zapomnienie jako zjawisko kulturowe – z punktu widzenia polityki i krytyki kultury nowocześniejszej*, przeł. J. Górny, [w:] *Polsko-niemieckie miejsca pamięci*, t. 4: *Refleksje metodologiczne*, red. R. Traba, H. Henning Hahn, Warszawa 2013, s. 133–145.
- Lazari A. de, *W kręgu Fiodora Dostojewskiego. Poczwiennictwo*, Łódź 2000.
- Lechoń J., *W moim sercu jak w bursztynie. Wybór wierszy i przekładów poetyckich oraz dramaty poetyckie*, Warszawa 2003.

- LeRoy Smith J., *Nihilism and the Arts*, "The Journal of Aesthetics and Art Criticism" 1975, t. XXXIII, nr 3, s. 329–338.
- Leszczyńska K., *Sakralizacja*, [w:] *Leksykon socjologii religii*, red. nauk. M. Libiszowska-Żółtkowska i J. Mariański, Warszawa 2004.
- Lipszyc, A., *Sprawiedliwość na końcu języka. Czytanie Waltera Benjamina*, Universitas, Kraków 2012.
- Liszka K., *Etyka i pamięć o Zagładzie*, Warszawa 2016.
- Locke J., *List o tolerancji*, przeł. L. Joachimowicz, przedmowa. R. Klibansky, wstęp E. de Marchi, Warszawa 1963.
- Lowenthal D., *Przeszłość to obcy kraj*, przeł. I. Grudzińska-Gross i M. Tański, „Respublica Nowa” 2010, nr 10 (200), s. 142–151.
- Löwith K., *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, przeł. S. Gromadzki, Warszawa 2001.
- Lübbe H., *Muzealizacja. O powiązaniu naszej teraźniejszości z przeszłością*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, [w:] *Estetyka w świecie. Wybór tekstów*, t. 3, red. M. Gołaszewska, Kraków 1991, s. 7–29.
- Luckmann T., *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszcz, Kraków 2006.
- Luhmann N., *Funkcja religii*, tłum. D. Motak, Kraków 2007.
- Łotman J. i B. Uspieński B., *O semiotycznym mechanizmie kultury*, przeł. J. Faryno, [w:] *Semiotyka kultury*, wybór i oprac. E. Janus i M.R. Mayenowa, Warszawa 1977.
- Łowmiański H., *Początki Polski. Polityczne i społeczne procesy kształtowania się narodu do początku wieku XIV*, t. VI, cz. 1, Warszawa 1985.
- Łuczewski, M., *Kapitał moralny. Polityki historyczne w później nowoczesności*, Kraków 2017.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty Studium z teorii moralności*, przeł. wstępem i przypisami opatrzył A. Chmielewski, przekład przejrzał J. Hołówka, Warszawa 1996.
- MacIntyre A., *Marxism and Christianity*, Duckworth, London 1969.
- MacIntyre A., *Secularization and Moral Change*, Oxford 1967.
- MacIntyre A., Ricoeur P., *The Religious Significance of Atheism*, New York – London 1969.
- Mackiewicz S., *Dostojewski*, Warszawa 1957.
- Majewski T., *Solidarność anamnetyczna*, [w:] *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, red. M. Saryusz-Wolska, R. Traba, Warszawa 2014, s. 455–457.
- Mann T., *Dostojewski – z umiarem i inne eseje*, tłum. J. Błoński, Warszawa 2000.

- Mariański J., *Ponowoczesność a religia*, [w:] *Leksykon socjologii religii*, red. nauk. M. Libiszowska-Żółtkowska i J. Mariański, Warszawa 2004.
- Markowski M.P., *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 1997.
- Marks K., Engels F., *Ideologia niemiecka. Krytyka najnowszej filozofii niemieckiej w osobach jej przedstawicieli – Feuerbacha, B. Bauera i Stirnera, tudzież niemieckiego socjalizmu w osobach różnych jego proroków*, [w:] ciż, *Dzieła*, t. 3, przeł. K. Błeszyński i S. Filmus, Warszawa 1961, s. 9–619.
- Martin D., *On Secularization. Towards a Revised General Theory*, Aldershot–Burlington 2005.
- Maruszewski T., *Gdzie podziewa się nasza pamięć. Od pamięci autobiograficznej do pamięci zbiorowej*, Sopot 2019.
- Maruszewski T., *Pamięć autobiograficzna*, Gdańsk 2005.
- Maruszewski T., *Zjawiska intruzywne jako automatyczny proces kontrolowany*, [w:] *Automatyzmy w procesach przetwarzania informacji*, red. R.K. Ohme, M. Jarymowicz, J. Reykowski, Warszawa 2001, s. 85–102.
- McGrath A., *Bóg Dawkinsa. Geny, memy i sens życia*, przeł. J. Gilewicz, Kraków 2008.
- McLuhan M., *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, przeł. N. Szczucka, Warszawa 2004.
- Michałowska M., *Foto-teksty. Związki fotografii z narracją*, Poznań 2012.
- Moryń M., *Wola mocy i myśl. Spotkania z filozofią Fryderyka Nietzschego*, Poznań 1997.
- Mouffe Ch., *Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie*, przeł. B. Szelewa, Warszawa 2015.
- Müller-Lauter W., Goerdts W., *Nihilizm*, przeł. S. Gromadzki, [w:] *Nihilizm. Dzieje, recepcja, prognozy*, wybór tekstów i oprac. S. Gromadzki i J. Niecikowski, Warszawa 2001, s. 7–17.
- Müller-Lauter W., *Nietzschego nauka o woli mocy (1)*, przeł. S. Gromadzki, „Edukacja Filozoficzna” 2000, t. 29, s. 20–43.
- Müller-Lauter W., *Nihilistyczny cień Zaratustry...*, przeł. G. Sowiński, [w:] *Wokół nihilizmu*, red. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 179–200.
- Müller-Lauter W., *Nihilizm jako konsekwencja idealizmu. F. H. Jacobiego krytyka filozofii transcendentalnej i jej następstwa historyczno-filozoficzne*, przeł. S. Gromadzki, [w:] *Nihilizm. Dzieje, recepcja, prognozy*, wybór tekstów i oprac. S. Gromadzki i J. Niecikowski, Warszawa 2001, s. 67–109.
- Napiórkowski M., *Powstanie umarłych. Historia pamięci 1944–2014*, Warszawa 2016.

- Niećko J., *O wewnętrzne życie wsi. Wybór pism z lat 1912–1948*, Warszawa 1985.
- Nietzsche F., *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, przeł. G. Sowinski, przedmowa Z. Kuderowicz, Kraków 1999.
- Nietzsche F., *Ecce homo. Jak się staje, czym się jest*, przeł. i przedmową opatrzył B. Baran, Kraków 1996.
- Nietzsche F., *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1992.
- Nietzsche F., *Ludzkie, arcyłudzkie. Tom pierwszy*, przeł. K. Drzewiecki, Warszawa 1991.
- Nietzsche F., *Nachgelassene Fragmente 1885–1887. Kritische Studienausgabe*, t. 12, red. G. Colli i M. Montinari, München – Berlin – New York 1999.
- Nietzsche F., *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, przeł. i przedm. opatrzył B. Baran, Kraków 1994.
- Nietzsche F., *Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 1996.
- Nietzsche F., *Pisma pozostałe 1862–1875*, przeł. B. Baran, Kraków 1993.
- Nietzsche F., *Pisma pozostałe 1876–1889*, wyb., przeł. i przedmową opatrzył B. Baran, Kraków 1994.
- Nietzsche F., *Poza dobrem i złem*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1990.
- Nietzsche F., *Przedstawienie retoryki starożytnej*, przeł. B. Baran, [w:] *Nietzsche 1900–2000*, red. A. Przybylski, Kraków 1997, s. 15–43.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Gdynia 1993.
- Nietzsche F., *Wiedza radosna („La Gaya scienza”)*, przeł. L. Staff, Warszawa 1991.
- Nietzsche F., *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości (Studyja i fragmenty)*, przeł. S. Frycz i K. Drzewiecki, Warszawa 1993.
- Nietzsche F., *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. G. Sowinski, wstęp K. Michalski, Kraków 1997.
- Nietzsche F., *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, przeł. G. Sowinski, [w:] *Wokół nihilizmu*, red. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 73–110.
- Nietzsche F., *Zmierzch bożyszczyli jak filozofuje się młotem*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1991.
- Nihilizm. Dzieje, recepcja, prognozy*, wybór tekstów i oprac. S. Gromadzki i J. Niecikowski, Warszawa 2001.

- Nijakowski L., *Polska polityka pamięci. Esej socjologiczny*, Warszawa 2008.
- Nora P., *Czas pamięci*, przeł. W. Dłuski, „Res Publica Nowa” 2001, nr 7 (154), s. 37–43.
- Nora P., *Między pamięcią a historią: „Les lieux de Mémoire”*, tłum. P. Mościcki, [w:] *Tytuł roboczy: archiwum*, Nr 2, red. A. Leśniak, M. Ziółkowska, Łódź 2009, s. 4–12.
- Nora P., *Jak pisać historię Francji?*, przeł. K. Kończal, [w:] *(Kon)teksty pamięci. Antologia*, red. K. Kończal, Warszawa 2014, s. 15–29.
- Nowak A., *Dzieje Polski*, t. 1: *Do 1202. Skąd nasz ród*, Kraków 2014.
- Obirek S., *Polska wieś wobec katolicyzmu – refleksja antropologiczna*, [w:] *Ciągłość i zmiana. Sto lat rozwoju polskiej wsi*, t. 1, red. M. Halamska, M. Stanny, J. Wilkin, Warszawa 2019, s. 549–573.
- Oblicza nihilizmu*, red. ks. Z. Kunicki, Olsztyn 2001.
- Ojeda E., *Wiek religijności*, tłum. G. Koprowska, <http://www-pre-cafebabel.pl/article/15829/wiek-religijnosci.html> [dostęp: 06.08.2021].
- Onfray M., *Traktat ateologiczny. Fizyka metafizyki*, przeł. i wstępem opatrzył M. Kwaterko, Warszawa 2008.
- Orłowski H., *Warmia z oddali. Odpominania*, Olsztyn 2000.
- Pamięć. Rejestry i terytoria*, red. P. Orłowska, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2013.
- Paterson R.W.K., *The Nihilistic Egoist Max Stirner*, Londyn – Nowy York – Toronto 1971.
- Pieniążek P., *Dwie genealogie: Nietzsche/Foucault*, „Filozofia i Sztuka” 1999, nr 16, s. 37–58.
- Pietrzyk-Reeves D., *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*, Wrocław 2004.
- Pisarz na XXI wiek. Ze Zbigniewem Podgórcem rozmawiają Cezary Gawrys i Józef Majewski*, „Więź” 2000, nr 3 (497), s. 77–83.
- Platon, *Obrona Sokratesa*, [w:] tenże, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, wyb. A. Lam, Warszawa 1993.
- Plinta K., *Gonzo po polsku? Poradnik desperata*, <http://sztukanagoraco.blogspot.com/2012/08/stosowne-sztuki-gonzo-manifest.html> [dostęp: 11.09 2021].
- Pobłocki K., *Chamstwo*, Wołowiec 2021.
- Porębski M., *Ikonafera*, Warszawa 1972.
- Possenti V., *Nihilizm teoretyczny a „śmierć metafizyki”*, przeł. J. Merecki SDS, Lublin 1998.

- Possenti V., *Nihilizm*, przeł. A. Fligel-Piotrowska, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, Lublin 2006, t. 7, s. 647–655. Wersja internetowa: <http://ptta.pl/pef/pdf/n/nihilizm.pdf> [dostęp: 06.09.2021].
- Przybylski R., *Dostojewski i „przeklęte problemy”. Od „Biednych ludzi” do „Zbrodni i kary”*, Warszawa 1964.
- Putek J., *Mroki średniowiecza. Obyczaje, przesady, fanatyzm, okrucieństwa i ucisk społeczny w Polsce*, Warszawa 1985.
- Puto K., Małecka A., Bińczycki J., Wstęp. *Gonzo bonanza*, „Ha!art” 2013, nr 41, s. 1–2.
- Rabelais F., *Gargantua i Pantagruel*, t. I, przeł. i komentarzami opatrzył T. Żeleński. (Boy), Warszawa 1973.
- Rarot H., *Od nihilizmu do chrześcijaństwa. Historia i współczesność idei filozoficzno-religijnego przezwyciężenia nihilizmu*, Lublin 2011.
- Rauschning H., *Rewolucja nihilizmu. Kulisy i rzeczywistość Trzeciej Rzeszy*, przeł. S. Łukomski, Warszawa 1939.
- Rauszer M., *Siła podporządkowanych*, Warszawa 2021.
- Rawls J., *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, wstęp Cz. Porębski, Warszawa 1998.
- Raźny A., *Fiodor Dostojewski – różne konserwatyzmy, jeden nacjonalizm*, [w:] *Idee konserwatywne w Rosji*, red. A. Raźny, Kraków 2010, s. 57–74.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. II: *Platon i Arystoteles*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 1997.
- Ricoeur P., *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Kraków 2012.
- Ricoeur P., *Miłość i sprawiedliwość*, przeł. M. Drwięga, Kraków 2010.
- Ronduda Ł., *Strategie subwersywne w sztukach medialnych*, Kraków 2006.
- Rorty R., *Religia jako kres konwersacji*, tłum. M. Klebs i M. Jaranowski, „Znak” 2001, nr 1(548), s. 56–64.
- Rorty R., *Wiara religijna, odpowiedzialność intelektualna i romantyczność*, przeł. P. Znaniecki, [w:] *Wspólnotowość wobec wyznań liberalizmu*, red. T. Buksiński, Poznań 1995, s. 13–32.
- Rosińska Z., *Praca pamięci*, [w:] *Kultura jako pamięć. Posttradycyjne znaczenie przeszłości*, red. E. Hałas, Kraków 2012, s. 107–126.
- Rostkowska A., Woynarowski K., *Katalog wypadków, czyli stosowane sztuki gonzo*, <http://sztukanagoraco.blogspot.com/2012/08/stosowane-sztuki-gonzo-manifest.html> [dostęp: 11.09.2021].
- Rothberg M., *Pamięć wielokierunkowa. Pamiętanie Zagłady w epoce dekolonizacji*, przeł. K. Bojarska, Warszawa 2015.

- Rozanow W., *Legenda o Wielkim Inkwizytorze F.M. Dostojewskiego*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa 2004.
- Salij J., *Ateizm w diagnozach i prognozach Dostojewskiego*, „Literatura na Świecie” 1983, nr 3(140), s. 103–116.
- Saryusz-Wolska M., Traba R., *Wprowadzenie*, [w:] *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, red. M. Saryusz-Wolska, R. Traba, Warszawa 2014, s. 13–25.
- Saryusz-Wolska M., *Spotkania czasu z miejscem. Studia o pamięci i miastach*, Warszawa 2011.
- Saryusz-Wolska M., *Wprowadzenie*, [w:] *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Kraków 2009, s. 7–38.
- Schacter D.L., *Siedem grzechów pamięci. Jak zapominamy i zapamiętujemy*, przeł. E. Haman, J. Rączaszek, Warszawa 2003.
- Schiller F., *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, tłum. I. Krońska, J. Prokopiuk, Warszawa 1972.
- Schnädelbach H., *Kultura*, [w:] *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. E. Martens, H. Schnädelbach, przeł. K. Krzemieniowa, wstęp J. Kmita, Warszawa 1995, s. 546–588.
- Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1994.
- Schrift A., *Nietzsche and the Question of Interpretation. Between Hermeneutics and Deconstruction*, New York – London 1990.
- Schrift A.D., *Nietzsche and the Critique of Oppositional Thinking*, „History of European Ideas” 1989, t. 11, s. 783–790.
- Siemek J., *Śladami klątwy*, Warszawa 1970.
- Skarga B., *Tożsamość Ja i pamięć*, „Znak” 5 (480), 1995, s. 4–18.
- Skąd kościół ma majątek* – rozmowa z prof. Januszem Tazbirem, rozmawia Paweł Dybicz, „Przegląd”, 01.04.2012, <https://www.tygodnikprzeglad.pl/skad-kosciol-ma-majatek-rozmowa-prof-januszem-tazbirem/> [dostęp: 11.09.2021].
- Sloterdijk P., *Krytyka cynicznego rozumu*, przeł. P. Dehnel, Wrocław 2008.
- Smolińska M., *TRICKSTEROWAĆ W POZNA(wa)NIU: Penerstwo i The Krasnals*, <http://opposite.uni.wroc.pl/2011/smolinska.htm> [dostęp: 11.09.2021].
- Sowinski G., *Nihilizm*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz i B. Milerski, Warszawa 2003, t. 7, s. 316–318.
- Sowinski G., *Zamiast postłowa: Między „nihilizmem” a postnihilizmem...*, [w:] *Wokół nihilizmu*, red. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 263–275.



- Steinvorth U., *Sprawiedliwość*, [w:] *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. E. Martens i H. Schnädelbach, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 335–378.
- Stirner M., *Jedyny i jego własność*, przeł. J. i A. Gajlewiczowie, Warszawa 1995.
- Stirner M., *Kunst und Religion*, [w:] tenże, *Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes »Der Einzige und sein Eigentum«*, red. J.H. Mackay, Stuttgart–Bad Cannstatt 1976, s. 258–268.
- Stopel B., *Gonzo bez lęku i obrazy*, „Halart” 2013, nr 41, s. 14–21.
- Stryczek J., *Chłopskim piórem*, Warszawa 1984.
- Suchodolski B., *Dzieje kultury polskiej*, wyd. II zmienione i rozszerzone, Warszawa 1986.
- Szacka B., *Czas przeszły, pamięć, mit*, Warszawa 2006.
- Szaflik J.R., *O rzęd chłopskich dusz*, Warszawa 1976.
- Szelągowski A., *Wzrost państwa polskiego w XV i XVI w. Polska na przełomie wieków średnich i nowych*, Lwów 1904.
- Szestow L., *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, tłum. i wstęp C. Wodziński, Warszawa 1987.
- Szkola czy parafia? Nauka religii w szkole w świetle badań socjologicznych*, red. K. Kiciński, K. Koseła, W. Pawlik, Kraków 1995.
- Szlachta B., *Konserwatyści wobec religii i Kościoła (próba wprowadzenia)*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 1998/99, nr 24/25, s. 25–35.
- Szlachta B., *Konserwatyzm*, [w:] *Słownik społeczny. Praca zbiorowa*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 574–594.
- Szulakiewicz M., *Czas i to, co ludzkie. Szkice z chronozofii i kultury*, Toruń 2011.
- Świętochowski A., *Historja chłopów polskich w zarysie*, t. 1: *W Polsce Niepodległej*, Lwów – Poznań 1925, <https://polona.pl/item/historia-chlopow-polskich-w-zarysie-1-w-polsce-niepodleglej,M-TcONTcxNTI/6/#item> [dostęp: 11.09.2021].
- Tarkowska E., *Czas w społeczeństwie. Problemy, tradycje, kierunki badań*, Wrocław 1987.
- Taylor Ch., *Oblicza religii dzisiaj*, przeł. A. Lipszyc, tłum. przejrzał Ł. Tischner, Kraków 2002.
- Thompson H.S., *Lęk i odraza w Las Vegas. Szaleńcza podróż do serca „amerykańskiego snu”*, tłum. M. Wróbel i M. Potulny, Warszawa 2013.
- Thompson H.S., *Upadek i demoralizacja na Derby Kentucky*, tłum. Z. Szczerek, „Halart” 2013, nr 41, s. 22–30.

- Thrower J., *A Short History of Western Atheism*, London 1971.
- Tischner J. ks., *Etyka wartości i nadziei*, [w:] D. von Hildebrand, J. A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 51–148.
- Todorov T., *Nadużycia pamięci*, przeł. A. Dwulit, „Znak” 9 (676), 2011, <<http://www.miesiecznik.znak.com.pl/1033/calosc/naduzycia-pamieci>> [dostęp: 12.01.2020].
- Tolstoj L., *Spowiedź*, [w:] W. F. Asmus, *Lew Tołstoj*, przeł. J. Walicka, Warszawa 1964.
- Traba R., *Polityka wobec historii: kontrowersje i perspektywy*, „Teksty Drugie” 1–2, 2010, s. 300–319.
- Traverso E., *Historia jako pole bitwy. Interpretacja przemocy w XX wieku*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2014.
- Turgieniew I., *Ojcowie i dzieci*, tłum. J. Guze, Warszawa 1972.
- Tylko Bóg mógłby nas uratować*. Wywiad udzielony przez Martina Heideggera tygodnikowi „Der Spiegel” 23 września 1966 r., przeł. M. Łukasiewicz, „Aletheia” 1990, nr 1 (4), s. 381–393.
- Urbankowski B., *Dostojewski: dramat humanizmów*, Warszawa 1994.
- Vattimo G., *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, wstęp A. Zawadzki, Kraków 2006.
- Walicki A., *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005.
- Wasiewicz J., *Chłopska rewolucja księdza Piotra Ściegiennego*, „Le Monde Diplomatique. Edycja polska” 2020, nr 1 (161), s. 34–38.
- Wasiewicz J., *Dlaczego kultura naszych czasów przypomina żonę Lota? Przyczyny późnonowoczesnego zwrotu ku przeszłości*, „Philosophical Discourses” 2019, t. I: *Pamięć – zapomnienie – niepamięć. Konteksty filozoficzne*, red. M. Woźniczka, M. Perek, s. 205–220, <http://dlibra.bg.ajd.czyst.pl:8080/dlibra/docmeta-data?id=6104&from=publication> [dostęp: 07.09.2021].
- Wasiewicz J., *Emancypacja klasy chłopskiej w projekcie antyfeudalnej rewolucji księdza Piotra Ściegiennego. Perspektywa postkolonialna*, „Polisemia” 2019, nr 1 (21), <https://www.polisemia.com.pl/numery-czasopisma/numer-12019-21-rewolucje/emancypacja-klasy-ch%5C82opskiej-w-projekcie-antyfeudalnej-rewolucji-ksi%C4%99dza-piotra-%5C9Bciegiennego> [dostęp: 11 VIII 2021].
- Wasiewicz J., *„Nieczajewszczyzna” albo apoteoza pandemicznej rewolucji*, „Ooudlibet” maj 2007, nr 1 (1), s. 2–7.
- Wasiewicz J., *Oblicza nicości. Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*, Wrocław 2010.



- Wasiewicz J., *Pierwsza chłopska rebelia*, „Le Monde Diplomatique. Edycja polska” 2017, nr 6 (136), s. 42–44.
- Wasiewicz J., *Pod szwedzkim zaborem. Ćwiczenie z kontrfaktycznej logiki historycznej*, „Le Monde Diplomatique. Edycja polska” 2018, nr 12 (154), s. 38–43.
- Wasiewicz J., *Przeciw-pamięć chłopskiego oporu na przykładzie wybranych tekstów kultury dotyczących tzw. buntu Masława, czyli powstania ludowego i reakcji pogańskiej w latach 30. i 40. XI w.*, [w:] *Historia – pamięć – tożsamość w edukacji humanistycznej*, t. 3: *Pamięć człowieka, pamięć miejsca, miejsca pamięci*, red. B. Popiołek, A. Chłosta-Sikorska, A. Słaby, Kraków 2015, s. 41–57.
- Wasiewicz J., „Przeklęty problem” – zagadnienie nihilizmu w Notatkach z podziemia Fiodora Dostojewskiego, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogiki i Administracji w Poznaniu” 2005, nr 1, s. 165–180.
- Wasiewicz J., *Saprofityczność, pasożytniczość i symbiotyczność jako typy postaw w polu sztuki podejmującej wątki wiejsko-chłopskie*, [w:] *Ryzosfera. Grzyby i bakterie w sieci sztuki i kultury*, red. M. Smolińska, Poznań 2019, s. 185–202, <https://uap.edu.pl/wp-content/uploads/2018/11/RYZOSFERA-final.pdf> [dostęp: 06.08.2021].
- Weinrich H., *Lethe. The Art and Critique of Forgetting*, przeł. z j. niem. S. Rendall, Ithaca – Londond 2004.
- Weischedel W., *Teologia filozoficzna w cieniu nihilizmu*, przeł. G. Sowiński, [w:] *Wokół nihilizmu*, red. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 157–178.
- Werner M., *Wobec nihilizmu. Gombrowicz. Witkacy*, Warszawa 2009.
- Węclawski T., *Wielkie kryzysy tradycji chrześcijańskiej*, Poznań 1999.
- White A., *Within Nietzsche's Labyrinth*, New York – London 1990.
- Witos W., *Moje wspomnienia*, Warszawa 1981.
- Wnuk-Lipiński E., *Socjologia życia publicznego*, Warszawa 2008.
- Wodziński C., *Trans. Dostojewski, Rosja, czyli o filozofowaniu siekierą*, Gdańsk 2005.
- Wokół nihilizmu*, red. G. Sowiński, Kraków 2001.
- Wolff-Powęska A., *Pamięć – brzmienie i uwolnienie. Niemcy wobec nazistowskiej przeszłości (1945–2010)*, Poznań 2011.
- Would Abolish 20th Century And Its Plastic*, „The Hour”, 15.03.1978, s. 35, <https://news.google.com/newspapers?nid=1916&dat=19780315&id=eO8pAAAAIBAJ&sjid=Pm-4FAAAIBAJ&pg=965,2753926&hl=pl> [dostęp: 07.09.2021].

- Woźniak M., *Przeszłość jako przedmiot konstrukcji. O roli wyobraźni w badaniach historycznych*, Lublin 2010.
- Zalewski M., *Formy pamięci*, Gdańsk 2004.
- Żałuski W., *Etyczne aspekty doświadczania czasu*, Kraków 2017.
- Żelazny M., *Śmierć Boga w filozofii Fryderyka Nietzschego*, „Colloquia Communia” 1985 nr 3–6 (20–23), s. 135–145. Dostępny w Internecie pt.: *Nietzsche: śmierć Boga*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,2678> [dostęp: 07.09.2021].
- Żulczyk J., *W poszukiwaniu „amerykańskiego snu”. Postowie*, [w:] H. S. Thompson, *Lęk i odraza w Las Vegas. Szaleńcza podróż do serca „amerykańskiego snu”*, tłum. M. Wróbel i M. Potulny, Warszawa 2013, s. 257–270.
- Żytkowicz L., *Okres gospodarki folwarczno-pańszczyźnianej (XVI–XVIII w.)*, [w:] *Historia chłopów polskich*, t. I: *Do upadku Rzeczypospolitej szlacheckiej*, red. S. Inglot, Warszawa 1970, s. 247–308.
- Žižek S., *Kruchy absolut czyli Dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, przeł. M. Kropiwnicki, wstęp J. Kutyla, postł. A. Ostolski, Warszawa 2009.
- Žižek S., *Między demokracją a boską przemocą*, [w:] G. Agamben i in., *Co dalej z demokracją?*, tłum. M. Kowalska, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2012.
- Žižek S., *O wierze*, przeł. B. Baran, Warszawa 2008.

Lista pierwodruków

1. Nihilizm – w labiryncie znaczeń

Pierwodruk: *Nihilizm i nowoczesność*, seria: „Studia komparatystyczne Instytutu Sztuki PAN. Teatr. Sztuka. Kultura”, t. 5, Oficyna Wydawnicza Errata, Warszawa 2012, s. 28–45.

2. „Oto najdziwniejszy ze wszystkich gości” stoi u drzwi i kołaczę... Próba wstępnej rekonstrukcji Nietzscheańskiej etiologii, chronologii i typologii nihilizmu

Pierwodruk: *Nihilizm i nowoczesność*, red. Ewa Partyga i Michał Januszkiewicz, seria: „Studia komparatystyczne Instytutu Sztuki PAN. Teatr. Sztuka. Kultura”, t. 5, Oficyna Wydawnicza Errata, Warszawa 2012, s. 65–85.

3. Z genealogii subiectum. Próba rekonstrukcji stanowiska Nietzschego w kwestii podmiotu

Pierwodruk: *Meandry podmiotowości*, red. Piotr Orlik, seria „Problemy/Dyskusje”, tom II, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2001, s. 371–385.

4. Max Stirner jako typ filozofa gonzo

Pierwodruk: *Max Stirner. Wokół indywiduum*, red. K. Feć, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2018, s. 277–290.

5. Między religijnym anarchizmem a wielkoruskim mesjanizmem. Kilka uwag na temat teologiczno-estetycznej i politycznej myśli Fiodora Dostojewskiego

Pierwodruk: *Człowiek – słowo – działanie. Księga pamiątkowa dla Profesora Bolesława Andrzejewskiego*, red. M. Filipiak, M. Wendland, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2016, s. 513–527.

6. Czy współczesna kultura pamięci jest nihilistyczna?

Niepublikowany artykuł napisany na bazie wystąpienia na konferencji naukowej „Oblicza nihilizmu we współczesnej filozofii i kulturze”, Sekcja Etyki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (maj 2018).

7. Pamiętać, odpomnieć czy zapomnieć? – etyczne aspekty odnoszenia się do przeszłości

Niepublikowany artykuł napisany na bazie wystąpienia na XI Polskim Zjeździe Filozoficznym, Lublin (wrzesień 2019).

8. Kontrowersje wokół miejsca religii w (post)sekularnym społeczeństwie obywatelskim (próba wprowadzenia)

Poszerzona wersja artykułu *Kontrowersje wokół miejsca religii w edukacji (post)sekularnego społeczeństwa obywatelskiego (próba wprowadzenia)*, „Zeszyty Artystyczne” 2011, nr 21, s. 31–38.

9. Cnota niekonsekwencji, czyli o możliwości dialogu między wierzącymi a niewierzącymi. Kilka uwag na marginesie lektury Leszka Kołakowskiego

Pierwodruk: *Język – rozumienie – komunikacja*, red. nauk. M. Domaradzki, E. Kulczycki, M. Wendland, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2011, s. 269–278]

10. Największy kryzys polskiego Kościoła od XI wieku?

Tekst nigdzie do tej pory niepublikowany.

11. Jak to z niedowiarstwem było. Wszelkiej scjencji pełna szybkość podróż przez dwadzieścia trzy stulecia (od Ksenofanesa do Laplace’a), czyli krotchwilny esej historyczny o dziejach ateizmu od antyku po czasy oświecenia mądrym dla memoryału, idiotom dla nauki, wierzącym i niewierzącym dla refleksji, politykom dla praktyki, melancholikom dla rozrywki erylgowany

Tekst napisany na przełomie 2007/2008 roku, nigdzie do tej pory niepublikowany.



Recenzja naukowa:

prof. UAM dr hab. Mariusz Moryń

Seria wydawnicza:

Myśleć sztuką.

Monografie naukowe teoretyczek i teoretyków

Wydziału Edukacji Artystycznej i Kuratorstwa

Uniwersytetu Artystycznego

im. Magdaleny Abakanowicz w Poznaniu

Numer tomu w serii: **3**

Redakcja naukowa serii:

prof. UAP dr hab. Marta Smolińska

Projekt graficzny:

Raman Tratsiuk

Skład:

Wiesław Wiszowaty

ISBN **978-83-66608-32-0**

DOI 10.48239/ISBN9788366608320



Uniwersytet Artystyczny
im. Magdaleny Abakanowicz
w Poznaniu



WYDZIAŁ EDUKACJI
ARTYSTYCZNEJ I KURATORSTWA

Książka składa się z jedenastu rozdziałów, które skupiają się na zagadnieniu nihilizmu, religii, podmiotu, pamięci oraz sztuki. Tak rozległe spektrum podejmowanej problematyki nie ograniczyło monograficznego charakteru tekstu – tworzy on wystarczająco jednorodną całość, łączącą w sobie walory wypowiedzi naukowej oraz rozważań o formie lżejszej, miejscami żartobliwej. Zaprezentowany wywód nawiązuje do szeregu myślicieli, m.in. do Nietzschego, Stirnera, Dostojewskiego i Kołakowskiego. Nie jest to jednak rekonstrukcja i pogłębienie pewnych poglądów, lecz oryginalny i intrygujący namysł na marginesie przywoływanych stanowisk. Całość stanowi efekt wieloletnich eksperckich badań, napisana jest ze znanostwem, a także sprawnie od strony literackiej. Na szczególnie pozytywną ocenę zasługuje systematyzacja pojęcia „nihilizmu”, wydobywająca szereg jego odcieni znaczeniowych i pokazująca mnogość rozbieżnych koncepcji związanych z tą kategorią, oraz omówienie w pisarstwie Dostojewskiego emancypacyjno-mistycznego wymiaru sztuki, będącego oryginalną, rosyjską interpretacją stanowiska Schillera na temat etycznej i mesjanistycznej natury piękna.

Prof. UAM dr hab. Mariusz Moryń



**WYDAWNICTWO
UNIwersytetu ARTYSTYCZNEGO
IM. MAGDALENY ABAKANOWICZ
W POZNANIU**