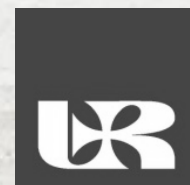


FORUM

FILOZOFICZNE

Nr 15/2020





W Y D A W C A :

Instytut Filozofii Uniwersytetu Rzeszowskiego
Dyskusyjne Koło Filozoficzne „Eudaimonia”

Redakcja: Mateusz Binek, Miłosz Hołody

Korekta: Matylda Zatorska

Grafika, zdjęcia i skład: Magdalena Krzosek-Hołody

Opieka naukowa i recenzje tekstów: dr Włodzimierz Zięba

Rzeszów 2020

SPIIS TREŚCI



ARTYKUŁY

- 5 Mateusz Binek --- *O tzw. socjalizmie utopijnym. Krótkie studium z historii pojęć*
- 13 Antea Rumak --- *Paula Feyerabenda „poszukiwania” równowagi*
- 27 Miłosz Hołody --- *Poezja w przestrzeni faktycznej i symbolicznej: dyskurs i logosfera*
- 36 Miłosz Hołody --- *Język i świat rzeczy. Wybrane działania Galerii Otwartej w perspektywie relacji języka i przestrzeni*

E S E J

- 47 Anastazja Cheiz --- *Genealogia dawniej a dziś (na przykładzie przypadku z życia wziętego)*

T W Ó R C Z O Ś Ć

- 53 Anastazja Cheiz --- *szum trawy / niemoc teorii*
- 58 Miłosz Hołody --- *Rysunki ze świata nadmiaru*

O D R E D A K C J I

Oddając w ręce czytelników 15 numer pisma *Forum Filozoficzne*, chcielibyśmy wyrazić wdzięczność dla wszystkich osób zaangażowanych w jego powstanie w tym trudnym i zupełnie niespodziewanym czasie. Ogólnoświatowa epidemia „przełączyła” uczelnie wyższe w tryb zdalny i pozbawiła je tego, co najważniejsze – możliwości spotkania człowieka z człowiekiem, bezpośredniej rozmowy i poczucia akademickiej wspólnoty. Mimo tej jakże niekomfortowej sytuacji, w której się znaleźliśmy, przedstawiamy kolejny już numer wydawanego od wielu lat w Instytucie Filozofii UR pisma, które stało się jego stałą inicjatywą – w tym roku sprofilowaną nie tylko naukowo, ale także naukowo-artystycznie. Dziękujemy bardzo autorom artykułów i esejów, recenzentowi dr. Włodzimierzowi Ziębie oraz niezastąpionej korektorce Matyldzie Zatorskiej. Zapraszając do lektury numeru 15, podkreślamy, że zgodnie z wieloletnią tradycją jest on przestrzenią nie tyle wyrobionej akademickiej wypowiedzi, ile raczej naukowego debiutu dla młodych autorów: doktorantów i studentów.

ARTYKUŁY





O tzw. socjalizmie utopijnym. Krótkie studium z historii pojęć

W *Traktacie logiczno-filozoficznym* Ludwiga Wittgensteina możemy przeczytać słynne zdanie mówiące o tym, że: „Granice mego języka oznaczają granice mego świata”¹. Chociaż stanowi ono punkt wyjścia do rozważań dotyczących związków logiki i ontologii a także próby wskazania na zasadność intuicji stojących za solipsyzmem², to, podobnie jak wiele innych celnych maksym filozoficznych, można ekstrapolować je także na inne dziedziny wiedzy, gdzie może pełnić funkcje punktu podparcia dla refleksji skupionej na innych aspektach użycia języka. Konstruowanie pojęć, które, o ile zyskują one odpowiedni rezonans, przenikają do publikacji naukowych oraz podręczników akademickich jest zajęciem niejako meblującym myślenie, a co za tym idzie sposób patrzenia na świat całych pokoleń osób zainteresowanych daną gałęzią wiedzy.

Podobnie ma się sprawa z językiem używanym w życiu politycznym, gdzie mechanizm jest identyczny. Jeden z dwudziestowiecznych autorów zwracających uwagę na tego typu procesy, Reinhart Koselleck, pisze:

Język społeczny, język polityki zawiera mnóstwo pojęć podstawowych, słów-kluczy lub haseł. Niektóre pojawiają się nagle i szybko znikają, wiele podstawowych pojęć przetrwało jednak od czasu ich powstania starożytności, dziś jeszcze rozstrzygają o układzie – choć przy zmienionych znaczeniach – naszego słownika polityczno-społecznego. Powstały nowe pojęcia, dawne uległy przemianom lub wymarły. Rozmaitość doświadczenia historycznego minionych lub dzisiejszych czasów odbijała się w pojęciach z różnych języków, w przekładach tych pojęć³.

W tym właśnie duchu utrzymane jest niniejsze studium, którego obszar badawczy można ulokować na styku badań nad językiem ideologii i metodologii historii idei. Analizowane tu bowiem pojęcie tj. „socjalizm utopijny” jest przykładem transferu wewnątrzmarksistowskiego terminu na znakomitą część humanistyki, gdzie używa się go z reguły bezrefleksyjnie. Zanim jednak przejdę do szczegółowych analiz, muszę poczynić zastrzeżenie, że jako autorów reprezentatywnych uznałem Claude’a Henriego de Saint-

¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2004, s. 64.

² Zob. tamże.

³ R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, tłum. W. Kunicki, Wydaw. Poznańskie, Poznań 2012, s. 25.

Simona oraz Charlesa Fouriera. Nie oznacza to bynajmniej, iż byli oni jedynymi przedstawicielami nurtu nazywanego interesującym nas pojęciem.

Wracając jednak do głównego wątku tych rozważań, należy stwierdzić, iż termin „socjalizm utopijny” nie jest pojęciem samodzielny, a co za tym idzie nie ma charakteru czysto neutralno-opisowego. Służy ono bowiem skonstruowaniu myśli Saint-Simona, Fouriera czy Roberta Owena z „prawdziwie naukowym” socjalizmem reprezentowanym przez Karola Marksa i Fryderyka Engelsa. To właśnie ta funkcja stanowi główną rację jego istnienia. Engels w pracy *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki* stwierdza, że w pismach autorów nazywanych socjalistami utopijnymi znaleźć można „pierwociny genialnych myśli przebijające spod fantastycznej powłoki”⁴. Owe pierwociny miały współkonstruować socjalizm naukowy, dzięki czemu, późniejsi kontynuatorzy tej tradycji ideowej mogli stwierdzać, że ich ideologia posiada dwa źródła: francuskie oraz niemieckie, co z kolei miało świadczyć o jej dojrzałości oraz doskonałości. Jak pisze Engels: „[...] my socjaliści niemieccy, dumni jesteśmy z tego, że pochodzimy nie tylko od Saint-Simona, Fouriera i Owena, lecz także od Kanta, Fichtego i Hegla”⁵.

Wyklarowany przez marksizm podział zakłada specyficzne rozumienie zarówno utopijności, jak i naukowości. Różni się ono znacznie od powszechnie dzisiaj przyjętego pojmowania utopii i nauki. Jeśli chodzi o tę drugą kwestię, to według Engelsa naukowość Marksowskiej wersji socjalizmu opiera się na historycznym materializmie oraz dowartościowaniu ekonomicznego wymiaru ludzkiej egzystencji, co zaowocowało ekonomicznym redukcjonizmem. Jak możemy przeczytać w cytowanej wyżej broszurze: „Te dwa wielkie odkrycia – materialistyczne pojmowanie dziejów i odślonięcie tajemnicy produkcji kapitalistycznej za pośrednictwem wartości dodatkowej – zawdzięczamy Marksowi. Dzięki tym odkryciom socjalizm stał się nauką i chodzi teraz o to, by tę naukę rozwijać dalej we wszystkich jej szczegółach i powiązaniach”⁶.

Tymczasem socjalizm przedmarksowski charakteryzuje się innym sposobem myślenia. Dla wczesnych socjalistów bowiem, twierdzi autor *Anty Dühringa*, socjalizm jest „wyrazem absolutnej prawdy, rozumu i sprawiedliwości, i wystarczy go tylko odkryć, żeby o własnej sile zdobył świat: a że prawda absolutna jest niezależna od czasu, przestrzeni i rozwoju historycznego ludzkości, jest przeto rzeczą czystego przypadku, kiedy i gdzie zostanie odkryta”⁷. Takie nastawienie intelektualne (będące, zdaniem Engelsa, efektem specyficznej

⁴ F. Engels, *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, [w:] *Dzieła*, Karol Marks i Fryderyk Engels, tłum. A. Bal i S. Bergman, Książka i Wiedza, Warszawa 1972, t. 19, s. 210.

⁵ Tamże, s. 204.

⁶ Tamże, s. 227.

⁷ Tamże, s. 217.

sytuacji ekonomiczno-politycznej w której powstawały krytykowane przez niego pisma) jest głównym powodem utopijności wczesnego socjalizmu. „Chodziło o to, żeby wynaleźć nowy, doskonalszy system stosunków społecznych i narzucić go społeczeństwu z zewnątrz za pomocą propagandy, w miarę możliwości przez przykład wzorcowych eksperymentów”⁸ – stwierdza niemiecki autor, odrzucając przy tym możliwość takiej formy realizacji socjalistycznych ideałów.

Oczywiście w takim przedstawieniu różnicy między dwoma typami socjalizmu jest wiele racji. Trudno bowiem żywić wątpliwości co do tego, iż marksizm jest nurtem o wiele dojrzałym i mającym wielokrotnie większy ciężar gatunkowy niż interesująca nas tutaj myśl Saint-Simona i Fouriera. Nie jest jednak zasadne, przynajmniej z dzisiejszego punktu widzenia, mówienie o naukowości systemu autora *Kapitału* jedynie ze względu na fakt, że opiera się on na materializmie i ekonomizmie. Ponadto, biorąc pod uwagę próby wprowadzenia w życie zasad Marksa w wieku XX, poglądy te okazały się być nie mniej utopijne⁹ niż próby zakładania saint-simonistycznych wspólnot czy fourierowskich falansterów. Co więcej, w wyniku tych ostatnich nikt nie stracił życia, czego niestety nie można powiedzieć o instytucjonalnym wcieleniu marksizmu pod postacią ZSRR oraz innych podobnych bytów politycznych.

Szlakiem wytyczonym przez Engelsa podąża znaczna część autorów opracowań poświęconych Saint-Simonowi oraz Fourierowi. Nakierowanie tych publikacji na ukazanie związków myśli francuskich utopistów z marksizmem zawarte jest czasami już w samych ich tytułach. Można tu wymienić choćby *Poprzedników naukowego socjalizmu* Wiaczesława Wołgina¹⁰ czy *Źródła francuskie socjalizmu naukowego* Rogera Garaudy'ego¹¹. Polscy autorzy w większości przypadków również ulegali tej tendencji, wzmocnionej, rzecz jasna, przez dominującą niegdyś ideologię komunistyczną. Można tu przywołać pracę Janiny Majler, która pisząc swą monografię poświęconą myśli etycznej Fouriera, kierowała się chęcią zbadania źródeł etyki Marksa¹². Julian Hochfeld natomiast, odwołując się do pism autorów *Manifestu komunistycznego*, dopatruje się wartości studiowania dzieł Fouriera w tym, że „marksizm uważa się za kontynuatora socjalizmu utopijnego, który przewyciężył utopizm, i w ten sposób stał się początkiem i źródłem czegoś jakościowo odmiennego”¹³. Z tego to względu

⁸ Tamże, s. 210.

⁹ W znaczeniu: niemożliwe do urzeczywistnienia.

¹⁰ W. Wołgin, *Poprzednicy naukowego socjalizmu: 10 sylwetek i charakterystyk: Campanella, Winstanley, Meslier, Mably, Morelly, Saint-Simon, Owen, Fourier, Cabet, Blanqui*, tłum. M. Kelles-Krauzowa, Książka i Wiedza, Warszawa 1958.

¹¹ R. Garaudy, *Źródła francuskie socjalizmu naukowego*, tłum. S. Brucz, Czytelnik, Łódź 1950.

¹² Zob.: J. Majler, *Doktryna etyczna Karola Fouriera*, Książka i Wiedza, Warszawa 1965, s. 40.

¹³ J. Hochfeld, *Przedmowa*, [w:] *Fourier*, F. Armand i R. Maublanc, tłum. J. Hochfeld, Książka i Wiedza, Warszawa 1949, s. 7.

wybór pism autora *Teorii czterech ruchów* zredagowany przez Felixa Arnauda i Reného Maubalanca, do którego Hochfeld napisał przywoływaną tu *Przedmowę*, ma w założeniu pomóc w zrozumieniu „podstawowych założeń marksowskiej oceny utopizmu”¹⁴.

Tak mocne zakotwiczenie pojęcia utopijnego socjalizmu w paradygmacie marksistowskiej historiografii sprawia, że już same części składowe omawianego terminu (tj. socjalizm oraz utopia) posiadają specyficzne znaczenie, dające się w pełni zrozumieć jedynie w ramach marksistowskiego systemu filozoficznego.

Wróćmy zatem, do zagadnienia tego, na czym, w optyce marksistowskiej, ma polegać utopijność doktryn Saint-Simona i Fouriera. Mogło by się bowiem wydawać, że chodzi tu przede wszystkim o marzycielstwo, skrupulatne planowanie najdrobniejszych szczegółów życia w projektowanych wspólnotach czy wręcz o dojmującą groteskowość tych koncepcji. Rzucą się to w oczy każdemu, kto choćby pobieżnie zapoznaje się z dziełami takimi jak *Listy mieszkańca Genewy do swych współczesnych* Saint-Simona czy *Nowy świat socjetarny* Fouriera. Cechy te według badaczy miały wynikać z intelektualnego temperamentu francuskich myślicieli. Janusz Trybusiewicz tak pisze o Saint-Simonie: „Dyletant, mistyfikator, narwaniec, a jednocześnie człowiek, bez którego niepodobna wyobrazić sobie historii intelektualnej XIX stulecia”¹⁵. Jego pisarstwo i umysłowość miała wyróżniać „szczególna niecierpliwość”¹⁶. Armand i Maublanc z kolei zwracają uwagę na idiosynkratyczny charakter Fourierowskiej koncepcji falansteru. Jak piszą: „Falanster jest rajem preparowanym na osobisty użytek przez stałego bywalca restauracji i burdeli”¹⁷. Hochfeld zaś zauważa, iż tok myśli Fouriera jest „przedziwaczny, niespodziewany, nieraz śmieszny”, co sprawia że styl jego twórczości to styl „człowieka pretensjonalnego i niedokształconego”¹⁸. Można by w związku z tym zasadnie zapytać: czy spod piór autorów o takich właściwościach umysłowych mogło wyjść coś, co warte jest poważniejszego zainteresowania?

Historiografia marksistowska broni doniosłości intelektualnej francuskich myślicieli a według tej szkoły utopijność ich doktryny polega na czymś innym, niż mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka. Oprócz ahistoryzmu tych koncepcji, co podnosił we wcześniej

¹⁴ Tamże, s. 8.

¹⁵ J. Trybusiewicz, *Wstęp*, [w:] C.H. de Saint-Simon, *Pisma wybrane*, tłum. S. Antoszczuk, Książka i Wiedza, Warszawa – Poznań 1968, t. 1, s. 10.

¹⁶ Tamże, s. 12.

¹⁷ F. Armand, R. Maublanc, *Fourier*, tłum. J. Hochfeld, Książka i Wiedza, Warszawa 1949, s. 98. Tak samo zauważa Garaudy: „nie mogąc oprzeć swego dzieła na potrzebach i dążeniach klasy rewolucyjnej [...], Fourier opiera je na swych własnych drobnomieszczańskich pragnieniach: łasy na słodycze, których jest pozbawiony od czasu blokady kontynentalnej, przeznaczają cukrowni pierwszoplanową rolę w kuchni przyszłego falansteru! Fourier boi się przeciągów: miasto przyszłości będzie tak zbudowane, aby przeciągi były tam niemożliwe!” (R. Garaudy, dz. cyt., s. 126).

¹⁸ J. Hochfeld, dz. cyt., s. 33.

przywoływanych cytatach Engels, u innych autorów proweniencji komunistycznej można odnaleźć rozwinięcie wyznaczonej przez tego autora linii argumentacyjnej. Hochfeld twierdzi, że „sedno pozytywnych wartości socjalizmu utopijnego tkwi w krytyce kapitalizmu, sedno jego fantastyczności i utopijności tkwi nie tyle w różnych dziwacznych pomysłach i szaleństwach, ile w niezrozumieniu prawdziwej roli walki klasowej i państwa”¹⁹. Jerzy Muszyński także zwraca uwagę na ów nieoczywisty wymiar utopijności omawianej doktryny: „Utopijność postulatów wysuwanych przez twórców s.u. [socjalizmu utopijnego – M.B.] przejawiała się w odchodzeniu od rzeczywistości społecznej, niedostrzeganiu praw rozwoju społecznego, nierealności postulowanych sposobów i środków, za pomocą których miało być osiągnięte idealne społeczeństwo socjalistyczne”²⁰. Nie inaczej do sprawy podchodzą Armand i Maublanc, którzy podsumowując myśl Fouriera piszą:

Utopijność Fouriera polegała na wierze, że [...] całkowita przemiana społeczeństwa jest rzeczą łatwą i da się dokonać drogą samej propagandy i przykładu. Cała utopijność Fouriera leży w sprzeczności między celem, który jest rewolucyjny, a środkami, które nie są rewolucyjne. Nie myląc się co do celu, mylił się jednak Fourier co do środków i dopiero marksizm, rewolucyjny i w swym celu, i w swych środkach, ma prawo zanegować utopię fourierowską²¹.

Słowem, o tym, że twórczość Francuzów jest utopią, nie świadczą liczne dziwaczne pomysły i idee, jak choćby Fourierowska koncepcja, by za usługi asenizacyjne w falansterze odpowiedzialne były dzieci²², lecz to, że Saint-Simon i Fourier nie są rewolucjonistami, którzy pragną reprezentować interesy proletariatu w walce o wszechświatową rewolucję społeczną.

Osobną kontrowersją, która jawi się w tym kontekście, jako warta odnotowania jest kwestia rozumienia terminu „socjalizm” i związany z nią problem adekwatności stosowania tego pojęcia do twórczości Saint-Simona i Fouriera. Wewnętrzna ewolucja marksizmu w połączeniu z faktem, iż ten system filozoficzny stanowił podstawę ideologii i polityki państw komunistycznych sprawiła, że niejako siłą rzeczy pewne kluczowe pojęcia owej doktryny musiały uzyskać postać kanoniczną by stać się częścią ideologicznej ortodoksji, która

¹⁹ Tamże, s. 7.

²⁰ J. Muszyński, *Socjalizm utopijny*, [hasło w:] *Słownik filozofii marksistowskiej*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1982, s.332.

²¹ F. Armand, R. Maublanc, dz. cyt., s. 176.

²² Jak pisze Adam Sikora, przywódcy (odpowiedzialnych za wywóz nieczystości) „małych hord”: „Wyróżnieni specjalnymi strojami i odznakami, które sam Fourier projektował, będą – na kucach, uformowani w szwadrony kawalerii, przy wtórze piszczątek i bębnow – przemierzać teren falansteru kierując się ku owym niewdzięcznym i uciążliwym pracom” (A. Sikora, *Fourier*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1988, s. 93). Hochfeld w swojej przedmowie do książki Armanda i Maublanc zabrania śmiać się z tego typu pomysłu, widząc w nich antycypację Komsomołu i innych komunistycznych organizacji młodzieżowych, co ma być argumentem na rzecz wielkości dzieła Fouriera (zob.: J. Hochfeld, dz. cyt., s. 30–33).

miała być podawana do wierzenia członkom komunistycznych społeczeństw. Stało się tak również i z pojęciem socjalizmu.

W hasle pochodzącym ze *Słownika filozofii marksistowskiej* cytowany już Muszyński podaje następujące znaczenie interesującego nas terminu. Mówi ono o tym, że socjalizm to „rewolucyjna ideologia klasy robotniczej określająca historyczną misję tej klasy, tj. obalenie kapitalizmu i urzeczywistnienie komunizmu”²³. Tej definicji nie da się z powodzeniem zastosować do poglądów formułowanych przez Saint-Simona i Fouriera. Żaden z nich nie był bowiem ani rewolucjonistą, ani też rzecznikiem interesów klasy robotniczej, nie mówiąc już o popieraniu przez nich przyznania proletariuszom jakiegokolwiek myśli dziejowej. Podane przez Muszyńskiego znaczenie jest efektem adaptacji i dostosowania istniejącego wcześniej pojęcia do potrzeb systemu tworzonego przez Marksa oraz Engelsa²⁴. Pomięcie ujęcia występującego wcześniej w obiegu intelektualnym nosi znamiona ideologicznego zawłaszczania i zaciemnia obraz historii rozwoju pojęcia socjalizmu. Jak się wydaje, zabieg ten można odczytać jako efekt chęci ustalenia ortodoksyjnego języka ideologii komunistycznej i ma sens raczej w tego typu dyskursie aniżeli w historii idei.

Aby pojęcie socjalizmu (choćby nawet opatrzone przymiotnikiem „utopijny”) można było wiązać z nazwiskami Saint-Simona i Fouriera, należy odwołać się do pierwotnego, choć szerokiego i nieprecyzyjnego rozumienia tego prądu, ukutego przez Pierre’a Leroux’a w roku 1834. Jak podaje Jean-Baptiste Duroselle, było to pierwsze użycie słowa „socjalizm” w nowoczesnym sensie²⁵. W roku 1847 Leroux opisywał socjalizm następująco: „Od kilku lat przyzwyczajono się nazywać socjalistami wszystkich myślicieli, którzy zajmują się reformami społecznymi, wreszcie wszystkich tych, którzy krytykują i potępiają indywidualizm, tych wreszcie, którzy – używając różnych nazw – mówią o pomocy społecznej i solidarności, łączącej nie tylko członków jednego państwa, ale całą ludzkość”²⁶.

Na podstawie powyższych analiz można stwierdzić, że pojęcie socjalizmu utopijnego jest poważnie obciążone ideologicznie. Wynika to z faktu jego przemożnego związku z metodologią marksistowską sprawiającego, że socjalizm utopijny stanowi jedynie antytezę socjalizmu naukowego, co stanowi o jego niesamodzielności, o której była mowa na początku. Co więcej, próba myślenia o teoriach Saint-Simona oraz Fouriera w kategoriach właściwych

²³ J. Muszyński, *Socjalizm*, [hasło w:] *Słownik filozofii marksistowskiej*, dz. cyt., s. 325. Drugie znaczenie jest kontekście tych rozważań nieistotne gdyż odnosi się do ustroju społecznego „będącego według teorii marksizmu-leninizmu etapem na drodze przejścia od kapitalizmu do komunizmu, stanowiącego niższą formę formacji komunistycznej” (tamże).

²⁴ Zob. tamże, s. 326.

²⁵ Zob.: J.-B. Duroselle, *Początki katolicyzmu społecznego we Francji: 1822-1870*, tłum. Z. Jakimiak, Pax, Warszawa 1961, s. 13. W swojej pracy potwierdza to także Garaudy (R. Garaudy, dz. cyt., s. 157).

²⁶ Cyt. za: tamże.

marksizmowi może narażać na niebezpieczeństwo istotnego ograniczenia możliwości takich interpretacji idei francuskich autorów, które zakładają umieszczenie ich w kontekście innym niż burżuazyjna antycypacja naukowego socjalizmu. Niemarksistowskie interpretacje saintsimonizmu i fourieryzmu są bowiem jak najbardziej możliwe.

Jeśli chodzi o Saint-Simona, Kamil Popowicz zauważa, że „[...] da się znaleźć [...] wielu liberałów ekonomicznych wypowiadających się o saintsimonizmie z aprobatą, wskazujących, że w XIX w. nie był on bynajmniej doktryną socjalistów, lecz przeciwnie przemysłowców i bankierów, prawdziwych rekinów finansjery, którzy istotnie przyczynili się do rozwoju francuskiego modelu kapitalizmu”²⁷. Takie możliwości dostrzegają także autorzy starszych opracowań. Zdaniem Trybusiewicza Saint-Simon pojawia się w historii intelektualnej XIX i XX wieku wielokrotnie. Jak pisze: „[...] socjalizm, pozytywizm, socjologia, historiografia, ideologia technokratyczna – wszystkie te dziedziny mogą w nim zasadnie widzieć jednego ze swych prekursorów i wszystkie zawdzięczają mu jakieś żywotne impulsy”²⁸. Majler stwierdza natomiast że dzieła Fouriera można czytać w kontekście rozwoju takich domen jak spółdzielczość, anarchizm, feminizm, socjologia, ekonomiczny antysemityzm czy pedagogika związana z nazwiskami Friedricha Fröbela i Marii Montessori²⁹. Do tego wyliczenia można dodać także katolicyzm społeczny³⁰ oraz polski mesjanizm (poglądy Saint-Simona i Fouriera odegrały bowiem niebagatelną rolę w kształtowaniu się myśli Augusta Cieszkowskiego).

Należy więc stwierdzić, że aby móc lepiej zrozumieć charakter myśli francuskich utopistów, trzeba podjąć próbę ich interpretacji w kategoriach szerszych niż historyczny rozwój marksizmu. Dlatego też warto zrezygnować ze stosowania w kontekście innym niż historia marksizmu mogącego prowadzić na manowce terminu „socjalizm utopijny” a przynajmniej mieć świadomość jego istotnych ograniczeń oraz uwarunkowań metodologiczno-ideologicznych. Do analizy oraz interpretacji poglądów Saint-Simona i Fouriera w kontekście szeroko rozumianej dziewiętnastowiecznej myśli europejskiej adekwatniejszą kategorią wydaje się być zaproponowany przez brytyjskiego badacza Davida Owena Evansa: „romantyzm socjalny”³¹ który zdecydowanie lepiej oddaje specyfikę tych

²⁷ K. Popowicz, *Saint-Simon i saintsimoniści - od rewolucji do kolonizacji. Historia pewnej religii (1803-1870)*, Wydaw. UW, Warszawa 2018, s. 8. Nb. Takie nastawienie zyskało nawet instytucjonalną postać. Jak bowiem pisze dalej Popowicz: „[...] w 1982 r. grupa dawnych intelektualistów lewicowych, którzy po rozczarowaniu komunizmem i socjalizmem »przesunęli się« na prawo, powołała Fundację Saint-Simona (*La Fondation Saint-Simon*) o orientacji zasadniczo liberalnej i prorynkowej” (tamże, s. 9).

²⁸ J. Trybusiewicz, dz. cyt., s. 148.

²⁹ Zob.: J. Majler, dz. cyt., s. 37-40.

³⁰ Duroselle poświęca tej sprawie jeden z rozdziałów swojego monumentalnego dzieła. Zob. J.-B. Duroselle, dz. cyt., s. 68-127.

³¹ D.O. Evans, *Social Romanticism in France 1830-1848*, Clarendon Press, Oxford 1951.

poglądów. Jest to jednak zagadnienie wykraczające poza zakres tematyczny niniejszego tekstu.

Celem powyższych analiz było pokazanie, być może na dość specyficznym, nieoczywistym i niszowym przykładzie, jak pozornie neutralne pojęcia są w istocie nieprzeźroczyste. Ich genealogia unaocznia, iż nie służą opisowi historii, lecz wspomaganie prawomocności ideologii politycznych budowanych na kanwie pewnych rozpoznań filozoficznych, czego doskonałym przykładem był marksizm. Ponadto, by pokusić się o ogólniejszą refleksję, można zasadnie domniemywać, że ideologicznych pojęć używanych jako neutralne i naukowe na polu humanistyki i polityki jest całe mnóstwo. Brak krytycznego namysłu może powodować zubożenie budowanego za ich pomocą obrazu świata. Na szczęście, istnieje coś takiego jak filozofia akademicka, która jest szczególnie predystynowana do ciągłego ruchu autorefleksyjno-krytycznego, dzięki któremu można próbować nieustannie wyzwać się z okowów coraz to nowszych ideologii.

Bibliografia:

1. Armand F., Maublanc R., *Fourier*, tłum. J. Hochfeld, Książka i Wiedza, Warszawa 1949.
2. Duroselle J-B., *Początki katolicyzmu społecznego we Francji: 1822-1870*, tłum. Z. Jakimiak, Pax, Warszawa 1961.
3. Engels F., *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, [w:] *Dzieła*, K. Marks i F. Engels, tłum. A. Bal i S. Bergman, Książka i Wiedza, Warszawa 1972, t. 19.
4. Garaudy R., *Źródła francuskiego socjalizmu naukowego*, tłum. S. Brucz, Czytelnik, Łódź 1950,
5. Hochfeld J., *Przedmowa*, [w:] *Fourier*, F. Armand i R. Maublanc, tłum. J. Hochfeld, Książka i Wiedza, Warszawa 1949.
6. Koselleck R., *Semantyka historyczna*, tłum. W. Kunicki, Wydaw. Poznańskie, Poznań 2012.
7. Muszyński J., *Socjalizm utopijny*, [hasło w:] *Słownik filozofii marksistowskiej*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1982.
8. Popowicz K., *Saint-Simon i saintsimoniści – od rewolucji do kolonizacji. Historia pewnej religii (1803-1870)*, Wydaw. UW, Warszawa 2018.
9. Sikora A., *Fourier*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1988.
10. Trybusiewicz J., *Wstęp*, [w:] C.H. de Saint- Simon, *Pisma wybrane*, , tłum. S. Antoszczuk, Książka i Wiedza, Warszawa ; Poznań 1968, t. 1.
11. Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2004,
12. Wołgin W., *Poprzednicy naukowego socjalizmu: 10 sylwetek i charakterystyk: Campanella, Winstanley, Meslier, Mably, Morelly, Saint-Simon, Owen, Fourier, Cabet, Blanqui*, tłum. M. Kelles-Krauzowa, Książka i Wiedza, Warszawa 1958.

Paula Feyerabenda „poszukiwania” równowagi

Paul K. Feyerabend to z pewnością barwna postać. W swojej autobiografii przyznał, że w karierze pomogła mu, poza licznymi i dość kontrowersyjnymi publikacjami (choćby wspomnieć o *Przeciw metodzie*), jego „niewyparzona gęba”¹. Mówił dużo, odważnie, formułując przy tym wiele sprzecznych ze sobą tez. Jeśli chodzi o publikacje, zdawał się być wyznawcą „zasady”, o której zresztą wspomina w zapiskach autobiograficznych, brzmiącej: „im więcej zabrudzisz papieru, tym lepiej”². Jednocześnie zwierzał się on, że uregulowanie jego życia intelektualnego nastąpiło wraz z pozbyciem się przeświadczenia, że ma się coś ważnego do powiedzenia³.

Na temat tego filozofa nauki powstaje wiele publikacji; przedmiotem analiz jest nie tylko anarchizm Feyerabenda, ale również stała ewolucja jego poglądów, a może bardziej ich różnorodność. Interesujący jest też kontekst, w jakim filozof z Berkeley przedstawia dany pogląd. Krzysztof Kilian, autor pierwszej z zapowiadanej serii książek poświęconych poglądom filozoficznym Feyerabenda, zauważa że wielokrotnie używał on cudzysłowu dla podkreślenia ironicznego charakteru jakiegoś fragmentu tekstu lub dla zaznaczenia, że jakiegoś terminu używa przenośnie. Najlepszym przykładem jest słowo „zasada”, które bez cudzysłowu znaczy co innego niż w cudzysłowie. Używanie i nieużywanie przez Feyerabenda cudzysłowów Kilian analizuje dość szczegółowo⁴, udowadniając, że taki zabieg amerykańskiego filozofa w stosunku do tych samych wyrażen, podawanych w różnych kontekstach, prowadzi do licznych nieporozumień. Sam Feyerabend wydawał się nie zauważać owego rozgardiaszu lub też nie zwracać na niego specjalnej uwagi, najprawdopodobniej celowo, co, być może, miało jeszcze bardziej podkreślić jego „anarchistyczny” stosunek do metodologii, nauki, filozofii i kultury. Można przyjąć, że wręcz bawiło go zamieszanie wywołane przez jego praktyki pisarskie: zastępowanie języka technicznego językiem potocznym, używanie języka propagandy i przemysłu rozrywkowego wywołało spore zamieszanie. Ponadto, co chętnie

¹ Por. P.K. Feyerabend, *Zabijanie czasu*, tłum. T. Biedroń, Znak, Kraków 1996, s. 120.

² Tamże, s. 120.

³ Tamże, s. 167.

⁴ Zob. K. J. Kilian, *Poglądy filozoficzne Paula K. Feyerabenda*, cz. 1, *Program metodologiczny*, Wydawnictwo Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2014, s. 153–163.

podkreślał: „dowcipy odczytywane były jako twierdzenia wypowiedziane serio, a insynuacje jako stwierdzenia faktu”⁵.

Z pewnością jednak cudzysłów w tytule niniejszego artykułu został użyty celowo, bowiem sądzę, że Feyerabendowi wcale nie chodziło o znalezienie równowagi. Świadczyć o tym mogą już same zabiegi krasomówcze, zbyt duża rozbieżność znaczeniowa pomiędzy podawanymi definicjami, a nawet dwadzieścia różnych określeń na filozofię nauki, jakie zdołał sformułować w czasie swoich zmagania z tą dziedziną. Niemate znaczenie miał także jego stosunek do metody, co również będzie przedmiotem tego artykułu. Istotne wydaje się bowiem określenie, w stosunku do czego tę równowagę amerykański filozof z Berkeley chciał odszukać, a gdzie finalnie, być może, ją znalazł?

Natomiast w artykule z 1975 roku, *Jak obronić społeczeństwo przed nauką?*⁶, Feyerabend próbuje przekonać odbiorców, jak ważną kwestią jest szukanie alternatywnych teorii dla teorii będącej przedmiotem „sprawdzania”, jak istotna jest różnorodność w każdej dziedzinie życia, ukrywając między wierszami przekaz, że wyzwolić nas może tylko wielość światopoglądów. Pozostawiając na chwilę z boku tę tezę Feyerabenda, można zadać szereg pytań związanych z samą różnorodnością: czy to jedynie kolejny sposób na wywołanie sensacji, czy może lekarstwo na niemożność stworzenia własnego programu metodologicznego (chyba że założymy, iż stanowi go *anything goes*), czy też może szumne ogłoszenie potrzeby wprowadzenia różnorodności to jedyna okazja do zerwania z „kościółem popperystów”? I w końcu: czy różnorodność to upragniona równowaga? Tym zagadnieniom dedykowany jest niniejszy artykuł.

Before Against method

Wielu autorów, a wraz z nimi Kazimierz Jodkowski⁷ „wydziela” w filozoficznej karierze Paula Feyerabenda (sam zainteresowany nie unikał tego słowa) dwa główne okresy: umiarkowany i anarchistyczny. Umiarkowany kończy się definitywnie wraz z pierwszym wydaniem książki, a raczej kolażu (jeśli trzymać się terminologii autora), *Przeciw metodzie* w 1975 roku, choć ten koniec zapowiadały też inne wcześniejsze zdarzenia: opublikowanie artykułu o takim samym tytule w 1970, słynne kolokwium filozoficzne w Londynie w 1965

⁵ P. K. Feyerabend, *Zabijanie czasu*, dz. cyt., s. 150.

⁶ Tenże, *Jak obronić społeczeństwo przed nauką?*, tłum. M. Hetmański, 1975, online, <https://sady.up.krakow.pl/filnauk.feyerabend.jakobronic.htm> [dostęp: 13.07.2020].

⁷ K. J. Kilian, *Wzrost wiedzy w ujęciu Feyerabenda i Poppera*, [w:] *Rekoniesanse filozoficzne. Człowiek, wartości, historia. Prace ofiarowane Profesorowi Zdzisławowi Jerzemu Czarneckiemu*, red. H. Jakuszko, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999, s. 151–153.

roku⁸ oraz kontakt od 1964 roku z mozaiką kultur amerykańskich na kalifornijskim uniwersytecie w Berkeley. Pojawienie się tam Meksykanów, rdzennych Amerykanów i Afroamerykanów niektórzy wykładowcy uznali za realizację ideału równości wszystkich ras, Feyerabend natomiast, przeciwnie, zaczął się zastanawiać, czy to, co dotychczas opowiadał studentom rasy białej ma jakiś sens dla przedstawicieli innych kultur – w końcu dysponują one całą gamą różnorodnych osiągnięć, które pozwoliły im uczestnikom na orientację w otaczającym świecie. Owe rozważania zaprowadziły go nawet do antycznej Grecji i postawienia pytania: jak tak bogata kultura mogła dać się zauroczyć abstrakcji?⁹.

Zanim jednak te przemyślenia na dobre zajęły Feyerabenda, proponował on swoją kontrmetodologię (w okresie umiarkowanym bowiem także krytykował funkcjonujący wówczas sposób patrzenia na naukę), która miała prowadzić do wzrostu wiedzy, szczęścia i wolności jednostki ludzkiej¹⁰. Widoczna jest tu chęć znalezienia równowagi dla innych metodologii, ale także równowagi w ramach pozytywnej metodologii przyszłego „metodologicznego anarchisty”. Równowaga prowadzi też do tego, że Feyerabend, owszem, krytykuje zastaną rzeczywistość, ale proponuje również w zamian coś innego. Krytykuje np. dwujęzyczny model nauki (język obserwacyjny i teoretyczny), ale proponuje alternatywę w postaci pragmatycznej teorii języka, gdzie język obserwacyjny jest elementem języka teoretycznego¹¹. Tym samym Feyerabend zwraca się od instrumentalizmu w stronę realizmu.

Z kolei krytyka tezy o stabilności języka obserwacyjnego (zmiana teorii nie oznacza zmiany twierdzeń obserwacyjnych) doprowadziła do zaproponowania kontekstowej teorii znaczenia, gdzie znaczenia wszystkich twierdzeń określane są przez teorie, z którymi owe twierdzenia są powiązane¹². W skrócie można stwierdzić, że pozytywna metodologia Feyerabenda polegała na odrzuceniu tezy o stabilności, przekonania o istnieniu epistemicznie

⁸ Chodzi o międzynarodowe kolokwium z filozofii nauki w Bedford College. Kluczowym wydarzeniem miała być debata między Thomasem Kuhnem a Feyerabendem, w której Feyerabend miał promować krytyczny racjonalizm (podzielił się tym z Popperem). Feyerabend rozchorował się jednak i sympozjum dotyczyło głównie książki Kuhna. Zob. Thomas Kuhn (Stanford Encyclopedia of Philosophy, online, <https://plato.stanford.edu/entries/thomas-kuhn/>). W publikacji poświęconej tej debacie Feyerabend odniósł się do teorii Kuhna, proponując tekst: *Consolations for the specialist*. Zob. *Criticism and the growth of knowledge*, I. Lakatos, A. Musgrave (red.), t.4, Cambridge the University Press 1970, s. 197–231; tekst o podobnym brzmieniu stał się później częścią książki Feyerabenda – „poradnika dla empirystów”, zob. P. K. Feyerabend, *Jak być dobrym empirystą*, tłum. K. Zamiara, PWN, Warszawa 1979, s. 200–240. Tekst ten to ważny krok ku *Przeciw Metodzie*, tak uważa m.in. Krzysztof Kilian, zob. K. J. Kilian, *Poglądy filozoficzne...dz. cyt.*, s. 118.

⁹ Por. K. J. Kilian, *Poglądy filozoficzne...dz. cyt.*, s. 121.

¹⁰ Według Kazimierza Jodkowskiego to właśnie pchnęło Feyerabenda w stronę anarchizmu epistemologicznego, por. tenże, „Wszystko ujdzie”. *Anarchizm epistemologiczny Paula K. Feyerabenda*, „Akcent” 1982, nr 2, s. 132.

¹¹ K. J. Kilian, *Poglądy filozoficzne...dz. cyt.*, s. 23.

¹² Tenże, *Wzrost wiedzy w ujęciu Feyerabenda i Poppera*, dz. cyt., s. 152.

pewnego fundamentu wiedzy, instrumentalistycznej interpretacji teorii naukowych, kumulatywizmu, monizmu teoretycznego i zasady niezmienności znaczenia, wyłącznej koncentracji na kontekście uzasadnienia i badania głównie formalnej struktury w pełni rozwiniętych teorii naukowych. Miała ona stanowić „najmocniejszą, zgodną z historią nauki, sugerującą płodne innowacje, wewnętrznie spójną kontrmetodologię – pozwalającą zachować zalety empiryzmu i popperyzmu”¹³.

Równowaga w powyższym rozumieniu została porzucona wraz z publikacją *Przeciw metodzie*. W swojej autobiografii Feyerabend wspominał: „[...] jako jeden z celów postawiłem sobie uwolnienie ludzi od tyranii filozoficznych ściemniaczy i abstrakcyjnych pojęć, takich jak »prawda«, »rzeczywistość« czy »obiektywność«, które zawężają spojrzenie i sposób bycia w świecie”¹⁴. Dlatego decydując się na pisanie swej najstynniejszej książki, chciał pokazać, że nie istnieje taka definicja nauki, która jest w stanie objąć wszystkie przekształcenia, jakim nauka ulegała i nadal ulega, zarówno w przeszłości, jak i dziś. Co więcej, uczeni nie postępują racjonalnie, tak jak myślą o tym filozofowie nauki, a ograniczają swoją racjonalność do jakiegoś wyraźnie wypowiedzianego i ponadhistorycznego zbioru reguł, za którym zawsze należy podążać. Te coraz dziwniejsze poglądy filozofa z Berkeley spodobały się Imremu Lakatosowi, który zaproponował mu wspólne przedsięwzięcie. To doprowadziło do wymyślenia żartu – jak się, niestety, okazało, nie mającego pełnych szans na realizację z powodu śmierci Lakatosa – żartu, jakim była książka z 1975 roku razem ze sztandarowym *anything goes*.

Feyerabend i Popper - bliskie i dalekie związki

W okresie tuż przed- i w pełni anarchistycznym Feyerabend zwykł nazywać filozofię byłego mistrza „metodolatrią”¹⁵, bo podobno zawierała ona elementy, które „paraliżują władzę sądenia”. Były też inwektywy, różnorodne: „ględzący prostak”, „drań”, „Samo Zło Sir K.” „relikt Oświecenia”, „nasz własny mini Kant”, „mniejsze światelko Oświecenia”, „współczesny karzeł”, „Ajatollah Popper”¹⁶. Podobno w planach miał też przeprowadzenie „dowodu na nieistnienie Sir K., który wynika z dowodu na nieistnienie trzeciego świata” – Popper jest mieszkańcem trzeciego świata, który nie istnieje, zatem Popper nie istnieje”¹⁷.

¹³ Tamże, s. 27.

¹⁴ P. K. Feyerabend, *Zabijanie czasu*, dz. cyt., s. 184.

¹⁵ K. Jodkowski, „*Wszystko ujdzie*”..., dz. cyt., s. 127.

¹⁶ Wszystkie określenia przytacza Krzysztof Kilian, zob. K. J. Kilian, *Poglądy filozoficzne Paula K. Feyerabenda*, dz. cyt., s. 115.

¹⁷ Tamże. Z punktu widzenia ontologii dowód wydaje się niezbyt udany – coś nie może mieszkać gdzieś i zarazem nie istnieć. Kilian zdaje się tego szczegółu nie zauważać.

Wśród zarzutów pod adresem Poppera znalazły się stwierdzenia, że zbiór praktycznych reguł to tylko deklaracje i poza nimi, w praktyce, wszystko zamienia się w dogmatyzm; a dodatkowo przeświadczenie, że autor *Logiki odkrycia naukowego* prowadzi do dyskredytowania każdego punktu widzenia, który nie jest falsyfikowalny i że formułuje wymogi, których rygorystyczne przestrzeganie unicestwiłoby praktykę badawczą. Feyerabend oburzał się, jak można wymagać od uczonego, by przed rozpoczęciem badań określił on fakty, w obliczu których jest w stanie porzucić swoją teorię. Nie wydaje się to pozbawione podstaw, w końcu uczonego nie wie, dokąd zaprowadzą go jego własne badania. Można zatem powiedzieć, że amerykański filozof-anarchista wykazał się tu pewnego rodzaju „zdrową wyobraźnią”, ale wydaje się, że poprowadziła go zbyt daleko, kiedy nazwał reguły Poppera nauką bizantyjską, która tworzy jednostronny obraz analizowanego zagadnienia, a elementy autentycznej praktyki badawczej to jedynie „mgliste cienie”¹⁸.

Prawdopodobnie Feyerabend nie mógł także wybaczyć Popperowi, że ten odszedł od pragmatycznej teorii obserwacji, ani tego, że zachował ideę empirycznego rdzenia obserwacji – zwraca na te kwestie uwagę również Kilian. Ale tak naprawdę z byłym mistrzem więcej go łączyło niż dzieliło, przynajmniej do momentu stania się metodologicznym, a ściślej epistemologicznym anarchistą (o czym będzie mowa później).

I tak: teza teoretycznego pluralizmu to niewątpliwie konsekwencja Popperowskiego wymogu maksymalnej testowalności teorii naukowych; od Poppera pochodzi również pogląd o nieistnieniu nagich faktów¹⁹. Ślady popperyizmu wydaje się nosić także pragmatyczna teoria obserwacji Feyerabenda. Popper postulował, że teoria ma tym większą wartość empiryczną, im więcej zakazuje, czyli im w wyższym stopniu jest falsyfikowalna. Z kolei Feyerabend uważał, że zwiększenie mocy eksplanacyjnej języka obserwacyjnego dokonuje się przez wykraczanie daleko poza fakty, przy jednoczesnym zachowaniu testowalności tych zdań. Wymóg Feyerabenda, aby krytyka naukowa eliminowała wszelkie pozory empirycznego „rdzenia” stwierdzeń obserwacyjnych, prowadził natomiast do idei pełnego uteoretyzowania obserwacji, co w przypadku amerykańskiego filozofa przybierało wariant skrajny. Niemniej wymóg ten przypomina antyfundamentalistyczną postawę Poppera: nauka nie ma żadnej empirycznej podstawy.

Za to wśród mocnych cech łączący obu filozofów można wymienić formowanie nakazu zajmowania krytycznej postawy wobec twierdzeń, które wydają się wyjątkowo dobrze uzasadnione. Obaj uważali, że nowa teoria ma nie tylko wyjaśniać sukcesy starej, ale i prowadzić do nowych, empirycznie sprawdzalnych twierdzeń o świecie; sądzili także,

¹⁸Tamże, s. 116.

¹⁹ K. R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2002, s. 107.

że problem wzrostu wiedzy jest główną osią zainteresowania filozofii nauki; zmiany w nauce dokonują się zgodnie z prostymi regułami metodologicznymi²⁰, a akceptacja stanowiska realistycznego to kwestia swobodnego wyboru. Co ciekawe, dla obu badaczy wyrugowanie metafizyki z nauki to unicestwienie poznania naukowego, uznają również za teorie metafizyczne to teorie naukowe w najbardziej pierwotnym stadium. Oczywiście, w literaturze można znaleźć jeszcze wiele przykładów na podobieństwa między filozofami, podobnie jak w listach Feyerabenda do Lakatosa odnaleźć można przyczyny niechęci do Poppera. W jednym z nich Feyerabend pisał: „podążałem za nim niewolniczo w wielu sprawach, a teraz drażni mnie to oczarowanie”²¹. Dlatego można uznać, że problem tkwił w samym Feyerabendzie. Można też pokusić się o tezę, że wszystkie wymienione cechy wspólne zwyczajnie przestały pasować do anarchistycznego wizerunku filozofa, w którym „ujdzie wszystko”, a to, co jest postawione na głowie, „przyda się najbardziej”.

Wszystko ujdzie? „Kłopoty” z „zasadą”

Anything goes można rozumieć na wiele sposobów. W polskich opracowaniach tej frazie przypisuje się najczęściej następujące znaczenia: „wszystko przejdzie”, „wszystko ujdzie”, „wszystko wolno”, „wszystko jest dopuszczalne”, „rób, co chcesz”, „rób swoje”, „wszystko się przyda”. Krystyna Zamiara, czuwająca nad redakcją naukową przekładu *Przeciw metodzie*, w słowie od redakcji następująco uzasadnia przetłumaczenie *anything goes* jako „nic świętego”: „Zdając sobie sprawę, iż jednoznaczna wykładnia tej metafory jest niemożliwa, przyjęliśmy takie jej rozumienie, które akcentuje przede wszystkim antydogmatyzm tego stanowiska. Wyraża się on w sprzeciwie wobec »sakralizacji« i ponadczasowej stabilizacji jakichkolwiek norm i zasad (w szczególności metodologicznych), które uważa się za co najwyżej przejściowo (historycznie) obowiązujące i użyteczne”²². Kilkadziesiąt stron dalej możemy przeczytać następujące stwierdzenie filozofa: „Zasada »nic świętego« nie oznacza, że czytam wszystkie bez wyjątku artykuły, jakie napisano – broń Boże! Oznacza, że dokonuję wyboru w sposób wysoce zindywidualizowany, kierując się pobudkami osobistymi, częściowo dlatego, że nie chcę się zmuszać do czegoś, co mnie nie interesuje – a moje zainteresowania zmieniają się z tygodnia na tydzień i z dnia na dzień – a częściowo dlatego, że uważam, iż dla ludzkości, a nawet dla Nauki, będzie korzystne, gdy każdy robić będzie to, co do niego

²⁰ Tamże, s. 76–79.

²¹ K. J. Kilian, *Poglądy filozoficzne Paula K. Feyerabenda*, dz. cyt., s. 117.

²² K. Zamiara, Od Redakcji, w: P. K. Feyerabend, *Przeciw metodzie*, tłum. S. Wiertelwski, Siedmiogród, Wrocław 2001, s. 5.

należy”²³. Feyerabend podkreśla tym samym, że Nauka (używa wielkiej litery, co jest kolejną ciekawostką, w kontekście późniejszych rozważań) potrzebuje ludzi elastycznych i pomysłowych, a nie upartych imitatorów „ustalonych” wzorców zachowaniowych.

Trudno doszukiwać się tu równowagi. Jeżeli zmienia się zainteresowania z tygodnia na tydzień i czyta się tylko to, co chce się czytać, jak można utrzymać, że wprowadza się do naukowych spraw równowagę? Co tu mogłoby być równoważące i w stosunku do czego?

Nauka z pewnością potrzebuje ludzi elastycznych i pomysłowych, ale trudno być do końca przekonanym, czy powinna im przyświecać „zasada” *anything goes* (jak wówczas mogą robić to, co do nich należy? To rodzaj powinności, a wspomniana zasada znosi wszelkie normy). Dowolność, jak można się domyślić, odnosi się też do samego rozumienia tego związku frazeologicznego. Każdy może rozumieć jego sens po swojemu – zatem- albo jako „nic świętego”, albo jako „wszystko się przyda”, lub też jako „wszystko ujdzie”, a to, w moim odczuciu, nie są frazy synonimiczne. „Wszystko się przyda” może oznaczać zachętę do sięgania do pozanaukowych źródeł, niekoniecznie z myślą o zbudowaniu na ich podstawie naukowej teorii. A jeśli nawet coś takiego (metafizycznego, jak określiłby to sam Feyerabend) w teorii się znajdzie, nie musi oznaczać niesolidności całości. „Wszystko ujdzie” może natomiast skusić do budowania teorii na czym tylko się da, nie bacząc na efekt końcowy (bo przecież wszystko jest dozwolone). Jeśli więc fizyk sięgnie po niezrozumiały tekst, w dodatku rojący się od błędów, to w pierwszym zaproponowanym rozumieniu będzie starał się zbadać go i wybrać, co najistotniejsze, a co, być może, nie niesie ze sobą potężnej dawki absurdu. W drugim rozumieniu w ogóle nie zainteresuje się tym, że czegoś nie rozumie, przeciwnie, wykorzysta ten fakt jako największy atut swojej teorii. I cóż, zostanie jeszcze w 1992 roku zachęcony do tego przez Feyerabenda: „ *Anything goes* znaczy [...] jedynie tyle, co »nie ograniczaj swojej wyobraźni«, ponieważ nawet bardzo niedorzeczna idea prowadzić może do godnych zaufania wyników”²⁴.

Dowolność w tłumaczeniu to nie tylko pomysł translatorów. Amerykański filozof-anarchista sam lubił zmieniać konteksty, w jakich umieszczał wymyśloną przez siebie „regułę”. Może się zatem okazać, że w wielu miejscach tej samej książki uzasadniony byłby zupełnie inny jej przekład. Tłumacze trzymają się jednak znaczenia przyjętego dla całego tekstu. I chyba – na szczęście, bo zapobiega to zamieszaniu, które i tak charakteryzuje filozoficzną twórczość Feyerabenda. Jako przykład można podać jego umieszczanie (bądź nieumieszczanie) w cudzysłowie słowa: zasada. Oczywiście, najczęściej umieszczał je w cudzysłowie, ponieważ prezentowanie zasady nie jest „przypadłością metodologicznego

²³ P. K. Feyerabend, *Przeciw metodzie*, dz. cyt., s. 161.

²⁴ Cyt. za. K. J. Kilian, *Poglądy filozoficzne Paula K. Feyerabenda...*, dz. cyt., s. 156.

anarchisty”, ale bywało też, że o cudzystów pomijał (najczęściej zapewne z premedytacją). Dość szczegółowo analizuje tę kwestię Krzysztof Kilian, nie zapominając oczywiście o przykładach. Cytuje między innymi taki fragment z artykułu Feyerabenda *Przeciw metodzie* (z 1970 roku): „Drobiazgowe przebadanie tej zasady [wszystko się może przydać] polega na prześledzeniu konsekwencji »kontrreguł« przeciwstawnych niektórym znanym regułom postępowania badawczego”²⁵, opatrując go też swoim komentarzem: „Gdy filozof z Berkeley pisał, że zaleca postępowanie przeciwne względem przyjętych reguł, a zatem proponuje kontrreguły, to »kontrreguły« były ujmowane w cudzystów, co świadczyć miało, że nie proponował niczego równie stabilnego w zamian starych reguł. Ale jednocześnie, w tym samym zdaniu, gdy mówił o swojej »zasadzie«, to słowa tego nie napisał już w cudzysłowie”²⁶. Ponadto Kilian przytacza stworzoną na podstawie innych opracowań listę nieporozumień związanych z „zasadą” Feyerabenda – ta bowiem może oznaczać, że nauka postępuje kontrindukcyjnie, lub to, że metodologie powinny doradzać praktyce lub czerpać z niej rady, albo też, że wszystkie reguły metodologiczne są bezużyteczne. „Wszystko się może zdarzyć” to również ewentualny synonim metodologicznego pluralizmu²⁷.

W mojej opinii trudno tu o równowagę, bowiem pluralizm być może stanowi równowagę dla monizmu, ale jednak w różnorodności poglądów filozofa z Berkeley trudno o cokolwiek takiego. A nawet, gdy ktoś zdoła doszukać się owej równowagi, to trzeba jasno powiedzieć, że została ona osiągnięta kosztem zniszczenia zaufania do nauki.

Anarchizm epistemologiczny Feyerabenda – zaprzepaszczona szansa na uzyskanie równowagi?

Kilka lat po opublikowaniu żartu w postaci *Przeciw metodzie* okazało się, że odebrano go niezgodnie z autorską intencją. Książka została potraktowana bardzo poważnie, pojawiło się też wiele głosów krytycznych. Krzysztof Kilian podkreśla, że o większości z nich Feyerabend nie miał pojęcia, ponieważ nie czytywał czasopism dla intelektualistów. O wszystkim dowiedział się od przyjaciół, a wypowiedziami krytyków był tak zaskoczony, że od razu wdał się w liczne polemiki, czego efektem były kolejne publikacje (a przecież postanowił zaprzestać ich wraz z publikacją „swojej Ewangelii”²⁸). „Żałował on nie tylko straconego czasu. Przedstawiając to, co uznawał wówczas za swoje stanowisko, używać

²⁵ Tamże, s. 158.

²⁶ Tamże, s. 158.

²⁷ Tamże, s. 160.

²⁸ Sam Feyerabend używa takiego sformułowanie w swojej autobiografii, zob. *Zabijanie czasu*, dz. cyt., s. 149.

zaczął równie sztywnych pojęć jak te, które krytykował. Krytykując abstrakcyjną »prawdę«, »obiektywność«, »rzeczywistość«, używał, jak przyznaje, równie sztywnych pojęć: »demokracja« »tradycja« czy »prawda względna«²⁹ – dodaje Kilian.

Anarchizm określał Feyerabend (ze świadomością że nazwa ta wprowadza w błąd), jako świetne lekarstwo dla epistemologii i dla filozofii nauki, ale już niekoniecznie jako coś atrakcyjnego w sferze filozofii politycznej (sam skłaniał się w stronę „dadizmu”, bo pozwalał on na luźniejszy stosunek do wielu zagadnień). Jeżeli anarchizm miał być lekarstwem, zatem był również środkiem do osiągnięcia pewnej równowagi. Tym razem lekarstwo zadziałać miało przez odrzucenie wszelkich powszechnie obowiązujących przekonań.

Zdaniem Kazimierza Jodkowskiego stanowisko Feyerabenda należy rozumieć możliwie szeroko. To znaczy, nakazuje ono krytykować nie tylko teorie naukowe (to już robił Popper, a pluralizm teoretyczny Feyerabenda tylko wzmacnia jego poglądy), ale również metodologie³⁰. Dla poparcia anarchizmu epistemologicznego autor *Przeciw metodzie* decydował się na sięganie do przykładów z historii nauki, próbując w ten sposób udowodnić, że każda idea metodologiczna była kiedyś z pozytywnym skutkiem łamana, zatem gdyby się jej kurczowo trzymało, stałoby się to ze szkodą dla wzrostu wiedzy. Idea trwałej metody czy trwałej teorii racjonalności jest wyrazem ludzkiej naiwności. Jedyna zasada, jakiej warto bronić we wszystkich okolicznościach i na wszystkich etapach ludzkiego życia, to, zdaniem Feyerabenda, *anything goes*. Tak pojmowany anarchizm epistemologiczny, wraz z ukrytą ideą elastyczności, można by uznać za próbę osiągnięcia równowagi w stosunku do zastanej sytuacji, i byłby on nawet do zapewne do przyjęcia przez większość filozofów, jak zauważa Jodkowski, gdyby nie wiązał się z określonymi konkretyzacjami. Trudno bowiem przejść do porządku dziennego nad tym, co może nieść za sobą *anything goes*, bo, na przykład, jeśli uznaje się, że obserwacja i eksperyment są lepszym źródłem wiedzy niż na przykład Objawienie czy przesady, to zgodnie z *anything goes* należy przyjąć, że czasami Objawienie czy przesady są korzystne dla nauki³¹. I Feyerabend raz po raz w swoich tekstach daje temu wyraz, pisząc o ideach, uważanych kiedyś za głupotę, za błąd, za przesąd (a współcześnie uchodzących za istotne dla nauki); o potrzebie częstego dymisjonowania rozumu, ponieważ bez tego nie można mówić o postępie. To z kolei powodowało, że zarzucano mu głoszenie poglądów niezgodnych ze zdrowym rozsądkiem, irracjonalizm oraz antynaukowość poglądów prowadzących do relatywizmu, sceptycyzmu czy upadku nauki. Co więcej, *anything goes* bez kryterium selekcji, zdaniem krytyków, prowadzić miała do mnożenia alternatyw, bez

²⁹ K. J. Kilian, *Poglądy filozoficzne Paula K. Feyerabenda...*, dz. cyt., s. 156.

³⁰ K. Jodkowski, „*Wszystko ujdzie*” ..., dz. cyt., s. 128–129.

³¹ Tamże, s. 129.

możliwości wykrystalizowania się tej właściwej. A to z kolei zachwiałoby stan równowagi, jeśli uznać, że powołanie „do życia” anarchizmu miało wyrażać stosunek krytyczny do wszelkich metod. Pozwalanie na stosowanie niezliczonych alternatyw też może być uznane za pewnego rodzaju metodę działania w nauce, czego być może Feyerabend nie dostrzegał.

Ale Kazimierz Jodkowski zdaje się bronić Feyerabenda, podkreślając, że tym, co popchnęło amerykańskiego filozofa w stronę anarchizmu epistemologicznego, poza dążeniem do odkrywania nowych faktów, miał być cel, jaki stawia się nauce. Celem nauki bowiem, zdaniem Feyerabenda, powinno być szczęście, wolność i rozwój jednostki ludzkiej, a nie prawda, jak widziała to dotychczas filozofia nauki³². Zatem wszystkie koncepcje metodologiczne przyjmujące za cel nauki dążenie do prawdy są niezgodne z humanistycznym poglądem na świat³³. Dlatego, zapewne dla uzyskania równowagi, Feyerabend stawia w centrum zainteresowania nauki, człowieka i jego potrzeby, zamiast prawdy. Tyle jedynie, że jego zdanie o nauce do najprzychylniejszych nie należy, mimo że sam stawia jej nowy cel, nie dając jej swoistej szansy (w postaci czasu) na jego osiągnięcie.

O zagrożeniach płynących z przyswojenia filozoficznych poglądów Feyerabenda

W numerze 14 „Forum Filozoficznego” ukazał się tekst Mateusza Binka dotyczący pożytków płynących z przyswojenia sobie przez Polaków filozofii Hegla³⁴. Myślę że posiłkując się tym tytułem, i parafrazując go nieco, można przytoczyć argumenty na rzecz tego, że akurat Feyerabenda czytać trzeba z ostrożnością, ba, nie wszyscy powinni go czytać. Choćby dlatego, że jego stosunek do nauki jest bardziej niż niepokojący.

W napisanej u schyłku życia autobiografii Feyerabend o nauce mówi w następujący sposób: „Nauka jest kolażem, nie systemem”³⁵, uzasadniając taką opinię stwierdzeniem, że w nauce jest wiele sprzecznych elementów, z różnymi strategiami, rezultatami, metafizycznymi ozdobnikami. Dalej pisze on jeszcze między innymi: „To prawda, że nauka przynosi wielkie pożytki, ale także wielkie szkody. Ponadto rola tej abstrakcji, którą nazywamy nauką, w wytwarzaniu pożytków wcale nie jest jednoznaczna”³⁶.

³² Tamże, s. 132.

³³ Tymczasem centralną rolę prawdy dla miejsca człowieka w świecie wciąż zdają się podkreślać myśliciele związani z nurtem tzw. filozofii klasycznej czy też przedstawiciele Kościoła (jak choćby Jan Paweł II).

³⁴ M. Binek, *Polska Hegłowska? O pożytkach płynących z przyswojenia filozofii politycznej G. W. F. Hegla przez państwo polskie*, „Forum Filozoficzne” 2019, nr 14, s. 5–16.

³⁵ P. K. Feyerabend, *Zabijanie czasu*, dz. cyt., s. 147.

³⁶ Tamże, s. 147.

Ale swoje niezbyt niepoehlebne zdanie o nauce prezentuje Feyerabend już w artykule z 1975 roku, *Jak obronić społeczeństwo przed nauką?*. Pojawia się tam przede wszystkim problem kryterium demarkacji. Amerykański filozof twierdzi: „[...] nie ma nadrzędnych zasad, które mogłyby się stosować się w każdych warunkach; nie ma żadnej »naukowej metodologii«, która mogłaby posłużyć do oddzielenia nauki od całej reszty. Nauka jest jedną z wielu ideologii rozwijających społeczeństwo i winna być tak traktowana (twierdzenie to dotyczy nawet najbardziej postępowych i dialektycznych części nauki)”³⁷. Jednocześnie postuluje oddzielenie nauki od państwa, niczym oddzielenie państwa od kościoła. Co to oznacza? Zdaniem Feyerabenda to, że nauka może wpływać na społeczeństwo tylko w ustalonych granicach – rzecz jasna określonych przez państwo – i że, owszem, naukowcy mogą konsultować ważne projekty, ale ich ostateczna ocena musi należeć do demokratycznie wybranych ciał konsultacyjnych, złożonych głównie z laików. W opinii „anarchistycznego filozofa” laicy są w stanie wydawać poprawne sądy, ponieważ kompetencje, komplikacje czy sukcesy nauki są wyolbrzymiane³⁸. W innym z artykułów dodaje, że sam postuluje aby ludzie nauki otworzyli się na „metafizyczne” idee (trudno dociec, dlaczego umieszcza ów przymiotnik w cudzysłowie i jakie znaczenie ma tym razem ów sposób zapisu)- idee, które, jak konkluduje: „są konstruowane w niedogmatyczny sposób, a następnie rozpracowywane na tyle szczegółowo, aby (alternatywnie) wyjaśnić nawet najbardziej potoczne sytuacje eksperymentalne i obserwacyjne. Odgrywają one decydującą rolę w krytyce i rozwoju tego, w co się powszechnie wierzy, co jest »dobrze potwierdzone«; z tego względu powinny one występować w każdym okresie rozwoju naszej wiedzy! Nauka wolna od »metafizyki« jest na najlepszej drodze do przekształcenia się w »dogmatyczny« system metafizyczny”³⁹.

W *Dialogach o wiedzy* naukę nazywa z kolei jednym z wielu szachrajstw, zestawiając ze sobą „wyliczenia astronoma” oraz „przepowiednie astrologa”. Jeśli zdecydujemy się zaufać astronomowi, nasze kryterium demarkacyjne będzie do niczego, jeśli zaś zaufamy astrologowi, wkrótce będziemy martwi⁴⁰.

Wobec zapędów filozofa-anarchisty, aby do badań opartych na solidnych podstawach empirycznych dolewać trochę fusów z których można by powróżyć, budząc w ten sposób kreatywność twórców wielu teorii (np. na temat szkodliwości szczepionek lub nowego miejsca Ziemi w Układzie Słonecznym), należy, w mojej opinii, postawić tezę o konieczności obrony

³⁷ P. K. Feyerabend, *Jak obronić społeczeństwo przed nauką?...*, dz. cyt.

³⁸ Tamże

³⁹ P. K. Feyerabend, *Jak być dobrym empirystą? Wezwanie do tolerancji w kwestiach epistemologicznych*, tłum. K. Ziemiara, <https://sady.up.krakow.pl/filnauk.feyerabend.jak.dobrym.emp.htm> [dostęp: 13. 07. 2020].

⁴⁰ Por. Tenże, *Dialogi o wiedzy*, tłum. J. Nowotniak, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1999, s. 37.

społeczeństwa przed poglądami Feyerabenda. Te bowiem, trafiwszy na nieodpowiedni grunt, mogą z kpiny zamienić się w tragedię.

Na tym można by zakończyć argumentowanie powyższej tezy, gdyby nie fakt, że społeczeństwo żyjące z dala od filozofii, w tym od filozofii nauki oraz od fachowej literatury (nie wspominając o żenująco niskiej tendencji do sięgania po tę popularną) raczej nie ma szans na poznanie poglądów Feyerabenda. Niestety, nie sposób odetchnąć z ulgą, bowiem to samo społeczeństwo, nieświadome istnienia poglądów „filozoficznego anarchisty”, jest skazane na niemyślenie, skrajną naiwność, brak krytycyzmu oraz podatność na manipulację. W tej sytuacji przydatny byłby, wydaje się, krytycyzm Feyerabenda, jego zamiłowanie do różnorodności, a nader wszystko jego nawoływanie do stosowania teorii alternatywnych. Potrzeba korzystania z różnorodnych źródeł, stawiania alternatywnych tez (niekoniecznie tych stricte naukowych) – została chyba wyparta przez każde współczesne społeczeństwo, a szczególnie przez Polaków, w ostatnich tygodniach, „doświadczonych” niespodziewanym lockdownem i kampanią wyborczą, wystawionych codziennie na zalew ideologii, realnych bądź nie.

Podsumowując, warto podkreślić, że przyswojenie jednych poglądów może szkodzić społeczeństwu, zwłaszcza temu pozbawionemu krytycyzmu, za to przyswojenie innych mogłoby przynieść mu niemały pożytek. Najważniejsze jest jednak uzyskanie stanu równowagi już na etapie doboru środków w drodze do tego celu.

*

Paul Feyerabend to filozof specyficzny, operujący kpiną, podający szereg sprzecznych informacji, co zresztą czyni pewnego rodzaju „zasadą”. Oczywiście – w cudzysłowie, bowiem dla uzyskania swego rodzaju równowagi w stosunku do poglądów poprzedników postanawia nie stosować żadnych zasad, żadnych metod, a istotę jego poglądów można streścić następująco: w nauce można robić wszystko. Czy Feyerabend szukał takiej równowagi? Nie sądzę – pomysł na nią ukonstytuował się wraz z kolejną kpiną, tym razem w postaci napisania książki. Równowagi trudno również szukać w sposobie formułowania swoich poglądów, najczęściej wypowiedzianych ad hoc. Jedynie jego stosunek do nauki wydaje się wciąż tak samo kpiący. W *Dialogach o wiedzy* filozof porusza temat Platońskiego *Teajteta*. Przy tej okazji określa on jako kpiący stosunek Sokratesa do demokracji. Jeśli zatem Sokrates mógł kpić z demokracji, Feyerabend mógł znaleźć pewnego rodzaju przyzwolenie, by kpić z nauki. Właściwie, dlaczego nie, skoro – *anything goes*?

Nie byłby to jednak pełen obraz tego filozofa: ani jego poglądów naukowych, ani poglądów „innej natury”. Zanim posunął się on do żartu w postaci napisania książki, zlepku niespójnych poglądów, dokonał krytycznej oceny proponowanej przez filozofów metodologii,

która powinna funkcjonować w nauce. Jeszcze jako „wierny uczeń” Poppera w czasie seminarium w Hamburgu odkrywa, że abstrakcyjne rozumowanie filozoficzne może być bardzo ubogie; że nawet jeśli jest logicznie uargumentowane, to argumenty pochodzą spoza praktyki naukowej, niby z powietrza⁴¹. Wówczas rodzi się jego krytycyzm w stosunku do teorii, ale i do metody, prawdopodobnie też i chęć wymyślenia czegoś innego – dla równowagi. Niestety, równowaga ta ujawnia się pod postacią *anything goes* pod szyldem „różnorodności” – rozmaitych i sprzecznych ze sobą tez, na przemian umieszczanych lub nieumieszczanych w cudzysłowie, w celu wywoływania coraz silniejszego wrażenia. Różnorodność, często sprzecznych ze sobą, opinii wzięta się z niechęci do zajmowania się filozofią, co Feyerabend zdawał się zdradzać już na kilka lat przed wydaniem jego sztandarowej pozycji książkowej, a także z potrzeby odpowiadania na zarzuty krytyków, kiedy musiał znajdować argumenty tłumaczące jego wymyślony irracjonalizm, a co w ostateczności skutkowało publikowaniem kolejnych tekstów-kolaży. Równowaga w przypadku Feyerabenda okazuje się zatem najczęściej, nomen omen, czystym przypadkiem, nie zaś efektem poszukiwań.

Bibliografia

1. Feyerabend P. K., *Dialogi o wiedzy*, tłum. J. Nowotniak, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1999.
2. Feyerabend P. K., *Jak być dobrym empirystą? Wezwanie do tolerancji w kwestiach epistemologicznych*, tłum. K. Ziemiara, <https://sady.up.krakow.pl/filnauk.feyerabend.jak.dobrym.emp.htm> [dostęp: 13.07.2020].
3. Feyerabend P. K., *Jak obronić społeczeństwo przed nauką?*, tłum. M. Hetmański, 1975, <https://sady.up.krakow.pl/filnauk.feyerabend.jakobronic.htm> [dostęp: 13.07.2020].
4. Feyerabend P. K., *Przeciw metodzie*, tłum. S. Wiertłowski, Siedmiogród, Wrocław 2001
5. Feyerabend P. K., *Zabijanie czasu*, tłum. T. Biedroń, Znak, Kraków 1996.
6. Jodkowski K., „Wszystko ujdzie”. *Anarchizm epistemologiczny Paula K. Feyerabenda*, „Akcent” 1982, nr 2.
7. Kilian K.J., *Poglądy filozoficzne Paula K. Feyerabenda*, cz. 1, *Program metodologiczny*, Wydawnictwo Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2014.
8. Kilian K. J., *Wzrost wiedzy w ujęciu Feyerabenda i Poppera*, [w:] *Rekonstrukcje filozoficzne. Człowiek, wartości, historia. Prace ofiarowane Profesorowi Zdzisławowi Jerzemu Czarneckiemu*, red. H. Jakuszko, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999.
9. Popper K. R., *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2002.

⁴¹ P. K. Feyerabend, *Zabijanie czasu*, dz. cyt., s. 145.



Poezja w przestrzeni faktycznej i symbolicznej: dyskurs i logosfera

Jeśli spojrzymy na poezję, wychodząc poza ramy gatunków literackich, dostrzeżemy, że jest ona przede wszystkim rodzajem twórczego posługiwania się językiem. Jest także fenomenem lingwistycznym, który narodził się niezależnie od siebie w wielu odmiennych kręgach kulturowych i obszarach językowych. Jej zaistnienie wynikało z samego fenomenu słownej komunikacji, która jest wysoce wariantywna, nieciągła i łatwo poddająca się modyfikacjom. Poezja towarzyszyła człowiekowi niemal od zawsze, jako jeden ze sposobów pojmowania i mówienia o świecie, potrafiła oddać ulotność chwili, drobną obserwację czy nawet subtelną intuicję dotyczącą jakiegoś fragmentu rzeczywistości. Mimo swojej zmiennej, nieoczywistej natury stała się w wielu przypadkach jedynym sposobem na wyrażenie złożoności, a często także niepojmowalności ludzkiego doświadczenia. Precyzyjny i wszechstronny język prozy musiał niejednokrotnie ustępować jej miejsca, na przykład w sytuacji, gdy podmiot doświadczał sytuacji granicznych, trudnych do zracjonalizowania. Poezja była także często działaniem subwersywnym, rewolucją w ramach języka, przeciwstawiającą się pewnym niemożliwym do zaakceptowania relacjom społecznym. Z drugiej strony mogła mieć ona także funkcję terapeutyczną, stawać się sposobem na radzenie sobie z osobistymi lub wspólnymi traumami, a także stanowić archiwum zbiorowej pamięci o tym wszystkim, co wykracza poza sferę nagich faktów. Martin Heidegger stwierdził wręcz, że to właśnie poezja jako jedyna aktywność ludzka jest w stanie podołać zadaniu myślenia¹.

Relacja poezji z rzeczywistością społeczną była zawsze niejednoznaczna i przebiegała na cienkiej granicy między nietypowym użyciem słów jako, mówiąc po bachtinowsku, karnawału, podczas którego „język świętuje”, a działaniem rewolucyjnym, wykorzystującym w niekonwencjonalny sposób język, by wyrazić nadzieję na zaprowadzenie alternatywnego porządku społecznego. Ten drugi rys widoczny był szczególnie w poezji tworzonej przez przedstawicieli dwudziestowiecznych awangard: futurystów, dadaistów, konkretystów, konceptualistów i tak dalej.

¹ M. Heidegger, *Drogi lasu*, tłum. J. Gierasimiuk, R. Marszałek, J. Mizera, J. Sidorek i K. Wolicki, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1997.

Poezja w przestrzeni dyskursów

Jednym z tropów, którymi możemy posłużyć się podczas interpretacji relacji między poezją a przestrzenią społeczną jest pojęcie dyskursu. Dyskurs jest bowiem czymś, co wiąże język z działaniem; wpływa na podejmowanie decyzji w ramach określonego sposobu myślenia; nie należąc bezpośrednio do świata fizycznego, ma moc kształtowania go i wpływania na zachodzące w nim zmiany. Mimo swojego społecznego umocowania dyskurs przynależy przede wszystkim do rzeczywistości językowej i właśnie w językowym paradygmacie może być rozpatrywany jako sposób kształtowania świata.

Idea dyskursywności, jak postuluje Peter Winch, wsiąka w świat społeczny, łącząc w całość budujące go zdarzenia i języki po to, aby zagmatwać je jeszcze bardziej w zagadkowe sieci powiązań wyższego rzędu. Wytwarzana w ten sposób przestrzeń interdyskursywna wypełniona jest szlakami, po których krążą dyskursy otoczone nieodłączną od nich filozoficzną metarefleksją². Według Emila Benveniste dyskurs związany jest z takimi pojęciami jak: opowiadanie (*le récit*), wydarzenie (*evenement*), przeszłość (*passé*), refleksja (*réflexion*) oraz porównanie (*comparaison*)³. Spośród nich szczególnie dwie ostatnie przynależne do poezji.

Warta wspomnienia wydaje się tu również koncepcja jednego z współtwórców metody nazywanej krytyczną analizą dyskursu – Teuna van Dijka, który uważał tekst za teoretyczny (abstrakcyjny) konstrukt, pod którym skrywa się dyskurs. Wskazywał w ten sposób na konieczność ustalenia relacji między istniejącymi w języku terminami formalno-znaczeniowymi a akcyjno-pragmatycznymi⁴. Możemy to rozumieć jako dążenia do przejścia od analiz językowych do analiz sytuacyjnych, które związane są z tym, co moglibyśmy nazwać uprzestrzennieniem dyskursu, czyli osadzeniem go w przestrzeni życiowej człowieka. Dyskurs jest bowiem tym rodzajem wypowiedzi, która eksponuje (podobnie jak poezja) zarówno głębokie poziomy organizacji języka, jak i organizację społeczeństwa, które ów dyskurs wytwarza lub jest pod jego wpływem.

We wstępie do *Discours, figure* z 1971 Jean-François Lyotard zauważa, że czytanie i patrzenie znacząco różnią się od siebie. Fenomenologiczne doświadczenia czytania tekstu i patrzenia na świat są zasadniczo odmienne przede wszystkim ze względu na ich relacje z przestrzenią. Przestrzenność zwykłego tekstu pozostaje dla czytelnika niemal niezauważalna – jest on płaski, dwuwymiarowy, dominuje w nim wymiar horyzontalny. Przestrzeń wizualna natomiast rozciąga się w wielu wymiarach, posiada głębię, miejsca widoczne od razu oraz

² P. Winch, *The Idea of Social Science and Its Relation to Philosophy*, Londyn 1958.

³ E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paryż 1966.

⁴ T.A. van Dijk, *Text and Context: Explorations in the Semantics and Pragmatics of Discourse*, Londyn 1980.

miejsca ukryte przed bezpośrednim dostępem władzy wzroku. Przestrzeń wizualna otacza człowieka, tekst natomiast jedynie staje przed nim.

W dyskursie aspekt przestrzenny i tekstowy łączą się ze sobą, sprawiając, że możliwym jest oddziaływanie języka na sferę ludzkich działań i wyborów. Oddziaływanie takie nabiera wymiaru niemal materialnego; choć nie jest siłą należącą do świata fizycznego, sprawia, że, jak chciał Jacques Derrida, w ramach znaku językowego zacierają się różnice między rzeczywistością i przedstawieniem. Pojmowany w ten sposób język przestaje być abstrakcyjnym tworem, który zniekształca i zakłamuje rzeczywistość. Z jego pomocą człowiek może sprostać wyzwaniom, jakie stawia przed nim świat pełen nieciągłości, sprzeczności i niedookreśleń.

Poezja w logosferze

Przestrzeń, w której realizuje się język (tekst), ma w historii nauk humanistycznych przede wszystkim znaczenie abstrakcyjne, często metaforyczne i może być utożsamiana, między innymi, z pojęciem świata przedstawionego. Pojęcie to przenosi rozważania nad relacją języka i świata na grunt teoretyczno-literacki, sprawiając, że mówienie o świecie poprzez literaturę (w tym poezję) staje się mówieniem w ramach niej samej. Próba przezwyciężenia tego podejścia i skonkretyzowania myślenia o przestrzeni językowej jako elemencie społeczno-kulturowego wymiaru rzeczywistości była koncepcja logosfery Michaiła Bachtina. Pomysł bachtinowskiej logosfery oparty był o założenie (w swojej istocie wywodzące się z estetyki heglowskiej), że słowo „przywołuje” zawsze obecność świata. Autor *Estetyki twórczości słownej* starał się na różne sposoby przekroczyć bariery dzielące abstrakcyjną strukturę dyskursu od jego *milieu*. Jednym z nich było wypracowanie kategorii „statusu” słowa, która miała służyć do jego uprzestrzennienia w ramach dialogowej przestrzeni tekstów. Słowo przestawało tym samym być punktem na powierzchni dwuwymiarowej złożonej z relacji systemowych i tekstowych, a stawało się elementem o wymiarze sferycznym. Logosfera rozumiana była natomiast przez Bachtina jako suma doświadczeń kulturowych człowieka, która łączy dwa pozornie sprzeczne cechy: przestrzenność i językowość; jest także czymś więcej (a może też czymś innym) niż ogół zjawisk zakładających, w ten czy inny sposób, istnienie języka.

Z bachtinowskim spojrzeniem na kulturę i literaturę związane jest także pojęcie „cudzego słowa” (ros. *чужое слово*), oznaczające każde słowo (rozumiane jako wypowiedź), z którym spotyka się podmiot, a które nie należy do niego. Wyrażenie takie zmusza odbiorcę do zajęcia wobec niego jakiejś pozycji i dokonania jego interpretacji w kontekście własnego

światopoglądu. „Żyję w świecie cudzych słów – mówił Bachtin. Całe moje życie polega na zorientowaniu się pośród nich, reagowaniu na nie”⁵. Oznacza to, że każda jednostka, która posługuje się językiem, styka się nieustannie z wypowiedziami innych ludzi, kształtującymi zarówno jej teraźniejsze otoczenie, jak i zgromadzoną w procesie historycznym wiedzę o świecie. Tak rozumiane „cudze słowo” może stać się podstawowym przedmiotem zainteresowania badacza poezji, jest bowiem rodzajem nieusuwalnej mediacji między językiem a przedmiotem. „Cudze słowo” sprawia, że żaden przedmiot czy zjawisko nie jest dla nas neutralne, ale obciążone jest określonym ładunkiem intelektualno-symbolicznym, który możemy albo przyjąć ze świadomością jego historycznych uwarunkowań, albo odrzucić. Odrzucenie to nie sprawi jednak, że nawarstwione wokół określonego przedmiotu wypowiedzi utracą swoją ważność; zostaną jedynie odsunięte na bok (choć nadal będą z nim związane). Podejście to podobne jest do Barthes’owskiej koncepcji *déjà dit* („już wypowiedzianego”), w której każde słowo realizuje się w kontekście nawarstwionych, poprzedzających aktualne użycie⁶.

Rodzajem „cudzego słowa” są także poetyckie wypowiedzi pojawiające się w przestrzeni publicznej. Ich zaistnienie w otoczeniu wspólnym (społecznym) zmusza zarówno intencjonalnego, jak i przypadkowego odbiorcę do zajęcia określonej pozycji, zareagowania. Ekspozycja w przestrzeni ogólnodostępnej, egalitarnej sprawia również, że nabierają one wymiaru sztuki społecznie zaangażowanej. W ich zależności od miejsca powstania zawarty jest Heideggerowski postulat, by poezja nie była jedynie rodzajem mówienia, ale również słuchania, a także, by wskazywała na to, co przemilczane⁷.

Poezja karnawału

Na styku mowy (rozumianej jako saussurowskie *parole*) i świata zawsze występują pewne niewspółmierności, „niedociągnięcia” czy niedoskonałości. W ich wyniku w obszarze języka potocznego pojawia się humor, który jest subwersywny wobec ścisłych reguł systemowych. Ujawnia się on tam, gdzie teoretyczna struktura języka okazuje się niewspółmierna do jego sytuacyjnego użycia. W twórczości poetów humor staje się elementem jeśli nie konstytutywnym, to na pewno bardzo ważnym. Jest też rodzajem

⁵ M. Bachtin, *Estetyka twórczości słownej*, tłum. D. Ulicka, oprac. i wstęp E. Czaplejewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986, s. 491.

⁶ A. Jefferson, *Body matters: Self and Other in Bakhtin, Sartre and Barthes*, [w:] *Bakhtin and Cultural Theory*, red. K. Hirschkop, D. Shepherd, Manchester University Press, Manchester–Nowy Jork 1989, s. 152–177.

⁷ M. Heidegger, *Gesamtausgabe* t. 55, 1966–67.

karnawału, podczas którego język „świętuje” i może pozwolić sobie na więcej niż to, na co zezwalają mu społecznie wypracowane reguły komunikacji.

Pojęcie językowego karnawału możemy tu odnieść do Bachtinowskiej „karnawalizacji”, rozumianej jako odrzucenie praw, zwyczajów i reguł rządzących konwencjonalnymi stosunkami międzyludzkimi na rzecz podkreślania względności wszelkiego porządku i hierarchii, wprowadzania elementów bluźnierstwa, profanacji, błazenady, parodii czy groteski. Karnawałowi towarzyszy „skandalizujący” język, łączenie tego, co „wysokie” z tym, co „niskie”, powagi ze śmiechem, piękna z brzydotą, ubóstwa z nadmiarem i tak dalej. Związane jest z nim także, w kontekście bardziej ogólnym, tak zwane „światoodczucie karnawałowe”, które przeciwstawia się wszystkiemu, co gotowe i ukształtowane, a więc wszelkim roszczeniom do stałości i wieczności. Jak zauważa Andrzej Muchowicz:

Język światoodczucia karnawałowego, karnawałowych form i symboli – przeniknięty jest patosem zmiany i odnowienia, poczuciem wesołej względności panujących prawd (wartości ostatecznych) i panującej władzy. Charakterystyczna jest dla niego logika odwrotności (*a l'envers*), „na odwrot”, „na nice”, logika nieustannych przemieszczeń góry i dołu („koło”), oblicza i zadu, charakterystyczne są najrozmaitsze typy parodii i trawestacji, degradacji i profanacji, błazeńskich koronacji i detronizacji⁸.

Takim karnawałem był między innymi ruch dada. Ustalał on nowy sposób (współ)tworzenia poezji oraz budowania jej relacji z odbiorcą. Przeciwstawiał się totalnym hierarchiczno-społecznym stosunkom, proponując nigdy niedookreśloną ideę anty-sztuki, będącą jednocześnie jej negacją i afirmacją. Gest i słowo uwalniały się dzięki temu spod presji wszelkich konwencji i zasad ściśle racjonalnej logiki.

Różne odmiany języka karnawału, przynależne różnym epokom historycznym, łączył wspólny mianownik – odrzucenie symboli uniwersalnych na rzecz polifonii znaczeń oraz podkreślania zmienności ludzkiego świata kultury. Posługiwał się on tak zwanym „śmiechem ambiwalentnym”, który „nie przeczy powadze, ale ją uzupełnia i oczyszcza. Oczyszcza z dogmatyzmu, jednostronności, skostnienia, fanatyzmu, kategoryczności, z elementów strachu czy zastraszenia, z dydaktyzmu, naiwności i iluzji, z lichej jednopłaszczyznowości i jednoznaczności oraz głupiej rozpacz”⁹. Jak podkreślał Bachtin – oczyszczający sens śmiechu ambiwalentnego pozwala nam zauważyć, że „w świecie nie stało się jeszcze nic

⁸ A. Muchowicz, *Kultura i dialog (wstęp do rekonstrukcji poglądów filozoficznych Michała Bachtina)*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy. Studia Filologiczne, Z. 38, Filologia Polska (16), 1995, s. 131.

⁹ M. Bachtin, *Twórczość F. Rabelais'go*, tłum. A. i A. Goreniewie, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975, s. 202–203.

rozstrzygającego, ostatnie słowo świata i o świecie nie zostało jeszcze wypowiedziane, świat nadal ma drogę otwartą i wolną, wszystko jeszcze przed nim i zawsze tak będzie”¹⁰.

Problemy literatury i estetyki

Jeśli przeanalizujemy poglądy Bachtina nieco szerzej, przenosząc je z przestrzeni poezji na sferę kultury jako całość zauważymy, że sytuują się one gdzieś pośrodku między modernistycznym optymizmem naukowym (spojrzeniem na naukę jako uprzywilejowaną dziedzinę pozwalającą na obiektywne poznanie świata) a postmodernistycznym „pesymizmem”, który uważa za fikcyjne istnienie obiektywnej rzeczywistości, twierdząc, że ludzkie poznanie świata dokonuje się zawsze w obrębie kultury i języka. Bachtin podziela przekonanie, że oddzielenie człowieka od językowo wytwarzanych matryc poznawczych jest niemożliwe; jednocześnie wierzy, że poznanie świata jest możliwe. Oba sposoby nabywania wiedzy o świecie sytuuje wobec siebie w pojęciu granicy. Konsekwencją tego rodzaju myślenia jest oddzielenie przez niego znaczeń (sensów) i materii – oddzielenie to nie ma jednak charakteru definitywnego. Jak zauważa Andrzej Muchowicz według Bachtina:

sens choć nie jest w stanie działać tak jak siła materialna to zmienia wizję bytu i rzeczywistości, nie naruszając ich rzeczywistej postaci. Z jednej strony Bachtin wyraża przekonanie, że relacje podmiotowo-przedmiotowe to granice ustalane przez sens, z drugiej strony nie rezygnuje całkowicie z przesądzeń realistycznych posługując się odróżnieniem materii i sensu¹¹.

Problem granic (relacji) to jedna z kluczowych koncepcji rosyjskiego badacza, która odnosi się nie tylko do obszarów kultury i nauki, ale również do wzajemnych zależności między poszczególnymi dziedzinami kultury. Bachtin uważał między innymi, że:

Dziedzina kultury nie ma wewnętrznego terytorium: cała sytuuje się na granicach. Granice przebiegają wszędzie, przecinają każdy jej punkt, systemowa jedność kultury wnika w atomy życia kulturalnego, niby słońce odbija się w każdej jego kropli. Życie kulturalnego aktu w istocie dokonuje się na granicach: w tym tkwi powaga i znaczenie tego aktu; odsunięty od granic staje się pusty, arogancki, degeneruje się i umiera¹².

Jeśli odwołamy się szerzej do całej teorii kultury Bachtina zauważymy, że kwestie granic mają w powyższych stwierdzeniach charakter relacji między „podmiotowością” i „przedmiotowością”. Oscylują również między dwoma biegunami – żywotnością i degeneracją. Żywotność i podmiotowość związane są z podejmowaniem dialogu

¹⁰ Tenże, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970, s. 188.

¹¹ A. Muchowicz, dz. cyt., s. 123.

¹² Bachtin M., *Problemy literatury i estetyki*, tłum. W. Grajewski, Czytelnik, Warszawa 1982, s. 26–27.

(konstruktywnego sporu o wartości) na granicach kulturowych, które są jednocześnie granicami poznania humanistycznego. Dialogowość istnienia w kulturze zakłada również otwarcie się na dyskusję łączącą różne obszary sztuki i wiedzy. Konsekwencje tego twierdzenia mają istotne znaczenie dla języka poetyckiego. „Graniczny” charakter poezji, sytuujący ją w ramach bachtinowskich kategorii podmiotowości, żywotności i dialogu, sprawia, że może stać się ona istotnym medium służącym do artykulacji różnych punktów widzenia, światopoglądów czy głosów społecznych. Jak zauważa Muchowicz, Bachtin:

Zakłada, że istnieją różne punkty widzenia (światopoglądy) wyrażane w różnych wypowiedziach językowych, które wchodzą w relacje dialogowe – »przyglądają się sobie wzajemnie« [...] Język rozwarstwia się na dialekty (ze względu na cechy formalno-lingwistyczne, głównie fonetyczne) oraz na języki społeczno-ideologiczne: społeczno-grupowe, »zawodowe«, »gatunkowe«, »języki pokoleń« itp. Każda wypowiedź podmiotu jest, w ujęciu Bachtina, wektorem sił dośrodkowych jak i odśrodkowych. Prawdziwym jej środowiskiem jest zdialogizowana różnojęzyczność, anonimowa i społeczna jako język, ale konkretna, nasyciona treścią i akcentami jako wypowiedź indywidualna¹³.

Rozumienie wypowiedzi indywidualnych odbywa się, według Bachtina, na dwóch płaszczyznach: semantycznej (znaczenia wytwarzane i rozumiane przez ogół ludzi) oraz wartościująco-znaczeniowej (odczytania nawiązujące do jakichś wspólnych warunków życia); ma ono również charakter dialogowy. Pojedynczy akt rozumienia obejmuje cztery etapy: psychofizjologiczne postrzeganie fizycznego znaku (słowa, koloru, formy przestrzennej), rozpoznanie znaku i przyporządkowanie mu potencjalnego znaczenia językowego, rozumienie znaku w określonym kontekście oraz rozumienie dialogowe w ramach określonego sposobu wartościowania (akceptacja, sprzeciw). Rozumienie kontekstowe opiera się o skonwencjonalizowane w ramach określonej wspólnoty odniesienia przedmiotowe (denotacyjne oraz konotacyjne), określa relacje między jednostką komunikacyjną języka, a tym na co wskazuje ona w świecie przedmiotów. Rozumienie dialogowe natomiast opiera się o zespół przekonań i wartości respektowanych przez jednostkę należącą do określonej wspólnoty komunikacyjno-językowej. W ramach propozycji semantyki Bachtina język posiada zatem dwa poziomy symbolizowania: znaczeniowy oraz wartościująco-znaczeniowy, dzięki któremu ma możliwość wpływania na świat społeczny.

Rozróżnienie to okazuje się istotne także ze względu na bachtinowskie pojęcie sensu, który jest czymś zasadniczo różnym niż znaczenie. Sensem nazywa rosyjski badacz – „odpowiedź na pytanie”. Wypowiedź, która nie odpowiada na żadne pytanie jest według niego wyjęta z dialogu. Znaczenie jest więc raczej potencjalne, to sens jest konkretny – realizuje się w konkretnej relacji dialogowej stawiającej przed podmiotami określony problem. „Sens w sobie” nie istnieje, realizuje się jedynie wobec innych sensów, nie istnieje również

¹³ A. Muchowicz, dz. cyt., s. 126.

pierwszy ani ostatni sens, a jedynie historyczny łańcuch sensów, który stale przyrasta o kolejne ogniwa. Jak możemy zauważyć, teoria Bachtina, jest z gruntu antyesencjalistyczna i antymetafizyczna. Traktuje kulturę jako otwartą „sferę sensów”, które tworzą dialogowy łańcuch o nieznanym początku i końcu.

Usytuowanie poezji jako praktyki w kulturowej „sferze sensów” oznacza, że bierze ona udział raczej w procesie rozwoju i wzbogacania sposobów użycia języka niż w poszukiwaniu uniwersalnej struktury warunkującej ludzką mowę. Jeśli zaś osadzimy ją w obszarze tekstów, dostrzeżemy za Bachtinem jej dwubiegunowy kontekst. Pierwszy biegun stanowi system języka, który związany jest ze wszystkim tym, co powtarzalne i reprodukowalne. Drugim jest indywidualna, niepowtarzalna jedność tekstu jako wypowiedzi. To właśnie ów drugi biegun stwarza sens poezji, rozumiany jako intencja, dla której powstała, i to on jest podstawą dialogu. Dialog taki może być realizowany na przykład poprzez umieszczenie tekstu „na widoku” i umożliwienie jego różnorodnych, równoprawnych odczytań (zajęcia pozycji wobec niego jako rodzaju „cudzego słowa”). Nie odbywa się to jednak według Bachtina na drodze wymiany poglądów, ale wspólnego wysiłku mającego na celu wydobywanie ukrytych przesłanek zawartych w utworze poetyckim, na których opiera się wiedza potoczna¹⁴.

Podsumowując spojrzenie Bachtina na relacje między kulturą, sztuką i językiem, warto jeszcze raz zwrócić uwagę na pojęcia, które mogą być przydatnymi narzędziami do interpretacji dzieł poetyckich. Są to: „cudze słowo” rozumiane jako wszystkie wypowiedzi podchwyczone od innych użytkowników języka, zasada dialogu, zasada pogranicza oraz związane z nią zagadnienie żywotności aktu kulturowego, które wiąże się ze zjawiskiem karnawalizacji języka, która pozwala na wydobycie zarówno aspektu kreatywnego, jak i humorystycznego zawartego w niekonwencjonalnych aktach językowego wyrazu.

¹⁴ A. Muchowicz, dz. cyt., s. 129.

Bibliografia:

1. Bachtin M., *Estetyka twórczości słownej*, tłum. D. Ulicka, oprac. i wstęp E. Czaplejewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986, s. 491.
2. Bachtin M., *Problemy literatury i estetyki*, tłum. W. Grajewski, Czytelnik, Warszawa 1982, s. 26–27.
3. Bachtin M., *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970, s. 188.
4. Bachtin M., *Twórczość F. Rabelais'go*, tłum. A. i A. Goreniewie, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975, s. 202–203.
5. Benveniste E., *Problèmes de linguistique générale*, Paryż 1966.
6. Dijk T. Van, *Text and Context: Explorations in the Semantics and Pragmatics of Discourse*, Londyn 1980.
7. Jefferson A., *Body matters: Self and Other in Bakhtin, Sartre and Barthes*, [w:] *Bakhtin and Cultural Theory*, red. K. Hirschkop, D. Shepherd, Manchester University Press, Manchester–Nowy Jork 1989, s. 152–177.
8. Heidegger M., *Drogi lasu*, tłum. J. Gierasimiuk, R. Marszałek, J. Mizera, J. Sidorek i K. Wolicki, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1997.
9. Heidegger M., *Gesamtausgabe* t. 55, 1966–67.
10. Muchowicz A., *Kultura i dialog (wstęp do rekonstrukcji poglądów filozoficznych Michała Bachtina)*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy. Studia Filologiczne, Z. 38, Filologia Polska (16), 1995, s. 131.
11. Winch P., *The Idea of Social Science and Its Relation to Philosophy*, Londyn 1958.

Język i świat rzeczy. Wybrane działania *Galerii Otwartej* w perspektywie relacji języka i przestrzeni

W książce *Język i przestrzeń w poststrukturalistycznej filozofii kultury* (1996) Ewa Rewers wskazuje na rozmywanie się w drugiej połowie XX wieku opozycji między tym, co językowe i przestrzenne, między logosem i logosferą, a także tekstem i środowiskiem¹. Badaczka analizuje różnorodne praktyki pojawiające się na przecięciu myślenia naukowego oraz



„myślenia sztuką”, rozumianego jako język wewnętrzny wypracowany przez sztuki plastyczne, muzyczne czy teatralne, a także literaturę, w tym przede wszystkim poezję. Wśród analizowanych przez nią przejawów zanikania granicy między językowym i przestrzennym wymiarem rzeczywistości znajdujemy między innymi Stéphane Mallarmégo oraz jego wizję nowej poezji. Odniesienie

to czyni Rewers przywołując poglądy Paula Valéry'ego zawarte w jego *Estetyce słowa*². Ów proces zacierania granic między praktykami językowymi i przestrzeniami: fizyczną, społeczną, myślową, wirtualną, w których podejmuje się na nowo wysiłki formułowania wypowiedzi ujęty został przez Rewers jako:

postępująca tekstualizacja otoczenia człowieka, powiązana z przeformułowaniem statusu przestrzeni ludzkiego świata, tekstualizacja, która wpadając w przyspieszenie u schyłku naszego wieku ogarnia i pochłania świat, przetwarzając go na wyspecjalizowane dyskursy i reprodukujące się teksty³.

¹ E. Rewers, *Język i przestrzeń w poststrukturalistycznej filozofii kultury*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1996, s. 8.

² P. Valéry, *Mawiałem czasem do Stefana Mallarme...*, [w:] *Estetyka słowa*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1971, s. 184–204.

³ E. Rewers, dz. cyt., s. 13.

Funkcjonowanie języka jako tekstu zawartego w powszechnym obszarze ludzkich praktyk związane jest z określonymi metaforami przestrzennymi takimi jak: środowisko, sytuacja, miejsce, pozycja, sfera czy scena. Każda z nich wskazuje na kierunek, jak mówi Rewers, w jakim z pierwotnej, elementarnej percepcji przestrzeni (ekosfery) wyrastała arbitralna i metaforyczna zarazem „przestrzenność” sfery życia (biosfery), świata społecznego (socjosfery), świata językowego (logosfery) (...) itd⁴. Spostrzeżenia badaczki ciekawie rezonują z pracami prezentowanymi przez młodych artystów w krakowskiej *Galerii Otwartej*, funkcjonującej na billboardach i tablicach reklamowych w wybranych punktach miasta w latach 1998–2002. Założycielem galerii był Rafał Bujnowski, który nie tylko wybierał zaproszonych artystów (często spośród swoich najbliższych znajomych ze środowiska krakowskiego) pełniąc rolę kuratora, ale także sam wielokrotnie zapełniał billboardy swoimi pracami⁵. Na początku na ręcznie malowanych tablicach odnaleźć można było słowno-wizualne komentarze dotyczące życia codziennego. Z czasem zaczęły one coraz bardziej przypominać język reklamy, symulując na przykład promocję nieistniejących w rzeczywistości produktów. W rozmowie z Bujnowskim Anna Maria Potocka zauważyła, że w jego działaniach nie chodziło jedynie o dostępność fizyczno-instytucjonalną, ale przede wszystkim o dostępność ideową. Zwracając się bezpośrednio do artysty, stwierdziła: „Ty w tej sprawie sporo zrobiłeś. Najpierw



w swojej sztuce pozbawiłeś obrazy elitarności i ekskluzywności i w ten sposób odczarowałeś malarstwo z jego snobistycznej wyjątkowości, a następnie wyprowadziłeś obrazy na ulicę”⁶. Bujnowski odpowiadał, odnosząc się do kontekstu specyficznego *milieu*, w którym narodził się pomysł: „Pamiętaj, że to były czasy młodego kapitalizmu. Akcja – reakcja, odpowiedź na wymogi czasu. [...] Trochę z tego myślenia powstała galeria billboardowa, bo wtedy pojawiły się billboardy reklamowe. I zainteresowały mnie jako publiczne miejsca na pokazywanie obrazów [...] Wtedy billboardy dopiero się w Polsce pojawiły. Mówię o tych komercyjnych. Dla wszystkich były nowym doświadczeniem. Potem zaczęła się ta lawina, która już

⁴ Tamże, s. 14–15.

⁵ Oprócz Bujnowskiego swoje prace na billboardach prezentowali między innymi Wilhelm Sasnal, Marcin Maciejowski czy Marek Firek, współtworzący również grupę *Ładnie*.

⁶ *Galeria Otwarta – z Rafałem Bujnowskim o sztuce na billboardach rozmawia Maria Anna Potocka*, „MOCAK Forum” 2012, nr 1 (3), online: <https://www.mocak.pl/galeria-otwarta>, [dostęp: 27.08.2020].

przekroczyła punkt krytyczny. To jest jakiś kataklizm. Należałoby ogłosić stan wyjątkowy i regulować te obrazy na billboardach. Ale wtedy to była nowość. Takie kolorowe, fajne, Zachód i kapitalizm. Wszyscy lubili billboardy, nie było jeszcze obecnego sprzeciwu. Teraz już mnóstwo ludzi zaczyna z tym walczyć”⁷.

Na wielkoskalowych tablicach reklamowych *Galerii Otwartej* często pojawiały się prace oparte o kluczową rolę języka i tekstu. Ich typowymi elementami były ironiczne podpisy, krótkie *bon moty*, dialogi sytuacyjne czy zniekształcone cytaty z prawdziwych komunikatów



reklamowych wzmacniające związek tych prac z krakowskim *milieu* końca lat dziewięćdziesiątych. Używane przeze mnie określenie *milieu* jest terminem, którego źródeł możemy szukać jeszcze w wieku XIX. Może on oznaczać zarówno (w ujęciu maksymalnie szerokim) środowisko życia człowieka, jak i (w ujęciu bardziej konkretnym) jego części składowe takie jak: otoczenie fizyczne, polityczne,

społeczne, kulturowe czy myślowe. Na gruncie literackim *milieu* oznaczało strategię prezentowania bohatera poprzez opis jego otoczenia: miejsc, w których przebywał, przedmiotów, którymi się posługiwał i tak dalej. *Milieu* – jak zauważyła cytowana już Ewa Rewers – „niekoniecznie musi jednak znaczyć „środowisko”, to także „środek”, centrum, stały punkt odniesienia, miejsce zagęszczenia, ognisko”⁸. Wszystkie te określenia wskazują na możliwość powiązania artefaktów językowych oraz samego języka jako systemu znaków (denotujących i konotujących znaczenia) z konkretnymi miejscami wyodrębnionymi z całości przestrzeni. Stanowią także obiecującą perspektywę interpretacyjną, w której zaistnienie elementu językowego w danym otoczeniu (fizycznym miejscu) oznaczać może zogniskowanie się w nim różnych relacji między jego użytkownikami, którzy taki element będą odczytywać i interpretować. Tym samym możliwe stanie się zniwelowanie różnicy między przestrzenią lingwistyczną, a przestrzenią społeczną, w której język jest praktyką⁹. „Takie podejście pozwala też – jak mówiła Rewers – spojrzeć na sztukę współczesną, szczególnie zaś architekturę (także miejsca – przyp. aut.) jako na „synchroniczną konfigurację” (elementów

⁷ Tamże.

⁸ E. Rewers, dz. cyt., s. 32.

⁹ Obserwacja ta, zaczerpnięta od Henriego Lefebvre’a, zawarta jest w jego książce *The Production of Space*, Oxford, 1991, s. 4–5.

językowych i pozajęzykowych – przyp. aut.) powstającą w konsekwencji społecznej produkcji przestrzeni¹⁰. Sprawia również, że:

Krajobraz dźwiękowy, przyrodniczy, fragment społecznego świata życia, ludzki głos i zwierzęce ciało, wszystko to może [...] zostać przeniesione do dzieła sztuki jako szczególny cytat z »milieu«. Między przestrzenią naturalną i przestrzenią realizacji artystycznej cytat taki funkcjonuje jak klamra spinająca te dwie przestrzenie. Tym samym podaje w wątpliwość ich granice, podkreśla tekstualny charakter obu przestrzeni zdolnych do wzajemnej wymiany, do wzajemnego „cytowania” heterogennych fragmentów przestrzeni, z których buduje się otoczenie człowieka¹¹.

W tym otoczeniu potoczna komunikacja, korzystająca ze wszelkich możliwych odmian języka mówionego, staje się jednym ze źródeł sensów, które współkonstruuje uniwersum symboliczne, do którego odnosi się sztuka. Jest ona także sposobem na przezwycięzenie przepaści między abstrakcyjną strukturą języka i realnością świata społecznego traktowanego jako tekst pełen znaczeń, które można odczytywać i przetwarzać. Cel ten przyświecał od początku *Galerii Otwartej*, która jak deklarował sam Bujnowski stanowiła:

[...] rodzaj weryfikacji. Można było bardzo łatwo i szybko sprawdzić, czy coś ma taki zewnętrzny sens. Pokazywałem swoje prace zupełnie przypadkowym, hardkorowym odbiorcom. Lekcja realizmu billboardowego. Mogłem sprawdzić, co na ulicy zostaje osprejowane [...], a co zostaje nieruszone i uszanowane. Wiesz, ludzie ulicy pewne rzeczy doceniają. To był taki obóz przetrwania. Żaden profesor nie zgodził się na wystawienie się na ulicy¹².

Dodawał także: „Wielu malarkom i malarzom przydałaby się taka lekcja. Bo płótno zniesie wszystko, ale tak naprawdę interesujące jest to, jak obraz działa, jak potrafi kogoś zranić lub połechtać. To jest cyniczne, bo tak przecież działa reklama, którą się *every day* pokazuje na billboardach”¹³.

Sztuka jako rozmowa

W zachodnioeuropejskiej filozofii i teorii literatury język ujmowany był często w kategoriach zewnętrznej wobec rzeczywistości superstruktury. W ten sposób system językowy stawał się czymś abstrakcyjnym, odsyłającym w sposób niedoskonały, rządzący się własną wewnętrzną logiką, do świata artefaktów pozajęzykowych. Szczególnie widoczne było

¹⁰ E. Rewers, dz. cyt., s. 42.

¹¹ Tamże, s. 88.

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

to we wpływowych dla rozwoju językoznawstwa propozycjach semiotyki Ferdynanda de Saussure'a (język - *langue* - jako różny od mówienia - *parole*, rozróżnienie na *signifié* i *signifiant*) i Charlesa Peirce'a (triada obiekt, reprezentacja, interpretacja).

Odnosząc się do wypracowanego przez de Saussure'a podziału na *langue* i *parole* możemy zauważyć, że zarówno pierwsze, jak i drugie pojęcie mieści w sobie elementy istotne z punktu widzenia analizy sztuki wizualnej zawierającej elementu tekstowe. *Langue* jest zjawiskiem abstrakcyjnym, konstruowanym społecznie, i opiera się na systemie znaków, który jest zewnętrzny wobec mówienia jako jednorodny, systematyczny wytwór. Z kolei *parole*, to zjawisko konkretne i zindywidualizowane, uobecniające się w jednostkowym użyciu systemu (*langue*), zróżnicowane ze względu na cechy jego użytkowników takie jak pochodzenie, wykształcenie, zainteresowania, biegłość językowa, osobowość i tym podobne. Prace artystów w *Galerii Otwartej* rzadko



odnosiły się do *langue*, a jeśli już, to w sposób ironiczny, dekonstruujący. Wybrane elementy języka były dowolnie modyfikowane, artyści czynili także zaskakujące i niejednokrotnie karkołomne analogie i porównania. Przykładem może być praca Anka Bujnowskiego, w której artysta wyciąga na plan pierwszy to, co zwykle stanowi jedynie rewers dzieła sztuki - szczegółowy, bardzo techniczny opis przypominający pozycję katalogową o treści: „GALERIA OTWARTA TEL: 6563266, WYSTAWA NR: 01, AUTOR: RAFAŁ BUJNOWSKI, TYTUŁ: ANKA”. Chodzi tu o potraktowanie języka jako obiektywnego formalnego systemu, który można wyzyskać do zakomunikowaniu dodatkowych, podskórnych sensów wynikających z towarzyszącego mu obrazu.

To jednak przede wszystkim *parole* pozostawało w obszarze zainteresowań artystów *Galerii Otwartej*, a relacja ta była tym silniej odczuwana, im większy nacisk kładziono na współistnienie w świecie na równych prawach elementów językowych oraz przedmiotów. *Parole*, codzienna mowa, akty niedoskonałej spontanicznej komunikacji, odnajdują się doskonale w domenie sztuki publicznej, która z zasady jest indywidualnym, nieregulowanym do końca sztywnymi konwencjami, sposobem mówienia o świecie. Kształtując swoją wypowiedź, twórca zwraca się często ku temu, co akcydentalne, przygodne, wynikające z zastanego stanu rzeczy, nie zaś z uniwersalnego zbioru reguł. Podejście takie znajduje swoje uzasadnienie teoretyczne w myśli Frederica Jamesona, który w książce pod znaczącym

tytułem *The Prison-House of Language* (1972) – („więzienie języka”), proponował, by język jako model istniejący poza czasem i historią traktować jedynie jako metaforę. Przeciwwstawiał się w ten sposób poglądom lingwistów (w tym wspomnianych wcześniej strukturalistów czy formalistów), którzy chcieli ten model uznać za determinujący nasze myślenie o świecie. Jameson uważał, że taka strategia niejako zamyka świat i mówiące o nim języki



w niedostępnym „gmachu – więzieniu”, stąd tytuł książki. Filozof miał nadzieję, że wraz z zerwaniem z teoriami strukturalistycznymi (jak czynią to na przykład Jacques Lacan, Jacques Derrida czy Julia Kristeva) uda się przekształcić *the prison-house of language* („gmach-więzienie języka”) w *the house of language* („dom języka”). Metafory te możemy rozumieć jako dążenie do odejścia od traktowania

języka jako superstruktury na rzecz badania go jako praktyki codziennościowej, jednego z elementów życia społecznego. Język stałby się wówczas częścią świata, a nie wyalienowanym z rzeczywistości systemem.

Szczególnie istotne w kontekście przywoływanego przeze mnie fenomenu, jakim była Galeria Otwarta jest także zerwanie przez Jamesona z rozłącznym rozumieniem *signifié* i *signifiant*, czyli saussurowskiego znaczącego i znaczonego. Jak pisze Rewers, twierdzenia Jamesona:

Przede wszystkim odślaniają pozorność strukturalnego odłączenia »signifiant« od »signifié«, a co za tym idzie prymarnego charakteru języka jako modelu reprezentacji i mediacji zarazem. Inaczej jeszcze mówiąc, podważają dominację »signifiant« jako rodzaju metafizycznej presupozycji, zastępującej, jako substytut lub opisującej, jako kontekst, świat zdarzeń. Wytwarzającej – dodajmy – złudzenie, iż niezależnie od tego, jak fragmentaryczne okazuje się doświadczenie uwięzionego w nim podmiotu, istnieje doświadczenie pełni, dostępne, jak w Benthamowskim panopticum, jedynie nadzorcy więzienia. Na jej miejsce wprowadzają natomiast »signifiant« jako proces niekończącej się translacji, ciągu interpretacji, z których każda stać się może gmachem zamieszkałym przez znaczenie. **Poruszanie się w obszarze języka to nic innego jak postępowanie śladami znaczeń, podobnie jak wędrówka w przestrzeni naprowadza na ślady ludzkich domostw [wyróżnienie aut.]¹⁴.**

¹⁴ E. Rewers, dz. cyt., s. 56.

Metafora użycia języka jako wędrówki w przestrzeni ma szczególne znaczenie i może być przetransponowana na grunt zupełnie konkretny, odnoszący się do specyficznych praktyk odbiorczych, które wymuszała billboardowa forma *Galerii Otwartej*. Były to fizycznie istniejące obiekty, które odbiorca mógł odszukać i „odwiedzić”, a nie jedynie zobaczyć i odczytać. „Odwiedzenie” stawało się jednocześnie aktem rozmowy, której uczestnikami byli odbiorca i autor, a mediatorem przestrzeń (reklamowa) konkretnego miasta.

„Wychodząc z więzienia, w którym zamykają nas wraz z naszym światem struktury językowe, zanurzymy się w świecie ludzkich rozmów” – w ten sposób podobną konstatację ujęła Ewa Rewers¹⁵. Odnosiła się w tu do teorii komunikacji Paula Grice’a, w ramach której każdą rozmowę traktuje się jak „akt współpracy”. „Każdy uczestnik – mówi Grice – wiąże z nim cel lub zbiór celów w pewnej mierze wspólny, a co najmniej akceptuje jakiś wspólny jego kierunek”¹⁶. Przykładem takiej współpracy jest także umieszczenie dzieła sztuki



w przestrzeni publicznej oraz dostosowanie jego warstwy wizualnej do estetyki innych komunikatów, z jakimi powszechnie spotykamy się w sytuacjach codziennych – reklam, ogłoszeń, prasowych informacji i tym podobnych. O efektywności współpracy decyduje tożsamość celów autora oraz „zarządców” i mieszkańców danego miejsca.

Wypowiedź artystyczna zrealizowana za pomocą środków plastycznych i językowych staje się zarówno dziełem autorskim, jak i własnością pewnej wspólnoty, a każde jej odczytanie jest urzeczywistnieniem pewnego rodzaju rozmowy. Rozmową tą, według Grice’a, rządzi Zasada Kooperacji, która obliguje jej uczestnika do tego, by wnosił do konwersacji wkład, jakiego w danym momencie wymaga przyjęty cel lub kierunek wymiany, w której bierze udział. Na gruncie projektów *Galerii Otwartej* zasadę tę moglibyśmy rozumieć jako konieczność uwzględnienia przez artystę społecznej matrycy, w którym dany billboard funkcjonował oraz wartości, jakie reprezentował (lub świadomie ośmieszał).

„Obserwując jej zachowanie, konfrontując z wypowiedziami w sytuacji rozmowy postępujemy tak, jakbyśmy chcąc ją zrozumieć, odwoływali się do wspólnej przeszłości wspólnego środowiska poznawczego, wspólnego »domu«. Ani uczestnicy tak rozumianej

¹⁵ Tamże, s. 57.

¹⁶ P. Grice, *Logika i konwersacja*, tłum. B. Stanosz, Nowy Jork, Warszawa 1980, s. 96.

rozmowy, ani ona sama nie może być w tych warunkach uważana za coś nierzeczywistego”¹⁷ – zauważa Rewers. W „otoczeniu” rozmowy współistnieją także inne odbywające się w tym samym czasie i przestrzeni akty komunikacji, które często konkurują ze sobą. Zagęszczają się one w pewnych miejscach, a w innych rozpraszają, tworząc tymczasowe skupienia – sytuacje, ogniska, sceny, spotkania, stanowiąc „nowe wypowiedzi w przestrzeni nie tyle miasta-języka (...) ile miasta-tekstu”¹⁸.

„Tekstualność” i „językowość” to kategorie często stosowane do opisu architektury, przywoływane między innymi przez takich teoretyków i krytyków kultury jak Wolfgang Welsch czy Charles Jencks. Welsch uważa, że to właśnie architektura miasta jest domeną, która staje się językiem postmodernizmu; innymi słowy jest przestrzenią, w której najpełniej może realizować się postmodernistyczna wypowiedź o kondycji współczesnego człowieka. Badacz przypisuje jej takie cechy jak: kreatywne podejście do dynamiki świata społecznego, silne zainteresowanie życiem codziennym oraz wytwarzanie warunków do koegzystencji języka i sztuki. Welsch konstruuje w ten sposób teorię „estetyki ponad estetyką” (*aesthetics beyond aesthetics*), w ramach której granice działalności twórczej nie ograniczają się do ram sztuki, ale rozszerzają się na wszelkie przejawy życia społecznego. Zasadniczą konsekwencją jego twierdzeń jest konieczność rozważenia podobieństwa między językiem i gramatyką oraz tekstem i kontekstem, rozumianymi szeroko – jako różne, współistniejące ze sobą rodzaje praktyk kulturowych. Podejście to pozwala spojrzeć na miejski billboard jako na strukturę uzyskującą znaczenie dzięki wytwarzaniu relacji kontrastu i podobieństwa (analogii) między elementami składającymi się na jego otoczenie.

W tym właśnie momencie uwidacznia się jego związek z językiem jako systemem komunikacji i mówić możemy o czymś takim jak „gramatyka przekazu reklamowego” oraz „gramatyka sztuki”, które podobnie jak gramatyka języka wikłają się ze sobą, pozwalając na twórcze przewyciężenie impasu, w jakim znajduje się sztuka zderzona z kapitalistyczną logiką przestrzeni publicznej. Jak zauważa Welsch: „istotny jest tu kontekst – przestrzeń utworzoną na skutek łączenia się tych języków, lecz nie jednoczenia (...) tego, co wymyka się architekturze (...) społecznie regulowanych czynników sytuacyjnych, doświadczeń, które rodzą się i wypełniają w odstępach między budynkami (...)”¹⁹.

¹⁷ E. Rewers, dz. cyt., s. 59.

¹⁸ Tamże, s. 63.

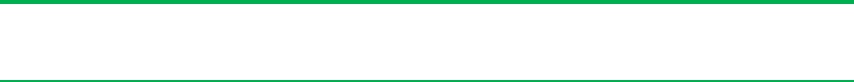
¹⁹ Tamże, s. 68.

Bibliografia:

1. Grice P., *Logika i konwersacja*, tłum. B. Stanosz, Nowy Jork, Warszawa 1980, s. 96.
2. Jameson F., *The Prison -House of Language. A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*, Princeton University Press, Princeton 1972.
3. Lefebvre H., *The Production of Space*, Oxford University Press, Oxford 1991, s. 4-5.
4. Rewers E., *Język i przestrzeń w poststrukturalistycznej filozofii kultury*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1996, s. 8.
5. Valéry P., *Mawiałem czasem do Stefana Mallarme...*, [w:] *Estetyka słowa*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1971, s. 184-204.

Fotografie pochodzą z archiwum Galerii Otwartej, udostępnionego Muzeum Sztuki Współczesnej MOCAK w Krakowie.





ESEJ





Genealogia dawniej a dziś (na przykładzie przypadku z życia wziętego)

Historia metody genealogicznej lub szerzej – genealogii jako specyficznej metadyscypliny – wywodzi się z tekstów Fryderyka Nietzschego, którego poglądy zostały później szczegółowo rozwinięte w filozoficznych projektach Michela Foucaulta. Dla Nietzschego genealogia była narzędziem uhistorycznienia rzekomo wiecznych transcendentaliów, ukazania ich *czysto ludzkiego* pochodzenia i zarazem sposobem uniknięcia podporządkowania życia suwerennej jednostki idealistycznym, oderwanym od wszelkiej konkretności strategiom ekspansywnej hierarchizacji rzeczywistości. Dla Nietzschego – jako jednego z mistrzów podejrzeń w terminologii Paula Ricoeura – za wszystkimi racjonalnym dążeniami człowieka tak naprawdę ukrywa się wręcz fizyczna, zakorzeniona w impulsach ciała wola mocy. Podmiotami historii są wybitne jednostki, których stany psychiczne również jawią się jako swoiste fizjologiczne manifestacje, będące dla genealogii przedmiotem szczególnego zainteresowania. Jeśli Nietzscheańska jednostka nie jest świadoma rzeczywistych motywów swoich chęci i czynów, gdyż wypełnia ją bezosobowa, irracjonalna wola, to w przypadku Foucaulta odejście od psychologizmu jest jeszcze bardziej widoczne. Podmioty i masy w Foucaultowskiej genealogii są tylko wcieleniami określonych struktur władzy i podporządkowania, nie mają autentycznych intencji, które mogłyby wpływać na bieg historii. Zadanie badacza w tym przypadku polega na prześledzeniu genezy konkretnego zjawiska lub wydarzenia, unikaniu metafizycznej pokusy jednego ostatecznego wyjaśnienia i pokazaniu wielości możliwych motywów i przyczyn, które ukrywają się za jego pozorną oczywistością. Genealogiczne podejście nie jest ściśle spekulatywne, a więc jest mniej narażone na niedoskonałości teoretyzmu, sprzeczności performatywnej lub nieskończonego regresu wyjaśnień niż pozostałe teorie rezerwujące dla siebie status „meta”.



Foucault dostosował genealogię do współczesnego mu kontekstu społecznych i politycznych perturbacji w Europie, poszukując źródeł ówczesnego penitencjarnego i psychiatrycznego dyskursu i demonstrując tym samym jej skuteczność w analizie aktualnej polityki. W dobie Foucaulta kultura medialna jeszcze nie osiągnęła tego stopnia skomplikowania, kiedy granice realnego i wirtualnego coraz bardziej się zamazują, a wirtualne ma bezpośredni udział w kształtowaniu realnego. Genealogia dzisiaj miałaby istotnie różnić się od jej pierwotnego projektu, stać się czymś w rodzaju genealogii Baudrillardowskich symulaków. Potencjał interpretacyjny genealogii chciałabym zademonstrować na przykładzie zastosowania jej do pewnej niejednoznacznej sytuacji, która miała miejsce nie tak dawno temu i nie tak daleko stąd. Elementy podejścia genealogicznego pozwalają wydobyć na jaw niejaką paradoksalność i wewnętrzną aporetyczność dyskursu wokół tej sytuacji, w której – podobnie jak w wielu innych dzisiaj – racjonalność znajdująca swe zwieńczenie w technicznej wirtualności okazuje się ostatnim podstępem woli złudzenia, wola prawdy zaś jedynie jej podrzędną postacią¹.

Otóż pewnego dnia przestrzeń medialną pewnego państwa demokratycznego zaburzyła wiadomość o tym, że uzbrojony Pan M. przetrzymuje w autobusie kilkanaście osób jako zakładników i żąda, żeby przedstawiciele wszystkich władz i kościołów udostępnił w mediach społecznościowych nagranie, w którym nazwą się terrorystami². Od głowy państwa natomiast zażądał udostępnienia nagrania, w którym ten osobiście poleca wszystkim obywatelom obejrzeć znany amerykański film unaoczniający okrucieństwo wobec zwierząt. Kilka lat przed wydarzeniem wspomniany Pan M. opublikował książkę o charakterze autobiograficznym, w której rozwinął niektóre wątki Stirnerowskiego anarchoindywidualizmu, wielokrotnie odwołując się do myśli m.in. Nietzschego i Dostojewskiego. W tytule książki figurowały pojęcia „filozofia” i „antysystem”. Po upływie kilku godzin przywódca państwa udostępnił żądane nagranie, po czym Pan M. poddał się i został zatrzymany przez służby specjalne, zaś wszyscy zakładnicy zostali uwolnieni w dobrym zdrowiu. Cały proces operacji zatrzymania Pana M. był emitowany w mediach na żywo, po raz pierwszy w tamtejszej przestrzeni informacyjnej głośno zabrzmiało słowo „filozofia”.

¹ Zob. J. Baudrillard, *Zbrodnia doskonała*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008.

² Autorka nawiązuje do wydarzeń, jakie miały miejsce w Łucku 22 lipca 2020 roku. (przyp. red.)

Paradoksalność sytuacji polega na tym, że odlegli od struktur władzy państwowej ludzie, którzy rzekomo tworzą tzw. społeczeństwo obywatelskie, wykazali się tendencją identyfikowania nie z zakładnikami z autobusu a tym bardziej nie z Panem M. (który – mówiąc językiem psychoanalizy – publicznie artykułował ich naiwne pragnienie do bycia świadkami profanizacji *sacrum*), lecz z bezosobowymi egzekucyjnymi organami. Do ukształtowania takiej opinii publicznej w decydującej mierze przyczyniły się media, w tym także społecznościowe, w których postać Pana M. była jednoznacznie określana w kategoriach karalnej psychiatrii. Jeszcze przed gruntowną ekspertyzą psychiatryczną i wyrokiem sądu, dziennikarze, liczni eksperci i zwykli ludzie wzięli na siebie zadanie stygmatyzowania Pana M. jako „terrorysty”, „psychicznie chorego”, „szaleńca” itp. Fakt, że tylko w krajach totalitarnych wyłącznie chorzy psychicznie ludzie mogą nie zgadzać się z panującym systemem politycznym, został przez nich wszystkich pominięty. Podstawą przytoczonych diagnoz była z jednej strony „dziwaczna i niezrozumiała” książka, którą napisał, z drugiej zaś strony – niezgodna ze zdrowym rozsądkiem przeciętnego obywatela okoliczność, że w zamian za uwolnienie zakładników nie zażądał żadnych pieniędzy i helikoptera.

Ostatecznie doszło do unifikacji dyskursu publicznego: opinia tzw. społeczeństwa obywatelskiego zabrzmiała unisono z dyskursem panującego systemu. Zarówno sama sytuacja z zakładnikami i nietuzinkowymi oczekiwaniami Pana M., jak i jego postać były pozbawione jakichkolwiek szczegółowych cech. Pan M. został zdepersonalizowany, pozbawiony wszelkich możliwych osobistych intencji. W mediach sytuacja obrosła cechami wysublimowanej teorii spiskowej: wydarzenie zostało potraktowane jako ekscentryczny sposób samolegitymizacji panującej władzy, swoisty performance, rozegrany przez funkcjonariuszy w celu zademonstrowania własnej zdolności do zneutralizowania podobnych anomalii. Wspomniany „antysystem” w oczach publicznej opinii przekształcił się w grę wewnątrz systemu. Źródłem tego skomplikowanego i nieekonomicznego wyjaśnienia można upatrywać w tym, że subtelna dialektyka realnego i wirtualnego stała się dzisiaj kluczową przesłanką w postrzeganiu rzeczywistości. Przebywając w rzeczywistości wirtualnej, ludzie ponad wszystko boją się zostać oszukani.

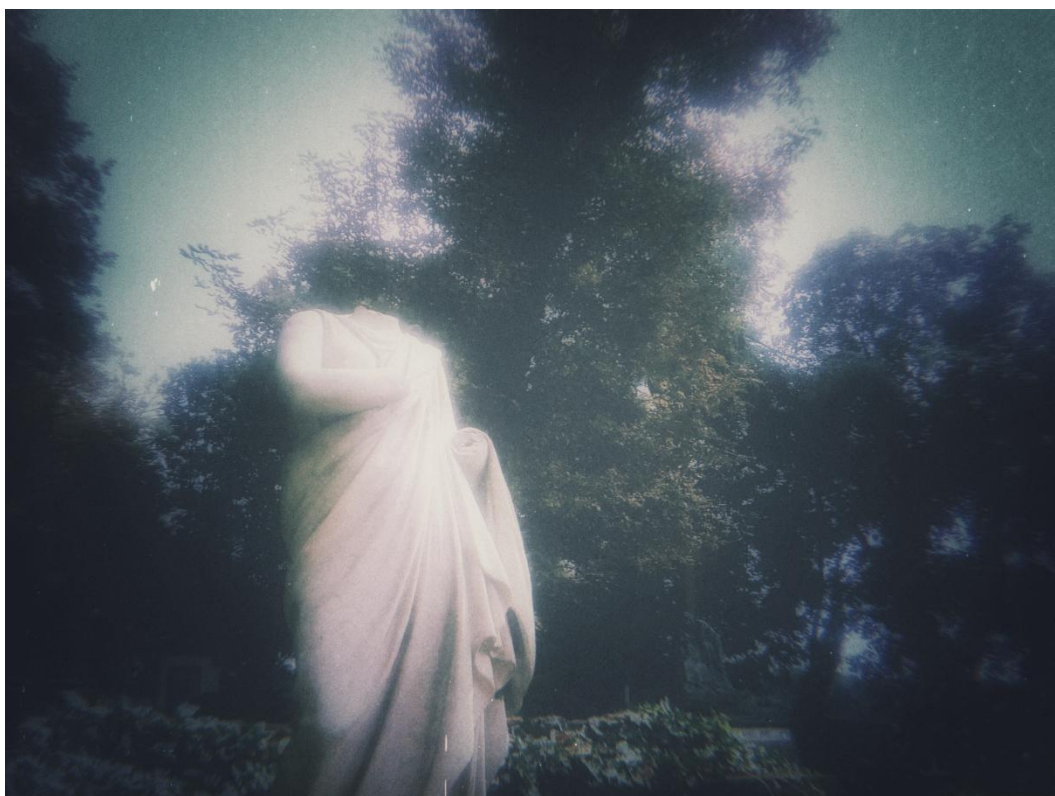
TWÓRCZOŚĆ



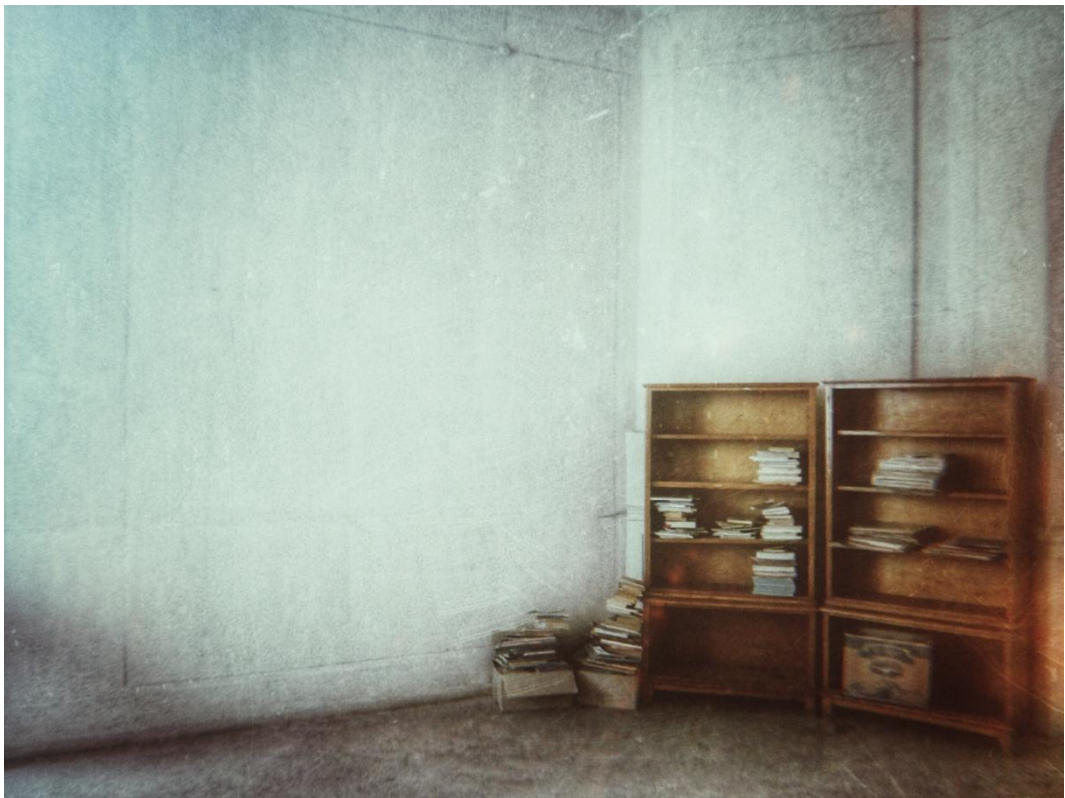


Anastazja Cheiz

szum trawy / niemoc teorii











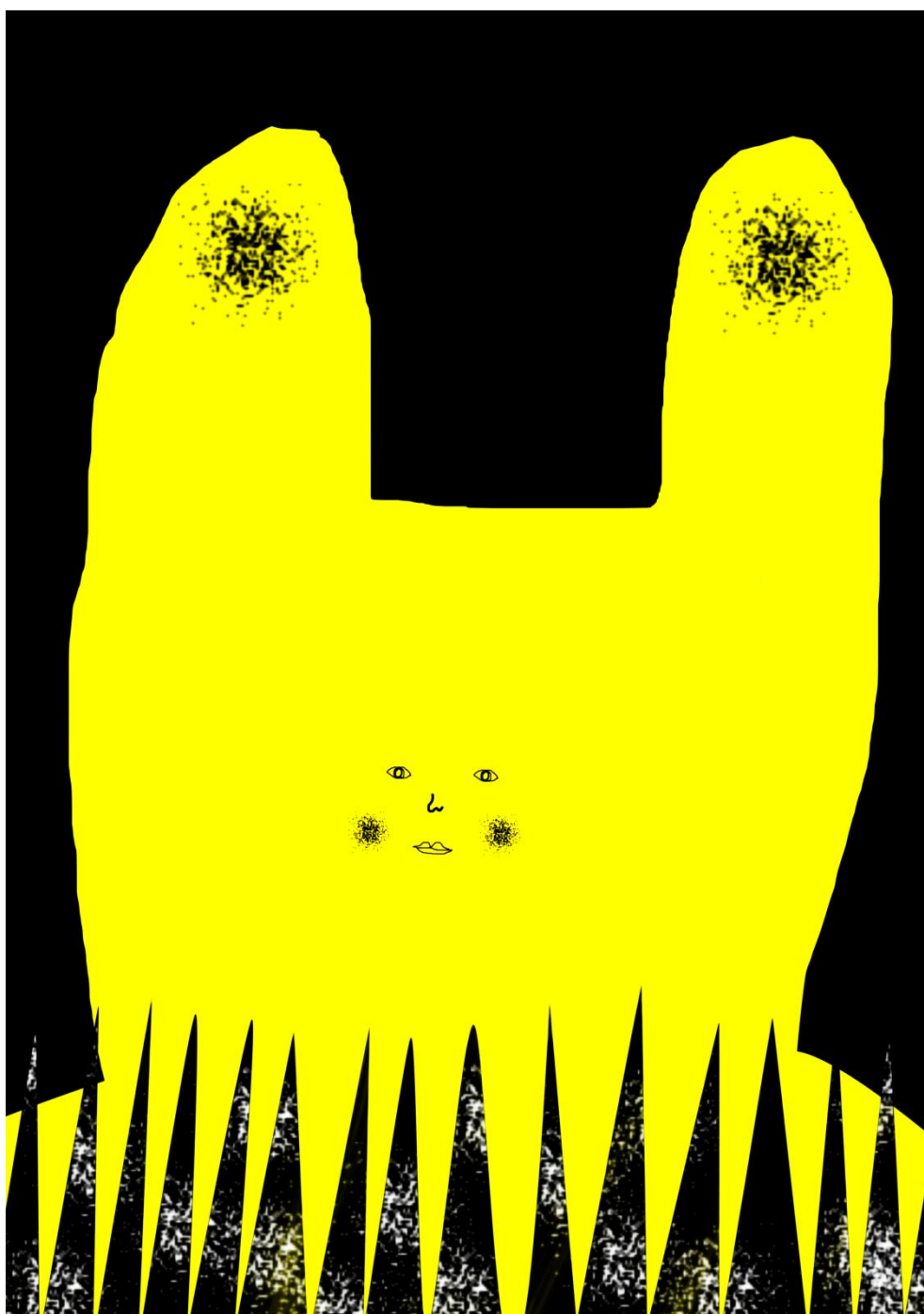
*Cykl fotografii wykonany w latach 2018-20
Technika: cell phone photography, self made photo filters*

I try and distinguish between what one calls the FUTURE and “L’AVENIR” [the ‘TO COME]. The future is that which – tomorrow, later, next century – **will be**. There is a future which is predictable, programmed, scheduled, foreseeable. But there is a future, L’AVENIR (TO COME) which refers to **someone who comes whose arrival is totally unexpected**. For me, that is the real future. That which is totally unpredictable. The Other who comes without my being able to anticipate their arrival. **So if there is a real future, beyond the other known future, it is L’AVENIR in that it is the coming of the Other when I am completely unable to foresee their arrival.**

Jacques Derrida, 2002

Miłosz Hołody

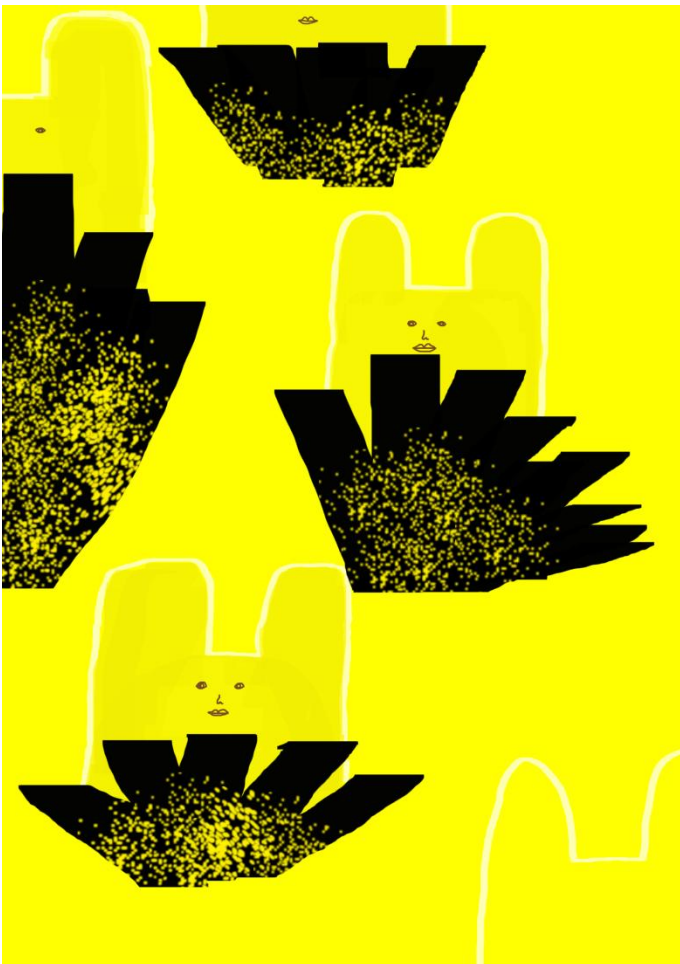
Rysunki ze świata nadmiaru



XY, 2019.



XXY, 2019.



XXX, 2019.





W Y D A W C A

Instytut Filozofii Uniwersytetu Rzeszowskiego
Dyskusyjne Koło Filozoficzne „Eudaimonia”

Redakcja: Mateusz Binek, Miłosz Hołody

Korekta: Matylda Zatorska

Grafika, zdjęcia i skład: Magdalena Krzosek-Hołody

Opieka naukowa i recenzja tekstów: dr Włodzimierz Zięba

Rzeszów 2020.