

Lech Witkowski

Autorytet i wartości u stóp

W kulturze bywają mechanizmy tak delikatne, że kiedy wskaże się je palcem, zmieniają się natychmiast w coś innego, przez samo zwrócenie w tę stronę nadmiernie wyteźonej uwagi.

Czesław Miłosz¹

Wstęp

Nie ulega wątpliwości, że autorytet jest dokładnie takim mechanizmem kulturowym, jaki opisuje przytoczony cytat z Miłosza. Dlatego jest też tyle koło niego nieporozumień, szyderstwa i pozornych korzyści z jego wyrzucenia na śmietnik kulturowy. Najczęściej nie umie się odróżnić, w traktowaniu zjawiska autorytetu, jego oblicza społecznego, typowych przejawów uwikłanych w roszczenia i presje zaprzeczające sensowi głębszemu, a kojarzone z autorytaryzmem i autorytatywnością, od funkcji kulturowej i postaci, w której pełni ono rolę niezastąpioną i niezbywalną w procesie wrastania w kulturę poprzez przejawy mądrości i dawania do myślenia jako poważnego zaproszenia do samodzielności. Podobnie zresztą, jak przy całej masie fałszywych, pełnych nadużycia i gwałtu symbolicznego zjawisk – związanych z ustanawianiem i ogłaszaniem tego, co wielkie przeciw temu co małe, tego co niezwykle przeciw temu do zwyczajne, czy tego, co wysokie przeciw temu, co niskie, czy wyższe wobec tego, co niższe – sama taka opozycja (w tych i innych postaciach) należy do sedna naszego kulturowego życia i orientowania w przestrzeni wartości i tego, co dla nas przynajmniej bezwartościowe, czy o mniejszej wartości. Realne (uwikłane społecznie, politycznie, subiektywnie) ustanawianie, ogłaszanie czy wdrażanie takich opozycji bywa zdradliwe, szkodliwe i błędne, natomiast rezygnacja z tego często zbyt ostrego i niebezpiecznego narzędzia, sama chroniąc przed zranieniem się i uszkodzeniem przestrzeni kulturowej, niesie groźbę nie mniej ryzykownego efektu i strat, które wiążą się z obiegowymi skojarzeniami z relatywizmem, nihilizmem, niwelacją aksjologiczną, subiektywizmem, arbitralnością, urawniówką, i tym podobnymi. Bliskie jest tu autorowi podejście Leszka Kołakowskiego, a z drugiej strony Pierre'a Bourdieu, gdzie uznanie obosieczności zjawiska hierarchii i jego niezbywalności u pierwszego, idzie w parze u tego drugiego z podkreśleniem,

1. Por. Czesław Miłosz, *Legendsy nowoczesności*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996, s. 146.

iż konieczności społeczne nagminnie rekrutują się co do zasady z tego, co [...] arbitralne kulturowo². To wszystko, co składa się na dwoistość autorytetu, obojętność, czy Janusowe jego oblicze musi być zakładane jako nieuniknione, jeśli chcemy budować przestrzeń sensownego ataku i jeszcze trudniejszej, sensownej obrony zjawisk hierarchii, autorytetu, jakości oddziaływań kulturowych, w tym perswazji kulturowej bądź naszego uwiedzenia. Jesteśmy często zakładnikami rzeczywistości zredukowanej przez lokalne presje socjalizacyjne rozpasanego bezosobowego SIĘ („to się robi”), jak podkreślał Martin Heidegger, zarazem perwersyjnie występującego w przebraniu normy obowiązującej jako rzekomy wzór osobowy i perfidnie zacierającego ślady po tym, do czego dostępu – i świadomości istnienia jakiejś alternatywy – pozbawiło swoje ofiary.

W poszukiwaniu autorytetu,
przeciw oszukiwaniu autorytetem

O tym wszystkim napisałem już dwie książki³ i muszę je tu zakładać jako zaplecze tych rozważań. Inni też się z tym zmagają, afirmując „przeszukiwanie” przestrzeni kultury po śladach twórczo traktowanego autorytetu⁴. W takim pozytywnym projekcie normatywnym, wyrosłym z wysiłku śledzenia rozmaitych przejawów odnoszenia się do zjawiska autorytetu, warto mówić, jak się okazuje, o ukrytej immanencji autorytetu, wymagając budowy perspektywy rozumienia troski o jakość zakorzeniania się w kulturze i czerpania z niej soków ożywczych i stawania się prawdziwym, a nie nominalnym depozytariuszem dziedzictwa dokonanych symbolicznych, umiemy zatem wchodzić z nimi w dialog, a jak trzeba to spór i bunt samodzielności myślenia, możliwego jako zderzenia generującego wydarzenie przebudzenia duchowego.

Zarazem występuję tymi rozważaniami przeciw przejawom zapaści duchowej, panoszącej się w środowiskach akademickiej humanistyki i nauk społecznych, gdzie poziom nominalnego autorytetu idzie przewrotnie w parze z jakością uległości wobec niego lub jego napiętnowania i odcinania się od niego. Tymczasem prawdziwemu autorytetowi wcale nie zależy na uległości wobec niego, ani nie służy niczemu odrzucenie samej możliwości wzięcia go na serio pod uwagę. Występować warto jednocześnie przeciw myleniu wartościowej hierarchii

2. Pisałem o tym w: Lech Witkowski, *Wyzwania autorytetu w praktyce społecznej i kulturze symbolicznej*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2009.

3. Por. Lech Witkowski, *Wyzwania autorytetu...*; zob także: Lech Witkowski, *Historie autorytetu wobec kultury i edukacji*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2011.

4. Por. Monika Jaworska-Witkowska, *Ku kulturowej koncepcji pedagogiki. Fragmenty i ogarnięcie*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2009.

i wielkości kulturowej z doraźnymi pozycjami władzy w układach społecznej rywalizacji o dominację. Gdzie tym bardziej nie dostrzega się tego, jak często „kapitał symboliczny” wręcz rozmija się z „kapitałem władzy” w poszczególnych przypadkach uosobienia i jednego i drugiego, nie wyłączając przestrzeni akademickiej. Szanse powodzenia troski o jakość świata, istotnie zależą od tego, czy będziemy umieli widzieć miejsca, gdzie te szanse niszczą, są degradowane i marnotrawione z powodu narastającego znikczemnienia nominalnych depozytariuszy jego posłania i dziedzictwa, występujących zatem z pozycji autorytetu, a w istocie niszczących samo to zjawisko i jego niezbywalny kulturowy sens. Świat czy światek akademicki nie może być tu traktowany jak święta krowa, pełno w nim zakamarków i całych połaci do realizacji aspiracji, ambicji i ambi-cyjek niższego poziomu niż dyktuje troska o jakość kultury, rozwój poznawczy i autentyczne dokonania zdolne przetrwać dekady jeśli nie stulecia i stymulować innych, zasługując na uwagę. Trzeba zarazem w tym świecie szukać przymierzy, szukać szans by uczyć się od najlepszych, nawet tych, którzy w rozmaitych kręgach o zaawansowanej demoralizacji kojarzeni są z autorytetami jedynie na zasadzie szyderstwa, lekceważenia lub odmowy uznania, że jest możliwe coś takiego jak różnica w mądrości, odpowiedzialności czy głębi rozumienia i wartości troski i zaangażowania. Zgoda na istnienie tej różnicy, przy całej trudności jej rozpoznawania i weryfikacji, wobec przestrogi Miłosza, należy – jak się wydaje – do imponderabiliów kultury nie tylko Zachodniej, ale kultury jako pamięci symbolicznej, gdzie do głosu czasem dochodzą autentyczne arcydzieła jako przejawy wielkości ducha ludzkiego, ironii albo tragedii losu i doświadczenia, pouczające dla potomnych. Chodzi o przejawy pamięci wpisanej w żywe organicznie reagujące dziedzictwo, okresowo przytłaczane fałszem, wdeptywane w zapomnienie, wyrzucane na śmietnik przez narcyzów obłędu konsumenckiego, czy dotkniętych rozmaitymi schorzeniami ducha. Na przykład – syndromem masowości, kondycją ofiar idoli nieświadomych własnej niedoli w postaci wydziedziczenia, wykorzenia z kultury w świat lokalnie i doraźnie spełniający potrzeby otepiałej, czy nienarodzonej jeszcze wyobraźni i wrażliwości.

Coraz częściej bywamy uczestnikami nie tylko rytuałów społecznych, w których w poszanowaniu polityki poprawności nie wypada mówić ostro czy dobitnie, ale gdzie wręcz kategorie głupoty, nikczemności, pozoru, zdrady, katastrofy nie mają już tolerowanego zastosowania i to mimo tego, że zjawiska pod nie podpadające występują w spektakularnych przejawach, a nawet w nadmiarach. Gdzie nie tylko panuje estetyka ale wręcz terror relatywizmu, a wraz z nim ostentacja cynizmu, najczęściej nie dopuszczającego nawet uznania swojej władzy, bo to przecież byłoby przesądzenie normatywne, a gdzie tam cynik

zwłaszcza oświecony (jak go analizował Peter Sloterdijk⁵) chciałby się zgodzić, że głosi pochwałę... cynizmu uzasadnianą normatywnie. Cynik wie, że nawet cynizm nie może pochwalać, i go nie pochwała, skoro mu wystarczy domagać się, jako rzekomej oczywistości, prawa do bycia cynikiem i to nie dlatego, aby to prawo miało mieć aksjologiczne uzasadnienie, ale że nikt mu tego prawa odebrać nie może, bo żadna aksjologia nie ma mieć tu mocy. Stąd cynik ma rację, bo... nie próbuje jej uzasadniać i wystarczy mu, że się z nią obnosi lub finezyjnie kamufluje polityczną poprawnością, nadmiarem uprzejmości i „dobrego wychowania”, jako ucywilizowania społecznego. Cynizm definiował także Georg Simmel w jego *Filozofii pieniądza*, w sposób wymowny dla nas w kontekście problematyki autorytetu:

rozstrzygające dla postawy dziś nazywanej cyniczną wydaje się to, że nie istnieją tu żadne różnice wysokości wartości, zaś całe znaczenie tego, co powszechnie wysoko cenione, polega na ściągnięciu go na poziom tego, co najniższe⁶.

Jednym z przejawów cynizmu jest odmowa traktowania na serio tradycji, o której się fałszywie sądzi, że albo trzeba jej całkowicie ulegać, albo ją całkowicie odrzucić (*tertium non datum*), bez wysiłku uprzedniego wniknięcia, czy zdobycia się na przetworzenia, przewyciężenia, nowe odczytania, posługujące się takim odniesieniem jako inspiracją i odbiciem.

Tymczasem w świecie „chamstwa kulturowego”, w rozumieniu Tadeusza Kantora, nie ma miejsca na autorytet jako uważnie odbierane i na serio traktowane jako przejmujące znaczenie, życiodajne dla własnej refleksji odbiorcy. Chamstwo w tym ujęciu nie jest wyznaczane przez aktywną agresję czy słowne zachowania, ale tworzy je „brak uwagi”, niezdolność do skupienia uważności dla uchwycenia ważności tego, co jest komunikowane, nawet przy pełnej udawania i konwencji uprzejmości postawie zubożonej tolerancji nie dopuszczającej do realnego spotkania i wydarzenia się daru głębokiego dawania do myślenia. W jednym z filmów TVP autorstwa Krzysztofa Miklaszewskiego, dokumentującego pracę Kantora z aktorami powraca motyw tak rozumianego chamstwa, gdzie odmowa uważności zaciera ślady ważności wydarzenia, w jakim się uczestniczy. Wówczas lekceważenie uwagi czyni niemożliwym dostrzeżenie, a tym bardziej przeżycie wagi tego, w czym się uczestniczy, w tym powagi sugestii, z jaką ma się do czynienia i jej autotelicznej wartości. A to może być spektakl wobec przypadkowej widowni, wykład w sali pełnej nieuważnych studentów, rozmowa z drugim

5. Por. Peter Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, przekład i wstęp Piotr Dehnel, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008.

6. Por. Georg Simmel, *Filozofia pieniądza*, przekład i wstęp Andrzej Przyłębski, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2012, s. 285.

człowiekiem markującym zainteresowanie, czy sytuacyjny brak gotowości do poważnego rozpatrzenia spotkanej sugestii. Wiele krytyk, a także obiegowych rekonstrukcji podręcznikowych, nosi w sobie posmak skutków takiego właśnie chamstwa kulturowego „streszczycieli”, jako stręczycieli, gdzie *wykonywanie* zadania przedstawiania (po włosku „*esecuzione*”) jest w istocie dokonywaniem egzekucji w dramatycznym sensie pozbawiania życia, albo przynajmniej jego pozbawiania aż do postaci idei zmarniałych, jeśli już nie martwych.

Oczywiście, powodów, dla których nie ma miejsca w rozmaitych dyskursach czy postawach na afirmowanie autorytetu widzianego autotelicznie, jest wiele więcej i nie sprowadzają się one do niezdolności do afirmacji wartości autotelicznej właśnie. W jakościowych badaniach socjologii karier, prowadzonych w duchu interakcjonizmu symbolicznego, właśnie kariera dominuje jako kategoria wpisana w mechanizmy konstruowania, organizowania, promocji, zatem działań widzianych jako nie tylko warunków niezbędnych ale często zastępujących inne wyróżniki (wartość dokonania) prowadzące do sukcesu zawodowego. Nie mówi się w niej zatem o autorytecie inaczej jako o przypisanym uznaniu, a konteksty owego uznania zdominowane są troską o prestiż widziany w kategoriach (np. w środowisku wirtuozów muzycznych) zaproszeń na koncerty, festiwale czy w odniesieniu do sukcesów w konkursach muzycznych. Rzecz jasna, że typ badań „socjologii karier” jest zasadny i wartościowy, o ile nie prowadzi do perspektywy swoiście cynicznej wobec wartości hierarchii dzieł i postaci w kulturze. W skrajnym przypadku odpowiednikiem tego cynizmu jest redukcjonowanie zjawiska „geniuszu” do tego, że ktoś robi „karierę” geniusza, nie mając w sobie nic specjalnie wyróżniającego, poza tym, co zostaje mu przypisane według arbitralnych kryteriów.

Zarządzenia karierą w sferze zjawisk kulturowych ma oczywiście miejsce, nawet bywa dominujące w dążeniu do sukcesu, jak świadczy przytoczone przez Aleksandra Wata wymowne świadectwo pozorów autorytetu, w relacjach uniwersyteckich ze studentami w Berkeley, z wypowiedzi Czesława Miłosza, gdy ten stwierdził: „Z wyjątkiem może dwóch, moim studentom w gruncie rzeczy o nic intelektualnie nie chodzi, po prostu chcą się przypodobać profesorowi, żeby mieć drogę do swojej kariery życiowej, uniwersyteckiej, udają zainteresowanie, bezinteresowność”⁷. Najwidoczniej mamy tu do czynienia ze szczególnym typem zarządzania swoimi relacjami w trakcie studiów w trosce o instrumentalizację relacji dla wygody i korzyści, z minimalizowaniem możliwego tu wpływu, zarówno pozytywnego, sprzyjającego rozwojowi, jak też negatywnego, niszczącego podmiotowość czy zwalniającego z myślenia.

7. Por. Aleksander Wat, *Dziennik bez samogłosek*, opracował Krzysztof Rutkowski, Czytelnik, Warszawa 1990, s. 148–149. Typowemu studentowi tymczasem nawet o przypodobanie się nie chodzi.

Tymczasem z punktu widzenia kultury nie przyjęcia jest kojarzenie wartości dzieł i statusu elity kulturowej jako efektu społecznych gier i manipulacji, i ustawienie w hierarchii i skuteczność promocji. Arcydzieła i wielkie postaci w kulturze istnieją niezależnie od tego, czy i jak ktoś chciał(by) je (czy jakieś inne) ustawiać w takim statusie społecznym. A wartość dokonań intelektualnych można uznawać niezależnie od tego, czy była wcześniej doceniana, przeceniana czy pomijana. Wystarczy się o nich samodzielnie przekonywać bez ulegania jedynie gestom hierarchizacji społecznej, swoją koniecznością sankcjonowaną historycznie, władczo czy instytucjonalnie maskującej własną arbitralność, bezradność i uzurpację.

Sprawy z hierarchią i hierarchizacją są oczywiście o wiele bardziej kłopotliwe. Trudno jest dobić się odróżniania mechanizmów przesądzeń i w związku z tym, nadużyć, manipulacji i krzywdy czynionej ogłaszaniem hierarchii, od samej kulturowej troski o to, aby uznanie różnic w wielkości kierowało się dążeniem aby nie być zakładnikiem świata spłaszczonego, gdzie wszyscy są wrzuceni do wspólnego kotła, a wygrywają nie najlepsi, ale najsilniejsi, najsprawniejsi w bezwzględności i cynizmie, żerujący zarazem na ustanawianych faktach, chronionych dalej przed krytyką i rzetelnym odniesieniem. Szereg znaczących postaci kultury afirmowało już podobnie swoje troski. Z drugiej strony, wielu obawiających się negatywnych skutków uznania autorytetu czy hierarchii w jakiejś, choćby i finezyjnej postaci, gotowych jest wszelką konstrukcją takiej afirmacji z góry i bezwarunkowo wyrzucać na śmieci. Nawet można powołać się w takiej barbarzyńskiej operacji na wzniosłość oświeceniową i *nomen omen* autorytet samego Immanuela Kanta. Widać, że sprostać tu pułapce Scylli i Charybddie ulegania groźbie patologizowania kultury przez, z jednej strony, fakt uznania autorytetu, hierarchii i wpływu, a z drugiej strony przez całkowitą odmowę dopuszczenia tych zjawisk do głosu, jest niezwykle trudno. W każdym wypadku płacimy jakąś cenę i ponosimy ryzyko nie pozwalające na widzenie tu prostych rozwiązań i prawa do poczucia niewinności.

Leszek Kołakowski podkreślał, że w naszej kulturze i tradycji europejskiej troska o autentyczną hierarchię znaczeń i wartości wpisana jest w troskę o samą kulturę i nie może być mylona z władczymi manipulacjami. Podobnie odważał się narazić krytykom Czesław Miłosz, wiedzący jak łatwo można popełnić błąd, skrzywdzić kogoś i skrzywić obraz jakiegoś wycinka świata (np. poezji), gdyby pośpiesznie i pochopnie, bez poczucia ryzyka formułować, a tym bardziej forsować sądy jako osądy. Wiedział też jak bardzo delikatnym, kruchym i przewrotnym bytem jest sama kategoria „autorytetu”, należąc do tych środków wyrazu kulturowego, których samo dotknięcie grozi konsekwencjami przechodzącymi często w swoje przeciwieństwo. Próbowałem to uwypuklić mottem.

A przecież jest możliwa troska o elitarność, która będzie jednocześnie troską o szlachetność wydania demokracji, aby ta ostatnia nie była wydana na pastwę nieodpowiedzialności i cynizmu „urawniłowki”, wpisanych w grę sił władczych, najlepiej czujących się w przestrzeni, gdzie nikt nie ma prawa być poza zasięgiem ich decyzji podejmowanych samowładczo. Elitarność ducha, czy arystokratyzm duchowy nie muszą oznaczać z kolei nic innego, jak to, że wartościowe efekty w kulturze wymagają wysiłku, pracy intelektualnej, zaangażowania aksjologicznego i troski o pokonywanie stopni trudności i szczebli wtajemniczenia, gdzie wszystko to jest dostępne każdemu, ale nie na każdych warunkach i nie w każdych okolicznościach. Elitarność dopuszcza zdolność odróżniania wirtuozerii od jej braku, a także dopuszcza niuansowanie poziomów tej wirtuozerii, gdy już ją uznajemy. Co więcej, afirmacji wirtuozerii nieredukowanej do sprawności technicznej dopuszcza kulturowe wyznaczniki jej wyrazu i warunki jej zaistnienia, jak ascezę, perfekcjonizm, erudycję, jednym słowem wszystko co nie da się dekretować jakimś uznaniem a wymaga udokumentowania jakością własnej postawy (także na poziomie stylu życia i profesjonalizmu), której uznaniem nie można manipulować, bo ma ona wartość autoteliczną. Nie chodzi też o to, aby ustanowić nienaruszalne kanony wielkości, aż po listę arcydzieł, z których się będzie rozliczało (np. odpytywało w szkole), ale o to, aby zachować czujność i mobilizację na ewentualną przygodę spotkania z przejawem wielkości ducha, która napotkana odblokuje jakąś komórkę w naszym potencjale wrażliwości i wyobraźni, podnosząc nas duchowo z wyjąłowania i wyposażając w impulsy, jakie będziemy mogli już z siebie samych i po swojemu ofiarować innym.

Wyznanie zbuntowanego pesymisty w obliczu samobójstwa edukacji we władzy zombich

Dramaturgia wielu pytań i diagnoz, z jakimi się możemy spotkać w odniesieniu do autorytetu czy kryzysowej kondycji świata współczesnego nie powinna być osłabiana, jeśli nie mamy być zakładnikami banalnej afirmacji czy równie banalnej i niebezpiecznej negacji. Przez to też warto, jak sądzę, co też staram się poniżej, choć i już wcześniej przywoływać, wpisując się w ich koloryt zatroskania, choć wspólnej samoświadomości metodologicznej już często mamy mniej. Odmowa już nie tylko uznawania i dostrzegania i poznawania autorytetów może być uwarunkowana historycznie, jako przejaw kłopotów z poważnym traktowaniem przejawów funkcjonowania rzeczywistości społecznej. Zygmunt Mysłakowski był skłonny podkreślać, myśląc o problemach pedagogicznych społeczeństwa polskiego po wojnie, w tym w jego odniesieniach do funkcjonowania państwa

i możliwości posługiwania się mechanizmem autorytetu, choćby tylko jako motywującego do wysiłku, że

cała historia Polski, nie tylko w czasie rozbiorów, ale znacznie przedtem, bo aż w głąb XVII wieku sięgając, przedstawia nam obraz stopniowego rozkładu poczucia autorytetu w masach; stopniowe anarchizowanie elity, zanik poczucia hierarchii, podporządkowania i władzy⁸.

Liberalne czy postmodernistyczne mrzonki bywają z kolei uwikłane wręcz w zakaz oceniania, hierarchizowania, wpływania, a przynajmniej działania takie traktowane są jako w pełni i nieredukowalnie arbitralne. I to raz na zawsze. Powtarza się bowiem często jak mantrę rozmaite mrzonki o „dyskursie normatywnym” przeciwstawionym, jak rozumiem, jakiemuś mitycznie niewinnemu, bo pod każdym względem „nienormatywnemu” ujęciu i takiejże postawie. Tymczasem wypada pamiętać, że „normatywność” (nie myloną z silnym normatywizmem nakazowym) można w różnych postaciach i stopniach diagnozować w każdym typie także „opisu”. Już sama zgoda na język opisu sankcjonuje nastawienie normatywne, związane choćby z tym, że odrzuca się bardziej radykalne terminy albo przeciwnie właśnie tymi chce się posługiwać. W istotnym sensie rozwinięty tekst musi aż kapać od normatywnych sugestii, czy choćby tylko przesądzeń albo preferencji, niechby i milczących, nie dość uświadomionych, czy artykułowanych. Najczęściej ma tu zarazem miejsce próba ustawiania się na pozycjach niewinności/naiwności. Wygląda na to, że jest to pewna maniera, jaką przypisują sobie humaniści aspirujący do naukowości wyposażonej w wyobrażenie o obiektywności, tak bliskie naukom przyrodniczym, którym szczególnie często posługują się niektóre opcje psychologiczne, czy socjologii, a i kulturoznawcy też czasem jeszcze, po postmodernistycznym czy relatywistycznym śnie o upadku możliwości prawomocnego oceniania.

Piszę te uwagi z pozycji aktywnego buntu i jednocześnie z nastawieniem pesymisty. Zbuntowany pesymizm niesie zdeterminowaną postawę odmowy poddania się, analogicznie do Syzyfa, który wcale nie wtacza kamienia po to, aby go wtoczyć, czy wierząc, że go wtoczy. Mojego optymizmu jest tyle, ile da się go znaleźć u Syzyfa, oczywiście jeśli będzie kojarzony nieobiegowo, z zerwaniem z sugestią, że to, co niemożliwe nie warto jest zachodu. Idę tu tropem Henryka Elzenberga i jego *Kłopotu z istnieniem*, że to wartość sprawy, a nie szansa na powodzenie rozstrzyga o sensowności walki o nią. W końcu co to za wartość, w którą

8. Por. Zygmunt Mysłakowski, *Wychowanie człowieka w zmiennej społeczności*, Książka i Wiedza, Warszawa 1964, s. 335.

nie warto się zaangażować, czy której nie warto dawać świadectwa i przy której nie warto by obstawać im mniej się to komuś opłaca czy zyskuje poklask?

Wśród dramatycznych zjawisk zbuntowany pesymista nie może nie dostrzec tego, co na wielu nie robi specjalnego wrażenia. Uniwersytety popełniają samobójstwo, wspierane jeszcze medialnie w trybie eutanazji. Bo już wszystkim niemal wmówiono, że studiowanie służy (czy służyć powinno) fachowi... , powinno być głównie „zawodowe”, dające niemal gwarancję pracy. Czasem jednak, jak wiadomo, „zwykłych” samobójców daje się odratować, czy wręcz zatrzymać w usiłowaniu, a nawet przywrócić im motywację do życia w zmienionej wizji świata i siebie, za cenę „ponownych narodzin” jako nieuniknionego warunku powrotu do życia po śmiertelnym kryzysie witalności. W przypadku uniwersytetów, czy aspirujących do ich miana innych uczelni wyższych, jednak nie da się już być optymistą. Zwłaszcza, że uczelnie te *już* często są skutecznie i długotrwanie w swoich środowiskach i dominujących w ich układach zawłaszczane przez *zombich*, zmarniałe ofiary nędznej edukacji, którymi one same dalej zarządzają. A na dodatek tego stanu nie umiemy dostrzec, tym bardziej nie stawiając sprawy odzyskania życiodajności edukacji. Nie ma i nie będzie rzecz jasna zapotrzebowania w środowiskach akademickich na obnażanie rozpanoszenia się tu i ówdzie dominacji *zombich* zmarniałej edukacji, reprezentujących niższe ligi naukowe, po słabych albo nawet pozorowanych dokonaniach, gdzieś tam przepchniętych w ustawionych procedurach⁹.

W warunkach próby zbiorowego samobójstwa kulturowego edukacji wyższej sytuacja jest dramatycznie trudna. Bo trzeba występować przeciw nieodpowiedzialności ministerialnej, rektorskiej, senackiej, sejmowej, medialnej, przeciw manierom wygodnicko poukładanych środowisk akademickich (nie tylko pedagogiki), zadowolonych z siebie i ustawiających sobie procesy samobójcze w przyjemne rytuały pozorowania władzy, wiedzy, cnoty, dyplomów...

Moje doświadczenie dydaktyczne zarazem uczy, że pokazując coś na serio, co robię (np. odsłaniając ostatnio ideę Martina Heideggera dziejowości jako fundamentalnego wymiaru egzystencji jednostkowej człowieka), nawet tłumom studiujących w niepublicznej szkole pedagogikę, udaje się stopniowo niektórym na chwilę choć zatrzymać w spirali samobójczego zżymania się na zaawansowaną humanistykę i filozofię i obudzić postawę by „chcieć dać sobie powiedzieć” – a to warunek otwarcia się na znaczenia i ich rozumienie według Hansa-Georga Gadamera – by wzbogacić własne środki symboliczne służące do myślenia i spojrzeć zaskakująco na siebie. W anonimowej ankiecie komentarzu do trudnego wykładu z historii filozofii okazało się, że z częścią zbyt zadowolonych z siebie

9. Kto nie zna takich przypadków, albo odrzuca samą myśl o ich istnieniu ryzykuje, że jest jednym z nich.

narcyzów, dotkniętych syndromem masowości, w tym zadowoleniem z własnej przeciętności, może się nie udać nic zrobić, przy odmowie wysiłku z ich strony, ale sporo reakcji daje obraz krzywej Gaussa przesuniętej pozytywnie na osi, bardzo dodatnie i wyrażające poruszenie duchowe także u osób, które takiego własnego potencjału przemiany wewnętrznej wcześniej u siebie nie podejrzewały. Może nic z tego nie wynikać na dłuższą metę, ale przynajmniej okazuje się, że coś może drgnąć w duchowości osób nawet wcześniej nastawionych cynicznie na wygodę i dyplom, czy zdominowanych oporem i niechęcią. *Paideia* jest czasem beznadziejnie trudna do zaistnienia (gdzie kształcenie wyraża się w kształtowaniu, czyli przekształcaniu, bez szans na ostateczne wykształcenie). Ale zdaje się, głównie w takich przypadkach musi wkroczyć, gdyż w innych można sobie poradzić samemu.

Pisząc te uwagi mam poczucie wagi sugestii o potrzebie myślenia o naszej roli humanistów w tym ginącym świecie kultury, a dokładniej w świecie wypierającym „ogrody”, gdzie co najwyżej dawała o sobie znać sytuacja „barbarzyńcy w ogrodzie”, jak to widział Zbigniew Herbert, a gdzie obecnie daje o sobie znać nawet nie sytuacja humanisty na pustyni (bo tu choć medytować samotniczo można) ale sytuacja humanisty w Stajni Augiasza, gdzie i Herkules (by) nie podołał. Giroux napisał całą książkę diagnozując narastający świat neoliberalny zdominowany przez ... *zombich*¹⁰. Stąd pytanie kluczowe: jak z takim światem walczyć, ale tym bardziej nie ma sensu udawanie, że dokona się to bez zaangażowania normatywnego. Ludzie walczą o przetrwanie przeciw przeciwnościom losu nie dla fanaberii czy z ironii albo cynizmu. A pora na taką walkę właśnie nadchodzi, tym ważniejszą im mniej szans powodzenia w niej widzimy. Niechby to był i bój ostatni...

Nie darmo nowy romantyzm czy post-romantyzm także horrorów i *science fiction* to nie zmierzanie się z bogami czy Bogiem, czy choćby tylko z jakimś tam carem, czy w pakcie z diabłem, ale najczęściej to wizja świata *zombich*, wampirów, kosmitów czy innych robali – nawet przebranych już albo wszczepionych w „normalne” ciała i inteligentne czy piękne postaci – niszczących metodycznie, a którym przeciwstawić może się jedynie garstka skłóconych uciekinierów lub samotny i wcale nie krystaliczny intelekt szukający sojuszników i znajdujący ich w najmniej oczekiwanych miejscach...

Jest więc o czym myśleć. Walka już się toczy, sojuszników już trzeba szukać, jeśli chcemy przetrwać. Zresztą toczy się od dawna, jeśli nie od zawsze. Przytoczmy jeden znaczący przykład.

10. Por. Henry A. Giroux, *Zombie Politics and Culture in the Age of Casino Capitalism*, Peter Lang, New York 2011.

O świadomości porażki ważnej próby wspólnotowej dziekana Ricoeura

Szczególne znaczenie dla naszych rozważań mają komentarze Paula Ricoeura dotyczące marca 1968 na uczelniach francuskich i będące wyrazem próby zrozumienia ich kluczowego kulturowo aspektu. Wszedł w sam środek zawieruchy akademickiej przejmując władzę dziekańską i musiał wycofać się z niej trzy lata później z poczuciem porażki.

Wspominając o swoim przejściu w roku 1966 z Sorbony na nowo powstający uniwersytet w Nanterre, Ricoeur podkreślał, że kierował się chęcią tego, by „odnaleźć prawdziwy kontakt ze studentami”¹¹, co było możliwe choćby dlatego, że nie było ich wielu, „co pozwalało na lepsze ich poznanie i na śledzenie ich rozwoju”¹². Filozof zauważa zarazem, że popieranie bliskiej mu idei „wspólnoty uczących i studentów” nie musi wyrażać się włączaniem ich do rad uniwersyteckich, a nawet jest to (i był to jego) „poważny błąd”, którego nie popełnia się w świecie anglosaskim, gdzie uniwersytet negocjuje z silnymi organizacjami studenckimi występującymi z zewnątrz¹³. Jak się okaże, błąd ów ma polegać na tym, że pozioma relacja partnerska staje się przeszkodą w przywoływaniu aspektu pionowej relacji, wskazującego na konieczność uwzględniania niezbędnego stopnia hierarchii. Marzenie o zastąpieniu więzi wspólnotowej jedynie aspektem poziomym okazało się mrzonką, na dodatek szkodliwą. Daje tu o sobie znać wręcz, jak czytamy, przejaw „utopijnego marzenia o samorządności”¹⁴, w trosce o ideał demokracji bezpośredniej, w dążeniu do „równej dystrybucji” władzy czy podmiotowości¹⁵.

Ricoeur przypomina także wyrażającą się w kolejnych dwóch latach poprzez konfrontację rozpoczętą wiosną 1968 roku i kumulującą się w 1969 roku postawę swoistego „wyrzeczenia się wiedzy” przez zrewoltowaną młodzież, nie uznającą atutu przewagi, co filozof wyraził w dramatycznym argumencie na zarzut, że posiada więcej niż studenci: „Przeczytałem więcej książek niż wy”¹⁶. Wszelka wertykalność czy hierarchia w tym buncie została odrzucona. Dotyczyło to także samej funkcji uniwersytetu, będącego wcześniej dla lewicowego myślenia „tradycyjnym szczeblem kariery, miejscem, gdzie zdobywa się wiedzę i otrzymuje perspektywę awansu społecznego”, a dla mieszczaństwa nie był już

11. Por. Paul Ricoeur, *Krytyka i przekonanie. Rozmowy z François Azouvim i Markiem de Launay*, przekład Marek Drwięga, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003, s. 54.

12. Ricoeur, s. 55.

13. Ricoeur, s. 55.

14. Ricoeur, s. 60.

15. Por. Ricoeur, s. 61.

16. Ricoeur, s. 59.

„uprzywilejowanym czynnikiem kariery społecznej”¹⁷. We wspomnieniu Ricoeura jako okresowo dziekana wydziału filozoficznego (gdzie pracowali także tak znani filozofowie jak Mikel Dufrenne, czy Emanuel Lévinas) jego największymi przeciwnikami w afirmacji uniwersytetu, jak czytamy, „paradoksalnie byli tradycyjni oraz lewicujący mieszczanie”¹⁸, uznający uczelnie i ich ambicje kulturowe za przeżytek. Ricoeur nie neguje, że skala światowa zjawisk rebelii studenckiej w kampusach japońskich, niemieckich czy we Francji była wyrazem presji masowej na edukację, w świetle której stało się jasne, że instytucja akademicka okazała się w różnych systemach uniwersyteckich „całkowicie niezdolna do ponownego przystosowania swej elitarniej struktury do nowej funkcji ogólnej dystrybucji wiedzy”¹⁹.

Najciekawszy dla nas jest motyw jednak nie tyle kryzysu instytucjonalnego uniwersytetu ile załamania się filozoficznej wizji wspólnoty akademickiej, jaką żywił Ricoeur w zakresie zadania łączenia hierarchiczności instytucjonalnej z troską o powstawanie wspólnoty doświadczenia – co zatem musiało wiązać się z troską o sytuację autorytetu wiedzy, profesora czy uniwersytetu. Kluczowa trudność wyrażała się w narastaniu „sabotażu instytucji”, mówi Ricoeur, z czym musiał się zmierzyć przejmując funkcję dziekana wydziału.

Miałem przed sobą wolę nieładu, która nie miała już motywacji politycznej, która posiadała jedynie lokalną motywację niefunkcjonowania, zaburzenia funkcjonowania uniwersytetu. Margines dyskusji był więc nadzwyczaj wąski²⁰.

W ramach eskalacji konfrontacyjnej każda władza (także akademicka) została „utożsamiona z przemocą i oskarżona bez żadnych rozróżnień”²¹. Z drugiej strony momentem zwrotnym w wydarzeniach w kampusie uniwersyteckim było zrzeczenie się jurysdykcji władczej przez radę zarządzającą uniwersytetu, co wywołało automatyzm decyzji wkroczenia policji dla przejęcia odpowiedzialności za porządek, czemu Ricoeur jako urzędujący dziekan się sprzeciwił, co doprowadziło (jako „najgorsze z rozwiązań” jak sam przyznaje z perspektywy czasu) konfrontację do stanu wrzenia, w którym po kilku dniach ustąpił z funkcji dziekana w poczuciu wielkiej porażki²².

Najważniejsza dla nas jest sama interpretacja przez Ricoeura tego, co się stało w tej sytuacji dla problematyki autorytetu, którą choć widzi tu w płaszczyźnie

17. Paul Ricoeur, *Krytyka i przekonanie...* s. 56.

18. Ricoeur, s. 56.

19. Ricoeur, s. 57.

20. Ricoeur, s. 58.

21. Ricoeur, s. 58.

22. Ricoeur, s. 60.

kluczowego zadania polityki, da się odnieść do myślenia o filozofii autorytetu w kulturze. Przytaczamy tu aspekty myślenia o autorytecie, których zabrakło w naszych wcześniejszych rekonstrukcjach, czy które je dopełniają w poruszonym tam zakresie sprzęgania wertykalnej i horyzontalnej perspektywy dla filozofii autorytetu. Ricoeur widzi tu w szczególności porażkę i to wieloaspektową, filozofii

projektu niemożliwego do pogodzenia samorządności i hierarchicznej struktury odziedziczonej wraz z każdą instytucją, lub w każdym razie asymetrycznej dystrybucji oddzielnych ról, które implikowała. Ale być może jest to tło kwestii demokracji, w której udaje się połączyć relację pionową dominacji (by posłużyć się terminologią Maxa Webera) z relacją poziomą wspólnie dzielonego doświadczenia – pojednania Maxa Webera i Hannah Arendt. Moją podstawową porażką była chęć odtworzenia relacji hierarchicznych w oparciu o relację poziomą. [...] Zawsze byłem pomiędzy utopią wyrzeczenia się przemocy i poczuciem, że coś nieredukowalnego stawia opór w relacji rządzenia, władzy, co racjonalizuje się dziś jako trudność wyartykułowania relacji asymetrycznej i relacji wzajemności. Kiedy z obowiązku lub w wyniku sprawowanego mandatu piastuje się urząd w relacji pionowej, bez przerwy usiłuje się dać jej legitymizację zaczerpniętą z relacji poziomej. Legitymizacja ta, czasowa, jest całkowicie autentyczna, tylko jeśli umożliwia całkowity zanik asymetrii związanej z pionową relacją instytucjonalną. Otóż ta relacja pionowa nie może zniknąć całkowicie, ponieważ jest ona nieredukowalna; instancja podejmująca decyzje nigdy nie może odpowiadać w doskonały sposób reprezentacji demokracji bezpośredniej, w której wszyscy i każdy uczestniczą efektywnie w każdym akcie podejmowania decyzji²³.

Zanim podejmiemy dyskusję z dwoma aspektami tej refleksji dodajmy, że Ricoeur ostatecznie jest przekonany, że ta niezbywalna relacja pionowa wynika stąd, że „prawdziwe problemy sprawiedliwości nie są problemami równej dystrybucji, lecz problemami, które wynikają z dystrybucji nierównej”, przez co tak naprawdę „kwestia sprowadza się do określenia tego, jakie są mniej niesprawiedliwe nierówności”²⁴, co wprowadza w „labirynt polityki”, przeniknięty tym kluczowym przejawem „kwadratury koła właściwej polityce: niemożliwego marzenia o połączeniu tego, co hierarchiczne, i tego, co odnosi się do wspólnego życia”²⁵.

Zanim podejmiemy tu spór z Ricoeurem, posługując się między innymi argumentem zaczerpniętym z Heideggerowskiego tropu o swoistej „dziejowości” kondycji ludzkiej oraz nawiążemy do naszych rozważań, wypracowujących alternatywne stanowisko, przytoczmy jeszcze jedną uwagę, dobitnie puentującą stanowisko samego Ricoeura, uwzględniające dwie strony medalu w zakresie dystrybucji wpisanej w przestrzeń demokracji. Z jednej strony czytamy, że cho-

23. Paul Ricoeur, *Krytyka i przekonanie...* s. 61.

24. Oba cytaty patrz: Ricoeur, s. 61.

25. Ricoeur, s. 61.

dzi zawsze o szukanie „kompromisu pomiędzy relacją hierarchiczną i relacją konsensualną”, gdyż zamysł demokratyczny wyraża się poprzez

zbiór dyspozycji, które wydaje się, by racjonalność zapanowała nad irracjonalnością, zarazem zaś, by horyzontalna więź pragnienia wspólnego życia zwyczajnie dominowała nad nieredukowalnie hierarchiczną relacją rozkazywania i autorytetu²⁶.

Ricoeur jednak, podkreślmy, zawsze ten pionowy wymiar, wpisany w relację hierarchiczną widzi jedynie, czy głównie w kategoriach uznania wyższości, gdyż choć dopuszcza obecność „wzajemności w relacji ze swej istoty asymetrycznej”²⁷, to widzi ją jedynie w kategoriach uznania wyższości, co ilustruje odniesieniem do stosunku ucznia do nauczyciela oraz do przykładu wspólnoty uniwersyteckiej. W pierwszej kwestii Ricoeur stwierdza, iż „[u]znanie wyższości jest czynnością ucznia, który akceptuje to, że będzie nauczany przez mistrza (*maître*)”²⁸, przy czym wskazuje na wyjątkowość relacji „panowania” wyrażającego się francuskim terminem *maîtrise*, w związku z tym, że jak wiemy czasownik *maîtriser* oznacza opanować np. materiał do nauczania się. Z kolei „wertikalna oś autorytetu” jako uznania wyższości oraz wymóg nierównej jego dystrybucji wpisane mają być zdaniem Ricoeura w samą instytucję uniwersytetu, w której mamy do czynienia z „najpoważniejszym problemem” jaki stanowi troska o „dystrybucję pozycji autorytetu i rozkazywania”²⁹. W ramach uniwersytetu jako instytucji bowiem

nie każdy może stanowić część rady administracyjnej, nie wszyscy mogą sprawować władzę. Niekoniecznie chodzi tu tylko o władzę w sensie suwerenności politycznej, lecz o stanowienie autorytetu w instytucji: autorytet nie może być rozdzielany po równo³⁰.

Ostatnia uwaga Ricoeura ma szczególną wartość i komplikuje zadanie polemiki z jego stanowiskiem (choć je zaraz podejmiemy), że wskazuje na kapitalny akcent, unikalny w myśleniu o autorytecie i trudny praktycznie do uwzględnienia w praktyce, może najtrudniejszy, jak pokazuje sfera polityki, że „z pozycji autorytetu rozdziela się także miejsca odpowiedzialności”³¹, jako że „powaga

26. Paul Ricoeur, *Krytyka i przekonanie...* s. 145.

27. Ricoeur s. 147.

28. Ricoeur s. 147. Oczywiście, termin ten często w praktyce jest przypisywany nauczycielowi, jako takiemu, bez uznania jego mistrzostwa.

29. Ricoeur s. 172.

30. Ricoeur s. 172. Oczywiście, nie chodzi tu o administrację w banalnym sensie biurokracji urzędniczej, ale o funkcję administrowania jako zarządzania akademickiego, co kojarzy się z radami naukowymi wydziałów czy instytutów.

31. Paul Ricoeur, *Krytyka i przekonanie...* s. 175.

autorytetu polega na byciu zdolnym do ponoszenia konsekwencji za czyny swoich podwładnych”³².

Punktem wyjścia do polemiki jest dla nas spostrzeżenie, że owa troska o czyny nie musi realizować się w trybie uznania wyższości tego, kto ma być autorytetem. Nie zgadzam się z sugestią Ricoeura, że w grę wchodzi w trosce wspólnotowej (horyzontalnej) dążenie do pełnego zaniku perspektywy relacji wertykalnej, hierarchicznej, a ponadto twierdzą, że jej konieczność wcale nie musi mieć charakteru uznania władzy jako prawa do panowania. Uzasadnienie dla tego sprzeciwu opieram na przytoczonej już przeze mnie szerzej idei „ontologii wdzięczności”³³ i przyzwolenia na pomoc w opanowaniu jakiejś ważnej kwestii, co samo w sobie nie musi uzależniać w relacji władczej, ale może przejawiać się w geście wdzięcznego uznania wartości bycia wspólnie, z kimś kto może mi przydać siły, a nie jej pozbawić i kto z tego faktu nie musi czerpać korzyści, ani tym bardziej rościć sobie do nich pretensji. Zdolność do służenia pomocą nie musi przekształcać gestu wsparcia wysiłku opanowania jakiegoś przedmiotu w przedmiotowe panowanie nad tym podmiotem, który z takiej możliwości skorzystał. Zresztą bardzo często ktoś, kto zdobywa się na wsparcie wysiłku, czy pomoc, czy kto ma taki potencjał (np. mądry nauczyciel) nie staje się przez to autorytetem, że pomaga, ale przeciwnie, na wdzięczność i uznanie wyższości liczyć nie może. Artykułowałem już szerzej argumentację na rzecz tezy, że w działaniu pedagogicznym nie obowiązuje zasada wymiany, więc czynienie komuś dobra nie musi się spotkać z dobrą odpłatą, dopóki nie powstanie dobra, wartościowa wspólnota w odniesieniu, w którym relacja władzy, czy panowania, jest ostatnią jaką należałoby pomyśleć. Kluczowa może być motywacja do dalszych wysiłków w pokonywaniu własnych słabości, przy założeniu że mamy do kogo się odwołać po wsparcie podmiotowe, przydające siły, a nie po redukcyjne uprzedmiotowienie. To w szczególności pokazuje, że wbrew wyobrażeniu Ricoeura relacja asymetryczna (pionowa) wcale nie musi oznaczać uległości czy podległości tego, kto jest poddany takiemu wsparciu. Najczęściej w stosunku do działań pomocowych w obszarze pedagogiki społecznej czy w płaszczyźnie zachowań dydaktycznych adresat takich działań może mieć poczucie siły i wyższości, bo zawsze może się nie podporządkować, odmówić uznania, a korzystać może w geście wspólnomyślności, czyli obojętności, jeśli nie pogardy. Zawsze można odmówić (choćby w sposób zamaskowany, symulując uległość i chęć współdziałania) zaangażowania w uznanie, w chęć poznania, czy przejęcia się

32. Paul Ricoeur, *Krytyka i przekonanie...*, s. 174.

33. Por. rozważania *W stronę ontologii wdzięczności przeciw pretensjonalności – ujęcie Gabriela Marcela*, w: Lech Witkowski, *Historie autorytetu...*, s. 91–102.

proponowanymi treściami czy wariantami zachowania wpisanymi w przedłożone ofertą (zachętą, czy naciskiem) możliwości.

Próbowałem już wcześniej argumentować, że – wbrew nastawieniu Ricoeura kojarzącego wertykalny aspekt autorytetu z uznaną wyższością – najczęściej tam, gdzie nie działa zwykły mechanizm nagiej władzy, siły czy przymusu, tam autorytet przejawia się w uznaniu w sytuacji wyboru, gdy można tego uznania odmówić, a które nie musi polegać na uległości, a jedynie wyraża się w gotowości rozważenia. Oto chociażby wyraża się we wspaniałomyślnym przyzwoleniu na to, by ktoś mógł się do nas zbliżyć z własną propozycją czy treściami do wysłuchania i rozważenia, gdzie zderzenie z nimi ma szansę stać się... zdarzeniem ważnym dla nas, niosąc impulsy jakie wcześniej by nie przyszły nam do głowy. Przed zarysowaniem naszego kwadratu usytuowania autorytetu, zmieniającego wyobrażenie o nim, zadajmy jeszcze pytanie możliwe dzięki impulsowi pozostawionemu nie tak dawno w końcu przez Chałasińskiego.

Czy jest miejsce na autorytet w getcie inteligenckim?

W głośnej kiedyś książce Józefa Chałasińskiego *Przeszłość i przyszłość inteligencji polskiej*, mamy rozwinięty już (zapo)znany chwyt analityczny autora w postaci wydzielenia zjawiska i przejawów „getta inteligenckiego”, z rozwinięciem charakterystyki „psychologii getta”, choć kluczowa dla niego jest perspektywa socjologiczna, w myśl której getto ogólnie biorąc

to forma skupienia społecznego o charakterze wyspy ludnościowej izolowanej w obrębie większej zbiorowości; ukształtowanie się takiej formy zostało zdeterminowane przez samoobronne tendencje grupy zagrożonej unicestwieniem, scalającej się na zasadzie tradycjonalizmu³⁴.

Nie jest to jedyny aspekt tej książki przynoszący perspektywę rozumienia trudności w kwestii zaistnienia w Polsce powojennej zjawiska wartościowego kulturowo i autentycznie uznanego autorytetu jako sprzyjającego jakości i poziomowi zaangażowania intelektualnego. Chałasiński także, np. w nawiązaniu do analiz Jana Szczepańskiego akcentuje rodowód dużej części polskiej inteligencji powstającej w pierwszych latach powojennych jako przejaw awansu społeczno-politycznego w połączeniu z ogólną „proletaryzacją” zawodów inteligenckich³⁵. Oznaczało to w szczególności narastającą niezdolność i niezgodę dużej części

34. Por. Józef Chałasiński, *Przeszłość i przyszłość inteligencji polskiej*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1958, s. 59.

35. Por. Chałasiński, s. 22.

tak powstających zrębów „nowej elity” w kwestii kierowania się uznaniem wartości kulturowej dzieł i dokonań w kategorii arystokratycznej, także arystokracji duchowej.

Dodajmy, że socjologicznie rzecz biorąc zasada organizująca takie scalenie występujące w określeniu przez Chałasińskiego „getta” może być kulturowo współcześnie inna, w końcu tradycjonalizm nie musi być jedyną zasadą organizującą tożsamość zbiorowości społecznej, np. jak sam pisze, „[emigracja wewnętrzna] może także prowadzić do tworzenia się getta”³⁶. Kluczowy przykład stanowi jednak dla Chałasińskiego wizja inteligencji polskiej wcześniej jednoczącej się w duchu arystokratyzmu. W przypadku jego analiz mamy do czynienia dodatkowo z przywołaniem choćby argumentu Bogdana Suchodolskiego z 1937 roku, że tradycjonalizm ten nie rozumiał, iż od arystokratycznie widzianych wielkich dzieł kultury ważniejsze jest „wielkie dzieło upowszechniania kultury”³⁷. Chałasiński w istocie dokonuje jednak operacji tylko w połowie przekonującej, którą można skojarzyć z pewnym błędem jednorodności; stara się bowiem dostrzec jedno wielkie „getto” jednoczące wszystkich w interesie zamknięcia elitarnego czy arystokratycznego, zamiast dostrzeżenia większej patologii w postaci wielu lokalnych gett, w jednym obszarze środowiska intelektualnego. Przyłącza się do krytyki elitarności intelektualnej o charakterze arystokracji społecznej, wyrosłej z pochodzenia „magnacko-szlacheckiego”. Gwoli ścisłości wypada odnotować, że getto w odniesieniu do inteligencji nie jest traktowane przez Chałasińskiego jako uniwersalnie obecne, a postawy wobec getta mogą być zróżnicowane. „Mogą być inteligenci, którzy są tylko członkami inteligenckiego getta, mogą być tacy, którzy tylko częściowo do niego należą, a mogą być i tacy, co w ogóle do niego nie należą”³⁸.

Dopowiedzmy także dla sprawiedliwości, że perspektywa gett lokalnych, mających swoje własne patologie, hierarchie i autorytety, nie była jeszcze na tyle wyrazista – wobec polaryzacji świata bardziej niż jeszcze wtedy jego pluralizacji – aby mogła wybić się na czoło owych rozważań. Zresztą zdarzyło się Chałasińskiemu jednak mimo to mówić także, choć niekonsekwentnie o „gettach inteligenckich” w liczbie mnogiej, która dla nas staje się obecnie konieczna. Zresztą przywołuje także uwagę krytyczną Romana Dmowskiego, wskazującego na wielkich literatury jako uwikłanych w koterie w swoim zamknięciu nie dopuszczające zjawisk większej miary: „każdy z nich tkwi w gronie jakichś błaznów, którzy mu imponują i wpływ na niego mają, każdy naprawdę siedzi w koterii”³⁹.

36. Por. Józef Chałasiński, *Przeszłość i przyszłość inteligencji polskiej...*, s. 94.

37. Chałasiński, s. 94.

38. Chałasiński, s. 5.

39. Chałasiński, s. 58.

Co ciekawe zarazem, mam wrażenie, że niektóre spostrzeżenia Chałasińskiego o patologii wpisanej w „psychologię getta” zachowują moc charakterystyki uniwersalnej także lokalnie w świecie spluralizowanych gett, jak chociażby uwaga, że „[g]etto nie lubi wybitnych indywidualności [...] ma tu miejsce solidarność ludzi jałowych i małych, którzy sami czują się wielcy i nie znoszą prawdziwej wielkości obok siebie”⁴⁰.

Jedynie wystarczy widzieć te mechanizmy jako mające swoje lokalne kręgi wtajemniczonych i nie związane żadną miarą z tezą o „arystokracji kultury”, a raczej z próbami ustanawiania sztucznych i fikcyjnych hierarchii, rządzących się swoimi prawami.

Przykład z sytuacją getta jest tylko jednym z wielu możliwych ilustracji tego, co się dzieje, gdy w przestrzeni nie mamy do czynienia z wartościowym autorytetem, a jedynie z jego namiastką dostosowaną do wymagań zamkniętego układu. Podobnie można by pokazać, na przykładzie wiekopomnej figury *Króla Ubu*, ze słynnych sztuk Alfreda Jarry’ego, czego wersję filmową zaproponował u nas Szulkin, a operową sam Krzysztof Penderecki, że w świecie, gdzie posłuch zyskują kanalie, cynicy i głupcy, mądrości nie uświadczą⁴¹.

Cztery miejsca dla sytuowania autorytetu za czterema ujęciami dziejowości u Heideggera

Bez troski o wartość autorytetu, a dokładniej o wartościowy autorytet nie ma szans na budowanie przestrzeni oddziaływania, w której autorytet będą miały wartości i wpływ na ludzi będą wywierały odniesienia do wartości, a nie do zysku, interesu czy potencjalnej kary lub nagrody. Bez tej troski nie uratujemy wartości edukacji i postawy humanistycznej w świecie ginącej afirmacji kultury jako życiodajnej gleby, po której stąpamy, niekoniecznie zdeptując co szlachetniejsze rośliny, czy je karczując (z programów nauczania usuwając np. filozofię na studiach wyższych), albo zamykając w ekskluzywnych szklarniach czy niszach, z dala od normalnej rzekomo gawiedzi. Kultura jako gleba, a nie jako nadbudowa widziana jak w marksizmie, czy na ołtarzu zasługując jedynie na hołdy, gdzieś tam na firmamencie procesów historycznych, albo konserwatywnie widziany skarbiec i opoka za nami, zwalnająca z myślenia, czy przeciwnie, daleko przed nami jedynie mgliście prześwitująca na horyzoncie i niedostępna, ani niezbyt potrzebna w liberalnie afirmowanym roszczeniu do życia tu i teraz – to wizja, w której i autorytet można sytuować na cztery sposoby, a tylko jeden uznać za wyrażający

40. Por. Józef Chałasiński, *Przeszłość i przyszłość inteligencji polskiej...*, s. 95.

41. Pisałem o tym szerzej w rozdziale: *Ubu król jako uniwersalne lustro prawdy. O świecie bez autorytetów*, por. Lech Witkowski, *Historie autorytetu...*, ss. 227–254.

w niej przejaw wartościowego miejsca. Chodzi bowiem w trybie przetwarzania pamięci symbolicznej o miejsce w wizji kultury jako gleby, w którą wrastanie daje możliwość zakorzenienia, spotkania z czymś życiodajnym, a co rzecz jasna można i tak zmarnować, przeoczyć, zlekceważyć, zdeptać, wyrzucić na śmieci; czemu zatem często nie umiemy sprostać, choć jest na wyciągnięcie ręki i zmusza zarazem do myślenia na własną rękę dzięki temu zderzeniu właśnie, jako zdarzeniu istotnemu dla naszego wyposażenia duchowego.

Problem autorytetu wyłania się z odkrycia, że w odniesieniach do znaczeń nie wystarczy mieć do czynienia z wyborem, z mozaiką możliwości, czy z widokami, które można podziwiać bez angażowania się, ale że w grę wchodzi jakiś uznany przez nas imperatyw, jakiś wymóg, jakieś poczucie konieczności. Stąd nie jest bez znaczenia skąd, z jakiego kierunku docierają do nas impulsy znaczeń, jak je odbieramy i spostrzegamy.

Najkrócej mówiąc są możliwe cztery proste kierunki odbioru wpisane w swoisty kwadrat autorytetu. Zarazem tylko jeden z nich, najrzadziej kojarzony, jeśli w ogóle, nadaje się do wykorzystania dla strategii budowania sensownej kulturowo perspektywy afirmacji autorytetu inaczej niż obiegowe skojarzenia, tak pozytywne jak i negatywne.

Pierwszy kierunek wyznacza znaczenia czy autorytety występujące od góry, jako będące nad nami, jako ciężar, jako presję, jako nawet przytłoczenie, jako nieprzekraczalny pułap, ponad który nie ma możliwości wyskoczyć czy wybić się. Może to być kierunek, w którym spoglądamy z zachwytem i uległością, jako na wzniosły ołtarz, gdzie wysokość odniesienia zwalnia nas z potrzeby naśladowania, albo redukuje ją do najniższych i najłatwiej dostępnych pozorów podobieństwa i poczucia wspólnoty przez fakt oddalenia. Ten sam kierunek może wygenerować postawę wrogości, poczucia zniewolenia, gdy przybiera postaci najłatwiejsze z takiego oddalenia, kamuflujące nieprzystawanie do innych mechanizmów niż autorytaryzm czy autorytatywność, nie znoszące sprzeciwu czy nie afirmujące samodzielności innej niż dająca założone treści.

Drugi kierunek odnosi się do tego, co działa z tyłu, to znaczenie jakie mamy za sobą, jako możliwe do przywołania dla wsparcia siebie, dla posłużenia się nim w jakiejś sprawie, jako funkcja wzmocnienia naszego głosu czy siły oddziaływania. W pozytywnym sensie widzi się tu wsparcie racjami, nawet zwalnającą z potrzeby myślenia i poszukiwania racji. W negatywnym dostrzega się tu oznaki władcze (mundur, pozycję, dalsze przejawy tradycji), które uległości oczekują nie czekając na nasze uznanie, założone jako apriorycznie dane.

Trzeci kierunek docierania znaczeń jest związany z tym co przed nami, co jednak czeka na uznanie, zasługując na nie, co może zadowolić się erudycyjnym przywołaniem, ogarnięciem, co może nas nie dotyczyć, acz da się po nie sięgnąć choćby w trybie sprawozdawczym po przejrzeniu się z odległości. W wersji po-

zytywnej sugeruje się tu celowość opanowania erudycyjnego, w trybie wiedzy, że byli kiedyś, gdzieś jacyś wielcy i reprodukcja tej wiedzy ma być wystarczająca. W aspekcie negatywnym widzi się tu zmuszanie do operowania wiedzą bez znaczenia, odnoszenia pamięci do faktu istnienia treści nas nie dotyczących, nieciekawych i martwych, bezprawnie zaśmiecających głowę i generujących stratę czasu w procesie kształcenia.

Wreszcie czwarty kierunek paradoksalnie sytuuje znaczenia – i autorytet w szczególności – pod nami w naszej glebie duchowej, po której stąpamy, czasem wdeptując jednym krokiem treści, którym odmawiamy uznania, zrozumienia czy poznania. To ważne, żeby dostrzec, że podłoże znaczeń bywa notorycznie zdeptywane przez harcówników, albo zwykłe tłumy pozbawione wyobraźni, a mające społecznie podkute buty i kulturowo zdegradowaną butę do lekceważenia tego, co przekracza ich (nieistniejącą jeszcze często) wyobraźnię. Stąpają tymczasem po podłożu pozwalającym przy wysiłku refleksji i ostrożności sączenia ugruntować nasze bycie w świecie symboli i przejawów dziedzictwa, dających dostęp do soków ożywczych dla myśli, pobudzających krążenie krwi i dających szansę na życie duchowe. Ten czwarty kierunek jawi się jako najważniejszy choć najczęściej to te trzy pierwsze są kojarzone z relacją z autorytetem, jako będącym ponad nami, za nami bądź przed nami z komunikowaniem nam wymagań do respektowania. Kultura symboliczna jest podbudową, a nie nadbudową, jak chcieli ortodoksyjni marksiści, w tym i Bogdan Suchodolski.

O tym, jak zasadnicza tu się dokonuje zmiana relacji, obiegowo zawsze kojarzonej z autorytetem, niech świadczy choćby to, że zupełnie inna wizja odniesienia do „wielkości” daje tu o sobie znać. W pierwszym wypadku wielkość to tyle co zasługiwanie na uległość, w drugim to tyle co gwarancja nieomyślności, w trzecim odniesienie dotyczy niedającej się przybliżyć niedostępności i jałowości dążenia do niej; wszystkie trzy składniki są zwykle przypisywane autorytetowi, choć zaprzeczają w istocie odniesieniu do czwartej relacji. Chodzi bowiem wówczas o relację, gdzie wielkość unaocznia skalę możliwego poważnego sporu z głosem zasługującym na to, żeby wziąć go pod uwagę, ale nie po to aby czuć się zwolnionym z własnego myślenia ale dopingowanym, nie tyle więc by być uległym ile by być czujnym, i nie tyle by uznawać nie rozpoznawszy, ile by zderzyć się z ideą dającą przebudzenie choć już własnego rodzaju, dla którego spotkanie wielkości stanowiłoby przede wszystkim wielki efekt katalizatora, zatem znikającego poza samym efektem, który może wygenerować także niezrozumienie, niezgoda, opór, własny pomysł, wydarzający się „przy okazji”, gdzie zarazem umiemy docenić ową okazję, jako źródło inspiracji.

Pomysł takiego czwartego usytuowania autorytetu przyszedł mi pod wpływem lektury pewnego miejsca w *Byciu i czasie*, gdzie Heidegger uczula na cztery

możliwe sposoby pojmowania naszej „dziejowości” bycia w świecie⁴². Odkryłem sobie, że warto się z nim zmierzyć, a sam pomysł należy do wielu, dzięki którym widać wielkość myśli odsłaniającej niezwykle strony naszego bycia w relacji do czasu, w tym i samej przeszłości. Nie chodzi przy tym o to, aby uznać, że filozof ma we wszystkim rację; każda wielkość musi się w czymś mylić, bo jest poza wielkością innych, w czymś innym nie dorastając. Spór z wielkością od razu stanowi wyzwanie z innego porządku niż pyskówki między pętakami. Nie zdobywam się tu na zderzenie, ile na odsłonięcie źródła mojego wyżej pokazanego odkrycia czterech miejsc, z których może przemawiać autorytet. Pokazałem, że najważniejsze to nie jest ani z wysoka, ani z daleka, ani z tyłu dając pewność, ale jako choćby i ciche wezwanie spod stóp, gdzie każdy im bardziej pusty, głuchy i pyszny może tym łatwiej zdeptać i zdławić, dochodzący z warstwy poniżej, głos. Heidegger zrobił tymczasem coś genialnego w odniesieniu do czterech czasowych perspektyw kojarzenia dziejowości⁴³. Przypomnijmy, że raz i najprościej może chodzić o dzieje „zamierzchłe”, co kiedyś w innym świecie zaciążyło, a teraz może docierać do nas jedynie w swoich okrucinach, w duchu poniekąd muzealnym. W drugim sensie, dziejowość oznacza pochodzenie tego, co współcześnie ważne, przez co mamy genetyczne uwikłanie kształtujące to, czym jesteśmy przez fakt takiej więzi, rzutującej na nasze stawanie się. Po trzecie, choć kluczowe dla Heideggera jest z kolei przeciwstawienie przez „ducha” i „kulturę”, tego, co stanowi „region bytu odróżniony od przyrody”, choć bardziej mi to nasuwa – idąc tropem zmiany dziejów z przeszłości – pomysł związany z tym, że czasem mamy poczucie, że coś tak ważnego czasami aktualnie „dzieje się” na naszych oczach (np. atak na World Trade Center), że doświadczamy przełomowych, epokowych przejawów tego, co niosą dzieje. A co można by porównać jedynie z kataklizmami przyrodniczymi na skalę globalną, jak trzęsienie ziemi, tsunami aż po potop, czy wybuch bomby mającej efekt nuklearny, gdy nic nie jest już takie samo po dziejowym wydarzeniu. Dochodzimy tym samym do czwartego kroku Heideggera, wartego zacytowania wprost.

I wreszcie za „dziejowe” uznaje się to, co odziedziczone jako takie, niezależnie od tego, czy jest rozpoznane historycznie, czy też przejęte jako oczywiste i skryte co do swego pochodzenia⁴⁴.

42. Por. Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przekład Bogdan Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

43. Por. Heidegger, s. 530–531.

44. Heidegger, s. 531.

Za każdym razem chodzi o „dziejowość jako istotowe ukonstytuowanie”⁴⁵. przy czym nie chcę tego rozwijać w ściśle Heideggerowskim sensie, ani też nie zamierzam (jakżebym miał to usiłować) powtarzać wysiłku wielkiego filozofa, aby w stosunku do autorytetu powiedzieć coś na podobieństwo jego ujęcia dziejowości. A jednak sam ten przykład ośmielił wyobrazić, żeby zobaczyła w maksymalnym skrócie cztery miejsca w innym trybie wskazane, ale których ideę nasunęła o ileż bogatsza i głębsza analiza Heideggera, dla odsłonięcia pewnego paradoksu (autorytet przemawia spod nóg nas stąpających po glebie dziedzictwa symbolicznego) w trybie naszej „powszedniej krzątanimy”⁴⁶, w czasie której często nie jesteśmy gotowi do tego, aby się na dobre zakorzenie czerpiąc z jakiegoś miejsca soki ożywcze. Nie umiemy w szczególności być nawet inteligentnym pasożytem. Nie umiemy dobierać się do własnego odziedziczonego samymi narodzinami dorobku ale wymagającego wysiłku by sobie go jakoś otworzyć, bo trzeba umieć go przetworzyć, najpierw stwarzając sobie drogę dostępu do niego, poprzez zapuszczanie korzeni, najpierw wymagające poszukiwania miejsc, gdzie to warto zrobić i gdzie to akurat nam się uda. Edukacja rozumiana na serio miałaby być takim procesem, takim usiłowaniem i takim stawianiem się zdolnym do zespolenia się poprzez zakorzenie z dziedzictwem wszystkich, choć wymagającym naszego własnego, indywidualnego pomysłu, projektu, wysiłku, w którym nikt i nic nas nie zastąpi ani w którym nie da się iść na skróty, ani w masowym podejściu bez stawiania się kimś kto stanie się zdolny samemu się na to otworzyć. Nie da się tu zapewne iść do końca tropem Heideggera, ale najważniejsze dla mnie było to, że dzięki niemu sam początek własnego myślenia okazał się tu możliwy, przez co i wdzięczności za obcowanie w prawdziwie wielką myślą nie ma potrzeby ukrywać. Nic mi nie nakazała, do niczego mnie nie zmusiła, wyzwoliła jedynie pomysł, zapewne dla wielu banalny, albo błędny, a dla mnie odkrywczy, bo nie był on dla mnie dostępny gdy pisałem swoje dwa opasłe tomy o autorytecie, a stał się możliwy, gdy „po swojemu” przeczytałem kilka stron z *Bycia i czasu* i to tak, że przemówiły do mnie w sposób, który wcześniej mi się nie narodził. Tak działa spotkanie z wielkością myśli, której nie do końca zawierzyliśmy, ale i uniknęliśmy jej zdeptania w krzątanimy bez znaczenia.

O niezwykłości autorytetu, chybotliwości znaczeń
i kłopotliwości arcydzieła u Andrzeja Kijowskiego

Ostatecznie, jak widać, opowiadam się za immanentnym rozumieniem autorytetu, co w szczególności wyraża się tym, że autorytet ma jakąś siłę, moc, jako *potentia*,

45. Martin Heidegger, *Bycie i czas*, s. 535.

46. Heidegger, s. 542.

choć nie władzę jako *potestas*. Moc ta jednak musi znaleźć wyraz w odkryciu impulsów, dzięki którym ich odbiorca uzyskuje siłę wewnętrzną, także po to, aby się umieć zmierzyć z wielkością, dzięki temu, że stanie się jej na ramionach nie wdeptując w błoto i zapomnienie, a pamiętając, że kontynuujemy wysiłki może nawet i olbrzymów. Wbrew obiegowym, nudnym wyobrażeniom o autorytecie, jako ostoi władzy, a nie wartości, a także kojarzenia tu potrzeby uległości, a nie twórczego pobudzenia myśli, chodzi tymczasem o odkrycie potencjału, który do nas dociera, nas ożywia, coś nam daje, pozostawiając nam całkowicie zadanie zrobienia z tym czegoś wartościowego dla nas samych. I to nie chodzi o to, że bez takiego świadectwa wpływu nie ma prawdziwego autorytetu, ale że bez takich impulsów nie ma głębokiego wrastania w kulturę i zakorzeniania w pamięci symbolicznej pokoleń i współczesności, której nawet nie usiłujemy dorównać, czy się z nią zmierzyć, szukając w niej impulsów niezwykłych, niezwyčajnych, odsłaniających ślady których spotkanie może nas samych wynieść na wyżyny ducha, jakich byśmy się po sobie samych nie spodziewali. A tym bardziej inni po nas. I nie ma to wiele wspólnego z prestiżem, a splata się z przeżyciem wartości rozwijającym nas duchowo. I nic na to nie poradzimy, że skretyniały narcyz płynnej nowoczesności, dotknięty syndromem masowości może cynicznie zapytać: a co to znaczy rozwijać się duchowo? Wówczas nie pozostaje nic innego jak się poddać, albo pokazać przykłady, które może kiedyś komuś w podobnej sytuacji już otworzyły oczy do przebudzenia, przemiany i wrośnięcia w glebę życiodajnej strawy duchowej. Najlepiej jest wówczas, jak przypuszczam, zacząć od przykładów odniesionych do własnych przeżyć, przebudzeń i przemian wewnętrznych, jeśli ma to być wiarygodne. Rzecz tylko w tym, że wielu, którzy mieliby tej misji służyć, nie ma za sobą, w sobie takich niezwykłych przejawów wrastania w glebę kultury, mimo pozycji społecznych i dyplomów także akademickich.

U wspomnianego w tytule paragrafu Andrzeja Kijowskiego w jego *Kronikach Dedala*⁴⁷, mamy podkreślenie przynajmniej dwóch ważnych kwestii rzucających nowe światło na kwestię autorytetu w kulturze. Po pierwsze tego, że Miłosz dostał (choć nie każdy dostaje) Nagrodę Nobla wcale nie dlatego, że był dobrym czy bardzo dobrym poetą, ale ponieważ był „poetą niezwykłym”. To za niezwykłość daje się taką nagrodę, pisał Kijowski, zauważając, że jednak dotyczy to niewielu. Co więcej, podkreślał ponadto, że było to sprawiedliwe i przez to uwypukliło radość z tego faktu, mimo, że nie zdarza się zawsze i sprawiedliwie, ale dzięki temu sprawiedliwość dała o sobie znać. Niezwykłość nie jest jednakowo dostrzegana, traktowana i doceniana, ale pozostaje wyróżnikiem zasługującym na uszanowanie przez samą ... niezwykłość oddania jej sprawiedliwości. Uzyskujemy swoistą niezwykłość drugiego stopnia. Niezwykła wartość nie jest ... zwykle doceniana.

47. Por. Andrzej Kijowski, *Kroniki Dedala*, Czytelnik, Warszawa 1986.

Niezbędne jest poczucie niezwykłości spotkania z czymś niezwykłym, żeby okazja ta nie została zdeptana przez zwykłe podejścia do czegoś niezbyt wyjątkowego.

Sformułowanie Kijowskiego warto zacytować dokładnie w całości, bo z autorytetem wydaje się być dokładnie to samo, czego bezrefleksyjne, potoczne skojarzenia nie łapią. Nie chodzi o to, że ktoś jest dobry i bardziej, ani że mu się uznanie według jakiegoś rozdzielnika należy, ale o to, że czasem jesteśmy zdolni uszanować, a przede wszystkim dostrzec, odczuć i zrozumieć czyjąś niezwykłość, generującą naszą skłonność do obcowania z kimś jako odniesieniem niosącym dar spotkania, jakie może nas zaskoczyć i w tym zaskoczeniu dać nam coś cennego. O Miłoszu czytamy w szczególności u Kijowskiego:

Jest *niezwykły*. Pod tym względem Nagroda Nobla jest też sprawiedliwa, bo ją przeznaczono nie dla pisarzy dobrych ani bardzo dobrych, ale właśnie dla niezwykłych. Niewielu takich ją dostało. Miłosza należy do takich jak Eliot i takich jak Tomasz Mann. I do takich jak Joyce, i takich jak Gombrowicz, którzy jej nie dostali. [...]

[...] Albowiem sprawiedliwość nie jest dla wszystkich i nie zawsze przychodzi, ale gdy czasem utrafi, potwierdza tylko, że jest, a wtedy cieszy bardziej, niż gdyby przypadła z reguły⁴⁸.

To wyjaśnia w szczególności dlaczego do autorytetu nie można podchodzić z perspektywy tzw. merytokratycznej, opartej na pochwaleniu kompetencji. W grę wchodzi niezwykłość jako nieprzystawanie do tego, czego można się spodziewać. A spodziewać się można także mistrzostwa, godnego podziwu, ale nie niosącego treści nas zobowiązujących, czy mobilizujących do myślenia o sobie w relacji do innego.

Osobną sprawą jest kapitalne i zakamuflowane przeciw systemowi cenzury przywołanie krytyki genezy romantyzmu w Prusach XVIII wieku, poczynionej przez francuskiego historyka Henri Brunschwiga, omawiając ją pod hasłem „romantyzmu jako nastroju mas”⁴⁹. Sugerując, że romantyzm powstał na fali narastania bezrobocia jakie dotknęło w zaawansowanej fazie oświecenia ludzi wykształconych (w tym dziennikarzy i literatów) Kijowski podkreśla, że „Oświecenie dało im ogromny autorytet”, ale nie wyposażyło w zdolność analizy kryzysu i krytyki systemu, przez co zrodziły się zręby nienawiści do społeczeństwa i marzenie o zjawiskach cudownych, mistycznych, na fali depresji, melancholii, a nawet hipochondrii, w obliczu rozpaczki młodego pokolenia, które „wałący się ustrój pozostawił bez ideologii, bez podstaw egzystencji, bez celu i ideału życiowego, bez związków ze społeczeństwem”⁵⁰. Dochodzi do swoistej zdrady

48. Andrzej Kijowski, *Kroniki Dedala*, s. 228.

49. Kijowski, s. 184–188.

50. Kijowski, s. 186, 187.

klerków – o której pisałem w tomie drugim moich rozważań o autorytecie pt. *Historie autorytetu wobec edukacji i kultury*⁵¹.

Romantyzm jest więc według francuskiego historyka Prus swoistą zdradą klerków, ustępstwem intelektualistów na rzecz dążeń popularnych, procesem rozkładu następującym po złotym wieku pomyślności, porządku i mądrości⁵².

Nasz walący się system troski o poziom uniwersytetu pozostawił całe pokolenie bez związków z kulturą, gdyż większość eksponentów systemu i jego instytucji już takich związków z kulturą nie ma. Na uczelniach liczy się przerób i biurokratyczny proces zaliczania, a dokładniej zbierania zaliczeń, a nie obcowanie z wielkimi duchami, jako warunek sprzyjania powstawaniu nowych. Liberalizm to system promocji przede wszystkim małych, karłowatych duchów, ludzi które nie zdołali wyrosnąć duchowo a nawet z tej swojej ułomności robią cnotę i normę w pozorze równorzędności wszystkich. Ziszcza się prognoza Ortegi y Gasseta z *Buntu mas* o wertykalnym najeździe barbarzyńców, którzy nie muszą znikąd przybyć, bo wyrastają na miejscu, są rodzimego chowu, w postawach opanowujących coraz wyższe poziomy instytucji potencjalnie służących kulturze, rozwojowi duchowemu i trosce o dojrzałą i szeroką elitarność, uznaną społecznie, a tymczasem dokonując degradacji ich funkcji do poziomu przyjaznego barbarzyństwu, traktowanemu jako norma i czującym się nad wyraz dobrze.

Są u Kijowskiego inne ważne kwestie, np. występuje świetna analiza paradoksu arcydzieła, jako bytu „kłopotliwego”, a zarazem „chwiejnego”, nie podlegającego sądom poznawczym, a jedynie utrwalonemu olśnieniu, powracającemu pokoleniowo⁵³. Kłopotliwy charakter niesie każdy przejaw kultowości lub uznania za idola, gdyż trudno go często zrationalizować i nie jest łatwy do rozpoznania „szlachetny pożytek”⁵⁴ takiego uznania, wbijającego w zakłopotanie tych, którzy go nie rozumieją. Z kolei chwiejność, nie omijająca arcydzieła więc i autorytetu wiąże się w uwikłanie w odmienności typowania, w nieobecności powszechnego charakteru uznania, choć Kijowski uznaje, że prawdziwe arcydzieło z czasem się w swoim statusie umacnia, krystalizuje, utrwała, a wahania wokół niego znikają.

Pada także ważna teza, że literatura nie służy krytykom ani erudytom, ale ma uczyć młodzież „wypowiadania wyobrażeń”.

51. Patrz: Lech Witkowski, *Historie autorytetu...*, rozdział IV. Przypomnę, że wskazywałem tam na pięć różnych postaci „zdrady klerków”, por. ss. 153–226.

52. Por. Kijowski, *Kroniki Dedala*, s. 187.

53. Kijowski, ss. 34–35.

54. Już Bronisław Ferdynand Trentowski w swojej klasycznej *Chowannie*, podkreślał, że nie wystarczy ani sama szlachetność, ani sam pożytek, jeśli chcemy edukację nasycić wartościowymi efektami.

Zamiast zakończenia

Problemy związane z hierarchią, wpływem i autorytetem uchodzą za wielce kontrowersyjne, samo ich podejmowanie przestało być „modne”, a staje się wręcz „nie na czasie”, podejrzane o nieczne intencje, przestarzałe podejście niegodne zainteresowania. Z drugiej strony wielu usiłuje maksymalnie realizować efekty z tymi kategoriami związane, możliwie „na skróty”, bez silenia się na uzasadnianie, stosując chwytły oparte np. w polityce na rzekomym „zbójckim prawie opozycji” do zwalczania układu rządzącego wszelkimi możliwymi sposobami, a wobec elektoratu stosowania wszelkich obietnic w postaci gruszek na wierzbie. Nieprzypadkowo przebiło się już klasyczne powiedzenie *medium is the message* Marshalla McLuhana, w istocie likwidujące swoją przenikliwością spór o jakość prezentowanych uzasadnień. Stąd milczące operowanie mediami i chwytami mającymi zastąpić merytoryczny spór i nieść wpływ mocą samych oznak. Kojarzenie autorytetu z władzą, a władzy z interesem panowania, a hierarchii z jakimiś sztywnymi i nieodwracalnymi rangami zabija w istocie zdolność odnoszenia wartości do różnicy czy na odwrót, prowadząc na manowce negujące troskę o autoteliczność, autentyczność, autonomię, jakość w kulturze i w życiu społecznym.

Coraz częściej wszelkie wartościowanie podlega napiętnowaniu jako negujące równoprawny status wszystkiego, niezależnie od możliwych, a nawet koniecznych do stawiania wymagań, czy kryteriów prawdy zamiast fałszu i pozoru, głębi zamiast płytkości, wielkości zamiast małości. Nie chodzi o to, by dysponować łatwym odróżnianiem jednego bieguna od drugiego. Rzecz w tym, że jedynie nie wolno zapominać o tym, że jest to czasem wręcz niemożliwe, a przynajmniej trudne i groźne, a zarazem okazuje się konieczne by się z taką trudnością czy wręcz niemożliwością i niebezpieczeństwem próbować zmierzyć. Z tej pułapki Scylli wartościowania i Charybdy zawieszania ocen nie ma ucieczki. Dlatego tak często skazani jesteśmy na Odyseję. Tylko, że zwykle nic o tym nie wiemy.

