

pozostać wiernym maksymie *primum philosophari*, nie narażając się zarazem na pomylenie jej z kreacją artystyczną. Niech żyje filozofowanie: choćby miało ono wspólnie prowadzić do uśmiercenia wszystkich mitów i mrzonek filozofów!

Stefan Morawski
O mych perypetiach filozoficznych

To co zapisuję sprowadza się z konieczności – gdyż redakcja „Przeglądu Filozoficznego” szczerze użyczyła wypowiedziom o mej twórczości i pracy nauczycielskiej aż tyle miejsca – do kilku uwag na marginesie zebranych tu tekstów, za które najszczerzej dziękuję.

1

Moja twórczość (z premedytacją używam tak ogólnego sformułowania) składa się, z grubsza biorąc, z dwu typów prac, których, jak sądzę, nie podobna ostro od siebie odgraniczyć. Mianowicie, tych dotyczących historii idei artystycznych i estetycznych na tle historii idei filozoficznych od XVIII w. po nasze czasy, oraz dociekań teoretycznych w odniesieniu do sztuki, estetyki, w jakiejś mierze również filozofii oraz w ogóle kultury. Pierwszym zawsze towarzyszyła refleksja metahistoryczna o charakterze teoretycznym i wyraz samowiedzy metodologicznej oraz filozoficznej jak rzeczy wykładam; drugim właściwe były typologie zastanych, oczywiście odpowiednio dobieranych, koncepcji, z którymi wchodziłem w kontakt polemiczny, częściowo aprobatywny, a więc teoretyzowałem na gruncie przesianego materiału historycznego. Zetknąłem się tyleż w kraju co zagranicą z żalami wyrażanymi przez przyjaciół i życzliwych mi kolegów, że nie wyłożyłem w żadnej oddzielnej książce mych poglądów filozoficznych. Święta prawda. Ośmielam się jednak na ten zarzut odpowiadać – i odpowiedź tę teraz powtarzam – że bez uciążliwości można moje stanowisko rekonstruować i w konsekwencji tak czy inaczej interpretować sięgnawszy np. po studia z dziejów estetyki europejskiej XVIII i XIX w. oraz po pracę o Malraux albo po moje *Inquiries into the Fundamentals of Aesthetics, Na zakręcie* oraz rozprawę o ewentualnym *Zmierzchu estetyki*. W książkach tych nie tylko demonstruję określoną *praxis* filozoficzną, ale ją również komentuję i próbuję ją uzasadnić. Kłopot z moją twórczością zasadza się zapewne na tym, że będąc adeptem filozofii marksowskiej zmieniałem stopniowo narzędzia badawcze i zasady naczelne ewoluując ku marksizmowi, który winienem określić jako mój własny (choć skądinąd niewątpliwie pokrewny określonym nurtom wewnątrz tej tradycji myślowej). Ponadto zaś od początku lat siedemdziesiątych od tego światopoglądu odchodziłem, nie zerwawszy z nim wszelako pępowiny. Kto zadał by sobie – być może nie warty świeczki – trud prześledzenia

i zanalizowania tego aspektu mej drogi filozoficznej, musiałby zacząć od książki o przedmiocie i metodzie estetyki i poprzez pracę o dziejach marksistowskiej myśli w sztuce (pierwsze wydanie po włosku, dalsze już rozbudowane, w innych językach obcych) dotrzeć do szkiców krytycznych poświęconych Lukácsowi w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. Tyle co dotyczy się mego marksizmu. Późniejsze utarczki z nim wykładane były w pracach mniejszych i książkach ostatnich dwu dekad.

2

Gdyby mnie egzaminowano z tego, na czym polega mój marksizm a co później spowodowało moje wewnętrzne wojaczki, w ogromnym skrócie odpowiedź byłaby następująca: Mój marksizm zakładał, że światopogląd ów ma punkty styczne z rezultatami nauk szczegółowych, ale nonsensem jest traktowanie go jako filozofii naukowej – tym bardziej, że jawnie głosi swoje ideologiczne zaangażowanie i korpus podstawowych jego tez jest jedynie częściowo sprawdzalny oraz dowodliwy. Po drugie, głównym przedmiotem namysłu filozoficznego ma być życie społeczne (dzieje kultury) a nie „dialektyka przyrody”. Z tym założeniem związane było uwrażliwienie na problematykę wielorakich procesów alienacyjnych oraz na myślenie i działanie kontralienacyjne z perspektywą zbliżania się – wciąż asymptotycznego – do stanu jakiejś optymalnie osiągalnej dezalienacji. Nie trudno zorientować się, że tak pojmowany marksizm miał dwa fundamentalne filary – radykalny krytycyzm (nakierowany również na siebie) i myślenie utopijno-wyzwoleńcze, niezbywalne gdyż konstytuujące kondycję człowieka. Po trzecie, marksizm w tym ujęciu przyjmował przesłankę, że prawda o rzeczywistości jest podzielna, że pewne jej dziedziny dostępne są w sposób łatwiejszy i bardziej adekwatny określonym filozofom władającym odpowiednim inwentarzem kategorii pierwszych. Stąd przeświadczenie, że marksizm (w konkretnym kształcie filozofii sztuki, którą wówczas uprawiałem) dociera jedynie do wyróżnionych obszarów rzeczywistości kulturowej i *sensu stricto* estetycznej. Marksista musi ujawnić swoje opcje, uzasadnić wyższość swych narzędzi badawczych trafiających nie w sedno rzeczy w ogóle, lecz w sedno tych aspektów sztuki, które umie lepiej spenetrować niż inni. Wynikała z tego konkluzja że z innymi filozofiami sztuki trzeba wejść w ożywiony dialog, korzystać z ich dokonań w strefie, do której marksizm ma dostęp słaby albo niekiedy żaden. W świetle tej przesłanki teza wówczas lansowana przez wielkich sąsiadów (ściśle biorąc, tamtejsze środowiska uniwersyteckie i krytyczno-artystyczne) iż od pojawienia się marksizmu i jego estetyki, cała późniejsza myśl w tym zakresie, jest albo całkowicie słuszna jeśli wierna jest ojcom doktryny albo całkowicie mylna jeśli ich ignoruje, była oczywistym absurdem a ponadto dla marksistowsko nastawionych badaczy instrumentem samobójczym. Po czwarte, mój marksizm miał być przede wszystkim filozofią *praxis* wychodzącej poza samo myślenie (w nawiązaniu do znanej formuły

Marksa i do różnorakich zresztą jej wersji w interpretacji młodego Lukácsa, Gramsciego i Korsch'a). Stąd moje zaangażowanie polityczne, dysydencka działalność wewnątrz partii od początku lat sześćdziesiątych. Sądzę, że ta orientacja zdecydowała o mych młodzieńczych pomyłkach, kiedy to (na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych) traktowałem estetykę jako oręż proletariackiej świadomości usuwającej szkodliwe chwasty zastanych sposobów rozważania o sztuce i filozofii i kiedy oskarżono mnie o szerzenie anachronicznych idei proletkultowskich. Tak czy inaczej, takie rozumienie marksizmu pchało mnie ku coraz ostrzejszej potyczce z partią, która z owego światopoglądu i jego politycznych konsekwencji praktyczno-społecznych robiła karykaturę. Nie trzeba dodawać, że taki marksizm sytuował się w naturalnym dla mnie – choć dla outsiderów w paradoksalnym – konflikcie z systemem komunistycznym, nazywanym emfatycznie „realnym socjalizmem”. Po piąte wreszcie, metoda marksowska miała być bezwzględnie antydogmatyczna i antydoktrynerska, tzn. historyzm zalecający pytać każdorazowo „kiedy? co? jak?” miał weryfikować praktykę badawczą protoplastów marksizmu. W mej dziedzinie zainteresowań było to zresztą, jak sądziłem niezbędne również z innego względu – mianowicie, filozofia sztuki na szczęście nie miała kanonu marksowskiego (ten trzeba było na podstawie *disiecta membra* konstruować), a więc mogłem ją niemal na własny rachunek tworzyć. Tyle co do pierwszej sprawy.

Odejście od marksizmu przejawiało się z kolei w rozstrzygnięciach, jakie wypadło mi podjąć po jawnej i ostatecznej klęsce światopopoglądu w sensie społeczno-politycznym, jaką poniosłem w 1968 roku oraz w konfrontacji z wyłaniającą się nową formacją cywilizacyjną i kulturową, która wpłynęła na mój sposób filozofowania. Po pierwsze, skryształizowała się myśl – dojrzewająca i nękająca mnie już wcześniej – że człowiek jest źródłowo biorąc, *homo religiosus*, że nieodzowną jego potrzebą jest całościowanie obrazu i sensu świata oraz własnej egzystencji, co pociąga za sobą poszukiwanie Ostatecznego Gwaranta ustalonego porządku całości. Otóż filozofowanie było u początków swego rodzaju substytutem doświadczenia religijnego. Zautonomizowane i przede wszystkim w sposób samokrytyczny zracjonalizowane – w odróżnieniu od religii i towarzyszącej jej teologii – musi założyć multum rozmaitych rozwiązań i żywić świadomość, że o prawdę swoją będzie konsekwentnie walczyć, ale ani udowodnić jej nie jest w stanie, ani o jej sile przekonać nieprzekonanych. Z tego punktu wyjścia wynikało po drugie, że jest coś nieuniknienie dramatycznego, zgoła tragicznego w naszym modusie bytowania. Wraz z pogonią za absolutem podąża samowiedza, że jest on nieosiągalny, że ma multum odmian, że nasza jest tylko jedną z możliwych i oddala się ustawicznie jak umykający horyzont, że musimy filozofować krytycznie aż po granice sceptycyzmu, a zarazem wciąż usiłujemy ów krytycyzm przekroczyć i zawiesić aby utrwalić coś, co jest bezspornie pierwiastkowe. Stąd wywodziłem ciągłe aporie, przeciwieństwa, dylematy egzystencjalne, ciągły niepokój i napię-

cie między nie odstępującym poczuciem niepewności co do wszelkich naszych roztrząsań i roztrzygnięć, a uparcie powracającą presją jakiejś *alpha* i *omega*. Po trzecie więc, chociaż tyle wiemy, stajemy wobec tajemnicy naszego bycia w samej rzeczy bezradni; pytajność bez należnych odpowiedzi jest stanem nam przyrodzonym; chcemy więcej niż możemy, a niepodobna byśmy zrezygnowali z dążności naprawiania świata i samych siebie (utopie włączywszy). Wydaje się, że rozum filozoficzny w jego dojrzałej formie (np. u Adorna odrzucającego ideę linearnego rozwoju i całości zamkniętej) może zawłaszczyć w najlepszym razie trzy czwarte przestrzeni, jaką mamy do spenetrowania i zagospodarowania. Niepokojąca reszta należy do *mythosu*, który czasem dąży ku *logosowi*, czasem upomina się o wiarę, albo graniczy z wiedzą gnostyczną. Trzeba się z tym pogodzić. Ponadto zdajemy sobie sprawę, że każde rozwiązanie niesie ze sobą dobro oraz zło, a to drugie – jeśli spojrzeć głębiej i ostrzej – zazwyczaj przeważa. Można je w języku religijnym nazwać grzesznością, ale nie trzeba się do tego słownika uciekać. Wystarczy ogarnąć myślą świat dzisiejszy z jego wszystkimi wspaniałościami i jednoczesnym koszmarem. Cywilizacja kwitnąca, kultura zagrożona. Zdaje się, że człowiek ma pod dostatkiem wszystkiego o czym marzył, a nadal ile nędzy, krzywdy, wojen i ostantacyjnego okrucieństwa. Po czwarte tedy; marksizm nie jest koncepcją w pełni adekwatną w relacji do świata społecznego naszych dni. Jego podstawowe pojęcia nie przystają do nowych osi współrzędnych. Marksowski *telos* wyzwolonego człowieka, realizującego w końcu swą rzeczywistą naturę można oczywiście przedłużyć na utopijne myślenie o wspólnocie ludzkiej, wolnej i braterskiej, ale byłby to zabieg dowolny i bezużyteczny – Fetyszyzm towarowy i reifikacja wymagają dzisiaj innej analizy niżli w świetnej ongiś wykładni w *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923). O zmierzchu proletariatu napisano już sporo – choćby u Gorza i Baudrillarda. Marksizm dopomina się teraz o drugiego Marksa, który by rewolucyjną myślą wyznaczył możliwe ścieżki aktualnej i jutrzejszej historii. Wizji tej nie wyobrażam sobie jako powielania czy zmodyfikowanego przedłużenia determinizmu teleologicznego, którego korzenie były XIX-wieczne. Ani też nie podpisywałbym się pod prometejsko-optimistyczną, wedle której – jak niektórzy teraz adaptują Marksa – rewolucja mikroelektroniczna zdoła ucieleśnić obietnicę ziemi obiecanej, doskonale sprawiedliwej, zawsze sytej i zapewniającej jednostce nienaruszalną suwerenność.

3

Być może zatem, należy poprzestać na melancholijnym stwierdzeniu, że świat jest w ogóle nieprzejrzysty, jesteśmy dla siebie zagadką, transcendencji ledwo dotykamy i ustawicznie ją tracimy, koncepcje, które mamy pod ręką są co najwyżej *philosophia negativa*, po omacku i częściowo uchwytyjająca prawdę. Z całą pewnością zaś dzisiejsza rzeczywistość społeczna ma zamglone rysy i nie ma żadnej takiej teorii, która umiałaby ją rozjaśnić. W każdym razie z tego, co tu

nader syntetycznie i ułamkowo przedstawiłem da się wyprowadzić wnioski korygujące niektóre spostrzeżenia zawarte w tekście G. Hansena.

Ucieszyłem się bardzo, że on właśnie jeden z najżywszych i samodzielnie myślących uczestników mego ostatniego seminarium – zechciał poświęcić czas mej osobie. Wypada jednak stwierdzić, że zamienił mnie w turecką głowę, która jak wiadomo, jest ścięta. Nie rozpoznaję mych poglądów w jego wydaniu. Jakoż nie jest tak, że *Primum philosophari* było wykładnią mego życia (choć doceniam z wdzięcznością zamysł redaktorki tomu jubileuszowego, prof. J. Brach-Czainy). Formułę tę można zresztą rozmaicie interpretować. Moje filozofowanie nie było spekulatywne, urągające dookólnej rzeczywistości. Wręcz przeciwnie – zgodnie z dyrektywą marksowską – usiłowałem działanie splatać z myśleniem i uczynić z nich wzajem funkcjonujące sprawdziany. Wyciągnąłem całkowite konsekwencje z mojej koślawej ideologii i jej praktycznych następstw. Od 1968 r. przez długie lata wykładając tam, gdzie mnie dopuszczano (środowiska artystyczne i niekiedy organizacje studenckie) działałem jako niezależny dysydent; nie liczyłem się z regułami obowiązującymi w PRL, dzieliłem się swymi poglądami, zachęcałem do przyłączenia się do mej irredenty. *Nota bene* mój krótki pobyt w komunie hippisowskiej w charakterze pomywacza naczyń kuchennych, miał te same motywacje. Ciekaw byłem jak w codziennej praktyce przejawia się kultura alternatywna, którą akceptowałem jako własną orientację światopoglądową i egzystencjalną. Dzisiaj staram się być nadal wierny takiemu powołaniu intelektualisty, tzn. nie akceptować *status quo*, szukać dziur w całym, powodować zmianę prowadzącą ku lepszemu również wówczas kiedy wiadomo, że to może udać się jedynie fragmentarycznie.

Nie jest też tak, że upieram się *per fas et nefas* przy estetyce piękna. Wręcz odwrotnie – skoro wziąłem stronę rewolty awangardowej od lat pięćdziesiątych począwszy, to właśnie w imię porzucenia tej kategorii jako niewystarczającej, albo wręcz hamującej szturmowanie niezdrowej cywilizacji naszych dni i jej ciśnienia wywieranego na kulturę. Do kategorii tej powracają natomiast wyjąwszy Lyotarda i Welscha właśnie postmoderniści zachłyśnięci ładnie opakowanymi towarami wszelkiego typu (łącznie z informacją), które dzięki temu lepiej i szybciej sprzedają się. Z tym spłaszczonym estetyzmem pozostaję w walce.

Nie jest w końcu tak, że rezolutny wybór polega na afirmacji dominującego stanu rzeczy i odcięcia się od jakiejkolwiek pokusy działań emancypacyjnych (w sensie Blochowskiego *Vor-schein*). Według mnie, realizm autentyczny to nie *Realpolitik*, konformizm i trzeźwość kpiąca z metafizyczno-utopijnych potrzeb człowieka. Właśnie z tych powodów prowadzę swoistą krucjatę z postmodernizmem, który wszelką pierwiastkowość i fundamentalność kwestionuje, co go filozoficznie stawia w sytuacji beznadziejnej, gdyż sam zmuszony jest w swym dekonstrukcjonistycznym impecie proponować jakieś kontr-zasady i uniwersalizować. Nie w tym jednak rzecz główna, lecz w podłożu owej mutacji

kulturowej, którą podtrzymuje permissywizm i konsumpcjonizm, oraz w obracaniu w niwecz jakichkolwiek hierarchii wartości. Oto przeczytałem w prasie informacje, że niejaki Teshigahara, pomysłowy Japończyk, pokazał w Awinionie (1994) operę eklektyczną, mieszankę klasycznego teatru *no* i zespołu perkusyjnego. Zrobił to bardzo sprawnie w kamieniołomach pośród rzeźb i bambusów; spektakl, jak dowiedziałem się, podobał się publiczności. Niemniej to postmodernizujące *pot-pourri* jest połączeniem wody z ogniem i zapewne wartość *no* z jego symboliką rytualną została zniwelowana. Jest to jeden z wielu analogicznych przypadków. *Nota bene*, nieporozumienie co do postmodernizmu rodzi się przede wszystkim stąd, że różne są jego ujęcia. Wedle mnie, najgorsze z możliwych jest takie, które ograbia modernizm z jego wielorakości, ostrego samokrytycyzmu, pytałości etc. i wszystko to – łącznie np. z Hume'm (co wydaje się równie dziwaczne jak np. z *Faustem* Goethego czy poglądami Durkheima w książce Kei Testera pt. *The Life and Times of Post-modernity*, 1993) – przypisuje się bezpodstawnie postmodernistycznemu myśleniu. Różnice między mną a Baumanem w pewnej mierze również w tym fakcie mają źródło.

To co wyłożyłem przed chwilą jest w pewnej mierze odpowiedzią na dezzyderaty prof. Zeidler-Janiszewskiej i Witkowskiego. Nie sądzę mianowicie à la Lyotard, że *novadio* i nostalgia wyłączają się. Jeśli pierwsze to tylko eksperymentowanie, oba te motywy rozchodzą się, ale ja wychylenie ku temu, co wciąż odkrywcze pojmuję jako sprawdzanie wartości egzystencjalnych, których wyzbyć się nie można i nie należy. Nie umniejszam wysiłku myślowego filozofów zwanych post-modernistycznymi; oczyścili stajnię augiaszową. Uprzytomnili nam jakim skrzywieniom czy zgoła degeneracjom może ulec myślenie całościujące. Mnóstwo nauczyłem się od nich, choć niekiedy łapię się na tym, że wolę czytać modernistycznego Nietschego (z Zaratustrą na horyzoncie) niżli jego dalekich potomków. Samo zainteresowanie dzisiejszym „nowym myśleniem” wskazuje, że jestem najdalszy od degradowania jego wyników. Moje „nie-lubienie” dotyczy jedynie ich fałszywej świadomości. Mitologizowania własnej niezależności udawania, że są ponad mistyfikacjami, łatwego niekiedy optymizmu, nie zdawania sobie sprawy, że filozofują nadal chociaż głoszą, że to tylko „inny” (właśnie! ale jaki?) sposób pisanie o świecie. A także, że w reakcji na upodabnianie filozofii do nauki tę ostatnią upodabniają do swobodnego filozofowania, które za burtę wyrzuca pojęcie rzeczywistości, jej odkrywania, jej sensu etc. Z postmodernizmem trzeba koniecznie prowadzić spór, a to znaczy tyle co dmuchać na zimne. Nie przyjmuję argumentów, że jeśli rysują się zarysy nowej kultury, to trzeba jej automatycznie przyklasnąć.

4

Wreszcie kwestia mej postawy nauczycielskiej. Mniemam, że w zgodzie z wyłożonymi we fragmencie 2 perypetiami filozoficznymi nie ubiegałem się nigdy o stworzenie szkoły. Filozofując na własną modłę, starałem się pobudzić

najlepszych seminarzystów do współmyślenia i ewentualnego wybrania podobnej jak moja indywidualna, marszruty. Najważniejszą stawką w tej grze intelektualnej było przekazanie wiedzy o warsztacie – o tym jak prezentować własne poglądy, jak argumentować za swoimi racjami, jak wchłaniać wszystko co cenne z poglądów przeciwnych, jak prowadzić dialog z koncepcjami dawnymi i współczesnymi, dlaczego i jak respektować koło hermeneutyczne, gdyż filozofii bezzakołowania nie ma, etc. Wybierałem do lektury obok tekstów klasycznych na ogół teksty filozoficzne moim sympatiom przeciwnie, aby wspólnie ze słuchaczami sprawdzać „wyporność” cudzych argumentów i własne siły krytyczne. Z seminariów moich wyszło chyba około dziesięciu osób wysoce utalentowanych, dzisiaj już z tytułami profesorskimi. Czy to moja zasługa? Chyba w małym stopniu. Co najwyżej taka tylko, że wzmocniłem ich dyspozycje i na pewno nikomu nie zaszkodziłem. Nie uznawaliśmy bowiem, iż ktokolwiek ma patent na jedyną prawdę, a jeśli nawet taki przypadek zdarzy się, to nie będzie to żaden patent stały. Tak jak dobry nauczyciel – malarz, potrafi otwierać oczy studentom, chciałem otwierać umysły, nauczyć krytycyzmu i samokrytycyzmu, uprzytomnić, że możliwych rozwiązań jest wiele i za opcję trzeba wziąć odpowiedzialność nie tylko myślową, ale również moralną, nauczyć, że wartość pytań jest znacznie wyższa niż odpowiedzi oraz nie lekceważyć refleksji ciemnych, gdyż mogą w nich kryć się diamenty, podczas gdy z jasnych często jedynie szkło wyziera. Czy w ogóle i w jakim zasięgu udało mi się to zamierzenie zrealizować, nie ja mogę odpowiedzieć, lecz ci co uczestniczyli w moich zajęciach uczelnianych i czytali moje książki. W każdym jednak razie nie tolerowałem jawnych bredni ani na zajęciach ani na egzaminach; obawiam się, że dr Kalinowski mnie wyidealizował. Nie chcę takiej „legandy”.