

AUTOREFERAT

A. Podstawowe informacje

1. Imię i nazwisko: Piotr Graczyk
2. Zatrudnienie: adiunkt w Katedrze Badań Filozoficznych nad Kulturą w Instytucie Kultury Uniwersytetu Jagiellońskiego
3. Osiągnięcie habilitacyjne: książka *Maska i oko. Rozważania o tragedii, ironii i polityce*, wydawca: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2013

B. Omówienie osiągnięcia habilitacyjnego i pozostałych osiągnięć naukowych

Wydaje mi się, że mój rozwój intelektualny, od czasu studiów (Instytut Filozofii na Uniwersytecie Warszawskim), a nawet od czasu szkoły średniej (VI Liceum Ogólnokształcące im. Reytana w Warszawie) i pierwszych młodzieńczych lektur filozoficznych (Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*) ma w sobie pewien rys ciągłości. Zawsze interesowały mnie poglądy możliwie najbardziej odległe od tych, które skądinąd intuicyjnie wydawały mi się słuszne. Jak ktoś może myśleć zupełnie inaczej niż ja, dlaczego moje oczywistości nie są oczywiste dla innych? – zastanawiałem się. Nazwałbym to upodobaniem do antynomiczności. Pogląd „A”, o ile nie został skonfrontowany z poglądem „nie-A”, wydawał mi się niepełny, a w każdym razie mniej interesujący. Ponadto miałem przecucie, że tego rodzaju zderzenia nie dających się pogodzić poglądów nie są tylko igraszką umysłową, rozrywką intelektualną, ale mają jak najbardziej praktyczny sens; że życie każdego człowieka właśnie na tego rodzaju konfliktach się zasadza, i że uciekać od nich, to uciekać przed życiem. Tego nie wolno; zderzenia przeciwstawnych poglądów trzeba wziąć na siebie, uznać za swoją sprawę, choćby było to trudne i nie przynosiło wymiernych korzyści; życie zależy od tego, czy się je zrozumie. Zrozumieć nie znaczy jednak – zredukować do jakiejś jedności. Przeczuwałem bowiem, że starcia przeciwstawnych poglądów nie są ostatecznie możliwe do załagodzenia czy wyeliminowania; że wbrew temu, co mają skłonność twierdzić dogmatycy po jednej czy po drugiej stronie, fundamentalne rozbieżności stanowisk filozoficznych nie wypływają ze zwykłych pomyłek, ignorancji albo złej woli, ale są wyrazem istnienia jakichś rzeczywistych, a nie dających się pogodzić sił życiowych czy też sprzecznych możliwości tkwiących w samej rzeczy. Za każdą z tych możliwości przemawiają jakieś ważne racje; chciałem je poznać. Tak pojmowałem

sens swoich studiów filozoficznych: jako praktyczne – choć domagające się pracy pojęciowej - zadanie ułożenia się z rozrywającymi życie sprzecznościami, a nie tylko gromadzenie homogenicznego bagażu wiedzy w jakimś wybranym arbitralnie obszarze filozoficznej teorii. Postawę filozoficzną opartą na upodobaniu do antynomiczności skłonny byłem przez wiele lat nazywać „sceptycyzmem”, ale zawsze zarazem dostrzegałem, że ma on w sobie, przynajmniej potencjalnie, coś tragicznego - pokrewnego działaniu wbrew instynktowi samozachowawczemu, a w imię wyższych konieczności, którym trzeba dochować wierności, choćby miało to fatalne konsekwencje. Wspominam o tym wszystkim, bo postawa ta prowadzi do rozumienia filozofii nie tyle jako pewnego (docelowo ujednoczonego i uporządkowanego) systemu poglądów czy nawet kręgu problemów, ale jako pewnej nieznającej kresu aktywności towarzyszącej tak życiu jednostkowemu jak i zbiorowemu, dla której poglądy i problemy są jedynie pretekstem, materiałem, a nie istotą i celem. Do dzisiaj rozumiem filozofię w taki sposób. Stosunkowo późno poznałem książki Pierre’a Hadota, który doszukuje się w najdawniejszych tradycjach filozoficznych nie tyle doktryn, ile zapisów ćwiczeń duchowych – ale gdy je odkryłem, były dla mnie tylko wypowiedzeniem intuicji, jakie żywiłem od początku studiów.

Zgodnie ze swoim antynomicznym upodobaniem dobiebrałem sobie na studiach nauczycieli. Uczęszczałem więc na seminarium *Religia i wartości* prowadzone przez prof. Bogusława Wolniewicza, tłumacza Wittgensteina ale także na seminarium na temat „metafizyki zła” prowadzone przez prof. Cezarego Wodzińskiego, wybitnego znawcę Heideggera. W tamtych czasach zbiór wspólny czytelników Heideggera i czytelników Wittgensteina był w Polsce dość ograniczony, przy czym próba czytania ich razem liczyć mogła na większą wyrozumiałość w obozie Heideggerowskim, niż u zwolenników filozofii analitycznej, którzy zgodnie z diagnozą Ayera widzieli na ogół w filozofie ze Schwarzwaldu po prostu metafizycznego hochsztaplera. W rezultacie Cezary Wodziński został promotorem mojej pracy magisterskiej, zatytułowanej *Wittgenstein, Heidegger i źródła sceptycyzmu*. W pracy tej zajmowałem się przede wszystkim późną myślą Wittgensteina i Heideggera. Interesował mnie wspólny dla nich obu rys anty-filozoficzny: obaj traktowali filozofię jako projekt, który wyczerpał już swoje możliwości; który należy raz na zawsze zakończyć, ale nie za sprawą odkrycia jakiejś ostatecznej i od tej pory obowiązującej postaci prawdy, tylko że samo poszukiwanie prawdy - w taki sposób, w jaki czynić to zwykła filozofia - ukaże się jako przedsięwzięcie chybione. Zadaniem myślenia jest skończyć z filozofią! - oto wspólne

przesłanie Wittgensteina i Heideggera. Ciekawiło mnie, skąd się to przesłanie wzięło. Dopatrywałem się w tym zakulisowych wpływów Nietzschego, pisarza, który poświęcił życie na zwalczanie Sokratyzmu i chrześcijaństwa. Nie muszę dodawać, że mój opór wobec jego twórczości czynił ją dla mnie zarazem wyjątkowo ważną i interesującą; Nietzsche na długie lata stał się bezustannym punktem odniesienia moich rozważań. Nie wykluczam co prawda, że ustawiając go sobie w roli przeciwnika, w zbyt małym stopniu skłonny byłem doceniać pokrewne mojej wrażliwości filozoficznej akcenty tragiczne w jego pismach. Sokratesa i chrześcijaństwo uznałem z kolei, siłą rzeczy, za swoich sojuszników w sporze z tym, co postrzegałem jako anty-filozoficzne stronnictwo nietzscheańskie. Miałem co prawda świadomość, że ani Sokrates ani najważniejsi myśliciele chrześcijańscy w większości nie byli sceptykami, ale ich najważniejsze wspólne założenie - o ile mianowicie można za takie uznać afirmację dążenia do prawdy obiektywnej, niezależnej od ludzkiej subiektywności, stanowiącej miarę dla człowieczeństwa - otwierało, jak sądziłem, możliwość istnienia dla tragicznego sceptycyzmu. Zauważyłem bowiem, że Heideggerowska i Wittgensteinowska refutacja filozofii – choć pod wieloma względami niewspółmierne – zgodnie atakują samą możliwość pojawienia się sceptycyzmu, jako postawy konfrontującej ze sobą sprzeczne poglądy i na serio próbującej zmierzyć się z ich nierozstrzygalnością. Tak, jakby obaj filozofowie (czy raczej, jak mniemałem, anty-filozofowie) zmówili się, by zniszczyć grunt na jakim sceptycyzm może wyrosnąć: samo podglebie filozoficznej teoretyczności, środowisko, w którym spotkać się mogą przeciwstawne poglądy. Co jednak sprawia, że środowisko takie istnieje? Czy jest ono po prostu faktem, albo koniecznym założeniem wszelkiego myślenia? Pod wpływem lektur książek Leszka Kołakowskiego, a zwłaszcza *Obecności mitu*, uznałem, że środowisko, w którym możliwy jest sceptycyzm, podtrzymywane jest przy istnieniu przez pewien mit, czy zbiór mitów (nie w sensie negatywnym, przeciwstawionym wiedzy, ale w sensie podobnym do tego, w jakim słowa „mit” używał np. Mircea Eliade, dla którego mity są sposobem przejawiania się *sacrum*). Ale siła, która to rodzące sceptycyzm środowisko mityczne pragnie przewyciężyć, sama też ma charakter mityczny. W ten sposób zarysowała się w moich myślach idea „wojny mitów”.

Po obronie pracy magisterskiej w roku 1995 dostałem się na studia doktoranckie w Szkole Nauk Społecznych (SNS) przy Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk. Uczęszczałem na wykłady i seminaria prowadzone m.in. przez prof. Zygmunta Baumaną, prof. Cezarego Wodzińskiego, prof. Stefana Amsterdamskiego, prof. Stefana

Morawskiego, prof. Stanisława Borzysza. Najważniejszym doświadczeniem intelektualnym było jednak dla mnie, jak myślę, uczestnictwo w seminarium, które w SNS prowadziła prof. Barbara Skarga. Pod wieloma względami stała się ona moim mistrzem i przewodnikiem filozoficznym. Na jej seminarium zapoznałem się z pismami Emmanuela Lévinasa, odnajdując w nim kolejnego sojusznika intelektualnego. Lévinas mówił, wbrew Nietzschemu i większości współczesnej filozofii, że nadal można i należy zajmować się metafizyką, że pojęcie transcendencji nie jest przedawnione. Oczywiście, „Inny” Lévinasowski nie ujawnia się w spekulacji, tylko w postawie etycznej. Ale tym samym, jak sądziłem, Lévinas dostarcza kolejnej szansy filozofowaniu - wbrew rozlegającym się wokół nawoływaniom do zakończenia dziejów filozofii - i może być stronnikiem mojej postawy tragicznego sceptycyzmu. Podobnie traktowałem też twórczość Simone Weil, którą podziwiałem już od czasu studiów.

W czasie studiów doktoranckich zacząłem publikować pierwsze swoje teksty. Pisałem m.in. o Derridzie (moja recenzja jego książki ukazała się w „Przeglądzie filozoficznym”, 3 (15)/1995) i o Dostojewskim (ten tekst ukazał się także w wersji niemieckiej: *Dostoiowski und das Böse w: Gewissen, Schuld, Melancholie. Akten des deutsch-polnischen Symposiums* Wydawnictwo IFiS PAN Warszawa 2000). Dostojewski był dla mnie pisarzem ważnym – a jak wierzę, wielcy pisarze mają co najmniej tyle samo do powiedzenia na tematy filozoficzne, co najwięksi filozofowie, przy czym czynią to nie wprost, ale za pomocą formy swoich dzieł. Dlatego przeciąganie wyraźnej granicy między filozofią a literaturą od zawsze uważałem (i do dzisiaj uważam) za rodzaj tchórzostwa ze strony tych filozofów, którzy ukryć pragną się za swoim profesjonalnym warsztatem przed zbyt dotkliwymi a niewygodnymi prawdami, które przekazać zdolna jest tylko sztuka. W tym przekonaniu utwierdza mnie postawa, jaką wobec literatury zajmowali tacy moi mistrzowie myślenia jak Heidegger, Brzozowski, Lukács i Adorno. Brzozowski napisał w *Legendzie Młodej Polski*: „Uważam za pewnik, że sztuka może i ma prawo ogarnąć procesy myślowe. Powie mi ktoś, że zadanie sztuki polega na rozbudzaniu wzruszeń, współczucia. O to też chodzi. Pragnę, by mogła ona wzruszać się i przejmować życiem myśli.”¹ Dostojewski, na przykład, uosabia pewnego rodzaju relację między wiarą a rozumem, w której rozum, jako rodzaj złej wiary, jest od środka unicestwiany przez wiarę dobrą. Pod tym względem Dostojewskiego zestawiałem z Nietzsche (dla którego rozum „stał się w końcu baśnią”) i włączałem do moich dociekań nad

¹ S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski*, Kraków 2001, s. 443.

przeciwieństwem „nietzcheanizmu” i „chrześcijaństwa” jako środowisk mitycznych, z których pierwsze zlikwidować chce filozofię, a drugie dostarcza środków dla jej przetrwania.

Podczas nauki w SNS uczestniczyłem w międzynarodowych konferencjach (seminarium polsko-niemieckie pt. „Sumienie, wina, melancholia” w 1997 roku; polsko-angielska konferencja poświęcona filozofii transcendentalnej na Victoria University of Manchester, na której wygłosiłem referat pt.: *Hegel and Wittgenstein or the Self-Overcoming of Kantianism* w roku 2000).

W roku 1998 otrzymałem półroczne stypendium w Instytucie Nauk o Człowieku w Wiedniu. Na tamtejszym seminarium powstał tekst pt. *Simone Weil – Love and Language* (opublikowany następnie w zbiorze materiałów seminaryjnych²).

W tym samym czasie zadebiutowałem jako tłumacz. W dwutomowym zbiorze wykładów Martina Heideggera pt. *Nietzsche* wydanym przez PWN w serii Biblioteki Współczesnych Filozofów (pod redakcją Prof. Cezarego Wodzińskiego) przełożyłem dwie części: *Wola mocy jako poznanie* (z tomu I) i *Nihilizm europejski* (z tomu II)³.

Moje studia w Szkole Nauk Społecznych uwieńczyła dysertacja doktorska pisana pod opieką prof. Cezarego Wodzińskiego pt. *Nietzscheanizm, chrześcijaństwo, sceptycyzm*. Obroniłem ją 10 lipca 2001 r.

Dysertacja stanowi próbę rozwinięcia i pogłębienia intuicji wyrażonych już w rozprawie magisterskiej. Poświęcam jej tyle uwagi, ponieważ stanowi ona punkt wyjścia dla moich następnych tekstów filozoficznych, a poza obszernym fragmentem drugiego rozdziału⁴ nie została nigdy opublikowana. Praca składa się z czterech rozdziałów. Pierwszy – metodologiczny - nazywa się *Historia idei jako metafizyka*. Starłem się w nim przedstawić aporetyczną sytuację filozofii po „rewolucji kopernikańskiej” Kanta. Polega ona na tym, że filozofia, która unikać chce mówienia o samych rzeczach i ograniczyć się do sfery ich „warunków możliwości”, nie może zarazem nie zapuszczać się na teren, na który sama sobie wstępować wzbrania: w dziedzinę metafizyki, będącą domeną „transcendentalnego pozoru” i

² P. Graczyk, *Simone Weil – Love and Language*, w: *Paradigms and Contentions*, IWM Junior Visiting Fellows Conferences, Vol. 7, Vienna 1999.

³ M. Heidegger, *Nietzsche*, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, t. 1, Warszawa 1998, s. 475 - 648 i t. 2, Warszawa 2000, s. 33 - 243.

⁴ P. Graczyk, *Drabina Heideggera*, w: „Przegląd filozoficzno-literacki”, 1 (3), 2003, s. 225 - 261.

sprzecznych idei. Leszek Kołakowski nazywał to „horrorem metafizycznym”. W jego późnej książce (*Horror metaphysicus*) dopatrywałem się dojrzałej postaci sposobu myślenia, który wczesny Kołakowski nazywał „historią idei”. Jest to rodzaj historycznej samowiedzy człowieka współczesnego, który „nie potrafi odnaleźć studni tak głębokiej, by pochylając się nad nią, nie odkrył na dnie własnej twarzy”⁵ – ale zarazem nie przestaje takiej studni kopać w nadziei dotarcia do źródła. Dziś tego rodzaju świadomości szukałbym raczej w późnej twórczości Theodora W. Adorno (np. w wykładach o metafizyce, których wybór ukazał się po polsku w moim tłumaczeniu⁶). Drugi i trzeci rozdział pracy (*Drabina i Dialektyka jako terapia*) zestawiają ze sobą najpierw Heideggera i wczesnego Wittgensteina, a następnie późnego Wittgensteina i Hegla. To kluczowy punkt mojej dysertacji. Dialektykę Hegla potraktowałem w niej tyle jako próbę postawienia najważniejszych metafizycznych pytań, ale – w świetle pism późnego Wittgensteina i późnego Heideggera – jako filozoficzną terapię zmierzającą do unieważnienia wszelkich pytań metafizyki. Nastąpić miałyby to przez pokazanie, że wszystkie, rzekomo alternatywne odpowiedzi na pytania metafizyki, nie są w istocie alternatywami. Są bowiem ze sobą w sposób konieczny powiązane i nawzajem do siebie odsyłają, dając tym samym świadectwo końca historii – to znaczy przekonując, że minął już czas, w którym poszczególne odpowiedzi, jednostronne twierdzenia metafizyczne, narzucać mogły ludzkości swój autorytet. Logika Hegłowska uleczyć może z metafizyki dlatego, że ludzkość uleczyła się już z historii, to znaczy doszła do momentu w którym czas i pojęcie nie są już wzajemnie nieprzeniknionymi, oddzielnymi dziedzinami rzeczywistości, ale ukazują się nam od strony swojej jedności.

Co myślę dziś o tej interpretacji Hegla? Jest ona tym śmielsza, im mniej kompetentna (albo mniej konkretna w sensie Hegłowskim), to znaczy im bardziej wyrzywa Hegla z jego miejsca w historii, z jego środowiska intelektualnego i jego lektur, a w rezultacie - z konkretnych niepokojów jego czasów, zapisanych w jego pojęciach. Ale w zasadniczych swoich rysach ta diagnoza pozostaje jednak trafna: najważniejszą stawką w sporze o Hegla jest to, czy leczy on z historii i metafizyki, czy raczej pobudza do nieustannego zainteresowania nią, pokazując zarazem, że zainteresowanie to i sama historia to jedno. W ten sposób myśleli tacy wielcy dwudziestowieczni Hegliści jak Lukács i Adorno (starając się

⁵L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967, s. 80.

⁶Por. T. W. Adorno, *Ateny i Auschwitz, Świadomość negatywności, Umieranie dzisiaj, Doświadczenie metafizyczne*, przeł. P. Graczyk, w: „Kronos”, 3/2012, s. 5 - 29.

oczywiście przeciagnąć Hegla na swoją stronę, będącą stroną metafizycznej gorączki, a nie terapii).

Mówiąc ogólnie – siłą mojej pracy doktorskiej jest samodzielność i zdolność do tworzenia całościowego kontekstu, w którym interpretacja wielkich filozoficznych osiągnięć przeszłości przestaje być akademicką sztuką dla sztuki, a okazuje się stawką w pewnej większej grze (ostatecznie zakorzenionej w nigdy nieprzedawnionych niepokojach religijnych ludzkości, jak przekonywałem w ostatnim rozdziale pracy, zatytułowanym *Sceptycyzm*, a poświęconym w znacznej mierze osobie i twórczości Simone Weil). Jej słabości jest wiele, ale ograniczę się do wskazania tej, która teraz wydaje mi się najważniejsza i której w dalszym swoim rozwoju filozoficznym starałem się zaradzić. Nie doceniałem dialektycznej natury badanych przeze mnie fenomenów. Najkrócej mówiąc: to, co z filozofii chce leczyć, daje tym samym świadectwo, że jest filozofią zarażone i odwrotnie – każde filozofowanie stara się ostatecznie filozofię z filozofii wykurować, o ile zmierza do prawdy, która, gdyby została osiągnięta, nie mogłaby już być traktowana jako zewnętrzna, a gdyby była nieosiągalna, nie dawałaby powodów, aby do niej dążyć. W tym sensie nurtu pro- i anty-filozoficznego w myśleniu nie można wyodrębnić – są one aspektami każdej myśli. A zatem te momenty, jakich dopatrzyłem się w swoiście w ramach dysertacji ujmowanym „nietzscheanizmie” i „chrześcijaństwie”, są momentami wszelkiej filozofii. Tym samym pierwiastek „zewnętrzny” albo „boski” (czy też, w sensie Kołakowskiego, „mitologiczny”) stanowi immanentną siłę filozofowania – rzecz w tym, jaki użytek robi ono z tej mocy.

Z perspektywy czasu powiedzieć mogę, że to właśnie pytanie stało się motywem przewodnim mojej działalności myślowej, pisarskiej i dydaktycznej, jakiej poświęcałem się po otrzymaniu dyplomu doktorskiego. Nazwać to można pytaniem o dialektykę teologiczną, która, najczęściej w postaci zamaskowanej, przewija się w najważniejszych nurtach współczesnego myślenia. Myślenie – jak widziałem z coraz większą jasnością - nie jest jakąś wyodrębnioną dziedziną rzeczywistości o gwarantowanym metafizycznie autonomicznym statusie, ale rozgrywa się pomiędzy ludźmi, jest częścią ich interakcji, koniecznym elementem gier, walk i prac, w jakie angażują się ludzkie społeczeństwa. Dlatego pytanie o dialektykę – również szczególnie mnie interesujące pytanie o dialektykę teologiczną – zawsze pozostaje związane z pytaniem o politykę. Wyjątkowo ważną rolę w tym splocie teologii i polityki odgrywa kwestia sztuki. W czasach nowożytnych, gdy rozpadło się wyobrazenie o istnieniu naturalnego ładu, którego realizacją zajmować miałyby się polityka, estetyka

awansowała do roli pośredniczki między porządkiem teorii i praktyki (po raz pierwszy w Kantowskiej *Krytyce władzy sądzenia*) – to znaczy stała się załączkiem tej przestrzeni, w której brakujący boski, zewnętrzny ład, pośredniczący wcześniej między ludźmi, zastępowany jest przez ład form wytwarzanych przez samego człowieka. Sztuka samą swoją obecnością odtwarza przestrzeń wspólną i przyświadcza o wyższym powołaniu człowieka. Jest ona nadzieją tych, którzy pozbawieni zostali nadziei: przez sam fakt, że jest sztuką, dziedziną bezinteresowności, aktem wolności pośród zniewolenia. Stąd też kierunek mojej umysłowej ewolucji po „sceptyczno-teologicznych” początkach (kiedy poszukiwałem w sferze „walki mitów” uzasadnienia dla kontynuowania bądź zaprzestania działalności filozoficznej) zmierzał nieuchronnie w stronę – równocześnie – polityki i estetyki. Nie oznaczało to porzucenia zainteresowań „teologicznych” (albo mitologicznych w sensie Kołakowskiego), ale ich przetransponowanie w sferę bardziej konkretną, bliższą rzeczywistej historii i ludzkich stosunków. Patronami moimi na tej drodze stawali się wielcy myśliciele o orientacji dialektycznej, sprzeciwiający się jednak temu, co nazwać można „terapeutycznym” (tj. przystosowawczym, społecznie trankwilizującym) aspektem Heglizmu, a mianowicie: Brzozowski, Lukács i Adorno.

Kilka słów na temat działalności, która wyznaczała ramy tej ewolucji (czy raczej stanowiła miejsce zetknięcia subiektywnego myślenia z obiektywnym życiem społecznym czyli spotkania z myślami i działaniami innych ludzi). Od roku akademickiego 2002/2003 zaczyna się moja praca dydaktyczna. Początkowo prowadziłem zajęcia w Katedrze Erazma z Rotterdamu Uniwersytetu Warszawskiego: seminarium *O niemożliwości i konieczności wiary w Boga* (na którym omawiałem ze słuchaczami m. in. pisma Slavoja Žižka, Simone Weil, René Girarda, Wasilija Rozanowa i Waltera Benjamina) i filozoficzne translatorium niemieckie, na którym tłumaczyliśmy m.in. pisma Petera Sloterdijka. W tym samym roku akademickim prowadziłem zajęcia z propedeutyki filozofii na studiach podyplomowych Instytutu Badań Literackich PAN. Od roku akademickiego 2003/2004 pracuję jako adiunkt na Uniwersytecie Jagiellońskim. Pozostając przez cały czas w tej samej katedrze (obecnie: Katedra Badań Filozoficznych nad Kulturą) migrowałem razem z nią w strukturze uniwersyteckiej, początkowo należąc do Instytutu Spraw Publicznych UJ, następnie do Zespołu Katedr Nauk o Kulturze, a obecnie do Instytutu Kultury. Sprawilo to że miałem do czynienia ze studentami rozmaitych kierunków i specjalności. Uczylem studentów zarządzania w kulturze i zarządzania w turystyce, filmoznawstwa i kulturoznawstwa. Myślę,

że zdobyłem dzięki temu umiejętność prostego mówienia o sprawach trudnych, bez upraszczania ich, ale zarazem bez bezpiecznego odwoływania się do „branzowego języka”; nauczyłem się, że trzeba być gotowym do bezustannego rekonstruowania kontekstu, w jakim pojęcia filozoficzne coś znaczą. Ma to dobre strony, uwrażliwia mianowicie na kruchość i problematyczność tego kontekstu: filozofowanie nie jest aktywnością oczywistą, jej sens trzeba wciąż na nowo rekonstruować i bronić przed zarzutami. Prowadziłem wykłady i ćwiczenia poświęcone historii filozofii, etyce i estetyce, ale także autorskie seminaria poświęcone filozofii polityki, albo filozoficznym interpretacjom filmu. W tym roku akademickim (2012/2013) prowadzę również seminarium magisterskie, którego przewodnim tematem jest związek między sztuką a polityką (tematyka powstających na seminarium prac magisterskich sięga od kwestii fetyszyzmu w muzyce na przykładzie współczesnej Polski, poprzez teorię fotografii, po kwestię związku między religią a konsumpcją we współczesnym społeczeństwie). We wszystkich swoich zajęciach dydaktycznych staram się wyczulić studentów na nierozzerwalny związek kwestii metafizycznych, religijnych, estetycznych i politycznych. To nie są osobne dziedziny, ale żywa całość: kultura ludzka. Trzeba przede wszystkim szukać narzędzi intelektualnych dla uchwycenia tej całości.

Program ten staram się realizować w moich tekstach filozoficznych publikowanych w szeregu ważnych dla współczesnej polskiej kultury czasopism. Po roku 2002 współpracowałem przede wszystkim z „Miesięcznikiem Znak” i „Przeglądem Politycznym” (choć publikowałem również m. in. na łamach „Tekstów drugich”, „Kresów” i „Przeglądu filozoficzno-literackiego”). Od 2008 wszedłem w skład redakcji kwartalnika „Kronos. Metafizyka – Kultura - Religia”.

Moja współpraca z „Miesięcznikiem Znak” zaczęła się od numeru sierpniowego z 2002 roku, zatytułowanego „Nietzsche a chrześcijaństwo”, do którego napisałem przewodni esej, pt. *Nietzsche a chrześcijaństwo*⁷, podsumowujący moje stanowisko z okresu doktoratu. Mowa w nim o nietzscheanizmie jako próbie takiej przebudowy europejskiej konstelacji mitycznej, aby nie było w niej miejsca na pojęcie prawdy – tzn. na zewnętrzny, ponadczasowy absolut, który stanowi jednak niezbędny postulat każdego, kto w swoim podejściu do świata kieruje się zasadą współczucia. Tymczasem dla Nietzschego współczucie jest największym wrogiem. Po przeciwnej stronie, w roli stronnika współczucia, obsadzałem

⁷ P. Graczyk, *Nietzsche a chrześcijaństwo*, „Miesięcznik Znak”, sierpień 2002, nr 567, s. 29 – 44.

Simone Weil. Błędem tamtego mojego podejścia było, jak sędzę dzisiaj, zbytne utożsamienie chrześcijaństwa ze specyficzną, Weilowską odmianą gnostycyzmu. Chrześcijaństwo może być bliższe albo dalsze światu, może wzdragać się przed grzechem, ciałem i czasem (to przypadek Weil, ale podobną skłonność przejawiały niektóre postacie protestantyzmu), albo je w pewnych granicach afirmować, jak katolicyzm (który pewien moment świadomego immoralizmu wlicza w koszt działania, stawiając na to, że Bóg usprawiedliwia twórców dzieł, głoszących Jego chwałę). Być może - wbrew temu, co myślałem - będąc katolikiem, nie można nie być odrobinę „nietzscheanistą”? Czy jednak, głosząc to, nie przechodzę niepostrzeżenie na pozycje, które uprzednio zwalczałem? Nie całkiem. Nadal sędzę, że współczucie dla niewinnych ofiar historii (które do głosu dochodzi silnie nie tylko u Weil, ale także u Frankfurtczyków: Waltera Benjamina i Theodora W. Adorna - autorów, których tłumaczyłem na polski, i o których pisałem w ostatnich latach) domaga się zachowania wierności wobec pewnych figur metafizyki; że np. obrona nieśmiertelności duszy albo istnienia pozaświatowego absolutu może być przejawem niezgody na niesprawiedliwość.

Po tekście o Nietzschem opublikowałem w „Miesięczniku Znak” szereg recenzji (m.in. książek Jürgena Habermasa, Slavojka Žižka, Karla Loewitha, rozmów Salomona Wołkowa z Josifem Brodskim) i esejów. Spośród tych ostatnich wyróżnić chciałbym esej *Przed użyciem wstrząsnąć*, który ukazał się w jubileuszowym numerze z czerwca 2006 (*Posługa myślenia. 60-lecie „Miesięcznika Znak”*)⁸. Czynię w nim krok w stronę pewnego rodzaju dialektyki teologicznej chrześcijaństwa, wyprowadzonej z interpretacji sensu wielkanocnego *Triduum*; wyróżniam mianowicie chrześcijaństwo „piątkowe” (skupione na męce i negujące świat przez współczucie dla niewinnego cierpienia), „sobotnie” (Jezus wstąpił wtedy do piekieł, nie ma Boga na ziemi, odczarowany świat spoczywa wyłącznie na ludzkich barkach, a religia jest czymś ściśle pozaświatowym) i „niedzielne” (polegające na afirmacji świata, który okazuje się święty i harmonijny tu i teraz, mimo wszelkich sprzeczności i nieszczęść). Pierwsze to „pozawyznaniowe” chrześcijaństwo Dostojewskiego i Weil, drugie – protestantyzm, trzecie – katolicyzm. Następnie zaś w paradoksalnej zgodności między tymi trzema formami wrażliwości religijnej doszukuję się sensu chrześcijaństwa jako takiego. Warto zauważyć, że chrześcijaństwo nie jest tu już traktowane jako jedna ze stron sporu mitów, ale jest wszechogarniającym środowiskiem dialektyki dokonującej się w spotkaniach ruchomych konstelacji mitycznych. Odnotować chciałbym również

⁸ P. Graczyk, *Przed użyciem wstrząsnąć*, w: „Miesięcznik Znak”, czerwiec 2006 nr 613, s. 38 – 52.

opublikowany w *Znaku* (w numerze listopadowym z roku 2009), esej *Humanizm, erotyzm, katolicyzm*⁹. Jego bohaterami jest troje katolików „niesformatowanych” – Simone Weil, Nicolás Gomez Davila i Stanisław Brzozowski. Katolicyzm to w tym artykule twórca heteronomii rozumu, „nakaz transcendowania”, który każe przyswoić sobie sprzeczną całość (w tym sensie katolicyzm jest humanizmem – bo nic, co ludzkie nie jest mu obce). To kolejny krok do pojmowania katolicyzmu jako dialektyki. Dialektyka jako katolicyzm, dodam, nie jest już tylko „terapią”, ale przeciwnie – jest nieulekłym wezwaniem pod adresem sprzeczności, aby nadchodziły; przyjęciem wyzwania ze strony wieloznaczności świata, a nie próbą pogodzenia się z nim.

W latach 2002 – 2008 opublikowałem też szereg tekstów łączących zagadnienia polityczne i estetyczne, spośród których wyróżnić chciałbym esej o *Roku 1984* Orwella¹⁰, esej o *Manifeście komunistycznym* Marksa i Engelsa (którego code stanowią rozważania na temat opowiadań Warłama Szalamowa)¹¹, esej o Wiktorze Pielewinie¹² i o Michelu Houellebecqu¹³. Dodać do tego można bardzo osobisty tekst pt. *Technoparty w „Stolicznom Gorodie”*¹⁴, stanowiący dyskusję z książką Piotra Nowaka *Ontologia sukcesu*. Wydaje mi się, że widać w tych tekstach pewną ewolucję mojego myślenia na temat filozofii polityki. Jego punktem wyjścia była swoista koncepcja liberalizmu, pojmowanego jako woła utrzymania w równowadze, jak długo to możliwe, przeciwstawnych sposobów życia i myślenia, a tym samym obrony istnienia kruchej sfery wolności słowa i myślenia jako wartości samoistnej (przy czym pesymistycznie zakładam, że możliwe jest to tylko w sprzyjających warunkach i na krótką metę). Była to koncepcja w pewnej mierze równoległa do mojego „mityczno-sceptycznego” stanowiska z okresu doktoratu: tak jak filozofia potrzebuje pewnego zewnętrznego środowiska, w jakim może się rozwijać, a którego istnienie od żadnych filozoficznych rozstrzygnięć nie zależy, tak samo zewnętrznych, pomyślnych warunków

⁹ P. Graczyk, *Humanizm, erotyzm, katolicyzm*, w: „Miesięcznik Znak”, listopad 2009, nr 654, s. 87- 98.

¹⁰ P. Graczyk, *1984. Pomiędzy przemocą starą i nową*, w: „Przegląd Polityczny” nr 69, 2005, s. 50 – 59.

¹¹ P. Graczyk, „*Manifest komunistyczny*” – niedokończona tragedia, w: „Przegląd Polityczny”, nr 77, 2006, s. 54 – 59.

¹² P. Graczyk, *Pielewin środkowoeuropejski czyli na pochybel romantyzmowi*, w: „Przegląd Polityczny”, nr 78, 2006, s. 115 -121.

¹³ P. Graczyk, *Houellebecq o bohaterze naszych czasów. Banda czworga (1)*, w: „Przegląd Polityczny”, nr 75, 2006, s. 142 -147.

¹⁴ P. Graczyk, *Technoparty w „Stolicznom Gorodie”*, w: „Przegląd Polityczny”, nr 81, 2007, s. 168 – 171.

potrzebuje liberalizm i demokracja. W opozycji do tego poglądu stopniowo na pierwszy plan wysuwało się w moich tekstach stanowisko radykalniejsze (odpowiadające wypracowywanej przeze mnie pod wpływem myślicieli radykalnych społecznie, takich jak Brzozowski, Lukács i Adorno, koncepcji dialektyczności). Wyrasta ono z konstatacji, że sytuacja totalnego urynkwienia i utowarowienia świata nowoczesnego jest sama w sobie czymś złym; że trwanie globalnego kapitalizmu w jego obecnej formie jest skandalem i wspieranie go jest moralnie podejrzane. Z tego nowego rozpoznania wynika pogląd, że wolności nie trzeba przede wszystkim bronić przed sprzecznymi propozycjami działania politycznego, z których każda, siłą rzeczy, ogranicza przestrzeń jednostkowej swobody. Przeciwnie, wolność należy dopiero teoretycznie opracować i wywalczyć w praktyce, co wymaga działania politycznego, a nie uciekania przed nim. Rzekoma wolność, o którą się lękałem, sama jest w znacznej mierze iluzją, efektem manipulacji ze strony potężnych sił panujących nad światem i nie poddanych żadnej kontroli. Nadal jednak, nawet w tej radykalniejszej wersji polityczności, pobrzmiewa ostrożność i sceptycyzm: kto chce odzyskać wolność, może łatwo utracić nawet te jej resztki, które w sytuacji, jaką uważał za skandaliczną, pozwalały mu przynajmniej marzyć i mówić o świecie sprawiedliwszym. Doświadczenie historyczne czasów komunizmu, które każdy krytyk aktualnego stanu rzeczy musi mieć bezustannie na uwadze, dobitnie ukazuje niebezpieczeństwa ślepego zaangażowania w ulepszanie świata, które kończy się żalosną afirmacją zbrodni i nagiej przemocy. Stąd waga, jaką przywiązuję do lektury takich pisarzy jak Wałłam Szalamow, Aleksander Solżenicyn, Wasilij Grossman, a z Polaków zwłaszcza Józef Mackiewicz. Całościowa a zarazem konkretna refleksja o historii i literaturze jaką uprawiał György Lukács jest pod wieloma względami godna podziwu i naśladowania¹⁵, ale historia jego zaangażowania w komunizm musi być dla nas przestrożą. Pod tym względem rację miał raczej krytyk jego zaangażowania, Theodor W. Adorno. Z drugiej strony jednak nieprzypadkowo spod pióra Lukácsa właśnie wyszła poruszająca pochwała literatury łagrowej Solżenicyna jako kontynuacji wielkiego realizmu Tolstoja i Dostojewskiego – którą znaleźć można w przełożonym przeze mnie na polski ważnym eseju Lukácsa poświęconym *Jednemu dniu Iwana Denisowicza*¹⁶. Jest to bowiem literatura wspierająca przemianę

¹⁵ Pisałem o tym szerzej w eseju pt. *György Lukács i pusty grób komunizmu*, w: „Kronos”, 4/2010, s. 5 – 38.

¹⁶ G. Lukács, *Solżenicyn, Jeden dzień Iwana Denisowicza*, przeł. P. Graczyk w: „Kronos” 4/2010, s. 39 -51.

czytelnika w integralny podmiot moralny gotowy do „krytyki życia”, jaką postulował Lukács w *Swoistości estetyki*¹⁷.

W roku 2008 wszedłem do redakcji kwartalnika „Kronos. Metafizyka – Kultura – Religia”, który stał się wymarzonym polem dla realizacji mojej wizji pisarstwa filozoficznego: interdyscyplinarnego, swobodnego i szerokiego, nie odgradzającego się od literatury i polityki, ale zarazem nie popadającego w powierzchowność i unikającego kompromisów z „popularyzatorstwem”; zanurzonego w żywole problemów uniwersalnych, ale poczuwającego się do obowiązku budowania polskiej kultury w duchu Norwida i Brzozowskiego, apolitycznego, ale pozostawiającego swoim autorom swobodę żarliwego myślenia politycznego niezależnie od jego odcienia i w rezultacie lepiej realizującego ideał nieskrępowanej dyskusji niż wiele pism raczej deklarujących przywiązanie do idei wolności niż ją praktykujących. Od tamtej pory praca nad własnymi tekstami do „Kronosa”, przekładami, redakcją tekstów cudzych i inne aktywności związane z uczestnictwem w tym coraz większego rozmachu nabierającym przedsięwzięciu filozoficznym stanowią poważną część mojej aktywności zawodowej - oprócz wydawania pisma, „Kronos” zajmuje się bowiem również wydawaniem książek, a także organizowaniem spotkań promocyjnych, paneli dyskusyjnych, konferencji itp.

W „Kronosie” opublikowałem liczne teksty: eseje, komentarze, recenzje. Pisałem o uwagach Leo Straussa do *Pojęcia polityczności* Carla Schmitta¹⁸, o Schellingańskiej filozofii mitologii¹⁹, o Mochnackim²⁰, o Hegłowskiej interpretacji *Antygony* z *Fenomenologii ducha*²¹, o romantycznym buncie Jeana Paula przeciw romantyzmowi²², o haniebnym tekście Carla Schmitta²³ chwalać Hitlera jako prawodawcę²⁴, o tekstach Agnes Heller, napisanych

¹⁷ Por. np. G. Lukács, *Katharsis jako uniwersalna kategoria estetyki*, przeł. P. Graczyk w: „Kronos” 2/2011, s. 111 – 118.

¹⁸ P. Graczyk, *Komentarz do uwagi Straussa o Schmitcie*, w: „Kronos” 3/2008, s. 74 – 77.

¹⁹ P. Graczyk, *Czaszka Yoricka, czyli proces mitologiczny jako historia*, w: „Kronos”, 1-2/2009, s. 88 – 96.

²⁰ P. Graczyk, *Przechadzki wśród ruin. Benjamin i Mochnacki* w: „Kronos”, 4.2009, s. 48 – 56

²¹ P. Graczyk, *Rozwiązanie tragedii*, w: „Kronos”, 1/2010, s. 98 – 112.

²² P. Graczyk, *A Whiter Shade of Pale*, w: „Kronos”, 1/2011, s. 65 - 66.

²³ P. Graczyk, *Groza polityczności. Uwaga tłumacza*, w: „Kronos”, 2/2010, s. 68 – 70.

²⁴ C. Schmitt, *Führer jest obrońcą prawa*, przeł. P. Graczyk w: „Kronos”, 2/2010, s. 63-67.

specjalnie dla „Kronosa”²⁵. W „Kronosie” ukazały się również moje szkice o Brzozowskim²⁶, Marksie²⁷, Lukácsu²⁸, Benjaminie²⁹, Adornie³⁰. Odpowiednio przepracowane wersje szkiców z tej ostatniej grupy weszły do mojej książki *Maska i oko. Rozważania o tragedii, ironii i polityce*, stając się jej integralną częścią. Książkę tą wskazać chcę jako „osiągnięcie habilitacyjne”, jej omówienie przedstawiam na końcu *Autoreferatu*. Spośród tekstów wydrukowanych w „Kronosie” wyróżnić chciałbym esej, który stał się zaczynem dyskusji redakcyjnej, a następnie publicznej dyskusji zorganizowanej przez Kronosa. Był to tekst pt. *Rok 1964*³¹ opublikowany w numerze zatytułowanym *Co zrobić z ruinami Peerelu?* Mówi on o kulturze polskiej lat 60-tych jako szczególnym momencie w naszej narodowej historii, w którym doszukiwać się można odpowiedzi na pytanie „po co Polska?”, czy raczej (o ile to pierwsze pytanie brzmi nazbyt arogancko) – „czy istnieje polskie oblicze modernizmu?”. Mam na myśli pytanie, czy polska kultura potrafiła się odnaleźć w nowoczesności, która jest czasem wykorzenia jednostki i zmierzchu wszelkiej organicznej wspólnoty; czy wypracowała jakiś idiom polskiej nowoczesności. Wydaje mi się, że najbliższa była osiągnięcia tego właśnie w kulturze połowy lat 60-tych, podejmując sformułowany przez Kołakowskiego ideał „racjonalizmu radykalnego”, to znaczy racjonalizmu nie stroniącego przed zakwestionowaniem samej formy racjonalizmu, racjonalizmu do głębi samokrytycznego. Obszar poszukiwań wyznaczonych przez ten tekst i następujące po nim dyskusje na łamach „Kronosa” uważam za szczególnie ważny i zamierzam do niego wracać.

Poza tym pragnę wskazać na mój szczególny udział w stworzeniu koncepcji, wyborze lub zamówieniu tekstów oraz tłumaczeń (a także szaty graficznej numeru) i przygotowaniu ich do druku – oczywiście wszystko to w uzgodnieniu i we współpracy z pozostałymi członkami redakcji - dwóch numerów „Kronosa”: numeru 2/2011 pt. *Mieszczanin tragiczny* (poświęconego György Lukácsowi, Tomaszowu Mannowi, Agnes Heller i Sørenowi

²⁵ P. Graczyk, *Kohelet nowoczesny*, w: „Kronos” 2/2011, s. 30 – 36.

²⁶ P. Graczyk, *Trzy kręgi wyzwolenia*, w: „Kronos”, 3/2009, s. 216 -231.

²⁷ P. Graczyk, *O bogu młodego Marksa*, w: „Kronos”, 4/2010, s. 183 -189.

²⁸ por. przyp. 15.

²⁹ P. Graczyk, *Proces baroku*, w: „Kronos”, 3/2011, s. 205 -212.

³⁰ P. Graczyk, *Stygmaty modernizmu*, w: „Kronos”, 3/2012, s. 45 – 53.

³¹ P. Graczyk, *Rok 1964*, w: „Kronos” 4/2008, s. 235 – 250.

Kierkegaardowi) a także numeru 3/2012 pt. *Adorno*. Oba numery poprzedzone zostały edytorialami mojego autorstwa i zawierają poza innymi tekstami, moje liczne tłumaczenia oraz komentarze.

Osobno chciałbym wspomnieć o tłumaczeniach. Przed wejściem do redakcji „Kronosa” tłumaczyłem znaczne fragmenty *Nietzschego* Martina Heideggera dla PWN, esej Petera Sloterdijka *Posłańcy przemocy* opublikowany przez „Teksty drugie” i książkę Roberta Zimmera *Moralisci europejscy. Przewodnik* wydany nakładem Pruszyńskiego i s-ki (razem z moim posłowiem). Później dla „Kronosa” przełożyłem esej Carla Schmitta *Hamlet albo Hekuba* i wspomniany tekst *Führer jest obrońcą prawa*, fragmenty wykładów z *Filozofii mitologii* Schellinga; fragment doktoratu Waltera Benjamina o romantycznej krytyce sztuki i fragment jego niedosłej habilitacji o niemieckim widowisku żalonym, Jeana Paula fragment *Clavis Fichtiana vel Leibgeberiana* oraz fragment *Wprowadzenia do estetyki*, Györgya Lukacsa *Jeden dzień Iwana Denisowicza*, fragmenty *Heidelberskiej filozofii sztuki i Swoistości estetyki* z lat 60. oraz esej *Pochwała wieku XIX*; Theodora W. Adorna cztery wykłady z tomu *Metafizyka. Pojęcie i problemy*, esej *Dwa razy Chaplin*, opowiadanie Kafki *Pierwsze cierpienia*. To wszystko tłumaczenia z niemieckiego, a z angielskiego przełożyłem esej Ágnes Heller o Heglu³² rozdział o Marsyliuszu z Padwy autorstwa Leo Straussa do *Historii filozofii politycznej* pod red. Straussa i Cropseya (Warszawa 2010). Praca nad tłumaczeniami, pod tym względem porównywalna co najwyżej do pracy dydaktycznej, zawsze miała olbrzymi wpływ na moje myślenie; była lekcją empatii wobec języka oryginału i intencji autora a zarazem stanowczości w narzucaniu przekładowi kształtu właściwego dla języka polskiego, nie tylko pod względem gramatyki, ale też stylu a nawet brzmienia.

Podsumowaniem tych moich rozmaitych aktywności i pracy pisarskiej lat ostatnich jest książka *Maska i oko. Rozważania o tragedii, ironii i polityce* (osiągnięcie naukowe, mające być podstawą habilitacji). Łączy ona eseistyczną formę ze skomplikowanymi analizami pojęciowymi, filozoficzny cel i zaczerpnięty niejednokrotnie z literatury pięknej a czasem także z filmu materiał. Składa się ona ze *Wstępu* zatytułowanego *Sokrates i Sfinks* i czterech części, noszących tytuły: *Przyczynki do pojęcia tragedii*, *Nowoczesność ironiczna*, *Odpryski tragedii w kulturze współczesnej* i *W stronę wyzwolenia*. Tytuł całości zaczerpnięty został z zamieszczonego w trzeciej części książki szkicu poświęconego dwóm filmom

³²Ágnes Heller, *Refleksje o Przedmowie do Zasad filozofii prawa*, przeł. P. Graczyk, w: „Kronos”, 2.2011. s. 17 – 29.

Kubricka. „Maska i oko” – to kwintesencja relacji między tragedią a ironią, ich walki i współzależności, ich dialektyki. Tragedię rozumiem przy tym, najogólniej rzecz biorąc, jako kluczowe pojęcie dla całości ludzkiej kultury. Do myślenia takiego zachęciła mnie lektura niemieckiej estetyki idealistycznej, Schillera, Schellinga, Hölderlina i Hegla, a także ich ważnego dwudziestowiecznego interpretatora, Petera Szondię. Istotnym punktem odniesienia byli dla mnie również tacy dwudziestowieczni teoretycy tragizmu jak Walter Benjamin i Carl Schmitt (tłumaczyłem ich pisma poświęcone tej kwestii), a także Martin Heidegger, György Lukács i Theodor W. Adorno. Nic nie dorówna jednak wpływowi jaki wywarł na mnie pod tym względem Stanisław Brzozowski. Pod wpływem wszystkich tych lektur, tragedię pojmuję jako formę, za pomocą której człowiek wypowiada wojnę losowi, ale której sensem – jak zgodnie przyświadcza Arystoteles i Hegel – jest pojednanie. Twierdząc zarazem że sam kształt ludzkiej kultury jest tragiczny. Pojęcie tragedii wiąże ze sobą w jedność tematykę teologiczną, estetyczną i polityczną. Tragedia to ogólny schemat relacji między człowiekiem, tzn. światem jego działań, myśli i uczuć - a pozaludzkiem tłem, będącym tych ludzkich działań i myśli środowiskiem i źródłem. Tragedia to oczywiście nie samo to przeciwstawienie, a pewna historia - a mianowicie historia działania, a więc dosłownie: dramat. Między stronami przeciwstawienia - między tym, co ludzkie a tym, co nieludzkie - dochodzi do zwarcia. Dopiero ten konflikt powołuje do życia obie strony; dopiero w tym konflikcie zyskują one określenie. Za sprawą tragedii bezimienne i niezróżnicowane do tej pory siły stają się wyróżnione i przeciwstawione sobie. Za sprawą tragedii człowiek wykracza jako człowiek przeciwko światu; zyskuje dzięki temu charakter i podejmuje walkę z losem, który tym samym staje się jego losem. W walce tej człowiek staje przed wyzwaniem, którego przerasta i musi ponieść klęskę, zostaje zdruzgotany, umiera. Jednak klęska strony ludzkiej w tym starciu z nieludzkością losu wykuwa - za sprawą tragedii (na tym polega jej niezbędny, pośredniczący charakter dla wszelkiej kultury) - nierozzerwalną więź między wolnym działaniem ludzkim a bezrozumnym funkcjonowaniem przyrody. Jest to więc sensu. Sens ten przybiera kształt istniejącej realnie sprawiedliwości, łączącej to, co ludzkie i to, co nieludzkie; życie i śmierć. Walka człowieka z losem (zewnętrznością pozaludzką) jest zarazem sprawiedliwa (wedle miary ludzkiej) i niesprawiedliwa (wedle miary pozaludzkiej) - ale gdy te niewspółmierne miary się zderzają, nieludzkość losu zostaje w jakiś sposób ucłowieczona: zmuszona do tego, aby odnosiła się do człowieka, aby coś znaczyła. To, co bezrozumne zostaje w ten sposób zamienione w język. Warto ponieść ofiarę w walce z tym, co nieludzkie, aby w zamian uzyskać sens, aby ucłowieczyć ziemię. Wolne ludzkie działanie jest

niesprawiedliwe i doprowadza działającego do klęski, ale klęska przemienia jego działanie w ofiarę i produkuje sens, a zatem przyświadcza o istnieniu sprawiedliwości rządzącej światem. Człowiek nie jest w świecie sam, czuwają nad nim bogowie, środowiskiem jego działania jest boska sprawiedliwość. Oto – wyrażone wprost, albo milcząco przyjęte – przesłanie tragedii. Najpełniej rozbłyskuje pod niebem Sofoklesa. Już Eurypides zaczyna mieć co do niego wątpliwości. W samym swoim greckim centrum historia tragedii jest krótka i rozchwiana; ufność walczy w nim z nieufnością, wszelkie punkty oparcia podważane są przez śmiałość filozoficznej refleksji, przez blask ateńskiego oświecenia. I właśnie siłę refleksji uosabia drugi człon tytułowego przeciwstawienia: oko.

W tym miejscu dialektykę tragicznej „maski” i refleksyjnego „oka” mogę jedynie zamarkować, dając pierwszą wskazówkę co do sensu tytułu książki; dialektyka ta przenika całość moich rozważań i nigdzie nie zostaje w nich rozstrzygnięta - służy raczej stawianiu pytań niż wymuszaniu odpowiedzi. Tytułowe metafory „maski” i „oka” są z konieczności wieloznaczne. W filmie Kubricka (*Oczy szeroko zamknięte*) omawianym w trzeciej części książki, maska jest rekwizytem odsyłającym do interpretacji nowoczesności jako świata anonimowej przemocy; symbolem gwałtu tego, kto patrzy i sam nie jest widziany nad tym, kto nie widzi, a sam wydany jest na spójnienie. Rekwizyt ten łączy seria wieloznacznych odniesień ze światem greckim; z maską jako atrybutem aktora tragicznego. W greckiej tragedii maska oznacza coś wręcz przeciwnego niż w filmie Kubricka, a mianowicie: wyjście z anonimowości; określoność. Kto zakłada maskę, wciela się tym samym w pewien kształt, utożsamia się z pewną rolą, uwewnętrznia pewien język, zyskując w ten sposób tożsamość (określony charakter, a więc, po grecku: etos), a zarazem skazując się na klęskę, wybierając mężnie konfrontację z czymś od siebie potężniejszym (co jest, jak się okazuje, nim samym, ale od niego oddzielnym). Ta konfrontacja przynosi mu zagładę, ale ratuje porządek świata, ofiara bohatera nadaje światu sens, zamienia nieludzką otchłań w los, nierozumną przyrodę w język. To dlatego tragedia jest siłą najwyższego pojednania. Fakt, że maska - w Grecji znak określoności (żywa indywidualność, imię bohatera) - stała się dzisiaj znakiem anonimowości uznać można za znaczące przesunięcie sensów: to, co Grecy widzieli jako siłę wyzwalającą, nam przedstawia się jako siła, która zniewala. Nie jest to tylko przemiana w obrębie ludzkiego postrzegania rzeczy, ale też w rzeczy samej: taki jest obiektywny kształt naszego doświadczenia. Kultura, zdolność do panowania nad sobą i otoczeniem, z remedium na zło stała się obiektywnie przekleństwem. Ludzka wolność zastygła w kształt opresji. O ile zaś „oko” reprezentuje ironię – siłę zasadniczo nowożytną, bo nieskończoną, to znaczy nie

posiadającą zamkniętej formy – o tyle sprzeciwia się ono wszelkiemu pojednaniu z tym kamiennym kształtem, w jaki zmieniło się to, co kiedyś było przestrzenią ludzkiej wolności. Oko ironii patrzy poprzez maskę i odmawia uznania się za jej część; żadnego języka nie chce uznać za ostateczny. To dlatego stanowi uosobienie refleksji. Refleksja wydaje się stać w opozycji do tragedii, w tym sensie, że podważa ona każdą określoność. Czy jednak konsekwentne opowiedzenie się po stronie refleksji i ironii samo nie jest decyzją tragiczną? Być może ironię uprawiać można nie tylko przeciwko sensowi, ale również w jego obronie; w poczuciu, że jakakolwiek zgoda na świat jako tak a nie inaczej ukształtowany i określony obraża sens; że wszelkie pojednanie jest tańcem na grobie ofiar? Ale konsekwentna odmowa takiego tańca – o ile w ogóle możliwa - zmienia ironistę w postać tragiczną: staje się on bohaterem ironii, który odrzuca wszelką afirmację świata (a więc nie chce nadawać mu żadnego sensu, bo każdy sens ma w sobie coś w pojednania) - który rzuca się na oslep aby walczyć ze śmiercią. O ile jednak postawa ta zbliża się do tragicznej, o tyle sama staje się siłą pojednania. Być może przed pojednaniem nie trzeba bowiem uciekać? Jaka jest ostatecznie relacja między wyzwoleniem (od zła, niesprawiedliwości, cierpienia, grzechu, czasu, ciała itd.) a pojednaniem? I jakie są konsekwencje różnych odpowiedzi na to pytanie w wymiarze polityki? Książka moja nie stara się dostarczyć odpowiedzi na te pytania; jej zadanie polega raczej na poszukiwaniu słownika przy pomocy którego można by je lepiej postawić. Polem tych poszukiwań jest w pierwszej części filozofia Sorena Kierkegaarda i Theodora W. Adorna, w drugiej części – romantyzm Schleglowski i myśl ponowoczesna, w trzeciej – pisarstwo Georga Orwella, filmy Stanleya Kubricka, a także pisma Karola Marksa i lagrowe opowiadania Warłama Szalamowa oraz Walter Benjamin jako teoretyk melancholii. W części czwartej – poświęconej „wyzwoleniu”, a więc próbie pogodzenia refleksji i tragedii, ostatecznie niespełnionej – bohaterami moich rozważań są młody Karl Marks, Carl Schmitt, Stanisław Brzozowski i György Lukács.

Następnym krokiem powinno być sformułowanie wprost postulowanej jedynie w tej książce dialektyki teologicznej nowoczesnej kultury. To jednak zadanie dla kolejnej książki, jeszcze nienapisanej – i zarazem program mojej pracy filozoficznej na najbliższe lata. Habilitacja, o którą się ubiegam, jest niezbędnym instytucjonalnym warunkiem zrealizowania tego programu.

Rick Greer