

Andrzej Skrendo

"Nowa filozofia ufności" czyli Agata Bielik-Robson jako "tropiciel współczesnych patologii"

ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura nr 2 (3), 157-162

2001

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

„Nowa filozofia ufności” czyli Agata Bielik-Robson jako „tropiciel współczesnych patologii”

Agata Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*
Kraków, Universitas 2000

Książka Agaty Bielik-Robson *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości* to rzecz o dużej wartości i jeszcze większych ambicjach. Ambicje te sprawiają, że podtytuł, jakim książka została opatrzona, okazuje się mylący. Jest tu wprawdzie mowa o „duchowości” (w przyjętym przez autorkę, nader szerokim, sensie duchowość to „wszelkiego rodzaju refleksje nad miejscem człowieka we wszechświecie i jego poczuciem egzystencjalnej orientacji i sensu”, s. 297), ale mało „pytań”. Bielik-Robson z niezachwianą pewnością siebie ukazuje owo właściwe dla człowieka (i utracone przez niego) „miejsce we wszechświecie”. Nie wątpi w to, że zna remedium na choroby współczesności. Pisze z dużą werwą, traktuje bez respektu książki największych filozoficznych sław. Wydaje się wręcz, iż siła jej ataku jest tym większa, z im słynniejszym filozofem Bielik-Robson się mierzy. Autorka *Innej nowoczesności* postępuje więc zgodnie z własną, zaprojektowaną poprzez odwołanie do Harolda Blooma, koncepcją „silnego podmiotu” (s. 122). Podmiot ten funduje się „na mocy narcystycznej *hybris*, której Bloom nadaje sens pozytywny” (s. 94). Powstaje w akcie obrony przed wpływem, akcie „drapieżnym i pełnym rywalizacyjnych napięć” (s. 105).

Poprzednicy, przeciw którym Bielik-Robson się zwraca, to postmoderniści. Samą siebie autorka nazywa „*natural born postmodern*” (s. 228), ale mianuje zarazem „dysydemem” (s. 227). Jej bunt wynika z niewiary „w magiczne nadzieje, które rodzą się – dosłownie – z niczego”. „Bez-gruncie [jak przekłada Bielik-Robson Heideggerowski *Abgrund*] – jakie jest, każdy widzi” (s. 228). Ten motyw będzie powracał: autorka nieustannie zapewnia, iż sytuje swoje rozważania na poziomie „niższym” niż filozofia, na poziomie egzystencjalnego konkrety. Upiera się, że opisuje świat, „takim, jakim on jest – a nie takim, jakim chciałoby się go widzieć” (s. 298). Pozostaje przy tym nieczuła na ten paradoks, iż do owego „konkrety” przedzierać się musi przez dziesiątki, najczęściej obcojęzycznych, książek. Nie odzyskuje go wprost, lecz musi nieustannie wydzierać z tekstu, grzmiąc jednocześnie przeciw „tekstualistom”.

Pierwotny odruch filozofa „urodzonego” w kulturze postmoderny to zatem próba uwolnienia się od wpływu postmodernistów. Bielik-Robson jest tu bardzo zdesperowana. Lyotarda dyskwalifikuje właściwie „w przedbiegach”, filozofią

jego w ogóle szerzej się nie zajmuje. Powiada, iż Lyotard proponuje „prostą diagnozę” (s. 187), a na dowód przedstawia króciutki wyimek z jego tekstu. Wyimek ten uznaje za bezcenne i rzadkie świadectwo bezwstydu Lyotarda – analizę zastępują więc słowa moralnego oburzenia. Dalej za pomocą Lyotarda atakuje Rorty’ego i dla jasności swej tezy pomija fakt, iż sam Rorty do Lyotarda się dystansował, a nawet odmawiał jego filozofii jakiegokolwiek wartości. Rorty staje się głównym przeciwnikiem Bielik-Robson, która do polemiki z nim wraca wielokrotnie. W pewnym miejscu postanawia wręcz zastąpić swoich bezradnych wobec Rorty’ego mistrzów, Charlesa Taylora i Huberta Dreyfusa (zwłaszcza ten pierwszy jest ważną dla niej inspiracją). Obaj w dyskusji z Rortym, którą Bielik-Robson omawia, nie potrafili się sprawnie bronić. Na szczęście jest Bielik-Robson, która wspomaga ich i w pięciu punktach wykłada argumenty, jakich powinni użyć w sporze z autorem *Konsekwencji pragmatyzmu* (s. 288–294). Pokazuje, że lepiej robi to, czego nie potrafili dokonać do spółki Taylor z Dreyfusem.

Z wszystkiego, co dotąd powiedziałem, wynika, że wysiłek Bielik-Robson podjęty w książce *Inna nowoczesność* chciałbym rozumieć jako próbę wzniesienia kłótni w rodzinie (autorka sama odwołuje się do Freudowskiej metafory „rodzinnego romansu”). Rozumienie takie pozostaje w niezgodzie z autorską intencją. „Inna nowoczesność” to nie ponowoczesność, lecz raczej „nowoczesność nienowoczesna” (s. 301). Jakaś „romantyczność genialna” przeciwstawiana „romantyczności niskich lotów” (s. 302). Wizja owego nowego romantyzmu rysuje się jednak mgliście. To, co w wywodach Bielik-Robson się liczy, to krytyka postmoderny. Krytyka mocna, gdyż oparta na ciekawej strategii: na zgodzie z postmodernistyczną krytyką moderny i niezgodzie z wszystkim tym, co z tej krytyki wynika, a więc przede wszystkim z „prymatem różnicy”. Jest to strategia znakomita, ale niestety Bielik-Robson z trudem potrafi się w niej utrzymać, często prze do „czołowego zderzenia”, atakuje, ironizuje i kpi. Lecz dlaczego strategię tę uznają za trafnie wybraną? Doskonale ukrywa ona właściwy cel Bielik-Robson, jakim jest ukazanie intelektualnej nędzy postmoderny. Odrzucać prymat różnicy nie znaczy przecież krytykować jakiś niemiły rys postmoderny, lecz uderzać w samo sedno. Wydaje się, że Bielik-Robson (choć się do tego nie przyznaje) zgadzając się z postmodernistyczną krytyką moderny i nie zgadzając z filozofią różnicy, dokonuje krytyki postmoderny ze stanowiska premodernistycznego! Prawdziwym jej celem okazuje się napiętnowanie „patologii znacznie głębszej [niż postmoderna]: nowożytnego indywidualizmu, jego *mitu separacji*” (s. 232). Stąd wynalazek romantyzmu, który jest wedle eufemistycznego wyrażenia Bielik-Robson, „inną nowoczesnością”, a w rzeczywistości: nienowoczesnością w ramach nowoczesności. Ocala bowiem w ramach moderny wątki „duchowe”, czyli te wcześniejsze, premodernistyczne. Z tak rozumianym romantyzmem w bliskim związku pozostaje „teza o resakralizacji” (s. 360), jaką stawia Bielik-Robson. To przecież moderna (a nie postmoderna) miała świat odczarować! Stąd owo marzenie o zastąpieniu filozofii przez „refleksję mądrościową”, która na nowo „powoli uczy się tego, co doskonale znała przedfilozoficzna mądrość” (s.133). Stąd pochwała „archaicznej

metafory *flux*” (s. 157). I stąd pewien rys pesymistyczny filozofii Bielik-Robson: romantyzm owe głęboko premodernistyczne tęsknoty, których obronie autorka poświęca swoją książkę, zaspokoić potrafi „tylko tymczasowo, nietrwale i zastępczo” (s. 302).

Dlaczego twierdzą, iż projekt Bielik-Robson jest w gruncie rzeczy postmodernistyczny? Dlatego, iż owo nietrwale ukojenie, jakie dawać ma romantyzm, wydaje mi się mitem i to mitem specyficznie postmodernistycznym (rzecz charakterystyczna, że nie marzy o takim ukojeniu wierny modernizmowi Habermas). Sławiona przez Bielik-Robson archaiczna ufność wobec „żywołu, jakim jest istnienie” (s.133) to projekcja wynikająca z przerażenia współczesnością widzianą jako patologia (przerażenia nie dość jednak szczerego, o czym nieco dalej). Wymóg „krytyki prawdziwie fundamentalnej” (s. 363), który stawia sobie Bielik-Robson, nie jest wcale odpowiedzią na zniszczenia, jakich jakoby dokonuje postmoderna. Na odwrót: wymóg ów postuluje jako warunek swojej możliwości diagnozę ruiny i tylko dzięki założeniu, iż poprzedza go stan ruiny, nabiera wyrazistości.

Zwróćmy uwagę, że o tym, jak głęboki jest „kryzys” i jak wielkie zniszczenia, decyduje doraźna potrzeba perswazyjna. Gdy Bielik-Robson przystępuje do (bardzo ciekawej!) rozprawy z projektami etycznymi Zygmunta Baumana, dostrzega tylko „pobojowisko różnicy” i „zwykłą *destrukcję*”. Kiedy indziej – gdy od krytyki przechodzi do własnych propozycji – zapewnia, iż „podstawowa struktura naszej umysłowości nie zmieniła się od czasów Biblii” (s. 359). Raz więc zaprzecza istnieniu ciągłości, raz ciągłość dostrzega. Podobnie zmienna bywa ocena postmoderny. Raz postmoderna okazuje się „w końcu dość subtelną formacją myślową” (s. 161), kiedy indziej objawia jako „zwykły bełkot” (s.167) lub „konceptualne bezhołowie” (s. 163). Wahania tego nie objaśnia, używany niekiedy przez Bielik-Robson, koncept „popularnej postmoderny”. Nie wiadomo bowiem, kto miałby należeć do tej „niepopularnej”, „dość subtelnej” postmoderny, skoro Bielik-Robson nie szczędzi ostrych słów krytyki ani Lyotardowi, ani Derridzie (wedle jej ironicznego wyrażenia „tekstualne zabawy Derridy” to zaledwie „ludyczny substytut twórczości” – s. 129). W sumie nie wiadomo, czy do nurtu „niepopularnego postmodernizmu” należy ktokolwiek poza Rortym. Opozycja, która się tu pojawia, jest jednak bardzo charakterystyczna. Sama Bielik-Robson zajmuje się duchowością, czyli mówi „o rzeczywistości zbawienia i potępienia” (s. 290) oraz wprowadza do filozofii „żywe doświadczenie” (s. 209). Postmoderniści natomiast wolą się „awanturować w rejonach różni niż borykać z troskami tego świata” (s. 341, przypis 49).

W swej książce Bielik-Robson robi wiele, aby powściągnąć własną polemiczną pasję, ale wszędzie wyczuwalny jest znajomy ton, który tak wyraziście wychodzi na jaw w polemice z książką Michała Pawła Markowskiego o Nietzschem. W tym tekście, który do książki nie wszedł, lecz stanowi jej cenne *pendant*, oskarża Bielik-Robson Markowskiego o to, że ten dokonuje „fotelowej awantury tekstualnej” („Res Publica Nowa” 1998, nr 10, s. 44, 45) oraz powtarza „tezy, które na zachodzie funkcjonują od lat”. Gdzie indziej („Kurier Wydawniczy” 1998, nr 48) powie

wprost, że dziś chodzi o to, aby nie pisać takich książek, jak *Filozofia interpretacji* Markowskiego, gdyż nie należy „wchodzić w języki oferowane przez ludzi ukształtowanych przez zupełnie inne doświadczenie”. Niestety, nie sędzę, aby Bielik-Robson robiła coś innego. Tak jak jej recenzja książki Markowskiego była apodyktyczną odpowiedzią na apodyktyczne skłonności Markowskiego (o wiele bardziej jednak widoczne w jego pierwszej książce o Derridzie), tak *Inna nowoczesność* pod pewnym ważnym względem niczym nie różni się od książki Markowskiego o Nietzschem. Bielik-Robson również przywołuje całą galerię zachodnich autorów (tyle że uboższą, bo głównie złożoną z myślicieli anglosaskich). Nie chciałbym być źle zrozumiany – owe odwołania uważam za wielką zaletę jej książki. Chodzi mi tylko o to, że Bielik-Robson pozostaje głucha na charakterystyczną dla młodego pokolenia polskich konserwatystów dwuznaczność: korzysta całymi garściami z myśli zachodniej, głosząc wszem i wobec, iż zachód jest zdegenerowany i używa „bolszewickiego” języka (słowo użyte przez Bielik-Robson w wywiadzie dla „Kuriera Wydawniczego”). Ocena ta łączy się z poglądem, iż trzeba zdrowe polskie tradycje przed tym zepsuciem chronić. Oto owa „nieszczerość”, o której wcześniej wspominałem.

W jaki sposób Bielik-Robson korzysta z obcych języków pokażę na przykładzie. Wiele mam sympatii (podobnie jak Bielik-Robson) dla konserwatyizmu Oakeshotta, ale pozostaje dla mnie jasne, iż jego konserwatywna wizja nie różni się niczym od liberalnej wizji Rorty’ego, o której tak kąśliwie wyraża się Bielik-Robson: jest elitarna i uzasadniona tylko na gruncie brytyjskiej kultury politycznej. W streszczeniu Bielik-Robson Oakeshott jawi się jako apologeta bliżej nieokreślonych dobroczynnych nawyków i zwyczajów, gdy tymczasem przyjmuje on za coś oczywistego nieprzerwaną linię ciągłości angielskiej demokracji, instytucji, prawa i tradycji. Bielik-Robson woli jednak nie pamiętać o tym, co Oakeshott nazywa nieprzerwaną linią rodowodu, gdyż wówczas wyszłoby na jaw, jak obcy polskiemu doświadczeniu jest język Oakeshotta, na jak odmiennym gruncie wyrasta i jak odmiennej historii jest wyrazem. Nie wiem ponadto, jak łączą się inspiracje płynące od Oakeshotta z tymi, które płyną od Harolda Blooma. Konserwatysta to bowiem, jak mówi Bielik-Robson przy okazji rozważań nad Oakeshottem, „człowiek łagodny, melancholijnie przywiązany do świata własnego dzieciństwa, posłuszny obyczajom i niepisanyemu regułom, w które wdrożony został za młodu i których nie podważa” (s. 150, przypis 11). Jak ta wizja ma się do wizji „silnego podmiotu”, podmiotu rywalizującego i walczącego, którą rysuje Bielik-Robson w ślad za Bloomem? Zresztą, jak można się domyślić, także Bloom musi przedtem poddać „puryfikacji”. Dobry Bloom to jest ten z *Anxiety of Influence*, zły z *Agon. Towards a Theory of Revisionism*. Tu znów muszę się zastrzec: nie widziałbym w tym nic dziwnego, że Bielik-Robson musi najpierw skonstruować takiego Blooma, którego chce wykorzystać. Czyni to jednak ukradkiem i wydaje się być daleka od myśli, iż to, co robi, jest tylko jedną z możliwych interpretacji.

Wspominałem już, że Bielik-Robson chodzi o to, żeby nie uprawiać filozofii, lecz snuć „refleksję mądrościową, której zadaniem jest podsuwać jednostce mo-

dele dobrej egzystencji” (s. 167, przypis 21). To bardzo stare odróżnienie i bez wątpienia piękna ambicja, lecz nie wiem, czy możliwa dziś do spełnienia? Myślę, że nie owo „podsuwanie” decyduje o dużej wartości książki Agaty Bielik-Robson, lecz co innego: jej książka to podjęta w języku filozofii propozycja zmiany tego języka. Zawiera kilka ciekawych, krytycznych analiz poglądów współczesnych filozofów i przedkłada kilka godnych pamięci innowacji językowych (nie uważam jednak za fortunną innowację wyrażenia „refleksja mądrościowa”). Zarazem, jak to często bywa, Bielik-Robson ukrywa fakt uzależnienia swoich własnych tez od krytycznej oceny poprzedników, oceny która przygotowuje grunt pod ich (tych tez) prezentację. Wypada więc zauważyć, że Bielik-Robson spłaszczca, zaciemnia i wyrównuje krajobraz postmoderny (zniekształca Bataille’a wizję transgresji, spłaszczca Barthesa wizję erotyki tekstu, lekceważy Derridę). I nie tylko o postmodernę tu chodzi. Podobne, jak u Bielik-Robson, dążenia pojawiały się już wcześniej u Bergsona, w niemieckiej *Lebensphilosophie*, w hermeneutyce, w filozofii dialogu. Autorce nie zależy jednak na tym, aby pokrewieństwa te ujawnić, woli ona podkreślać swe zerwanie z tradycją filozofii nowoczesnej. Wreszcie – w książce Bielik-Robson niemal nie istnieje polska tradycja humanistyczna. Powstaje więc wrażenie, jakbyśmy dopiero od przywoływanych przez Bielik-Robson zagranicznych myślicieli dowiadawali się, czym jest egzystencja i jak można bronić podmiotu. A przecież istnieją w polskiej tradycji interesujące prace, do których Bielik-Robson mogłaby z pożytkiem się odwołać. Myślę zwłaszcza o pracach Marii Janion i jej szkoły. Tymczasem wszystko, czego możemy się dowiedzieć o Marii Janion, zawarte zostało w przypisie 72 ze strony 384. Możemy tu przeczytać uwagę Cezarego Michalskiego o tym, iż Hitler i Stalin byli „galernikami wrażliwości”... Dopiero na tak przygotowanym tle Bielik-Robson przedstawia swe cele: przezwyciężyć słabości moderny i nie popaść w impas postmoderny. Szukać drogi pośredniej między pychą oświecenia a nihilizmem współczesności. Dowartościować romantyzm i zdjąć z niego brzemień oskarżeń o nacjonalizm. Przywrócić pozytywny walor pojęciom lęku, nieautonomiczności, przyzwyczajania. Zastąpić pojęcie natury ludzkiej pojęciem kondycji. Wskazać drogi do odbudowy więzi wspólnotowych. To bardzo dużo. Być może za dużo, aby się udało.

Kluczowe dla projektu Bielik-Robson jest określenie „filozofia kondycji ludzkiej”, czyli ufności dla żywiołu istnienia. Jest to filozofia niefilozoficzna, gdyż tylko społeczeństwa tradycyjne (premodernistyczne) „zachowały tę głęboko niefilozoficzną, dwuznaczną mądrość żywiołu” (s. 155). Zarazem filozofia kondycji to filozofia głęboko ironiczna. Społeczeństwa archaiczne uzyskiwały zaufanie dzięki rytuałowi, my dziś mamy tylko jego substytut: ironię, pełną resentymentu i lęku tęsknotę za utraconą totalnością, której to tęsknocie Bielik-Robson usiłuje nadać wartość czegoś najcenniejszego. Przekonuje ponadto, że cierpienie zakorzenia nas we wspólnotcie, mami wizją „świata elementarnego” (s. 153), proponuje „powrót na łono żywiołu” (s. 152), sławi „ufne poczucie uczestnictwa, bycie w zgodzie z naturą wszechrzeczy, bez potrzeby wyłuszczenia sobie i innym «zasady», na jakiej zgodność ta się opiera” (s. 154). Muszę przyznać, iż wezwania te wydają mi

się zakłębiami. Być może rzeczywicie nie pozostaje nam dziś nic innego niż w rozpaczliwym geście próbować „wyluszczyć sobie i innym” zasady, których wyluszczać nie trzeba. Ale czynić tak znaczy ulegać intelektualnemu złudzeniu. Wzywać do ufności oznacza bowiem wyznawać utratę zaufania. Refleksja nad byciem w żywiole wyobcowuje z tego bycia i tylko pod takim warunkiem jest możliwa. Myślę, że zbyt wiele się wydarzyło, aby wierzyć w istnienie „natury wszechrzeczy”, a co dopiero ufnie w naturze tej uczestniczyć. Obawiam się, że dziś składać taką propozycję oznacza wymagać zapomnienia o historii, przede wszystkim tej dwudziestowiecznej.

Bielik-Robson zachęcałbym więc do lektury Różewicza. Z wielu powodów. Dlatego, że aby jej zwrot od filozofii do „refleksji mądrościowej” stał się wyrazistszy, powinna częściej odwoływać się do literatury (do tekstów literackich, w tym do Różewicza, odwołuje się chętnie Taylor w swoich *Źródłach podmiotowości*, książce która ukazała się właśnie w polskim przekładzie, opatrzona wstępem przez Bielik-Robson). Tymczasem w *Innej nowoczesności* nawiązania takie są rzadkie i bardzo staroświeckie, to znaczy nie liczą się zupełnie z tym, iż literatura to twór językowy, a nie tylko ilustracja jakiego filozoficznego zjawiska lub właściwości. Faktyczna nieobecność literatury w takim projekcie, jaki konstruuje Bielik-Robson, jest poważną wadą. Wspominam akurat o Różewiczu dlatego, iż w jego twórczości także pojawia się niekiedy nostalgia za jakimiś archaicznymi czasami, od których oddziela nas jednak nieprzekraczalne doświadczenie Holocaustu. Tęsknota ta zostaje więc skompromitowana i wyszydzona. Wreszcie Różewicz także, jak Bielik-Robson, posługuje się metaforą strumienia. Sądzę, że to w jego dwóch poematach *Acheron w samo południe* oraz *Złowiony* (a nie w rażąco deklaratywnych wywodach Bielik-Robson) wychodzi na jaw starodawna i „dwuznaczna” mądrość tej metafory.

Co to znaczy płynąć? Płynąć to znaczy być chwyconym na haczyk i ciągniętym przed wędkarza do ujścia. Płynąć to podjąć próbę zawrócenia i odkryć, że nie ma źródła, z którego wypłynął strumień. Płynąć to znaczy zorientować się, że haczykiem jest ciało, wędkarz nie istnieje, u ujścia (jak i u źródła) czeka Nikt. Hak rozrywa usta tylko wtedy, gdy się szarpie za żyłkę, gdy płynę posłusznie do ujścia żyłka zanika. Szarpanie się stwarza wędkarza. Płynięcie składa się z samych postojów, gdyż to nie ja płynę, lecz rzeka niesie mnie wraz z innymi do ujścia. Oto nowoczesna wizja nienowoczesnej, archaicznej metafory *flux*. To, co o metaforze płynięcia i zaufaniu do żywiołów ma do powiedzenia Bielik-Robson, to *wishful thinking* i ahistoryczne projekcje.

Na tym kończę. Nadmierną długość moich wywodów mogę usprawiedliwić tym, iż *Inną nowoczesność* uważam za bardzo ważną krytykę postmoderny. Bielik-Robson pragnie być kimś więcej niż tylko obrońcą starej, dobrej tradycji, lecz to trudne zadanie. Projekt „filozofii kondycji ludzkiej” jawi się ciekawie, ale swą względną wyrazistość zawdzięcza przede wszystkim polemicznemu uwikłaniu w krytykę postmoderny. Jeśli jednak książkę *Inna nowoczesność* potraktować jako zapowiedź, to jest to zapowiedź ogromnie obiecująca.