

EUPATRYDZI DUCHA I OBCOŚĆ TRANSCENDENTALNA. ANDRZEJ WAŚKIEWICZ, *OBCY Z WYBORU.* STUDIUM FILOZOFII ASPOŁECZNEJ

Tomasz Maślanka

Do rzadkości należą książki napisane przez socjologów, które można by z czystym sumieniem polecić czytelnikowi nieobeznanemu z socjologicznym żargonem i problemami, nurtującymi współczesną socjologię. Książka Andrzeja Waśkiewicza stanowi wyłom w fundamentalistycznym monolicie prac pisanych przez socjologów dla socjologów, jakkolwiek jej autor nie ukrywa swoich inspiracji socjologicznym impresjonizmem Georga Simmla. Kategoria obcości, dogłębnie analizowana w pracy, uznana być może za twórczą kontynuację jednego z kluczowych dylematów platońskiej filozofii: antagonizmu pomiędzy społeczeństwem a filozofią, permanentnego rozdarcia i napięcia pomiędzy pogrążonymi w ignorancji mieszkańcami platońskiej pieczary a obcymi im filozofami. Jest to w istocie strukturalny konflikt pomiędzy obcym – filozofem a społeczeństwem, którego to konfliktu żadną miarą nie daje się usunąć. Wydedukowane pośrednio z simmlowskiej socjologii pojęcie obcości nie jest w pracy Waśkiewicza abstrakcyjną, analityczną kategorią, którą narzucalby następnie niczym sieć na tytułowych obcych, lecz harmonijnie rozwija się wraz z jej egzemplifikacjami. Warunkiem funkcjonowania społeczeństwa jest, według Simmla, swego rodzaju emocjonalna próżnia, obcość i dystans. Chociaż częstokroć obcy znajdują się blisko siebie w sensie przestrzennym, to pozostają obcy w sensie emocjonalnym, jak choćby Kazimierz Moczarski i Jürgen Stroop, zamknięci w jednej celi więziennej (byliby to simmlowscy „absolutnie obcy”). Społeczeństwo dla Simmla było w zasadzie wspólnotą wyobrażoną, w ramach której dystans dzielący ludzi stanowił warunek jej funkcjonowania. Zdawał on sobie sprawę z tego, że nie wszystkie komponenty indywidualnej tożsamości posiadają genezę społeczną. Oznacza to, podobnie jak u Platona, przekonanie o istnieniu niespolecznego elementu w człowieku, części duszy pogrążonej w ignorancji, nie

dążącej do wiedzy. Simmel był również, jak wiadomo, konsekwentnym krytykiem społeczeństwa industrialnego, w którym indywidualizm uległ umasowieniu i tym samym unicestwieniu. W swej *Filozofii pieniądza* ukazuje on proteuszowe oblicze tego podstawowego medium sterowania, które z jednej strony prowadzi do technicyzacji świata życia oraz urzeczowienia stosunków między ludźmi, z drugiej zaś generuje konieczne minimum dystansu społecznego w przesyconym ilościowo społeczeństwie. W kontekście społecznej obcości rola pieniądza okazuje się nie do przecenienia. Zapośredniczając stosunki między ludźmi, pieniądz także izoluje ich od siebie, tworząc funkcjonalny dystans i stając się w istocie medium wymiany (interakcji) oraz dystansu (izolacji) jednocześnie. Obcy, analizowani przez autora, żyją w ramach społeczeństwa tak jak ludzie w rzeczywistości zobiektywizowanej przez pieniądz, co oznacza *de facto* reifikację stosunków wewnątrzspołecznych. Jednocześnie żyją oni na marginesie kultury, są ludźmi wiary, nauki, natury; przestrzenie te tworzą pola ich wewnętrznego *sacrum*. Sam Waśkiewicz jasno deklaruje, dlaczego sięga do socjologii Simmla:

W istocie konstrukt ten [simmlowski – podkr. TM] nie pozwala stopniować dystansów między ludźmi żyjącymi w jednej społeczności, pozwala natomiast skonceptualizować kondycję obcych żyjących obok niej i rozróżnić w niej świat aspołeczny *sacrum* i społecznego *profanum* (Waśkiewicz 2008: 31).

Konstrukt Simmla jest więc bezużytecznym narzędziem w rękach socjologów empirycznych, którzy chcieliby za jego pomocą badać stopnie dystansu społecznego i następnie porządkować je w układy hierarchicznych współzależności, niczym kreski na termometrze.

Nieprzypadkowo panteon obcych otwiera dygresja na temat Sokratesa, którego uznać można w pewnym sensie za archetyp obcego. Jakkolwiek Sokrates przypomina obcych, o których traktuje książka, ponieważ żyje pośród ludzi, dla których pozostaje obcy, to jednak w przeciwieństwie do bohaterów wybranych przez Waśkiewicza, na swój wyrok poniekąd sobie zasłużył. Rzucając bowiem perły przed wieprze, postąpił nieroztropnie, mniemając, iż lud bez wyjątku chce znać prawdę, jak zakładali oświeceniowi filozofowie. Mit oświecenia przez wiedzę, pozwalającą opuścić platońską jaskinię, który nie przysłużył się antycznemu mistrzowi, opiera się na fałszywej przesłance, zakłada mianowicie, że umiłowanie prawdy jest uniwersalnym dążeniem. Nie chodzi przy tym o to, że sokratejska mądrość odstaje jakościowo od mądrości ludowej, lecz o to, iż ludzie z natury niechętni są mądrości. Tytułowym obcym z wyboru brak właśnie tej sokratejskiej pasji oświecania, co nie czyni z nich ludzi wyobcowanych. Żyją oni obok społeczeństwa, ale nie poza nim ani nie przeciw niemu. Jednocześnie wyróżnia ich względna obojętność wobec spraw doczesnych oraz swego rodzaju taoistyczny pasywizm, brak inklinacji do zmiany na lepsze ludzi i świata.

Stoicki mędrzec, jeden z obcych, pojawiających się na kartach książki, pozostaje zawieszony pomiędzy światem ludzkim a boskim, co sprawia, że wie dzie swój żywot między ludźmi, lecz nie z nimi. Stoicyzm w potocznym rozumieniu zwykle się utożsamia z beznamiętnym stosunkiem wobec śmierci i umierania. Charakterystyka taka czyni jednak ze stoickiego mędrca postać nieco karykaturalną. W rzeczywistości to właśnie pojęcie obcości wpisane jest w całą filozofię stoicką. Podstawowe etyczne kategorie, takie jak dobro i zło, mają swe źródło, przeciwnie niż w filozofii politycznej Arystotelesa, we wnętrzu człowieka, co powoduje, iż szczęście można osiągnąć niezależnie od wydarzeń zewnętrznych. Życie szczęśliwe to życie zgodne z cnotą, ponieważ jedynie cnota stanowi wartość samą w sobie, nie wytwarzając szczęścia jako czegoś różnego od niej samej. Dlatego też przyjemność czy nawet zbawienie nie mogą być utożsamiane ze szczęściem, a sam stoicki mędrzec jest samowystarczalny, gdyż nie potrzebuje do szczęścia dodatkowych ziemskich rozkoszy czy obietnicy życia po śmierci; one nic nie dodają do doskonałości, jaką jest cnota. Biorąc pod uwagę fakt, że cnota to doskonałość rozumu, a dobra moralne to wyłącznie te dobra, które powodują wzrost racjonalności i *logosu*, nietrudno zauważyć, iż ideały te pozostać muszą obce dla większości społeczeństwa. W swym pragnieniu dotarcia do rzeczy samej w sobie, niezapośredniczonej przez językowe doświadczenie rzeczywistości, stoickiego mędrca traktować można, jak zauważa autor, jako pierwszego fenomenologa. Nie dodaje on jednak, iż iluzoryczność tego typu doświadczenia zaprzecza jednocześnie realności takiej postaci. Fenomenologicznej jedności aktów transcendentalnej świadomości (noezy) oraz jej intencjonalnych korelatów (noemat), mającej w zamierzeniu Edmunda Husserla stanowić gwarancję pewności naszego poznania, niepodobna wyobrazić sobie w oderwaniu od konkretnej, historyczno-dziejowej artykulacji w medium języka. Świat stoickiego mędrca wspiera się tym samym na pewnej fikcji, tj. przeświadczeniu o możliwości istotowego (jak powiedziałby Husserl – ejdetycznego) doświadczenia rzeczywistości, doświadczenia pozajęzykowego i pozapodmiotowego. Trudno jednak zaprzeczyć oczywistości konkluzji Leszka Kołakowskiego, który w swym *Horror metaphysicus* pisze: „Po prostu nie możemy posunąć się dalej, nie dysponujemy narzędziami do wyważania drzwi wiodących poza język, poza zespół przygodnych norm kulturowych, poza praktyczne imperatywy urabiające nasze myślenie”. Wiele miejsca poświęca autor *Obcych z wyboru* na charakterystykę stoickiego Państwa Rozumu. Jego egalitarny charakter zostaje zradykalizowany przez fakt włączenia w jego poczet niewolników oraz barbarzyńców. Dla Arystotelesa taki egalitaryzm byłby rzecz jasna nie do pomyślenia. Starogrecy niewolnicy według Stagiryty byli ludźmi, którym brak wewnętrznej harmonii, stanowiącej niezbędny warunek nie

tylko wolności, ale i szczęścia. Status niewolnika skazywał tym samym w starożytnej Grecji na absolutną obcość. Inkluzywny charakter stoickiego Państwa Rozumu nie koresponduje w żadnej mierze z arystotelesowską wizją rozumnego obywatela, którego wolność zasadzała się na zdolności używania dialogicznego rozumu w politycznym wymiarze sfery publicznej. W ten właśnie sposób rozum, czyli *logos*, staje się w istocie *dialogos* – rozumnym dialogiem wolnych i równych obywateli na temat dobra wspólnego. Wolność taka objawia się – na co zwrócił uwagę Benjamin Constant – możliwością partycypacji w zbiorowym podejmowaniu decyzji. O ile więc dla stoików dobro i zło pochodzą z wnętrza człowieka, o tyle u Arystotelesa to właśnie polityka staje się moralną autorefleksją społeczeństwa, co *nolens volens* oznacza, że niezdolność do uczestniczenia w życiu politycznym, jak w przypadku niewolników i barbarzyńców, jest oprócz braku wolności oraz szczęścia także deficytem swoiście ludzkiej zdolności do moralnej autorefleksji, *eo ipso* zdolności odróżniania dobra od zła (niewola u stoików jest jednak zawiniona przez człowieka i posiada wymiar moralny oraz egzystencjalny, u Arystotelesa wynika z urodzenia). Można jednak doszukiwać się pewnych podobieństw pomiędzy moralną niewolą u stoików a analizami Arystotelesa. Myśl stoicka uwypukla uległość i podporządkowanie rozumnej części duszy, jej części niższej i pożądlivej, jako źródło moralnego zniewolenia. Dla Arystotelesa natomiast niewolnik to specjalista, u którego występuje hipertrofia jednej z władz (części duszy) przy jednoczesnej atrofi pozostałych, brak mu zatem wszechstronności i wewnętrznego zharmonizowania duszy. Stoicki mędrzec pozostaje, podobnie jak ateński arystokrata, wolny od trosk materialnych, nieobarczony przykrą koniecznością zarobkowania, choć w przeciwieństwie do tego ostatniego nie żyje egoistycznie, lecz jak buddyjski bodhisattwa zaprzątnięty jest troską o innych ludzi, żyjąc pośród nich. Żyjąc wśród ludzi można jednak zostać posądzonym o tchórzostwo. To dlatego dla nietzscheańskiego Zaratustry Sokrates nie był obcym, lecz tchórzem, bowiem tylko człowiek tchórzliwy ucieka od samotności. Sokrates posiada zresztą więcej wspólnego ze stoickim mędrcelem, który mocą prawa naturalnego zobowiązany jest oświecać niewiedzących (jak uzasadniał to Marek Aureliusz w *Rozmyślaniach*). Mędrzec jest jednak postacią bliższą bogom, zaś ludzki i społeczny wymiar stoicyzm uzyskuje, jak zauważa autor, w osobie filozofa, który żyje pośród ludzi, ale niezależnie od nich. Owo dążenie do niezależności i samowystarczalności jest skądinąd siłą, która wyrzuca konsekwentnego stoika poza orbitę każdej społeczności. W stoickim, uniwersalnym Państwie Rozumu obcy są więc zarówno mędrzec, jak i filozof, choć każdy nieco inaczej. Mędrzec jest obcy ludziom, będąc bliski bogom, filozof, chcąc być bliski bogom, pozostaje również obcy ludziom. Mędrzec żyje pomiędzy ludźmi a bogami, filozof

zawsze wśród ludzi. Obcość chrześcijańskiego mędrca, zrekonstruowana przez autora w dużej mierze w oparciu o dialogi św. Augustyna, również wykazuje wiele podobieństw z sylwetką antycznego mędrca. Mędrzec religijny, w przeciwieństwie do innych postaci religijnych – kapłana, proroka czy mistyka – stara się zgłębić przesłanie, jakie płynie z tradycji, w czym przypomina hermeneutę, dokonującego eksplikacji egzystencjalnego sensu przekazu płynącego z tradycji poprzez odniesienie go do życia. Przekłada on język tradycji na język życia, sytuując się pomiędzy przekazem a człowiekiem. Mędrzec umożliwia, mówiąc innymi słowy, nawiązanie człowiekowi religijnemu kontaktu i intymnej więzi z przekazem religijnym. Pozostaje on jednak, by tak rzec, „stacją przekątnikową”, nie będąc przez to bliższy bogom, w odróżnieniu od proroka, który sam ustanawia tradycję, ponieważ to przez niego właśnie przemawia Bóg (przypomina w tym romantycznego profetę, (*poeta vates*)). Chrześcijański mędrzec nie działa na mocy boskiego pełnomocnictwa. To zasadniczo nie odróżnia go od mędrca stoickiego, który z racji swej śmiertelności nie jest bogiem, lecz kimś zawieszonym pomiędzy światem ludzi a światem bogów (podobnie jak szaman w społecznościach tradycyjnych). Augustyńska koncepcja dwóch państw uniwersalnych – *civitas Dei* i *civitas terrena* – potęguje, jak zauważa Waśkiewicz, dystans społeczny oraz duchowy pomiędzy ludźmi, gdyż ci predestynowani przez Boga do zbawienia żyją obok tych, którzy takich honorów nie dostąpili. Tradycja chrześcijańska dysponuje skądinąd całą plejadą postaci obcych z wyboru: męczenników, świętych czy anachoretów. Narodziny wspólnot klasztornych w Europie uznać można w ogólności za rezultat prób stworzenia wspólnoty ludzi obcych temu światu z własnego wyboru, lecz mimo wszystko żyjących pomiędzy ludźmi; byłyby to swego rodzaju wspólnoty kolektywne obcych. Takim rodzajem wspólnoty będzie również analizowana przez autora całkowicie świecka wspólnota w Clarens, przedstawiona przez Rousseau w *Nowej Heloizje*.

Modelowym obcym nie jest jednak w książce Waśkiewicza mędrzec, lecz przede wszystkim chrześcijański pielgrzym, którego racją istnienia na tym świecie jest bycie w drodze na tamten świat. Żyje on, podobnie jak pozostali obcy prezentowani w książce, pośród ludzi, zachowując umiarkowaną obojętność wobec spraw doczesnych (jest indywidualistą wewnątrz wspólnoty). Kościół jako wspólnota wyobrażona i symboliczna dokonał zarazem instytucjonalizacji obcości. Trudno przecież zaprzeczyć, że opozycja pomiędzy *sacrum* a *profanum*, jedna z konstytutywnych dla chrześcijaństwa, stała się jednocześnie konstytutywną dla całej kultury europejskiej. Chodzi również o obecne w wierze chrześcijańskiej napięcie pomiędzy obrazem skończonego świata oraz obrazem świata jako negacji Boga, które sprawia, iż myśl chrześcijańska bezustannie oscyluje wokół

potępienia świata i ascetycznej ucieczki od jego powabów. Opozycja pomiędzy *sacrum* a *profanum* ze szczególną ostrością przejawia się na płaszczyźnie instytucjonalnej organizacji życia religijnego. Przynależność do zorganizowanego kościoła nie jest tutaj kluczowa, pielgrzym – obcy pozostaje apatrydą w drodze do Królestwa Niebieskiego.

Henry David Thoreau, kolejny z bohaterów Waśkiewicza, w jednym z rozdziałów słynnego *Waldena* pod znamienym tytułem *Gdzie żyłem i po co*, na isticie stoicką modłę deklaruje, iż bogactwo człowieka jest proporcjonalne do ilości rzeczy, z których potrafi zrezygnować. Warto przypomnieć słowa samego Thoreau, wyjaśniające cel i powody jego z pozoru ekscentrycznego odosobnienia nad stawem Walden:

Zamieszkałem w lesie, albowiem chciałem żyć świadomie, stawać w życiu wyłącznie przed najbardziej ważkimi kwestiami, przekonać się, czy potrafię przyswoić sobie to, czego może mnie życie nauczyć, abym w godzinie śmierci nie odkrył, że nie żyłem. Nie chciałem prowadzić życia, które nim nie jest, wszak życie to taki skarb; nie chciałem też rezygnować z niczego, chyba że było to absolutnie konieczne. Pragnąłem żyć pełnią życia i wysysać z niego całą kwintesencję, żyć tak śmiało i po spartańsku, aby wykorzystać wszystko, co nie jest życiem, aby zbierać bogaty plon i osiągać sedna, aby zapędzić życie w kozę róg i uprościć je do najskromniejszych potrzeb (Thoreau 1991: s.121–122).

Decyzja zamieszkania w leśnej chacie nieopodal niewielkiego miasteczka Concord motywowana była chęcią życia zgodnego z naturą, wolnego od namiętności, z dala od zgiełku cywilizacji. Wydawać by się mogło, ot, kolejne marzenie romantycznego lekkoducha. Waśkiewicz kreśli jednak o wiele subtelniejszy portret psychospołeczny Thoreau; celem poznania świata i natury staje się ostatecznie poznanie samego siebie, uzyskanie pełniejszej samowiedzy. Natura dla Thoreau nie jest tylko przedmiotem poznania, staje się epifanią tajemnicy, skrywającej imperatyw harmonijnego z nią współżycia. Thoreau, podobnie jak później Heidegger, zdaje się potępiać niszczyielski stosunek człowieka do natury, nazwany przez tegoż technicznym rozumieniem bycia, a polegający na uprzedmiotowieniu oraz traktowaniu natury jak zasobu, którym można rozporządzać, a nade wszystko kontrolować. Thoreau prezentowany w książce okazuje się na poly nietzscheanistą i arystotelikiem, z dystansem, lecz nie z pogardą spoglądającym na nieszczęśników, tkwiących w okowach cywilizacji. Człowiek współczesny, o którym Nietzsche powiadał, iż kontempluje z nieczystym sumieniem, nie umie bowiem i wstydzi się odpoczywać. Tak ceniona przez Arystotelesa „przechadzka z myślami i przyjaciółmi”, to szlachetne wypełnianie czasu, ulega w ramach cywilizacji deprecjacji i odwartościowaniu. Współcześni depozytariusze cywilizacji technicznej odpoczywają już tylko po to, by lepiej pracować.

Rozdział poświęcony Thoreau, moim zdaniem najlepszy w książce, ukazuje legendarnego transcendentalistę jako arystotelesowskiego dżentelmena, człowieka szczęśliwego i wolnego w starogreckim znaczeniu tego terminu. Osobowość Thoreau, podobnie jak Ralpa Emersona, Cyrusa Bartola, Christophera P. Crancha, Johna Sullivana Dwighta, George'a J. F. Clarke'a, kształtowała się pod wpływem konglomeratu idei: niemieckiego idealizmu, mistycyzmu chrześcijańskiego i dalekowschodniego, neoplatonizmu oraz szkockiej i kwakerskiej tradycji purytańskiej. Prawdopodobnie to właśnie zdecydowało o jego dojrzałym życiu, jak i decyzji, by porzucić filozofię dorobkiewiczów Johna Locke'a, zastępując ją filozofią dżentelmenów Arystotelesa. Thoreau przedstawiany w książce nie jest ani teoretykiem, ani intelektualistą, lecz raczej moralistą, doświadczającym swego rodzaju zespolenia z naturą podczas codziennych przechadzek po okolicznych lasach. Natura nie stanowi jednak dla niego rzeczywistości uduchowionej, to raczej rzeczywistość prymitywna i zwierzęca, stanowiąca równowagę dla świata ducha. W naturze i poprzez nią dochodzi do głosu zwierzęca i pożądliva część duszy człowieka. Można ją okiełznać, zapewniając sobie wewnętrzną harmonię prowadzeniem, jak Thoreau, twórczego i refleksyjnego żywota, *vita contemplativa*. Mit o Orfeuszu, grającym na kitarze i oczarowującym zwierzęta, potraktować można w tym kontekście jako opowieść o usypianiu tymotejskiej (zwierzęcej, popędliwej) części duszy, tkwiącej w każdym z nas. Życie społeczne Thoreau w lesie, lecz mimo wszystko niedaleko od ludzi, bynajmniej nie było samotne, gdyż nie każde samotne życie musi korespondować z autentycznymi potrzebami. Mało wiarygodnie i wątpliwie wypada na tym tle spektakularny eskapizm Martina Heideggera. Jego ucieczka do chaty w Todtnauberg w górach Schwarzwaldu wobec autentyzmu doświadczenia natury, nadającego właściwą miarę ludzkim potrzebom, wygląda sztucznie czy wręcz prowokacyjnie. Sylwetka Thoreau, kreślona przez Waśkiewicza, pozbawiona jest płytkiej jednoznaczności; jego obcość to nie obcość pięknoducha, manifestującego swe zjednoczenie z naturą poprzez ucieczkę od cywilizacji. Thoreau nie nawołuje do porzucenia cywilizacji i tajemnej komunii z dziką naturą, jest on raczej eupatrydą i apatrydą jednocześnie, dżentelmenem dokonującym swoistego *epoche* społecznych więzów, ról i konwenansów, by przechadzając się bez żadnego społecznego celu, przebywać z myślami oraz naturą. To wszystko czyni go obcym, żyjącym na obrzeżach społeczności, ale nie poza nią. Przypomina w tym greckiego filozofa, do którego często go porównywano, powiadając, iż jest „starożytnym Grekiem, który został transcendentalnym ekonomistą”.

Kolejną egzemplifikacją oryginalnej koncepcji obcości jest ekscentryczny fizyk, laureat nagrody Nobla, Richard Feynman, uprawiający naukę

poza ściśle instytucjonalnym kontekstem świata naukowego (poza udziałem w projekcie Manhattan, który z pewnością przysporzył mu popularności). Nauka, jaką uprawia Feynman, przypomina raczej sztukę, która nie rozporządza gotową i spójną metodą wpadania na dobre pomysły. Rozwój nauki, podobnie jak i sztuki, nie podlega żadnej koherentnej logice postępu i kumulacji wiedzy. Tytuł jednego ze zbiorów popularnonaukowych esejów Feynmana brzmi *Przyjemność poznawania* i tak właśnie jego autor pojmuje uprawianie nauki – dla czystej przyjemności, zabawy, bez względu na korzyści, rezultaty i apanaże, jakie przynosi. Nauka jest raczej rodzajem gry niż pracy, czynnością autoteliczną, bez obietnicy nagrody. Jeśli dla Maxa Webera nauka to zawód i powołanie, to dla Feynmana nauka staje się zabawą i powołaniem, nadającą jednakowoż sens życiu. Naukę można traktować jak pracę jedynie wówczas, gdy przez tę drugą rozumieć będziemy nieskrępowaną twórczość, czy, mówiąc językiem Marksa, samoafirmację człowieka. Nauka – a pośrednio również odkrywanie prawdy – stanowią dla niego źródło przyjemności. Oczywiście, wiele osób traktuje Feynmana jak typowego naukowca–dziwaka pokroju Einsteina, szalonego geniusza współczesnej fizyki teoretycznej, gotującego jajka w zupie, by nie brudzić dodatkowych naczyń i nie trwonić tym samym skończonego przecież czasu. Do utrwalenia mitu ekstrawaganckiego profesora fizyki przyczynił się zresztą sam Feynman. Z jednej strony dosyć dobrze wpisuje się on w stereotypowy obraz uczonego, fizyka–odludka, bytującego na marginesie społeczeństwa, jak prof. Kien z *Auto da Fe* Eliasa Canettiego czy bohater filmu *Pi* Darrena Aronofsky’ego, z drugiej natomiast całkiem świadomie działa w instytucjonalnym kontekście uniwersytetu, a także go akceptuje. Podobnie jak pozostali obcy prezentowani w książce, posiada wiele cech wspólnych ze starożytnym eupatrydą i filozofem. Uprawianie nauki bliższe jest dla niego starożytnemu czytaniu szyfru natury niż baconowskiej wizji nauki stosowanej; obcy jest mu także technokratyczny entuzjazm. Nie bez racji zauważa więc autor *Obcych z wyboru*, iż jego pogląd na naukę pokrewny jest popperowskiej koncepcji trzeciego świata. Świat 3, świat epistemologii bez podmiotu poznającego, jest niezależny od świata przedmiotów fizycznych oraz treści psychicznych i stanów mentalnych. Dla Poppera świat 3, wytwór świata 2 (umysłów ludzi), istniał dzięki zmaterializowanemu pośrednictwu świata 1 (książki, obrazy, komputery i wszelkiego rodzaju zapisy). Trzeci świat to w istocie świat zobiektywizowanych struktur, istniejący niezależnie od wiedzy i świadomości jakiegokolwiek podmiotu, a także przestrzeń artykulacji wiedzy obiektywnej, czyli wiedzy bez poznającego podmiotu. Przedmiotem tej wiedzy mogą być jednak zarówno teorie naukowe, a zatem rezultaty odkryć i wnioskowań naukowych, jak i same hipotezy i niezaksjomatyzowane intuicje, co nie zapewnia mu

„stabilności”, charakterystycznej dla świata sformalizowanych teorii matematycznych. Waśkiewicz prezentuje Feynmana jako jednego z obcych, a nie zwariowanego fizyka. Jest on wprawdzie outsiderem, żyjącym nawet swego rodzaju niechęć do wszelkich instytucji, ale działającym mimo wszystko w instytucjonalnym kontekście uniwersytetu. Rozważania na temat roli uniwersytetu, przywołujące na myśl ciekawe refleksje Alana Blooma z *Umysłu zamkniętego*, stanowią właśnie o tym, że opowieść o Feynmanie jest czymś więcej, niż ciekawą historyjką o ciekawym człowieku¹. Instytucje nadają społeczny status oraz uspołecniają nawet tych, którzy chcieliby działać poza granicami wspólnoty. Uniwersytet jest instytucją wprost stworzoną dla tytułowych obcych. Celem uniwersyteckiego kształcenia nie jest produkowanie specjalistów, lecz liberalna edukacja dżentelmenów. Idea uniwersytetu pozostaje w zgodzie z antyczną normą wszechstronności, znajdującą ucieleśnienie w zharmonizowaniu władz duszy pod rządami rozumu. Uniwersytet umożliwia ogólną oraz wszechstronną edukację, która według Arystotelesa kształci lepszego, rozumnego człowieka i jako taki uchodzić może za przeciwieństwo instytucji, zajmujących się fachowym i specjalistycznym szkoleniem, instytucji produkujących owych „wyspecjalizowanych barbarzyńców” Ortegi y Gasset. Wymaga to jednak zajęcia miejsca obok społeczeństwa, co stanowiłoby gwarancję, iż wartości niecenione w społeczeństwie ignorantów będą mimo wszystko chronione i kultywowane w murach uniwersytetu. Uniwersytet plasujący się obok społeczeństwa umożliwia przetrwanie określonych wartości, w tym prawdy, bez konieczności mówienia jej nieoświeconemu ludowi prosto w oczy oraz bez konieczności stosowania w tym celu przebiegłej retoryki. Zupełnie nieistotne pozostaje to, czy personel tej instytucji tworzą obcy z wyboru żyjący obok społeczeństwa. Uniwersytet jednak stanowić musi warunek możliwości uprawiania nauki rozumianej jako bezinteresowne poszukiwanie prawdy dla niej samej. Feynman zatem, jako tytułowy obcy z wyboru, potrzebuje instytucjonalnego wsparcia uniwersytetu dla swej gry w poszukiwanie prawdy i poznawanie świata. Wsparcie to pochodzi ze strony instytucji sytuującej się na pograniczu społeczności naukowców i profanów.

Uprawianie nauki – konkluduje Waśkiewicz – nie wymaga zatem z konieczności życia na uboczu, tak jak nie wymaga tego także służba Bogu czy kontemplacja natury, daje natomiast niezbędną ku temu siłę duchową (Waśkiewicz 2008: 297).

¹ Jakich pełno np. w książce *Intelektualiści* P. Johnsona, choć jednocześnie byłoby niesprawiedliwością sprowadzać jedynie do tego tę głośną książkę, która zajmuje się przede wszystkim tropieniem prawomocności moralnych roszczeń niektórych intelektualistów do udzielania postępowych rad ludzkości.

Nauka nie wymaga zatem życia obok społeczeństwa, ale je umożliwia. Sam Feynman nie jest oczywiście typem arystotelesowskiego filozofa o wszechstronnym wykształceniu, lecz raczej uczonym specjalistą i nie zmienia tego fakt, iż niegdyś uczył się rysunku. Waśkiewicz przedstawia uniwersytet jako instytucję obok społeczeństwa. Feynman, uprawiając naukę obok społeczeństwa, nie czyni tego jednak poza uniwersytetem, jego obcość jest obcością w jego ramach, a nie poza nimi. Uniwersytet, można nawet powiedzieć, stanowi warunek możliwości czystego i bezinteresownego poznania, *ergo* samej obcości. Uprawianie nauki nie wymaga wprowadzie życia obok społeczeństwa, ale je umożliwia, jak zostało pokazane na przykładzie Feynmana. Trudno oprzeć się wrażeniu, że obcość w wypadku Feynmana stanowiła w dużej mierze element świadomej autokreacji. Odwołując się do platońskiego modelu cywilizowania uczuć można by powiedzieć, że nauka pozwalałaby uwolnić się od spalającej siły namiętności, stając się w istocie schłodzoną miłością.

Ostatni rozdział przynosi analizy obcości, która może prowadzić do alienacji. Poświęcony został obcości w utworach Rousseau, u którego człowiek pozostaje rozdarty pomiędzy wewnętrzną autonomią a zbiorowym zaangażowaniem, politycznym i publicznym. Wspólnota obcych z wyboru, jak Clarens z *Nowej Heloizy*, nie może być wspólnotą polityczną, republiką, ponieważ jest ona samowystarczalna, opierając się przede wszystkim na dobrowolności zobowiązań, także – a może przede wszystkim – wobec samego siebie. We wspólnocie politycznej za zobowiązaniami stoi prawo oraz sankcje, gdyż naiwnością byłoby sądzić, iż człowiek zdolny jest do postępowania jedynie według imperatywów kategorycznych (zazwyczaj działa wedle imperatywów hipotetycznych). Clarens to wspólnota ludzi, a nie obywateli, przypominająca bardziej kościół (kościół ziemski ze *Ślubu* Gombrowicza), niż państwo. Ogniwem scalającym tę wspólnotę staje się wyreżyserowane braterstwo. W Clarens zatem, przeciwnie niż we wspólnocie politycznej, zobowiązania mają charakter samozwrotny, są zobowiązaniami wobec samego siebie (jest to swoista etyka odpowiedzialności przed samym sobą, jak określił ją Ulrich Beck). We wspólnocie politycznej zakres zobowiązań określony jest poprzez system praw. Specyfikę życia obok społeczności stanowi dla Rousseau dobrowolność zaciąganych zobowiązań, a jest ona możliwa tylko dla jednostek samowystarczalnych. Samowystarczalny jest również bohater *Emila*, niebędący przy tym obywatelem republiki. Emil żyje obok ludzi i nie działa w sensie politycznym. Rousseau przedstawia go jednocześnie jako człowieka szczęśliwego, co dla starożytnych Greków musiało być sprzecznością samą w sobie. Wolny i tym samym szczęśliwy mógł być tylko ktoś zdolny do partycypacji w kolektywnym podejmowaniu decyzji, a zatem ktoś zdolny do działania

w sensie politycznym. Clarens staje się modelowym przykładem wspólnoty, powołanej do życia obok społeczeństwa, podobnie jak wspólnoty klasztorne. Rousseau próbuje przekonać swych czytelników, że rozszczepienie na „ja indywidualne” i „ja społeczne” prowadzi niechybnie do alienacji. Rozszczepienie takie zakłada jednak, iż istnieje jakieś autentyczne, rdzenne „ja”, jak sugeruje to np. socjologia Goffmana. Być może należałoby za Helmuthem Plessnerem przyjąć, że człowiek jest sobą właśnie na przecięciu bycia w roli i poza nią. W każdym razie względny dystans wobec świata społecznego, jaki zachowują wszyscy omawiani w książce obcy, bynajmniej nie oznacza rozszczepienia, o którym tutaj mowa, lecz przeciwnie, stanowi warunek zachowania spójnej tożsamości.

Kończąc ostatni rozdział poświęcony obcości bohaterów *Emila* i *Nowej Heloizy*, autor retorycznie zapytuje:

Czyż nie ma racji Simmel twierdząc, że człowiek, przynależąc choćby do dwóch wspólnot i nie utożsamiając się z żadną z nich bez reszty, właśnie dzięki temu zachowuje nieco jednostkowej wolności? (Waśkiewicz 2008:)

Można zapytać, czy nie podkopuje to całego wywodu o prawdziwych ojczyznach obcych z wyboru, prowadząc raczej do wniosku, że nie powinno się budować życia na jednej nadziei, choćby była to duchowa ojczyzna z wyboru. Fakt, iż prawdziwa ojczyzna obcego pozostaje jakościowo odmienna od tej ziemskiej, wywołuje napięcie natury etycznej, dochodzące do głosu jako rozbieżność pomiędzy porządkiem rozumu a namiętnościami (stoicyzm), prawdziwymi a sztucznymi potrzebami (Thoreau), czy bezinteresownym rozszyfrowywaniem natury a jej eksploatacją (Feynman). Socjologicznie rzecz ujmując, napięcie to ujawnia się na płaszczyźnie instytucjonalnej i nie ma nic wspólnego z tragizmem w wymiarze zarówno indywidualnym, jak i kolektywnym. Nie mogę do końca zgodzić się z diagnozą przypadku Sokratesa, który pokazuje zdaniem autora, iż uprzywilejowana pozawczo pozycja oznacza ryzyko represji ze strony wspólnoty. Sądzę, że to raczej nieroztropność, a nie uprzywilejowana pozycja zgubiła Sokratesa. Nie podejrzewał on, że ludzie nie zawsze chcą znać prawdę, gdyż, jak głosi ludowe porzekadło, prawda w oczy kole. Nie oznacza to jednak, że należy z prawdy rezygnować, a jedynie, by nie rzucać perel przed wieprze, z czego skądinąd prezentowani w książce obcy doskonale zdają sobie sprawę. Kluczowa w książce Waśkiewicza jest, moim zdaniem, figura obcości transcendentalnej. Jeżeli dobrze rozumiem autora *Obcych z wyboru*, obcość należałoby odczytywać jako warunek możliwości samorozumienia i tym samym samopoznania. Obcy to nie dziwacy, ekscentrycy czy mizantropi, lecz ludzie wolni i szczęśliwi, którzy choć tymczasowo zapomnieli o nieznosnym fenomenie obojętności świata, a przynajmniej nie usiłują go oswoić w sposób czysto zinstytucjonalizowany.

Obcy ma coś z antycznego eupatrydy ducha. Z poczuciem dumy, ale i pewną wyższością spogląda na pogrążonych w sidłach namiętności bądź uporczywie rywalizujących o dobra materialne w ogrodzie ziemskich rozkoszy. Starogreckie pojęcie właściwej miary pozwalało antycznym filozofom zachować obojętność względem fałszywych potrzeb i nie myśleć o pomnażaniu dóbr, a obcym z wyboru pozwalało nie porównywać się z innymi, gdyż zawsze znajdują się lepsi i gorsi. Wolność w przypadku obcych staje się epifenomenem ich zaangażowania i poświęcenia prawdziwej ojczyźnie. Obcy to nie romantyczny geniusz czy targany namiętnościami i twórczymi mękami Adrian Leverkühn. Waśkiewicz prezentuje swych obcych jako egzemplifikacje studium filozofii społecznej, czego dowodem miałby być fakt, iż ich obcość nie sytuuje się w obrębie żadnego z dyskursów współczesnej filozofii społecznej i politycznej – krytycznego dyskursu emancypacji (np. Habermas) oraz normatywnego dyskursu kreowania ładu publicznego (np. Rawls i Dworkin). Obcy nie są ani wyemancypowanymi indywidualistami, ani realnym zagrożeniem dla trwałości wspólnoty typu *Gesellschaft*. Studium Waśkiewicza plasuje się gdzieś pomiędzy analizą socjologiczną a historyczną, w mniejszym stopniu filozoficzną wbrew deklaracywnemu tytułowi. Socjologia jest dla jego autora nauką o *profanum* ludzkiego życia, a „sferę *sacrum* konceptualizuje w postaci subiektywnych wartości”, dlatego prawdziwa ojczyzna obcych z wyboru nie może być przedmiotem socjologii. Argument taki jest naturalnie do zaakceptowania jedynie w ramach takiej lub innej wersji socjologii aksjologicznie neutralnej, lecz trudno uznać go za ogólną charakterystykę socjologii jako takiej, chyba że ryczałtowo odmawiamy naukowej wagi np. fenomenologii społecznej A. Schütza czy rozmaitym wariantom socjologii interpretatywnej, w których *profanum* i *sacrum* ludzkiego życia współkonstruuują pragmatyczny horyzont społecznego *Lebenswelt*. Na status socjologii, proponowany przez autora *Obcych z wyboru*, można by przystać jedynie przy założeniu, że sens działań społecznych jest przyczynowy, a nie motywacyjny.

Dystans wobec społeczeństwa stanowi warunek autonomii, a nie konsekwencję rozszczepienia tożsamości na „ja indywidualne” i „ja społeczne”. Samopoznanie nie dokonuje się w izolacji, lecz w interakcji. Człowiek w niczym nie przypomina pająka snującego swą nić w pojedynkę, ponieważ pozostaje bytem w dużej mierze reaktywnym. Obcość rozumiana jako wyobcowanie nie może sprzyjać samorozumieniu oraz samopoznaniu, lecz nie takiej obcości poświęcił Waśkiewicz swą książkę. Obcość, o której mowa w tej pracy, nie pogłębia się w następstwie zabiegów autostylizacji czy też manifestowania własnej ekstrawagancji, lecz jest obcością transcendentną – warunkiem możliwości twórczej i autonomicznej egzystencji, a w konsekwencji obietnicą wzniesienia się na wyższy poziom

samowiedzy i samorozumienia, czego świadomi byli tacy filozofowie jak Platon czy Arystoteles.

Bibliografia:

/// Thoreau, H.D. 1991. *Walden czyli życie w lesie*. Przeł. Cieplińska H. Warszawa: PIW, s. 121–122.

/// Waśkiewicz, A. 2008. *Obcy z wyboru. Studium filozofii społecznej*. Warszawa: Prószyński i S-ka.