

# **Zobojętnienie**

*Filozoficzne aspekty współczesnej alienacji człowieka*



ANNA KAMIŃSKA

# Zobojętnienie

*Filozoficzne aspekty  
współczesnej alienacji człowieka*



FUNDACJA INSTYTUT WYDAWNICZY · „MAXIMUM”

KRAKÓW

Recenzja naukowa  
*prof. dr hab. Jacek Migasiński*, Uniwersytet Warszawski

Redakcja wydawnicza  
*Dariusz Piotr Klimczak*

Skład i korekta  
*Marianna Rogowiczanka + Zespół*

Projekt okładki  
Studio „Max” (*foto. A. Kamińska*)

© *Copyright by* Anna Kamińska, Kraków 2018  
© *Copyright by* Fundacja Instytut Wydawniczy „Maximum”, Kraków 2018

*All rights reserved*

ISBN 978-83-61714-33-0

---

FUNDACJA INSTYTUT WYDAWNICZY · „MAXIMUM”  
30-960 Kraków, skr. poczt. nr 410  
tel. kom. +48 511 833 410  
e-mail: [redakcja@maximum.org.pl](mailto:redakcja@maximum.org.pl); [www.maximum.org.pl](http://www.maximum.org.pl)

KRAKÓW, Wydanie I

*Piektó żyjących nie jest czymś, co nastanie;  
jeśli istnieje, jest już tutaj, jest piekłem, w którym żyjemy  
na co dzień,  
które tworzymy, przebywając razem.  
Są dwa sposoby, aby nie sprawiało ono cierpienia. Pierwszy jest nietrudny  
dla wielu ludzi:  
zaakceptować piekło i stać się jego częścią,  
aż przestanie się je dostrzegać.  
Drugi jest ryzykowny i wymaga ciągłej uwagi i ćwiczenia:  
Odszukać i umieć rozpoznać, kto i co pośród piekła piekłem nie jest,  
i utrwalić to, i rozprzestrzenić.*

Italo Calvino, *Niewidzialne miasta*, tł. Alina Kreisberg



# Spis treści

Przedmowa .....	11
Wstęp .....	15

## ROZDZIAŁ 1. ZOBOJĘTNIENIE ZMYSŁOWE

1.1. „Obżarstwo” zmysłów .....	29
1.2. Znieczulona nadwrażliwość .....	35
1.3. Produkcja represywnych potrzeb .....	39
1.4. Świat symulaków, czyli zubożenie na rzeczywistość .....	45
1.5. Gwałt estetyczny .....	50
1.6. Piękno jako opresja .....	52
1.7. Śmierć jako koniec świata zmysłów .....	58

## ROZDZIAŁ 2. ZOBOJĘTNIENIE W SFERZE EROSA

2.1. Anteros .....	66
2.2. Desublimacja seksu .....	70
2.3. Sprawność i handlowa wymiana usług .....	77
2.4. <i>Quasi</i> -feministyczny mit wyzwolenia.....	83
2.5. Upływnianie różnicy między kobiecością a męskością.....	87
2.6. Uniwersalny wymiar macierzyńskiego miłosierdzia.....	94

## ROZDZIAŁ 3. ZOBOJĘTNIENIE KONSUMPCJONIZMU

3.1. <i>Ego consumans</i> , czyli demontaż podmiotowości .....	103
3.2. Między wolnością a zniewoleniem .....	109
3.3. Zubożenie <i>homo sentimentalis</i> .....	114
3.4. Personifikacja przedmiotu i urzeczowienie podmiotu .....	120
3.5. Zubożenie na fenomen szczęścia .....	124

## ROZDZIAŁ 4. ZOBOJĘTNIENIE ETYCZNE

4. 1. Nieodpowiedzialność, od-angażowanie i samo-realizacja .....	129
4.2. Ucieczka od miłości .....	137
4.3. Razem osobno .....	145

## ROZDZIAŁ 5. ZOBOJĘTNIE SPOŁECZNE

5.1. Egoizm społeczny .....	152
5.2. Prekariat jako współczesne niewolnictwo .....	158
5.3. Zobojętnienie gorsze od nienawiści .....	170
5.4. Postantropocentryczny neohumanizm .....	181

## ROZDZIAŁ 6. ZOBOJĘTNIE EPISTEMOLOGICZNE

6.1. Ucieczka od rozumu .....	193
6.2. Subiektywizacja i instrumentalizacja rozumu .....	198
6.3. Dewaluacja pojęcia i roli intelektualisty .....	204
6.4. Epistemologie partykularne .....	212
6.5. Partykularyzm postfeminis .....	217
6.6. Zobojętnienie na wartość wiedzy .....	224
6.7. Wrażliwość jako źródło rozumu filozoficznego .....	230
Zakończenie .....	233
Bibliografia .....	241
Indeks nazwisk .....	247
Indeks rzeczowy .....	249
Summary .....	255







## Przedmowa

**P**roblematyka alienacji człowieka w różnych jej aspektach zaprzęta uwagę filozofów i teoretyków-krytyków kultury od dawna, od czasów rewolucji przemysłowej i przeobrażeń kultury Zachodu określanym ogólnym mianem „nowoczesności”. Prace opublikowane na ten temat złożyłyby się na sporych rozmiarów bibliotekę. Autorzy zajmujący się tą problematyką krytykują jednak alienację na ogół w jednej z jej form, np. ekonomicznej, społecznej, psychologicznej czy moralnej. Ujmują też na ogół tę problematykę zgodnie ze swymi kompetencjami – albo przy pomocy narzędzi naukowych bądź ściśle filozoficznych albo czysto publicystycznie.

Otóż o oryginalności i nowatorstwie przedłożonej mi do oceny pracy Anny Kamińskiej stanowi to, że po pierwsze, zawiera ona analizę rozmaitych form czy może raczej „warstw” współczesnej alienacji człowieka, a po drugie to, że łączy w jednym dyskursie dwa poziomy tej analizy, filozoficzno-socjologiczny – operujący specjalistycznymi narzędziami teoretycznymi – oraz publicystyczny – odwołujący się do przykładów czerpanych „z życia”, o których donoszą codzienne media. Te cechy omawianej pracy skłoniły Autorkę do sięgnięcia, z jednej strony, po bardzo bogaty materiał diagnoz filozoficzno-socjologicznych dostarczanych przez takich autorów, jak Nietzsche, Marks, Huxley, Fromm, Horkheimer, Marcuse, Jaspers, Arendt, Baudrillard, Bauman, Giddens, Illouz, Žižek, a z drugiej strony, po liczne wypowiedzi publicystów i raporty najwybitniejszych ekonomistów, takich, jak Stiglitz, Piketty, Standing. Przy czym ten pierwszy poziom analizy prowadzi Autorka wychodząc najczęściej od perspektyw nakreślonych przez filozofię E. Lévinasa, a ten drugi pod auspicjami pedagogiki i praktyki J. Korczaka.

Jest jeszcze i trzeci czynnik stanowiący o oryginalności pracy A. Kamińskiej: otóż traktuje ona tytułowe „zobojętnienie” w różnych obszarach życia codziennego jako dialektyczną opozycję do pozytywnie waloryzowanej „wrażliwości”, stanowiącej jej zdaniem fundamentalny element właściwej antropologii filozoficznej, i tym samym ukazuje niebezpieczeństwa „antropologii negatywnej”, nakazujące traktować zobojętnienie w różnych jego postaciach nie jako neutralny, indyferentny fenomen współczesnego codziennego życia, lecz jako jedno z głównych zagrożeń dzisiejszego statusu człowieczeństwa.

To właśnie sprawia, że książka Anny Kamińskiej jest też swoistym manifestem Autorki w obronie racjonalistyczno-humanistycznych wartości kultury w dobie „płynnej ponowoczesności”; nie jest to więc suchy traktat filozoficzny, lecz gorący głos w dyskusji, starający się dotrzeć (dzięki niewątpliwej lekkości stylu) nie tylko do rozumu, ale i do serca czytelnika.

Książka składa się ze Wstępu, sześciu rozdziałów podzielonych każdy na kilka podrozdziałów i z Zakończenia. We Wstępie Autorka, przywołując swoje poprzednie badania nad wyobraźnią twórczą G. Bachelarda, filozofią wrażliwości na bliźniego E. Levinasa i praktyką pedagogiczną J. Korczaka, uzasadnia wybór przedmiotu swych analiz, jakim są różne formy zobojętnienia czyli fenomenu wyraziście obrazującego współczesną alienację człowieka; prezentuje też konstrukcję swej pracy. W rozdziale pierwszym poddaje analizie różne aspekty zobojętnienia w sferze doznań zmysłowych (otępienie wynikające z przestymulowania, znieczulenie w wyniku nadmiaru bodźców, prymitywizm pseudopotrzeb, zatarcie granic między rzeczywistością a symulacją, presja pseudoestetyki kultury masowej, indyferentyzm jako efekt kultu destrukcji). W rozdziale drugim prezentuje nowatorską analizę współczesnego ewoluowania ludzkiej erotyki w karykaturalną sferę „hiperseksualności”, w rzeczywistości asensualną i aseksualną (quasi-feministyczny „mit wyzwolenia”, upłynnienie różnic między kobiecością a męskością, seksbiznes, zastąpienie erotyki pornografią). Rozdział trzeci poświęcony jest wykazywaniu, jak owo zobojętnienie zmysłowe, estetyczne i erotyczne wzmacniane jest poprzez dominację kultury konsumpcji (uniformizacja i konformizm, utowarowienie emocji, sentymentalizm, „ucieczka” od wolności, prymitywny hedonizm). Dopełnieniem tych negatywnych zjawisk jest opisywane w rozdziale czwartym zobojętnienie etyczne (obsesja „niewinności”, nieodpowiedzialność, niezaangażowanie, „ucieczka” od autentycznej miłości, paradoksalne odosobnienie poprzez komunikację w sieci). Następnym tego jest przedstawione w rozdziale piątym zobojętnienie społeczne czyli zjawiska desocjalizacji (wzmacniane przez ideologię indywidualizmu i prywatyzacji, zanik międzyludzkiej solidarności, pasywizm obywatelski, prekariat, dewaluację humanizmu). Ostatni, szósty rozdział poświęcony jest refleksji nad związanym z ukazanymi wcześniej fenomenami zobojętnieniem epistemologicznym czyli dewaluacją uniwersalnych wartości racjonalizmu i deprecjacją rzetelnej wiedzy. Refleksja ta kończy się deklaracją pozytywnego stanowiska Autorki, że fundamentem ludzkiej podmiotowości jest filozoficzne pojęcie zmysłowo-etyczno-poznawczej wrażliwości oraz że taka wrażliwość jest współsubstancjalna z samą istotą myślenia i „otwiera horyzont sensu”. W Zakończeniu książki znalazła się rekapitulacja wszystkich przeanalizowanych wcześniej wątków.

Książka Anny Kamińskiej to ważny i wyrazisty głos w aktualnej dyskusji o faktycznym stanie i pożądanym kształcie współczesnej kultury. Przy okazji prowadzonych w niej analiz padają istotne pytania o znaczenie humanizmu w czasach postmodernistycznego „posthumanizmu”, o rolę intelektualistów

i instytucji uniwersytetu w życiu społecznym, o wartość prawdy w badaniach naukowych i w świadomości potocznej. Proponując odpowiedzi na te i inne pytania Autorka nie ucieka w niedopowiedzenia i dwuznaczności, tylko jasno demonstruje swoje stanowisko: przeciw irracjonalizmowi, przeciw relatywizmowi, przeciw „akademickiemu antyuniwersalizmowi”, a w obronie klasycznych wartości Oświecenia i w obronie koncepcji ludzkiej podmiotowości syntetyzującej w sobie krytyczną rozumność i emocjonalno-moralną wrażliwość. Te cechy omawianej pracy sprawiają, że może ona być inspirującą lekturą zarówno dla profesjonalnych filozofów, kulturoznawców czy psychologów społecznych, jak i dla czytelnika-amatora, zainteresowanego przemianami współczesnego świata.

*Jacek Migasiński*



## Wstęp

Co nas motywuje do myślenia filozoficznego? Co powoduje, że podejmujemy trud myślenia? Powyższe pytania mogą wydać się naiwne, a jednak, to zastanawiające, czy myśli rodzą się w przestrzeni odczuwania, i czy trzeba szczególnie mocno czuć, aby osiągnąć odpowiednią głębokość myślenia? Czy można, przy pomocy filozoficznej intuicji, przeczuwać prawdy, aby potem opracowywać je rozumowo i krytycznie?

W książce, *Wrażliwość a podmiotowość*<sup>1</sup> skonstatowałam, iż wrażliwość jest dyspozycją i wartością poznawczą, pewnym rodzajem nerwu filozoficznego. Uznałam, że filozoficzne ujęcie tej kategorii jest potrzebne zwłaszcza wobec wielkich zagrożeń ponowoczesności: konsumpcjonizmu, komercjalizacji, utowarowienia, desocjalizacji i alienacji życia współczesnego. Bazując na badaniach fenomenu skrajnej wrażliwości etycznej, heroizmu etycznego, którego teoretyczną wykładnię odnalazłam w filozofii Emmanuela Lévinasa, a praktyczną realizację – w życiu i twórczości Janusza Korczaka, doszłam do, pozornie prostej, a jednak paradoksalnej konstatacji, iż siła człowieka może tkwić w jego słabości, że jest on tym silniejszy, im bardziej jest zdolny do słabości. I właśnie wrażliwość jest tą słabością, w której tkwi siła człowieczeństwa. Jeśli bowiem wrażliwość jest odwagą uznania siebie słabym, wówczas staje się siłą.

Na wrażliwości, o której tu mowa, nadbudowana jest rzeczywistość wyobraźni twórczej, którą badałam w pracy *Rzeczywistość wyobraźni*<sup>2</sup> opierając się przede wszystkim na filozofii Gastona Bachelarda. Próbowałam połączyć świat wrażliwości ze światem twórczej wyobraźni w jeden spójny obraz człowieka niezdolnego do obojętności i właśnie dlatego zdolnego do tworzenia. Zauważyłam wówczas, iż współczesne osiągnięcia nauk przyrodniczych, w tym pojawienie się świata wirtualnego, otwierają możliwość „mentalnego zamieszkiwania” światów, które nie istnieją poza obrębem świadomości, możemy zatem doświadczać i przeżywać to, co stworzyliśmy, a w ten sposób nadawać istnienie temu, co nierzeczywiste, czyli urzeczywistniać nierzeczywistość. Zamieszkując we wnętrzu wyobrażonego świata, żyjąc w nim i żyjąc nim, nadajemy mu ludzki

1 Zob. A. Kamińska, *Wrażliwość a podmiotowość. Teoria Emmanuela Lévinasa i praktyka Janusza Korczaka*, Fundacja Instytut Wydawniczy „Maximum”, Kraków 2012.

2 Zob. Idem, *Rzeczywistość wyobraźni. Gaston Bachelard o źródłach twórczości*, Fundacja Instytut Wydawniczy „Maximum”, Kraków 2014-2015.

sens, a więc nadajemy mu także realny byt. W tym znaczeniu heglowska zasada jedności myśli i bytu okazuje się prawdziwa. Stąd wysnułam wniosek, że może istnieć coś tak wewnętrznie sprzecznego, jak rzeczywistość niereczywistości, czyli rzeczywistość wyobraźni. Naukowe realizacje przedłużają przecież realność świata, a rozwój nauki pociąga za sobą rozwój poznawczych struktur umysłu. Można uznać, iż rzeczywistość istnieje na różne sposoby, że są rozmaite poziomy i stopnie natężenia bytu, a rzeczywistość jest procesem jego stawania się lub zanikania. Wyobraźnia jest nieusuwalną częścią ludzkiej świadomości, dlatego uświadamiając sobie jakąkolwiek realność przedzieramy się przez irrealizm marzenia. W tym sensie marzenie jest jedyną drogą do rzeczywistości. To poprzez doświadczenie niereczywistości otwieramy się na rzeczywistość. Wszystko jest najpierw wymarzone, ogarnięte wyobraźnią. Świat marzenia oddziela nas od świata rzeczywistego i zarazem z nim łączy. Choć brzmi to paradoksalnie, wydaje się, że ten, kto nie jest zdolny do marzeń, nie jest realistą. Koherentny pluralizm Bachelarda uświadomił mi, iż nauka i poezja to dwie równie istotne i wzajemnie rozświetlające się modalności ludzkiego myślenia. Dzięki temu dostrzegłam wartość dialektyki jako źródła odnawiania się twórczości, zarówno naukowej, jak i filozoficznej oraz poetyckiej. Zrozumiałam, iż racjonalizm dialektyczny to racjonalizm otwarty nauk przyrodniczych uzupełniony humanizmem otwartym filozofii i poezji. A zatem, intuicja i intelekt, uczucia i rozum, sztuka i nauka dopełniają się nawzajem. Dzięki dialektyzacji rozumu, czyli rozwinięciu przeciwnych przekonań i jednocześnie całościującemu ruchowi intelektualnemu, można zrozumieć wiele złożonych aspektów otaczającej nas rzeczywistości społeczno-kulturowej. Dzięki dialektyce tożsamości i różnicy, złożoności i prostoty, możliwa jest twórcza synteza ludzkiego poznania jako podstawowej wartości humanistycznej, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Synteza pozostawiająca jednak zawsze jakąś niedomyślaną, i przez to właśnie szczególnie pociągającą, intelektualnie resztę<sup>3</sup>.

Do takich wniosków doszłam badając fenomen twórczej wyobraźni. Z kolei, jak już nadmieniałam, w rozprawie *Wrażliwość a podmiotowość* starałam się wprowadzić w krąg pojęć antropologii filozoficznej kategorię wrażliwości. Trzeba tu dodać, że wbrew łatwym skojarzeniom, moje skupienie się na wrażliwości nie oznaczało deprecjacji rozumu i budowania własnej koncepcji na irracjonalizmie. Zupełnie przeciwnie, dążyłam do ukazania wrażliwości jako jednego ze źródeł rozumu filozoficznego. Zanalizowałam wrażliwość w aspekcie ontologicznym (jako „wrażliwość na siebie samego” będącą koniecznym warunkiem

3 Zob. A. Kamińska, *Rzeczywistość wyobraźni...*, op.cit., s. 147-150.



bycia, jego odwagą i ontologiczną wolnością, a zarazem zniewoleniem sobą samym; jako przeczulenie z powodu nieusuwalności „bycia, które rani” oraz jako odczuwanie własnego bólu dokonujące się w relacji do własnego istnienia i umożliwiające identyfikację z sobą samym, a zarazem stwarzające zagrożenie przemocą wobec wszystkiego, co inne i co nie służy realizacji własnego bycia), w aspekcie zmysłowym (jako zdolność do cierpienia oraz szczęścia), w aspekcie metafizycznym (jako pragnienie Absolutu przerastające to, co pojmowalne) oraz w aspekcie etycznym (jako moralną siłę odczuwania prawdy, rozumność etyczną i mądrość miłości – umożliwiającą rozumienie kondycji ludzkiej, zgłębianie prawdy ludzkiej egzystencji). W efekcie stwierdziłam, że wrażliwość jest jednym z ważnych czynników warunkujących podmiotowość człowieka<sup>4</sup>.

Jak wynika z powyższego, filozoficzna kategoria wrażliwości, podobnie jak i pojęcie twórczej wyobraźni, są potrzebne dla zrozumienia człowieka, dla szukania odpowiedzi na kantowskie pytanie: czym jest człowiek? Z czasem uznałam jednak, że zrozumienie istoty i potrzeby wrażliwości wymaga jeszcze dodatkowej analizy opozycji pojęciowej, czyli zubożnienia – wszak to jest właśnie ta niedomyślana i przez to szczególnie pociągająca intelektualnie reszta. Wychodząc z założenia, że zbadanie zjawisk negatywnych może pomóc w głębszym zrozumieniu istoty oraz potrzeby tego, co pozytywne, zdecydowałam się przedstawić antytezę wrażliwości warunkującej podmiotowość człowieka i budującej jego człowieczeństwo, czyli zbadać fenomen zanikania wrażliwości. Tym razem postanowiłam rozważyć, co pozostaje po zanegowaniu wrażliwości, zbadać zubożniane formy życia codziennego. Innymi słowy, opisać nie tyle antropologię pozytywną pokazującą, co czyni człowieka człowiekiem, ile antropologię negatywną ujawniającą, czym on nie jest.

Należy jeszcze raz podkreślić, że celem mojej analizy zubożnienia jest wykazanie potrzeby, a wręcz konieczności wrażliwości warunkującej podmiotowość człowieka. Badanie zubożnienia jako kontr-pojęcia dla wrażliwości zakłada już określone pojęcie etyczno-metafizyczno-epistemologicznej wrażliwości właśnie. Chodzi mi tutaj o wrażliwość filozoficzną, którą należy odróżnić od tej potocznie rozumianej, zwłaszcza od sentymentalnej czułościowości czy płaskiego psychologizowania, które – co postaram się wykazać – jest jednym z przejawów zubożnienia (obawiam się bowiem, że pojęcie, które jest w istocie filozoficzne, zostało dzisiaj pochłonięte i spłycone przez dominujący nurt psychologizmu). Wbrew modnym obecnie teoriom posthumanizmu wieszczącym nieuchronny koniec człowieka, uważam, że można

4 Zob. Idem, *Wrażliwość a podmiotowość...*, op. cit.

wybierać pomiędzy neobarbarzyństwem a nowym renesansem humanizmu, neohumanizmem, który mimo wszystko jest możliwy (nawet jeżeli oznacza to, nieco naiwną, wiarę w możliwość realnej utopii i w to, że człowiek jest w stanie doznać doświadczenia uniwersalnego człowieczeństwa).

Pracując nad tematem wrażliwości uświadomiłam sobie, że Emmanuel Lévinas uczula na uniwersalne wartości istotne dla ludzkiego życia, promując szczególnie heroizm etyczny, podczas gdy świat współczesny wydaje się raczej lansować od-wrażliwienie, usuwa (a przynajmniej spycha poza nawias ważnych zagadnień) zjawisko zmysłowej, etycznej, społecznej i epistemologicznej wrażliwości. I nie chodzi tutaj, co pragnę zaakcentować, o obojętność jako zupełną niemożność odczuwania, a raczej o rezygnację z wrażliwości, pomimo istnienia jej niewątpliwego potencjału. Dlatego właśnie postanowiłam opisać zobojętnienie, dokonać filozoficznej analizy tego, pozornie neutralnego, fenomenu.

Ponieważ w poprzedniej książce uznałam, że wrażliwość warunkuje podmiotowość człowieka, tezę rozprawy czynię dopełniające zdanie, iż zobojętnienie warunkuje uprzedmiotowienie człowieka. Mam nadzieję, że moje wysiłki doprowadzą do wykazania słuszności tej właśnie tezy.

Zobojętnienie, o które tutaj chodzi, ma to do siebie, że jest tym większe, im mniej jest uświadomione i im częściej uznawane jest za stan naturalny. Jak postaram się pokazać w poszczególnych rozdziałach rozprawy, coraz więcej cech człowieka i ludzkiego świata, które tzw. nowoczesność uznała za chorobliwe i destrukcyjne, ponowoczesność przyjmuje jako nieuniknione. Tymczasem łatwo przeoczyć moment oraz kontekst, w którym anomalia staje się normą, gdy „normalna obojętność” zamienia się w powszechnie aprobowaną anomalię, czyli w „patologię normalności”.

Jeżeli chodzi o metodologię mojej pracy, w badaniach nad zobojętnieniem opieram się przede wszystkim na myśli Emmanuela Lévinasa. Zrekonstruowana przeze mnie wcześniej Lévinasowska filozofia wrażliwości stanowi dla podstawowy punkt wyjścia. Większość rozdziałów książki rozpoczynam od refleksji na podstawie dzieł Lévinasa, które następnie poddaję dialektyzacji, rozwijając przeciwstawne przekonania, starając się jednocześnie, dzięki całościowemu ruchowi intelektualnemu, zrozumieć rozmaite, złożone aspekty współczesnej rzeczywistości kulturowo-społecznej. Poza Lévinasem, bardzo dużo czerpię z filozofii Ericha Fromma, Jeana Baudrillarda, Zygmunta Baumana, Maxa Horkheimera, Theodora Adorno, Herberta Marcuse, Hannah Arendt, Friedricha Nietzschego, Karla Jaspersa, Karola Marksa, Józefa Tischnera oraz wielu innych, starając się połączyć ich refleksje w spójną syntezę, służącą następnie jako kanwa dla samodzielnych filozoficznych analiz. Odwołuję się także do myśli biblijnej, do klasycznych dzieł filozoficznych,

socjologicznych i literackich podejmujących i rozwijających temat zubożenia oraz do artykułów prasowych opisujących aktualne jego przykłady. Sięgam także po raporty ekonomistów, takich jak Joseph Stiglitz, Thomas Piketty czy Guy Standing. Aby opisać i zanalizować rozmaite warstwy współczesnej alienacji człowieka, łączę w jednym dyskursie dwa poziomy: filozoficzno-socjologiczny, operujący specjalistycznymi narzędziami teoretycznymi i wychodzący od perspektyw nakreślonych przez filozofię Emmanuela Lévinasa oraz publicystyczny, przebiegający pod auspicjami pedagogiki, publicystyki społecznej i praktyki Janusza Korczaka. Metodą mojej pracy jest analiza problemów. To im podporządkowuję dobór dzieł, przykładów oraz autorów, u których znajduję inspiracje, potwierdzenia bądź też odbicie polemiczne. W doborze autorów kieruję się względami wyłącznie merytorycznymi, filozoficznymi.

Książka składa się z sześciu części: *Zubożenie zmysłowe*, *Zubożenie w sferze Erosa*, *Zubożenie konsumpcjonizmu*, *Zubożenie etyczne*, *Zubożenie społeczne* i *Zubożenie epistemologiczne*.

Ponieważ, jak już wcześniej wykazałam, wrażliwość etyczna zakorzeniona jest we wrażliwości zmysłowej, podobnie etyczne zubożenie wyrasta między innymi na wyjałowionej glebie stępienia zmysłowego. Dlatego najpierw pokazuję, w jaki sposób zubożenie zmysłowe i estetyczne wiedzie do zubożenia uczuciowego i etycznego, sygnalizując zarazem związek między zmysłowym postrzeganiem a myśleniem (*continuum* zmysły–rozum). Badam *zubożenie zmysłowe* w sześciu aspektach. Najpierw opisuję „*Obżarstwo*” *zmysłów*, czyli chorobliwie nadmiarową pobudliwość zmysłową (hiperzmysłowość) będącą właściwie otępieniem wynikającym z przestymulowania. Wskazuję, że używanie i nadużywanie eliminuje przeżywanie, oszałamianie zaś stępi doznawanie. A w wyniku tego zanika także fenomen bezinteresownego rozkoszowania się, które Lévinas nazywał *la jouissance*, zdolność zachwyty, podziwu i odczuwania spontanicznej radości istnienia. Następnie ukazuję, na czym polega *Znieczulona nadwrażliwość*, swoiste u-czulenienie wynikające z od-czulenienia, zde-nerwowanie w znaczeniu przypalenia/przecięcia nerwów i pozbawienia czucia oraz drażliwość jako przeciwieństwo wrażliwości. W rozdziale trzecim, *Produkcja represywnych potrzeb*, posiłkując się filozofią Herberta Marcuse, analizuję zjawisko desublimacji, w wyniku której sztuczny i nieludzki prymitywizm uzależniających pseudopotrzeb wypiera potrzeby naturalne i ludzkie, zwłaszcza te transcendujące. Z powyższymi aspektami alienacji współczesnego człowieka wiąże *świat symulaków*, czyli *zubożenie na rzeczywistość*. Idzie tu mianowicie o zanikanie różnicy między rzeczywistością a sztucznością, prawdą a pozorem, parodią a pastiszem, substancją a atrybutem, esencją a egzystencją, faktem a symulacją. Pokazuję,

jak hiperrzeczywista neorzeczywistość przesłania rzeczywistość, „na niby” staje się wzorem i miernikiem dla „naprawdę”. W wyniku tego, zarówno w sferze indywidualnej wrażliwości zmysłowej, jak i w dziedzinie stosunków międzyludzkich kryteria symulacji zaczynają zastępować kryteria moralne. Zauważam przy tym, iż sytuacja ta umożliwia nowe formy gwałtu, między innymi *gwałt estetyczny* (przede wszystkim, choć nie tylko, gwałt przez oczy i uszy). Piszę o znęcaniu się nad ludzką wrażliwością poprzez zmuszanie do obcowania z natarczywą brzydota, wulgarną muzyką, kulturą masową w najgorszym wydaniu, która neguje wartości estetyczne, zatacza najszersze kręgi, najmocniej atakuje i przed którą nie ma ucieczki. W rozdziale *Piękno jako opresja*, zastanawiam się nad kwestią upłynniania różnicy między pięknem i brzydota, sztuką wysoką i masową (świadomie myloną ze sztuką popularną) oraz między sztuką masową a ludową. Badam problem zastępowania uniwersalnych wartości tzw. uniwersalnymi emocjami, a klasycznej harmonii i symetrii – dysharmonią i *hybris*. Na koniec piszę o skrajnych formach gwałtu na ludzkiej wrażliwości, jakimi jest epatowanie okrucieństwem i destrukcją. Analizuję śmierć jako koniec świata zmysłów, łącząc to zagadnienie z opisaną wcześniej sytuacją pożerania świata rzeczywistego przez świat *symulaków*, nieodróżniania życia od śmierci, Erosa od Tanatosa, biofilii od nekrofilii.

Z zobojętnieniem zmysłowym łączę także *Zobojętnienie w sferze Erosa*. Z J. Baudrillardem podejmuję pytanie, dlaczego w „hiper-seksualnym” świecie Anteros wypiera Erosa, dlaczego bezinteresowna rozkosz, czułość i bliskość, o których pisał Lévinas w swojej *Fenomenologii Erosa*, stają się zjawiskami zanikającym. Moim sprzymierzeńcem w wypracowaniu autorskiego pojęcia zobojętnienia erotycznego jest Herbert Marcuse. Posługując się przedstawionym przez niego w *Człowieku jednowymiarowym* pojęciem „represywnej desublimacji”, opisuję współczesną *desublimację seksu*, prowadzącą do tego, że erotyka dewaluje się w seks, a seks – w porno, w efekcie idea tzw. „seksualnego wyzwolenia” przybiera karykaturalną formę i przeobraża się we własne przeciwieństwo. Konkretyzując swe filozoficzne refleksje poprzez świadome odwołania do przykładów z materiałów publicystycznych oraz literackich, między innymi Natashy Walter, Anny Bałchan czy Janusza Korczaka, wykazuję, że zobojętnienie erotyczne polega na dewaluacji erotyki i zastąpieniu jej seksualnością, a następnie dewaluacji seksualności i zastąpieniu jej *sprawnością oraz handlową wymianą usług*. W tym kontekście ukazuję także nowy, *qasi-feministyczny mit wyzwolenia*. Badam zniewolenie ubrane w pozór wolności, wskazując różnicę między seksualnym uprzedmiotowieniem i samo-uprzedmiotowieniem (oraz samo-instrumentalizacją) a wyzwoleniem. Opisuję również ten aspekt zobojętnienia w sferze Erosa, jakim jest *upłynnianie różnicy między kobiecością a męskością*.

Chodzi tutaj o, krytykowane między innymi przez Ericha Fromma, utożsamianie różnic z niedostatkami, równouprawnienia ze zrównaniem (homogenizacją), a równości z brakiem różnic (identycznością). Wreszcie zastanawiam się nad *uniwersalnym wymiarem macierzyńskiego miłosierdzia* – w znaczeniu, jakie nadał mu Lévinas. Próbuję odpowiedzieć na pytania: Czy wyzwolenie i równouprawnienie kobiet musi oznaczać rezygnację z czułości, delikatności, troskliwości, empatii, opiekuńczości i macierzyńskiego miłosierdzia? Czy przemoc, gwałt, destrukcja i zło oraz, z drugiej strony, zdolność do dobra, miłości i miłosierdzia mają płec?

Zubożenie zmysłowe, estetyczne i erotyczne znajduje swoje rozwinięcie i dopełnienie w sferze etycznej, społecznej i poznawczej, co przejawia się w szerszym zjawisku współczesnego *konsumpcjonizmu*. Jednym z aspektów konsumpcyjnego utowarowienia jest *demontaż podmiotowości*, któremu podlega *ego consumans*. Rzecz w tym, że *ego consumans* nie jest autonomicznym, tożsamym ze sobą Ja, a raczej ucieka od własnego Ja, usiłując pozbyć się osobowości, tożsamości, indywidualności i podmiotowości. Paradoksalnie, skrajna apoteoza indywidualizmu doprowadza do unicestwienia indywiduum i indywidualności, pozorna gloryfikacja jednostki dokonuje się poprzez jej unicestwienie za sprawą atomizacji, uniformizacji i hiper-konformizmu. Komercyjna „ego-mania” jest bowiem w istocie rezygnacją z autonomicznego Ja, a promowanie tzw. „osobowości”, „auto-ekspresji” i „personalizacji” jest wynikiem deprecjacji osoby. W tym kontekście pojawiają się zasadnicze filozoficzne pytania, czym się różni wolność i wyzwolenie od niewoli i zniewolenia oraz na czym polega neoliberalne zubożenie na wolność autentyczną i niezdolność do korzystania z niej. Ów problem analizuję w rozdziale *Między wolnością a zniewoleniem*. Akcentuję także, za E. Frommem, przewrotną postać zubożenia, jaką jest sentymentalizm w znaczeniu wyalienowanego uczucia bez potrzeby autentycznego odczuwania i współodczuwania. Odwołując się do krytyki kultury przedstawionej przez izraelską socjolog Evę Illouz, pokazuję, że właśnie na owym wyalienowanym sentymentalizmie opiera się mechanizm utowarowienia emocji i zdrowia emocjonalnego, przez co *zubożętniały homo sentimentalis* (oddzielający emocje od uczuć, intelektu i rozumu), wpisuje się w kulturę konsumpcjonizmu. Piszę także o odwróceniu relacji między podmiotem i podmiotowością a przedmiotem i przedmiotowością, czyli o *personifikacji przedmiotu i urzeczowieniu podmiotu*. Zastanawiam się również nad kwestią: Dlaczego w epoce neohedonizmu i *happiness studies* dominuje *zubożętnienie na fenomen szczęścia*? Czy szczęście jest przeciwieństwem doznawania smutku i cierpienia, czy raczej odwrotnością zubożętnienia – jako niezdolności odczuwania w ogóle?

Kolejnym przejawem alienacji współczesnego człowieka, jaki badam w niniejszej pracy, jest *zobojętnienie etyczne*. Zauważam, między innymi za Z. Baumanem, że w przeciwieństwie do obsesji odpowiedzialności i etycznej wrażliwości, której potrzebę, a wręcz konieczność postuluje Lévinas, w świecie płynnej ponowoczesności dominuje raczej obsesja niewinności i etycznego zobojętnienia. Tym zajmuję się w rozdziale *Nieodpowiedzialność, od-angażowanie i samo-realizacja*. Podobnie, antytezą w stosunku do postulatów etycznych Lévinasa jest współczesna *ucieczka od miłości* – zarówno tej romantycznej, jak i biblijnej miłości bliźniego. Wydaje się, że w wyniku oddzielenia kontaktów od relacji a komunikacji od więzi, zanika także etyczna bliskość, w znaczeniu, jakie nadał jej Lévinas. Paradoksalna izolacja przez komunikację sprzęga się z upodobnieniem przez izolację, co powoduje, że coraz więcej ludzi robi to samo, co inni, ale już nie wspólnie z innymi: są sobie bliscy w oddaleniu i dalecy w bliskości, czyli są *razem osobno*.

Dalszą konsekwencją zobojętnienia etycznego jest *zobojętnienie społeczne*. W tak nazwanym rozdziale staram się pokazać, iż wbrew Lévinasowskiej etyce wrażliwości i sprawiedliwości społecznej, w kulturze konsumpcjonizmu dominuje raczej *egoizm społeczny* polegający na absolutyzacji idei samozachowania, pasywizmie obywatelskim, ideologii prywatyzacji, samolubnym indywidualizmie (przekonaniu, że jednostki są w stanie znaleźć indywidualne rozwiązania problemów stworzonych przez społeczeństwo) – co prowadzi do desocjalizacji (odspołecznienia), zaniku zdolności współczucia, międzyludzkiej solidarności, dzielenia się z innymi, wzajemnej pomocy i wzajemnego zrozumienia. Pomijanie faktu, iż każdy człowiek w pewnym stopniu jest częścią całości, którą współtworzy razem z innymi, że idee wolności, równości i sprawiedliwości społecznej są ze sobą powiązane, prowadzi między innymi do zjawiska prekaryzacji. W rozdziale pt. *Prekariat jako współczesne niewolnictwo* odnoszę się do jednego z najżywotniejszych, filozoficznych problemów naszych czasów, jakim jest alienacja pracy. Opisuję nowoczesną alienację ekonomiczną jako przejaw spotęgowanego zobojętnienia społecznego. W rozdziale *Zobojętnienie gorsze od nienawiści* zastanawiam się, czy „zobojętnienie” jest pojęciem neutralnym i niewinnym, i czy „nienawiść” zawsze oznacza zło, czy może obojętność wobec zła jest lepsza od nienawiści do zła? Badam, jak mają się do siebie *zła nienawiść* (zrodzona z obojętności na zło i poszukująca ofiary, którą chce poświęcić) i *nienawiść do zła* (wynikająca z nieobojętności na krzywdę społeczną). Z kolei w rozdziale zatytułowanym *Postantropocentryczny neohumanizm* przedstawiam następujące kwestie: Czy zobojętnienie społeczne pociąga za sobą dewaluację humanizmu? Czy po zdekonstruowaniu podmiotu ludzkiego można skonstruować posthumanistyczny podmiot nie-



ludzki? Czy można określić to, co ludzkie, bez nazwania tego, co nieludzkie? Czy globalnemu utowarowieniu i „od-człowieczaniu” człowieka (nazywanego „eskczłowiekiem”, *trans-homo*, *transhuman* czy *człowiek-zwierzę-ziemia-maszyna*) towarzyszą próby „u-człowieczania” zwierząt? Czy koniunkturalny antyhumanizm wspierający gospodarkę sprowadzającą wszystkie gatunki do mianownika rynkowego zagraża wykreowaniem *homo destruens*?

W ostatniej części pracy, *Zobojętnienie epistemologiczne* pokazuję, że opisane wcześniej zobojętnienie zmysłowe, etyczne i społeczne wiodą do zatrzymania refleksji, pozbycia się świadomości i wewnętrznego namysłu, niewrażliwości na racjonalne argumenty, eliminacji indywidualnego i społecznego rozumu. Badam zobojętnienie epistemologiczne w sześciu wymiarach. Najpierw, w rozdziale *Ucieczka od rozumu*, zauważam, że jednym z aspektów alienacji współczesnego człowieka jest zobojętnienie na to, co racjonalne, bezinteresowne i uniwersalne, że „choroba irracjonalności”, znieczulenie się na głos rozumu prowadzi do nadłamania pascalskiej „trzciny myślącej”. W rozdziale *Subiektywizacja i instrumentalizacja rozumu* analizuję horkheimerowskie rozróżnienie na rozum obiektywny i uniwersalny oraz subiektywny i instrumentalny, starając się odnieść je do współczesności i wykazać, że subiektywizacja i instrumentalizacja rozumu prowadzi do sytuacji, w której środki liczą się bardziej niż cele, i że właśnie tego typu „racjonalność” jest odpowiedzialna za irracjonalne oblicze tego, co potocznie i błędnie nazywa się dzisiaj „rozumem”. Dalej staram się pokazać, że zobojętnienie poznawcze związane z wyparciem rozumu obiektywnego i uniwersalnego przez rozum subiektywny i instrumentalny może tłumaczyć mechanizmy współczesnej *dewaluacji pojęcia i roli intelektualisty*. Wbrew modnemu sloganowi, iż dekonstrukcja humanizmu w humanistyce jest aktem buntowniczego oporu przeciwko likwidowaniu indywidualnych punktów widzenia, konstatuję, iż jest to raczej przejaw zwątpienia i rezygnacji, podczas gdy aktem oporu byłaby dekonstrukcja tej właśnie dekonstrukcji, czyli obrona oświecenia rozumnego przed kontroświeceniem i zalewem irracjonalności. Zobojętnienie epistemologiczne upatruję także w dominacji *epistemologii partykularnych* odmawiających prawa istnienia jakiegokolwiek wiedzy niepartykularnej umożliwiającej wykroczenie poza miejsce, w którym obecnie się znajdujemy i krytykę poznawczej podstawy świata, którego jesteśmy częścią.

W rozdziale zatytułowanym *Partykularyzm postfeministyczny* omawiam jeden z przykładów epistemologii partykularnej. Zastanawiam się, na ile akademicki, antyuniwersalistyczny postfeminizm reprezentuje myślenie rozdzielające prywatny (partykularny) i publiczny (powszechny) użytek z rozumu. Próbuję odpowiedzieć na następujące pytania: Czy wyzwolenie kobiet oznacza

zatrącenie zdolności mówienia w imieniu uniwersalnej istoty ludzkiej i praw człowieka? Czy neomatriarchat jako wyłączna negacja patriarchy nie jest regresją do poziomu przesądów charakterystycznych dla sytuacji wojny płci? Czy postfeminizm rozumiany jako kontynuacja świata patriarchalnego poprzez przejście przez kobiety „męskiej” władzy nie przeciwdziała emancypacji kobiet jako istot ludzkich? I wreszcie, czy *quasi*-feministyczny szowinizm jest lekarstwem na męski szowinizm? W następnym rozdziale zauważam, że ucieczka od uniwersalnego i obiektywnego rozumu w stronę epistemologii partykularnych połączona z dewaluacją pojęcia i roli intelektualisty owocuje *zobojętnieniem na wartość wiedzy*. Uciekając od rozumu i popadając w irracjonalizm, a nawet antyracjonalizm, oddajemy pole, z jednej strony instrumentalnej, partykularnej i manipulacyjnej inteligencji (w tym egoistycznej psychologii w służbie biznesu), a z drugiej strony emocjom, przesądom i zabobonom (partykularnej i antyracjonalistycznej religii oraz zdobywającej coraz większe zainteresowanie ezoteryce). Na zakończenie wracam do początkowego pytania, co nas motywuje do myślenia filozoficznego, wskazując na *wrażliwość jako źródło rozumu filozoficznego*.

Niewrażliwość wielu filozofów na problem zobojętnienia daje do myślenia. Zastanawiającym jest, dlaczego coraz więcej z nas traci fundamentalnie ludzką zdolność współodczuwania z innymi i wyczerlenia na zło. Moim zdaniem, konieczność dogłębnego przemyślenia kwestii uwiadu humanistycznej wrażliwości staje się obecnie wręcz paląca. Warto szukać odpowiedzi na pytanie: Jak ustrzec się przed zobojętnieniem warunkującym uprzedmiotowienie człowieka?



## Rozdział 1

### Zobojętnienie zmysłowe

Platon uznał, że jeżeli warto żyć człowiekowi na świecie, to dla oglądania piękna. Jak wiemy, cały dialog *Uczta*<sup>5</sup> jest właściwie entuzjastyczną pochwałą piękna jako jednej z najwyższych wartości. Zgodnie ze starożytną grecką tradycją, mówiąc o pięknie, filozof ma na myśli nie tylko to, co cieszy wzrok i słuch, ale także to, co wzbudza podziw, zachwyt i uznanie, a więc nie tylko wartości estetyczne, ale również moralne i poznawcze. Jednym tchem Platon mówi o pięknie przyrody, pięknie sprawiedliwości i rozważa, pięknie nauk i wreszcie o cnocie jako pięknie duszy. W tym sensie w zdaniu, że piękno (w tym szczególnie wielka sztuka) jest jednym ze wskaźników wiary (i pomaga odróżnić wiarę i pobożność od zabobonu i bigoterii), można znaleźć echo platonizmu. Możemy doznawać piękna zarówno patrząc na rozkwitłą różę, rozbłysk słońca pośród liści, zachwycając się pasmem chmur na niebie, podziwiając obraz Rembrandta czy nokturn Chopina. Zrozumiałym jest, że przeżycie estetyczne może obejmować w równym stopniu codzienny zachwyt nad pięknem natury, co podziw dla niezwykłego piękna sztuki. Zresztą, doświadczenie zmysłowe, niezależnie od tego, z jakich zmysłów płynące, czy z tych, które Platon nazywał „zmysłami dystansu”, tzn. wzroku i słuchu, czy ze zmysłów wymagających bliskości, tzn. dotyku, zapachu i smaku, może być uszczęśliwiające i wzbogacające, ale może być również bolesne i szkodliwe

Poza tym sposób percepcji piękna przyrody jest powiązany z doświadczeniami estetycznymi płynącymi z kontemplowania sztuki, i odwrotnie. Wizyta w muzeum może przyczynić się do tego, iż staniemy się bardziej świadomi naszego bezpośredniego otoczenia, może pomóc niuansować doznania związane z kolorami, kształtami i ich wzajemnymi relacjami, wyculić uwagę na szczegóły i harmonie. Wszak wrażliwość percepcyjna poszerza i pogłębia zdolności przeżycia estetycznego, a doświadczenie sztuki przynosi większą świadomość i wrażliwość na rzeczywistość dnia codziennego. Używając sformułowań F. Nietzschego<sup>6</sup>, moglibyśmy rzec, że wskutek wyćwiczenia intelektu (np. przez obcowanie

5 Zob. Platon, *Uczta*, tł. W. Witwicki, Wyd. „Alfa”, Warszawa 1994.

6 F. Nietzsche, *Ludzkie arcyłudzkie*, tł. K. Drzewiecki, Wyd. „vis-à-vis/Etiuda”, Kraków 2012, s.145-146.

z muzyką) nasze uszy „stają się coraz intelektualniejsze”, bo nauczeni jesteśmy bardziej niż nasi przodkowie „nasłuchiwać znaczenia” w dźwiękach. Podobnie obcowanie z malarstwem „czyni intelektualniejszymi” nasze oczy. Ogólnie rzecz biorąc, obcowanie z kulturą i sztuką wzmaga „rozumienie artystyczne”. Co nie oznacza rzecz jasna, że zawsze słyszeć znaczy rozumieć. Może nawet częściej patrzmy na coś, nie widząc tego, więc po prostu nazywamy to Niewidzialnym, słuchamy czegoś nie słysząc, więc nazywamy to Niesłyszalnym, próbujemy to pochwycić i nie udaje nam się – i nazywamy to Nieuchwytnym. Martin Buber pisał o tym bardziej krytycznie: „Często sądzimy, że nic nie można posłyszeć, a przecież dawno już sami zatkaliśmy sobie woskiem uszy”<sup>7</sup>. Chodziło mu zapewne o to, że wielu ludzi tkwi w pancierzach, których z przyzwyczajenia już nie czują, ich odbiorniki są wyłączone, nie są w stanie zarejestrować szumiących nieustannie fal eteru, zauważyć, jak świat ich „zagaduje”, są wysterylizowani, „wyjałowieni z zagadnięcia”<sup>8</sup>. W tym kontekście być może miał rację Plotyn, gdy konstatował, że nigdy nie ujrzy słońca oko, które nie stało się słoneczne. I żadna dusza nie widzi piękna, jeśli sama nie stała się piękna. Może, jak to określał Heraklit, oczy i uszy są złymi świadkami dla ludzi, którzy mają dusze barbarzyńców, bo trzeba mieć piękno w sobie (trzeba mieć piękną duszę), aby dostrzegać piękno wokół siebie. Tymczasem nasze uszy, jak przesadnie powiedziałby Nietzsche, coraz częściej są „pełne szlamu”, tracimy zmysł obserwacyjny, nie możemy także usłyszeć głosu rozumu i dojrzeć „mądrości żywej”<sup>9</sup>. Niewykluczone, że stąd wynika ważkość nietzscheańskiego postulatu, aby „swoje własne zmysły domyśleć do końca”<sup>10</sup>.

Emmanuel Lévinas podkreślał, iż wrażliwość zmysłowa – przejawiająca się zarówno w rozkoszowaniu się, jak i w cierpieniu – jest pierwszym poziomem wrażliwości i zarazem jednym z pierwszych doświadczeń budujących i kształtujących podmiotowość człowieka. Rozkoszowanie się nie jest możliwe bez podatności na zranienie, a cierpienie nie jest możliwe bez zdolności rozkoszowania się. Wychodząc poza filozofię Lévinasa, możemy także wspomnieć o związku między zmysłowym postrzeganiem a myśleniem, o tym, że zmysły wpływają na myślenie i *vice versa*. Z tego względu interesujące są refleksje niemieckiego estetyka i psychologa percepcji, Rudolfa Arnheima, twierdzącego, że ten, kto maluje, rzeźbi, komponuje czy tańczy, „myśli zmysłami”<sup>11</sup>, a ta jedność postrzegania i myśli cechuje nie tylko sztukę, ale wszelkie sfery ludzkiego

7 M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tł. J. Doktor, Instytut Wyd. „Pax”, Warszawa 1992, s. 124.

8 Ibidem, s. 217-218.

9 F. Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień*, tł. K. Drzewiecki, Wyd. „vis-à-vis/Etiuda”, Kraków 2010, s. 95.

10 „Swoje własne zmysły powinniście domyśleć do końca!”. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tł. W. Berent, Wyd. „Vesper”, Poznań 2006, s. 80.

11 R. Arnhem, *Myślenie wzrokowe*, tł. M. Chojnacki, Wyd. „słowo/obraz terytoria”, Gdańsk 2011, s. 5.

poznania. Wedle Arnheima, zmysły są narzędziami myśli, bo ludzki mózg nie jest w stanie funkcjonować bez informacji o tym, co się dzieje w czasie i przestrzeni. Bez obecności treści zmysłowych płynących ze świata, w którym żyjemy, umysł nie ma na czym myśleć. Istnieje zatem „rozumność percepcji zmysłowej”<sup>12</sup> oraz „obrazy myśli”<sup>13</sup> (obrazy mentalne), i uzupełniają się one wzajemnie. Oznaczałoby to, że wrażliwość zmysłów na bodźce docierające z otoczenia jest rozumna (wiąże się z „dalekowzrocznością osób rozumnych”<sup>14</sup>). Zresztą, jeżeli, jak uważa Immanuel Kant, w ocenie przedmiotów natury i sztuki istotną rolę odgrywa bezinteresowność i wolność, to nie jest ona możliwa bez udziału ludzkiego rozumu. To właśnie za Kantem Friedrich Schiller uznawał, że „piękno uszlachetnia zmysłowość i uzmysławia rozum”<sup>15</sup>, dlatego dzięki niemu uczymy się kochać rzeczy bezinteresownie oraz mamy zdolność tworzenia świata piękna i zachwytu. *Notabene*, Lévinas także pisał o sensie zmysłów, o głębi i swoistej mądrości zmysłowości, o doświadczaniu oraz o byciu doświadczonym, o czuciu i poczuciu bycia. Jakkolwiek niezupełnie zgadzało się to z zasadniczym nurtem jego filozofii zmysłowości, zauważał jednak, że „sensualność sensem stoi”<sup>16</sup>. Podobnie, ważność niemożliwych do zanegowania „prawd cielesnych”<sup>17</sup> podkreślał Albert Camus, oraz Friedrich Nietzsche – pamiętamy słynne zdanie z *Tako rzecze Zaratustra*, że ciało ma swój rozum i to ono czyni „ja”<sup>18</sup>. Wagę owego sensu sensualistycznego akcentowała także Hannah Arendt, dostrzegając, że każdemu z pięciu zmysłów odpowiada specjalna zmysłowa właściwość świata: świat jest widzialny, ponieważ widzimy, słyszalny, bo słyszymy, dotykalny, pełen zapachów i smaków, gdyż mamy dotyk, węch i smak. A wszystko to składa się na doznawanie realności świata, „uczucie realności (lub nierealności) towarzyszy wszystkim doznaniom moich zmysłów, które inaczej nie miałyby „sensu”. Dlatego też Tomasz z Akwinu definiował zdrowy rozsądek, *sensus communis*, jako „zmysł wewnętrzny”, który funkcjonuje jako „wspólny korzeń i wspólna zasada zmysłów zewnętrznych”<sup>19</sup>. Wynikałoby z tego, że wrażliwość zmysłowa i płynące z niej poczucie realności otaczającego nas świata wchodzi także w zakres naszego biologicznego aparatu i biologicznej ewolucji. Innymi

12 Ibidem, s. 23.

13 Ibidem, s. 119.

14 R. Arnheim, *Rozumność percepcji wzrokowej* [w:] Idem, *Myślenie wzrokowe*, op. cit., s. 27.

15 F. Schiller, *Kallias, czyli o pięknie*, tł. M. Abraham, K. Kaśkiewicz et al., Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 97.

16 E. Lévinas, *Imiona własne*, tł. J. Margański, Wyd. KR, Warszawa 2000, s. 123.

17 A. Camus, *Mit Syzyfa i inne eseje*, tł. J. Gruze, Wyd. „Muza”, Warszawa 2004, s. 150.

18 „Ciało jest wielkim rozumem, mnogością o jednej treści, jest wojną i pokojem, jest trzodą i pasterzem. [...] »Ja« powiadasz i helpisz się z tego słowa. Lecz rzeczą większą – w co wierzyć nie chcesz – jest twe ciało i jego wielki rozum: ono nie mówi: »ja«, ono »ja« czyni”. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra...*, op. cit., s. 30.

19 H. Arendt, *Myślenie*, tł. H. Buczyńska-Garewicz, Spółdzielnia Wyd. „Czytelnik”, Warszawa 1991, s. 91.

słowy, wrażliwość zmysłowa daje nam jednocześnie poczucie rzeczywistości siebie samych i rzeczywistości zewnętrznej.

Myśl, iż podmiot ludzki afirmuje się w świecie przedmiotowym za pomocą wszystkich swoich zmysłów akcentował Karol Marks, zauważając dodatkowo, w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych*, iż „zmysły człowieka społecznego są innymi zmysłami niż zmysły człowieka niespołecznego”<sup>20</sup>. Dlatego, jego zdaniem dopiero poprzez realizację istoty ludzkiej tworzy się i rozwija „bogactwo subiektywnej zmysłowości ludzkiej, muzykalne ucho, oko wrażliwe na piękno formy, słowem, zmysły zdolne do ludzkich doznań, zmysły, które potwierdzają się jako siły istoty ludzkiej”<sup>21</sup>. Filozof ma tutaj na uwadze nie tylko podstawowe pięć zmysłów, lecz także zmysły praktyczne, takie jak wola czy miłość, słowem: człowieczeństwo zmysłów, które powstaje dzięki ucłowieczeniu przyrody. Niemniej jednak, nawet wykształcenie owych pięciu zmysłów jest, wedle niego, dziełem całej dotychczasowej historii ludzkości, ponieważ zmysł podległy prymitywnej potrzebie praktycznej ma tylko ograniczone znaczenie. Podaje on poręczne przykłady, że dla człowieka wygłodzonego nie istnieje ludzka postać pokarmu, gdyż jego zaspokojenie głodu niebezpiecznie zbliża się do zwierzęcego. Podobnie komuś, kto jest nękanym elementarnymi potrzebami trudno być wrażliwym na, choćby nawet najwspanialszą, sztukę teatralną czy najpiękniejsze dzieło malarskie. Sprzedawca minerałów widzi przede wszystkim ich wartość handlową, a nie ich samoistne piękno, brakuje mu bowiem wyrafinowanego zmysłu mineralogicznego. Bogacz, kupujący na aukcjach dzieła sztuki, mimo że posiada materialne przedmioty, niekoniecznie posiada ich piękno. A z kolei ci, którzy potrafią dojrzeć ich piękno i zrozumieć ich wartość (a nie tylko cenę), niekoniecznie muszą je kupować, skoro już je w swym wnętrzu stworzyli. Tak samo podziw dla kwitnących wiosną drzew w ogrodzie może nie wynikać ani z tego, że jesteśmy ich właścicielami, ani z tego, iż czekamy na ich smaczne owoce. Albowiem chodzi o to, że dopiero wraz z obudzeniem się swoistego, duchowego powołania, pojawia się umiejętność spojrzenia na otaczający świat nie jako na zbiór przedmiotów służących zaspokojeniu potrzeb, ale jako na obiekty zachwyty, niezależnie od tego, czy możemy je do czegoś wykorzystać, czy też nie. Podobnie zresztą uważa Rudolf Arnheim, gdy pisze, że „uchwytność kształtów i kolorów zmienia się w zależności od gatunku, środowiska kulturowego i stopnia wykształcenia obserwatora”<sup>22</sup> i że istnieją w tym względzie różnice pomiędzy ludźmi a zwierzętami, pomiędzy różnymi ludźmi oraz grupami ludzi. W tym sensie akty konsumpcji mogą polegać na zaspokajaniu wyalienowanych potrzeb, ale mogą także być aktami ludzkimi, w które zaan-

20 K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, tł. K. Jażdżewski, „Książka i Wiedza”, Warszawa 1958, s. 100.

21 Ibidem.

22 R. Arnheim, *Myślenie wzrokowe*, op. cit., s. 42.

gażowany będzie człowiek jako konkretna doznająca, czująca i oceniająca istota.

Z powyższych rozważań wynikałoby, że aby uczynić zmysły człowieka ludzkimi i nadać im takież sens, należałoby teoretycznie oraz praktycznie określić istotę ludzką, co może okazać się niemożliwe, zważywszy, że – jak pisał Marks – „nawet żywioł myślenia, żywioł, w którym przejawia się życie myśli, język, jest natury zmysłowej”<sup>23</sup>. Niemniej jednak niewykluczonym jest, że cechą charakterystyczną dla człowieka może być to, iż potrafi on tworzyć według kanonów piękna, że w ogóle jest w stanie tworzyć piękno i widzi swoje odbicie w stworzonym przez siebie świecie. Być może także ludzi wrażliwych na piękno cechuje szczególny sposób patrzenia na świat, może jakiś zmysł piękna wpisany jest w ich osobowość (z jej emocjonalnymi i intelektualnymi jakościami). Może istnieje typ osobowości, który cechuje gotowość postrzegania piękna, w który wpisane jest pragnienie jego doznawania. I o ile ów człowiek jest ludzki, o tyle jego doznawanie jest ludzkie. Jak jednak w takim razie przedstawiałoby się owo „człowieczeństwo zmysłów” w świecie współczesnym? Czy możemy dzisiaj mówić o „filokalii”, czyli platońskim umiłowaniu tego, co piękne? Na ile zmysły człowieka są ludzkie? Jakiego człowieka „produkuje” współczesne społeczeństwo? Czy powoduje, że nasze zmysły stają się coraz bardziej ludzkie, czy może zupełnie przeciwnie?

### 1.1. „Obżarstwo” zmysłów

Można powiedzieć, że w zależności od poziomu wrażliwości, ludzie przebywają na różnych głębokościach i szerokościach istnienia – w takiej rzeczywistości, jaką zdolni są odczuć, wyodrębnić i przyswoić. Umiejętność zachwycania się, upajania się, delektowania się, zdolność odczuwania spontanicznej radości istnienia, o której Epikur sądził, że jest osnową wszelkich doznawanych przez człowieka przyjemności, tkwi między innymi w podmiocie, jest jego odniesieniem do świata zewnętrznego. W rozkoszowaniu się doświadczamy własnego szczęścia a zarazem je tworzymy. W głębi wrażliwości na otaczający świat znajdujemy wrażliwość na siebie samych. W tym znaczeniu wrażliwość buduje naszą odrębność, szczególność, wyjątkowość, warunkując naszą podmiotowość. Nieprzypadkowo łacińskie słowo *sapientia*, („mądrość”), pochodzi od *sapere*, czyli „smakować”. Chodziłoby tutaj o smakowanie jako odkrywanie czegoś, co leży na dnie wydarzenia, o rodzaj deszyfrowania, kontemplacji, głębszego zrozumienia własnej egzystencji, co z kolei umożliwia sytuację, w której z nurtu przeżyć rodzi się doświadczenie.

Lévinas zauważył, na pozór paradoksalny fakt, że rozkoszowanie się (*la jo-*

23 K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, op.cit., s. 104.

*issance*) nie zależy wyłącznie od konieczności zaspokajania potrzeb, więcej: nie musi być nawet z nią związane. Dzięki zmysłowej wrażliwości, człowiek doświadcza własnego szczęścia, osiągając w ten sposób autonomię szczęścia rozkoszowania się. *La jouissance* polega bowiem na radości życia poprzez którą to, co jest ciężarem istnienia, przemienia się w szczęście. Mówiąc lapidarnie, nie jemy tylko po to, aby żyć oraz nie żyjemy tylko po to, aby jeść. Przy okazji potrafimy się także rozkoszować. I ta zdolność jest typowo ludzka. „Używać życia bez pożytku, dla samej zatruty, po nic, nie odnosząc się do niczego innego, dla samego wydatku – oto człowieczeństwo”<sup>24</sup> – stwierdza Lévinas. Czy wynika z tego, że rozkosz człowieka ma charakter społeczny, jest zakorzeniona w świecie człowieka z jego poczuciem piękna i typowo ludzką umiejętnością zachwycania się nim, i że natura właściwie nie zna rozkoszy, gdyż nie wykracza poza zaspokajanie potrzeb? Lévinas przekonuje, że specyficzną cechą rozkoszowania się jest szczerłość i bezinteresowność, brak odniesienia do jakiegokolwiek innego celu, paradoksalna „niezależność poprzez zależność”, umiejętność chwilowego wyrwania się z biologicznego determinizmu. Czyli rozkoszowanie się nie jest narzędziem uzyskującym sens dopiero dzięki powiązaniu z innymi celami, lecz jest tym, co robimy dla samego rozkoszowania się, jest to czynność, którą warto robić dla niej samej. Dlatego, zdaniem Lévinasa, bezwzględny pragmatyzm życiowy zagraża ludzkim zmysłom i wrażliwości. Przechadzka nad rzekę czy do lasu przestaje być spacerem, gdy zaczynamy mierzyć ją kryterium użyteczności. Gdy delektujemy się zapachem dzikiego bzu, celowość tego aktu ogranicza się do zapachu. Gdy spacerujemy, nie zażywamy świeżego powietrza dla zdrowia, nie ruszamy się dla sportu, odpoczynku czy w celu utrzymania dobrej sylwetki (choć to może przyjść jako efekt uboczny), po prostu wdychamy przestrzeń i rozkoszujemy się przyrodą. Oczywiście nie trzeba dodawać, że możemy odnajdywać siebie w przyrodzie oraz tworzyć według kanonów piękna dopiero wtedy, gdy zaspokoiliśmy już swoje elementarne potrzeby.

Można uznać, że Lévinasowska *la jouissance* jest czymś na podobieństwo Bachelardowskiego „dzieciństwa” jako stanu duszy. Wszak także dla Gastona Bachelarda<sup>25</sup>, zdolność szczerego i bezinteresownego rozkoszowania się światem, poważnego zachwycania się nim, dostrzegania jego wartości i odbierania jej podziwem, jest istotnym elementem człowieczeństwa. Tak pojmowane „dzieciństwo” nie ma dat, ale wiąże się ze słońcem i z wszechświatem pór roku. Wstępując w stan dzieciństwa, wędrujemy przez sezony i bytujemy w nich jak w barwnych obrazach, dostrzegamy „przeogromne szczegóły”, co odbywa się za pośrednictwem wszystkich zmysłów.

Czy z tego, co powiedzieliśmy wyżej, wynika, że w hiper-pragmatycznym świecie, takim, jak dzisiejszy, wraz z zanikiem człowieczeństwa zmysłów, ginie

24 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 2002, s. 150.

25 G. Bachelard, *Poetyka marzenia*, tł. L. Brogowski, Wyd. „słowo/ obraz terytoria”, Gdańsk 1998, s. 134.