

Łukasz Wrzeszcz

ORCID: 0000-0003-2013-0622

Uniwersytet Wrocławski

## Z genealogii „niepokoju świata”. Ralf Konersmann o oświeceniu

Abstrakt: Ralf Konersmann (ur. 1955) to dziś jeden z najbardziej cenionych filozofów kultury. Od ponad dekady — dzięki przekładom Krystyny Krzemieniowej — polski czytelnik zna dwie jego książki: *Filozofię kultury. Wprowadzenie* (2009) oraz *Krytykę kultury* (2012). Niezwykle interesujące są także późniejsze prace Konersmanna, diagnozujące współczesność jako stan nieustannego niepokoju (*Unruhe*), który przez lata się znormalizował. Mowa tu o książkach *Die Unruhe der Welt* (2015) oraz *Wörterbuch der Unruhe* (2017). Konersmann, stosując metodę genealogiczną, poszukuje historycznych źródeł tego stanu i przypisuje szczególną rolę oświeceniu. W artykule rekonstruuje Konersmannowską genealogię niepokoju świata opierając się przedstawionym w analizowanych książkach zarysie osiemnastowiecznej filozofii. Rozpaczynam od ogólnej koncepcji niepokoju, aby przejść do ukazania swoistej relacji niepokoju z nowoczesną krytyką oraz myślą mityczną. Z prac Konersmanna można bowiem wnioskować, że niepokój — jak i sama kultura — wyraża się przez krytykę, a oświeceniowe reinterpretacje mitu pozwoliły się z nim oswoić.

Słowa-kluze: Ralf Konersmann, niepokój, oświecenie, krytyka, mit

Stwierdzenie, że współczesny świat jest opanowany przez wszechobecny niepokój, może na pierwszy rzut oka wydawać się banalne. Żyjemy w końcu w świecie, któremu od zarania zagrażają liczne niebezpieczeństwa i nie inaczej, mimo postępu technologicznego, jest obecnie. Być może nawet dałoby się opisać historię ludzkości lapidarnym stwierdzeniem, że jest ona w istocie historią człowieczych lęków. Pierwotnie lęku przed nieokiełznaną przyrodą, później przed gniewem różnych wymagowanych bóstw. Jedną z najsłynniejszych maksym Immanuela Kanta — od której bardzo często rozpoczyna się rozważania o oświeceniu — brzmi, że było ono wyjściem człowieka z okresu niepełnoletności, zawinionego — co ważne — przez samą ludzką istotę<sup>1</sup>. Oświeceniem nazywa się zdolność posługiwania się rozumem, a zatem osiągnięcie swego rodzaju dojrzałości. Z Kantowską tezą polemizowało wielu krytyków oświecenia, z Theodorem Adorno i Maxem

<sup>1</sup> I. Kant, *Co to jest Oświecenie?*, przeł. A. Landman, [w:] I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i pisma pozostałe*, przeł. M. Żelazny, I. Krońska, A. Landman, Toruń 1995, s. 53.

Horkheimerem na czele, których *Dialektyka oświecenia* stanowi punkt wyjścia dla wielu współczesnych myślicieli niemieckich w ich własnych rozważaniach. Dziś już wiemy, parafrazując obrazowo maksymę Kanta, że epoka ta dała początek nastoletnim buntom, jednym słowem — rewolucji. Niniejszy tekst nie będzie więc kolejnym z wielu krytycznych omówień oświecenia. Chodzi mi o ukazanie pewnego fenomenu, który w XVIII wieku znacząco się rozwinął.

Ralf Konersmann — jeden z najbardziej uznanych współcześnie filozofów kultury — w dwóch opublikowanych w ostatniej dekadzie książkach<sup>2</sup> postawił zdecydowaną tezę, że niepokój stał się dla nowoczesnego człowieka drugą naturą<sup>3</sup>. Zdaniem autora *Krytyki kultury* można dziś mówić wręcz o normalizacji niepokoju, co samo w sobie jest już wskazówką, że niepokój nie zawsze był stanem normalnym dla ludzkiej istoty. Przełom nastąpił w osiemnastym stuleciu, kiedy człowiek w imię autoprezentacji — a więc tego, co w ogólnym pojęciu jest kulturą — musiał zdecydować się na życie w niepokoju<sup>4</sup>. Niniejszy tekst ma wprowadzić czytelnika w Konersmannowską genealogię niepokoju świata, koncentrując się na jej oświeceniowych korzeniach. Analizując teksty niemieckiego filozofa, należy wyróżnić dwa aspekty: osiemnastowieczną krytykę kultury oraz oświeceniowe reinterpretacje mitu o Kainie. Aby je lepiej zrozumieć, trzeba jednak wyjaśnić, w jaki sposób Konersmann rozumie niepokój i jego specyfikę. Ponieważ jednym z głównych celów niemieckiego filozofa jest oświecenie odbiorcy w tym względzie, poniekąd więc już sam w sobie jest to projekt oświeceniowy.

## Niepokój i jego specyfika

Jak zauważa Konersmann, w języku codziennym można zauważyć płynące z różnych stron motywujące sformułowania, że „wytrwamy i wyjdziemy silniejsi z każdego kryzysu”, „rzeczy nie muszą pozostać takie, jakie są”, a „najlepsze

<sup>2</sup> Zob. R. Konersmann, *Die Unruhe der Welt*, Frankfurt am M. 2015 oraz R. Konersmann, *Wörterbuch der Unruhe*, Frankfurt am M. 2017. Polską recenzję pierwszej pozycji można odnaleźć w pokonferencyjnym tomie poświęconym zagadnieniu krytyki kultury — zob. W. Małecki, *O „niepokoju” Ralfa Konersmanna*, „Studia Kulturoznawcze” 2016, nr 1, s. 133–136. Należy zauważyć, że zainteresowanie Konersmanna problematyką niepokoju nie jest nowe, w tym kontekście interpretował między innymi Benjaminowską koncepcję historii, zob. R. Konersmann, *Erstarrte Unruhe. Walter Benjamins Begriff der Geschichte*, Frankfurt am M. 1991.

<sup>3</sup> R. Konersmann, *Wörterbuch...*, s. 11. Warto wspomnieć, że w Polsce o kulturze niepokoju pisał Leszek Koczanowicz (*Lęk i olśnienie. Eseje o kulturze niepokoju*, Warszawa 2020). W kontekście oświecenia należy wyróżnić również pracę francuskiego historyka filozofii Jeana Depruna, dotyczącą filozofii niepokoju we Francji XVIII wieku, *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIème siècle*, Paris 1979.

<sup>4</sup> R. Konersmann, *Krytyka kultury*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2012, s. 79–80. Konersmann powołuje się tutaj na słowa Woltera z *Kandyda*. Zob. Wolter, *Kandyd czyli optymizm*, [w:] Wolter, *Powiastrki filozoficzne*, przeł. T. Boy-Zeleński, Warszawa 1984, s. 167.

jest jeszcze przed nami”<sup>5</sup>. Musimy iść ciągle do przodu, a kto nie walczy, ten już przegrał. Jednym słowem, człowiek — a zatem i społeczeństwo — nie może stać w miejscu i musi wciąż wymyślać siebie na nowo. Te wszechobecne mądrości i reguły życia codziennego, które docierają do ludzi w różnorodnych formach, Konersmann określa jako tak zwane porozumienie (*Einvernehmen*) ze światem, co z kolei można nazwać kulturą. Kultura nie jest bowiem dla autora *Krytyki kultury* czymś, co człowiek „ma”. W kulturze ujawnia i znajduje potwierdzenie tego, kim „jest”<sup>6</sup>. Niepokój zaś jest nierozdzielnie związany z kulturą, gdyż „jest tym, co znane i ogólnie oczekiwane, uosobieniem tego, co jest, do czego przylegają wszystkie normy wartości i przekonania, którymi machina słowna niepokoju atakuje nas dzień po dniu”<sup>7</sup>.

Warto w tym miejscu przyjrzeć się dokładniej semantyce niemieckiego odpowiednika „niepokoju”, słowu *Unruhe*. Można je przetłumaczyć na język polski nie tylko w taki sposób, jak zostało to uczynione w tym artykule, ale także jako „nieustanny ruch”. To drugie znaczenie wskazuje na specyfikę samej kultury, która wedle Konersmanna cechuje się dynamiką i ciągłą zmiennością. Czy jest zatem sens mówić o kulturze niepokoju, skoro *Unruhe* wyraża też pewną swoistość kultury w ogólnym tego słowa znaczeniu? Historia kultury pokazuje, że jest to ważne rozróżnienie, gdyż — jak zostało już powiedziane — w społeczeństwie nie zawsze panowała powszechna zgoda na niepokój<sup>8</sup>. Podpowiedzi w tej kwestii zdają się dostarczać takie nurty filozofii starożytnej, jak epikureizm czy stoicyzm. Sam Konersmann cytuje na początku *Niepokoju świata* fragment dziewięćdziesiątego drugiego *Listu moralnego do Lucyliusza* Seneki: „Czymże więc jest szczęśliwe życie? Wolnością od trosk i nieprzerwaną spokojnością”<sup>9</sup>. Doskonale kontrastuje to z nowoczesnym pojmowaniem życia — związanym z oświeceniową normalizacją niepokoju — które nie znosi stagnacji. Jak można zauważyć, także we współczesnym społeczeństwie bezczynność i lenistwo są oceniane negatywnie. Człowiek powinien nieustannie pracować, przynosząc „zewnątrzne” korzyści światu lub „wewnętrznie” się rozwijać, dbać o swój umysł i ciało.

Mimo że niepokój jest zjawiskiem wszechobecnym we współczesnym świecie, nie jest bezpośrednio postrzegany i łatwo uchwytny. Obecnie wiele mówi się między innymi o powszechnym zjawisku wypalenia zawodowego i stresie<sup>10</sup>, na który

<sup>5</sup> R. Konersmann, *Wörterbuch...*, s. 11–12.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 217. Cytowane fragmenty dzieł R. Konersmanna w przekładzie autora.

<sup>8</sup> Warto zaznaczyć, że Konersmann bada niepokój przede wszystkim w odniesieniu do dziejów kultury Zachodu. Jednak obecnie — jego zdaniem — niepokój jest zjawiskiem globalnym. Tak to zobrazował: „Niepokój jest [...] czerwoną nicią w tkaninie kultury zachodniej, kultury, która zaczęła się w Europie i od dawna obejmuje cały świat” (R. Konersmann, *Wörterbuch...*, s. 13).

<sup>9</sup> Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1961, s. 442–443.

<sup>10</sup> Z perspektywy tego pojęcia ciekawe mogłoby być porównanie Konersmannowskiego niepokoju z koncepcją stresu, jaką zarysował w jednym ze swych esejów Peter Sloterdijk. Według

człowiek jest niemal stale narażony. Zwłaszcza ta druga postać niepokoju stała się od połowy ubiegłego stulecia bardzo popularna, a stres jako niepokój jest badany przez różne dziedziny nauki. Konersmann przestrzega jednak, że w ten sposób niepokój zbyt szybko ulega naturalizacji lub psychologizacji. Zdaniem filozofa to błędne podejście, gdyż przypisując niepokój naturalnym, psychologicznym i fizjologicznym cechom ludzkiej istoty, nie da się go w pełni zrozumieć<sup>11</sup>.

Nieprawidłowość takiego rozumowania polega w opinii Konersmanna na tym, że niepokój jest lokalizowany poza kulturą i historią. Sam podpowiada inne rozwiązanie:

proponuję rozumieć niepokój jako fakt historyczny, jako zjawisko kulturowe. Sama jego obecność zależy od tego, jak chcemy rozumieć rzeczywistość i siebie jako część tej rzeczywistości. Każdy, kto chce zrozumieć niepokój, musi zatem zaangażować się w ten świat współzależności: w kulturę. Decydujące w tym kontekście jest to, że nie wolno nam wyobrażać sobie niepokoju jako czegoś, co zostało kiedyś wniesione z zewnątrz do skromnej, opartej na sobie i nie naruszonej formy życia. Przeciwnie, niepokój jest właśnie tym, co zasadniczo stanowi przynajmniej zachodni typ kulturowej normalności<sup>12</sup>.

Jak dopowiada Konersmann: „Niepokój to coś więcej niż indywidualne uczucie, emocja; to ponadosobiste, kulturowo specyficzne i powszechnie podzielane »ogólne uczucie«, słowem: niepokój to pasja”<sup>13</sup>. Wyłania się w ten sposób pewna relacja we w n ę t r z n e g o stanu psychicznego człowieka z tym, co wobec niego jest „zewnętrzne”. Właśnie w tej relacji, czy też — jak ujmuje to Konersmann — w procesach (*Vollzügen*), jakie z jej powodu zachodzą, niepokój istnieje<sup>14</sup>.

Zdaniem Konersmanna wszechobecny niepokój współczesnego świata to problem, który nie został dotąd wystarczająco zagospodarowany przez nauki humanistyczne czy społeczne. Te drugie, jeżeli nawet się nim zajmowały, czyniły to badając wspomniane już tutaj jego postaci. Niemiecki filozof uważa, że jeśli problem ma zostać odpowiednio zbadany i usystematyzowany, to odpowiednich kategorii naukowych dostarcza do tego filozofia kultury<sup>15</sup>. W swoich pracach dotyczących *Unruhe*, Konersmann stawia sobie za cel prześledzenie motywów niepokoju i ocenę jego zakresu. Sięga do przeszłości, by lepiej zrozumieć współczesny niepokój i jego niepodważalność. Czyni to stosując metodę genealogicznej rekonstrukcji, za pomocą której chce dotrzeć do motywacji, oczekiwań i fantazji, które niegdyś dały początek niepokoju<sup>16</sup>. Innymi słowy, przedmiotem badań Konersmanna jest

---

Sloterdijka społeczeństwa integrują się za pomocą ciągle podtrzymywanego stresu, który potęgują szeroko rozumiane media masowego przekazu, co z kolei umacnia sam niepokój. Zob. P. Sloterdijk, *Stres a wolność*, przeł. B. Baran, Warszawa 2018, s. 13–14.

<sup>11</sup> R. Konersmann, *Wörterbuch...*, s. 15.

<sup>12</sup> R. Konersmann, *Die Unruhe...*, s. 23–24.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 24.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 45.

<sup>15</sup> Zob. R. Konersmann, *Wörterbuch...*, s. 18.

<sup>16</sup> Zob. *ibidem*, s. 15–16.

„milcząca, ukryta wiedza, która antycypuje i nieświadomie kształtuje wyraźnie sformułowaną wiedzę”<sup>17</sup>.

## (Po)nowoczesna krytyka kultury<sup>18</sup>

Krytyka kultury zdaniem Konersmanna jest bardzo ważnym elementem filozofii kultury, której fundamenty budowali osiemnastowieczni myśliciele, tacy jak Jean-Jacques Rousseau czy Johann Gottfried Herder. Nie bez powodu więc autor *Niepokoju świata* poświęca temu zagadnieniu dość dużą uwagę także w przywoływanych książkach. Ukształtowanie się ówczesnej krytyki kultury wskazuje na zmiany w sposobie postrzegania rzeczywistości przez człowieka, a także — co ważne w kontekście problematyki *Unruhe* — dokonujących się wtedy przewartościowań, w wyniku których niepokój zostanie w końcu znormalizowany i stanie się sojusznikiem ludzkiej istoty w osiągnięciu jej własnych celów. Jak zwięźle ujął to Konersmann: „Krytyka kulturowa jest refleksją uprawianą w zmienionym świecie”<sup>19</sup>.

Pojęcie krytyki — podobnie jak pojęcie kultury — ma długą i skomplikowaną historię, której nie ma potrzeby tu szerzej przybliżać. Niemniej należy przypomnieć, że współczesna postać tych pojęć wywodzi się z europejskiego oświecenia, a dla autora *Słownika niepokojów* krytyka stanowi jeden z największych symboli tej epoki<sup>20</sup>. Kant zresztą dużo wcześniej nazwał XVIII wiek wiekiem krytyki, której wszystko musi zostać poddane<sup>21</sup>. Zdaniem Konersmanna genealogia pojęć

<sup>17</sup> R. Konersmann, *Die Unruhe...*, s. 13. Należy zauważyć, że w ten sposób Konersmann — na co zresztą sam nakierowuje czytelnika — podąża śladami filozoficznego projektu, który Hans Blumenberg nazywał opisem człowieka, a więc śladem pewnego rodzaju antropologii fenomenologicznej czy też fenomenologii historii. Więcej na ten temat zob. F.J. Wetz, *Człowiek jako niemożliwość. Antropologia fenomenologiczna*, przeł. W. Małecki, „Analiza i Egzystencja” 19, 2012 s. 247–269, a także S. Klemczak, *Zadania metaforologii*, „Teksty Drugie” 2013, nr 5, s. 164–187. Konersmann chce tropić światy sensu, patologie społeczne i kulturowe — w tym przypadku niepokojów — które są na tyle przekonujące w swoich komunikatach, że nie wymagają wyjaśnień, aby bezkrytycznie funkcjonować w życiu codziennym (R. Konersmann, *Wörterbuch...*, s. 18).

<sup>18</sup> Wedle Konersmanna współczesna krytyka kultury wywodzi się z oświecenia, a zarazem, jak podkreśla, rezygnuje z kategoryjnego rozróżnienia nowocześnieści i ponowoczesności. A przede wszystkim punkt wspólny — „źródło” — tych idei stanowi myśl Rousseau (zob. R. Konersmann, *Krytyka...*, s. 15).

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 13.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 3.

<sup>21</sup> Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 10. Do tego stwierdzenia filozofa z Królewca odwołuje się także Konersmann i czyni to w celu podkreślenia wagi krytyki dla osiemnastego stulecia. Samo pojmowanie krytyki przez Kanta zdaje się autora *Słownika niepokojów* nieszczerze interesować, gdyż nie poświęca temu uwagi w swoich książkach. Kant interesuje go bardziej jako historyzof niż krytyk. Niemniej porównanie sposobu rozumienia krytyki przez Kanta i Konersmanna byłoby warte osobnego zbadania. Należy jednak pamiętać, że autora *Niepokoju świata* zajmuje przede wszystkim kulturowy aspekt krytyki, a w XVIII wieku

krytyki i kultury pokazuje, że dopiero w epoce oświecenia zaczęto je ze sobą łączyć i mówić o krytyce kultury, co oczywiście nie znaczy, że wcześniej takie zjawisko nie istniało<sup>22</sup>. Niemiecki badacz wprowadził więc podział na restytucyjną oraz postrestytucyjną krytykę kultury, wskazując zarazem, że przejście między tymi fazami nastąpiło w połowie osiemnastego wieku głównie za sprawą Rousseau.

Restytucyjna krytyka kultury — na co zwraca uwagę przedrostek *re-*, stosowany zazwyczaj w słowach, które wskazują na powtórzenie czegoś, robienie „na nowo” — odnosi się do przedoświeceniowej krytyki kultury, wzywającej ludzkość do powrotu na „dobrą drogę”, z której dawno temu miała zbroczyć<sup>23</sup>. Taki model krytyki kultury uprawiał jeszcze w XVII wieku chociażby Francis Bacon, którego filozofia wedle Konersmanna miała być remedium na tak zwane doświadczeniem utraty. Niemiecki filozof ujął to tak:

Doświadczenie utraty, które stoi na początku historii ludzkości i niejako wszczyna jej proces, dzięki spektakularnemu nawiązaniu do niego w *Novum Organum* występuje jako zobowiązanie, by z całą energią i posługując się środkami nowej filozofii *przywrócić* to, czego w przeszłości zaniechano lekkomyślnie lub złośliwie, przez nieprzychylność losu, słabość lub zwyczajną niewiedzę<sup>24</sup>.

Z ideą restytucji zerwało jednak oświecenie, które postrzegało siebie jako najlepszą z dotychczasowych epok i samoświadomie tworzyło „nowe”:

Prezentyzm — fascynacja własną, emfatycznie przeciwstawną przeszłości terażniejszością i przekonanie o jej wyższości — jest w tym sensie bez reszty wiodącym wyobrażeniem epoki oświecenia i właśnie nastającej świadomości historycznej<sup>25</sup>.

Dla Konersmanna najbardziej uznanym oświeceniowym myślicielem — przynajmniej w kontekście krytyki kultury — jest Rousseau, któremu poświęcił chyba najwięcej uwagi w książce dotyczącej omawianego zagadnienia. Autor *Umowy społecznej* był bowiem świadom, że na gruncie nowoczesności krytyka musi wymyślić siebie na nowo, aby móc trwale zmienić rzeczywistość i wprowadzić „nowe”, a nie być tylko kolejnym okresem w historii<sup>26</sup>. Nowa, a więc postrestytucyjna krytyka kultury nie przemawia zatem w naszym imieniu i — jak tłumaczy

była ona nacechowana politycznie. Więcej o osiemnastowiecznym pojmowaniu i rozwoju krytyki zob. R. Koselleck, *Krytyka i kryzys. Studium patogenezy świata mieszczańskiego*, przeł. J. Duraj, M. Moskalewicz, Warszawa 2015, s. 223–270.

<sup>22</sup> R. Konersmann, *Krytyka...*, s. 60.

<sup>23</sup> Zob. R. Konersmann, *Krytyka...*, s. 64 i R. Konersmann, *Die Unruhe...*, s. 140. Jak podkreślił Konersmann, należy jednak pamiętać, że restytucyjna krytyka kultury nie zawsze musi mieć melancholijny charakter i spoglądać jedynie wstecz. Jej nowoczesne odmiany często swymi postulatami kierowały się ku przyszłości, troszcząc się o lepsze jutro (zob. R. Konersmann, *Krytyka...*, s. 75).

<sup>24</sup> R. Konersmann, *Krytyka...*, s. 65. O „epoce Bacona” zob. G. Böhme, *Am Ende des Baconschen Zeitalters. Studien zur Wissenschaftsentwicklung*, Frankfurt am M. 1993 oraz wydana w Polsce książka P. Wiewióra, *Wstępując w ślady Salomona. Religia i nauka w myśli Francisca Bacona*, Toruń 2017.

<sup>25</sup> R. Konersmann, *Krytyka...*, s. 81.

<sup>26</sup> R. Konersmann, *Wörterbuch...*, s. 102.

Rousseau Wolterowi — „nie ma ani mandatu od sił wyższych do wypełnienia, ani planu historii do realizacji”<sup>27</sup>. Jak wskazał Konersmann, krytyka w rozumieniu Rousseau miała charakter otwartych poszukiwań, nie mogąc jednocześnie zagwarantować konsekwencji swoich działań. O ile we wczesnej nowożytności krytyka była swego rodzaju prawem, tak w dobie oświecenia stała się wręcz obowiązkiem, wynikającym z autonomizacji kultury, która od tamtej pory zaczęła ponosić za siebie odpowiedzialność<sup>28</sup>. Z tego też wynika szczególna relacja kultury z krytyką, gdyż właśnie przez krytykę kultura może wyrażać samą siebie<sup>29</sup>.

Oświeceniowa krytyka stanowiła więc pewne osiągnięcie intelektualne — na co wskazywał już Pierre Bayle — ale zarazem cechował ją wewnętrzny konflikt, gdy dochodziło do konfrontacji teraźniejszości z przyszłością. Wyłania się tu kluczowa cecha krytyki, która w swych przekazach zazwyczaj formułuje chęć zmian, co z kolei wiąże się z pewnym wysiłkiem intelektualnym. Krytyka sama w sobie jest więc pewnym działaniem, czynnością, ma charakter tego, co da się opisać jako *Unruhe*. Można by zatem zapytać, czy w ogóle wolno krytykować niepokój? Odpowiedź mogłaby być twierdząca, ale z drugiej strony, czy taka krytyka nie byłaby wyrazem lamentu i narzekań tych, którzy nie nadążają za zmieniającą się rzeczywistością? Współcześnie można ten problem rozpatrywać szerzej, chociażby z perspektywy woli spowolnienia dynamiki dzisiejszego świata, ale w kontekście oświecenia należy mówić raczej o chęci przyspieszenia postępu. Cytując słowa Ernsta Cassirera, który — zdaniem Konersmanna — trafnie podsumował tło oczekiwania oświeceniowej krytyki, wiek XVIII traktował rozum „nie tylko jako stały z a s ó b składników poznania, zasad i prawd, ile raczej jako e n e r g i ę, jako moc, którą pojąć można całkowicie jedynie w jej s t o s o w a n i u i o d d z i a ł y w a n i u”<sup>30</sup>. W tym sensie oświeceniowa krytyka kultury była przepełniona niepokojem, a parafrazując tezę Konersmanna, że kultura wyraża się przez krytykę, przystoi stwierdzić, że czyni to także niepokój<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 103.

<sup>28</sup> R. Konersmann, *Krytyka...*, s. 123.

<sup>29</sup> Jak to ujął Konersmann: „Krytyka kultury — ta formuła obowiązuje od czasów Rousseau — jest krytyką kultury w imię kultury” (*Krytyka...*, s. 125).

<sup>30</sup> R. Konersmann, *Wörterbuch...*, s. 101. Cyt. za polskim przekładem E. Cassirer, *Filozofia Oświecenia*, przeł. T. Zatorski, Warszawa 2010, s. 11. Podsumowanie to doskonale koresponduje z oceną Woltera, który uważał, że „człowiek rodzi się, by działać” (R. Konersmann, *Krytyka...*, s. 278). Wart zastanowienia w tym kontekście byłby sam akt „kultuwacji”, związany z metaforyczną uprawą ogrodu, którą francuski filozof przedstawił w *Kandydzie*. Mimo że Konersmann nawiązuje do tego dzieła, to nie rozwija szerzej tej kwestii i nie poświęca zbyt wiele miejsca samemu Wolterowi. Znamienne, że jeden z podrzdziałów *Die Unruhe der Welt* nosi tytuł „kultuwowanie niepokoju”, ale nawiązanie do Woltera w całej książce pojawia się tylko raz. W *Krytyce kultury* z kolei można znaleźć zdanie: „Nieukontentowanie jest wstępną formą pojęcia owego przez Woltera tak nazwanego niepokoju (*inquiétude*), który od stu pięćdziesięciu lat ogarnia całe pole kultury” (s. 142–143).

<sup>31</sup> W krytyce niepokoju tkwi pewien paradoks, na który wskazuje Konersmann: „Kto chce pojąć niepokój, kto chce go zobrazować i ocenić, musi uświadomić sobie nieuchronność (*Unhintergebarkeit*) swojej pozycji wyjściowej i przyznać przed samym sobą, że cokolwiek ostatecznie

## Mit a niepokój

Jednym z najpoważniejszych zarzutów moralnych, postawionych przez osiemnastowiecznych myślicieli mitowi jest oskarżenie, że przez wieki uniemożliwiał ludziom oświecenie<sup>32</sup>. Jednocześnie mit przypomina o tym, co ludzkość utraciła, a więc o raju, który pełni dla Konersmanna niezwykle ważną figurę w skonstruowanej przez niego genealogii *Niepokoju świata*. Właśnie mitogeniczny schemat narracji, skoncentrowany wokół rajskiego ogrodu, dostarcza Konersmannowi obraz ponadczasowej sytuacji człowieka w świecie i pozwala zrozumieć jego niespokojną naturę<sup>33</sup>. Dzięki temu można też zauważyć tworzone przez wieki reinterpretacje mitów, które z kolei pozwalają zobaczyć zmiany w sposobie postrzegania rzeczywistości przez ludzką istotę, a co za tym idzie — w przewartościowaniach, wpływających na postawę człowieka wobec świata. Raj był początkowo pojmowany jako to, co wraz z nim zostało utracone — czyli spokój i szczęście — ale w osiemnastym stuleciu wypędzenie człowieka z raju traktowane jest już jako możliwość osiągnięcia własnych celów, wśród których najważniejszy jest postęp. Niepokój, który stał się udziałem ludzkiej istoty poza rajskim ogrodem, jest w tym sensie szansą, a nie jedynie boską karą. Takie przewartościowanie niepokoju i reinterpretację mitu można zauważyć u wielu oświeceniowych filozofów, ale Konersmann w swych rozważaniach zwraca szczególną uwagę na myśl Friedricha Schillera<sup>34</sup>.

Struktura *Niepokoju świata* opiera się na narracji, której sednem jest problematyka mitu. Pierwsza połowa książki opowiada o przygotowaniu niepokoju przez mit, druga o czasach postmitycznych, w których również ten proces zachodzi<sup>35</sup>. Konersmann dzieli to jeszcze prościej — na czas wiary i czas moralności. Choć niemiecki filozof mówi w tym kontekście o micie w ogólnym znaczeniu, to koncentruje się na Księdze Rodzaju, mówiącej o wygnaniu człowieka z raju. Tę historię można byłoby jednak jeszcze bardziej uprościć, sprowadzając ją tylko do jednej postaci, która jest kluczowa dla Konersmannowskiej genealogii niepokoju świata — Kaina. Warto przy tym zauważyć, że Konersmann w *Niepokoju świata*

---

powstanie z jego poszukiwań, już potwierdza fakt [...], że niepokój już dawno temu go zaraził i zawładnął nim, łowcą prawdy” (R. Konersmann, *Die Unruhe...*, s. 82–83).

<sup>32</sup> R. Konersmann, *Die Unruhe...*, s. 68.

<sup>33</sup> Zob. *ibidem*, s. 40.

<sup>34</sup> Niewątpliwie łączy się to z oświeceniowym ujmowaniem kultury jako wyobcowania, które można odnaleźć w pismach chociażby przywoływanego już Rousseau czy Kanta. Zob. I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, przeł. M. Żelazny, [w:] I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii...*, s. 19–33. O kulturze jako wyobcowaniu u Rousseau i Kanta zob. H. Schnädelbach, *Kultura*, przeł. K. Krzemieniowa, [w:] *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. E. Martens, H. Schnädelbach, Warszawa 1995, s. 560–567. Więcej o filozofii Schillera zob. M.J. Siemek, *Wolność i utopia w myśli filozoficznej Schillera*, t. 2, red. M. Pańków, Warszawa 2017.

<sup>35</sup> R. Konersmann, *Die Unruhe...* Warto zaznaczyć, że autor nie stosuje tej narracji w ujęciu chronologicznym.



poświęca stosunkowo dużo miejsca swojej autorskiej interpretacji Księgi Rodzaju, której nie ma potrzeby tutaj szerzej przybliżyć<sup>36</sup>. Istotniejsze w odniesieniu do *Die Unruhe...* jest to, w jaki sposób autor *Krytyki kultury* rozumie mit i to, co łączy go z niepokojem.

Zdaniem Konersmanna świat przedstawiony przez mit jest niepodważalny, gdyż ze względu na boskie pochodzenie nie wzbudza w człowieku poczucia zwątpienia czy krytyki. Zasadą recepcji mitu jest przyzwolenie na opowiedzenie jakiejś historii raz na zawsze i uznanie tej wersji za ostateczną i prawdziwą<sup>37</sup>. Mit zawiera historie opisujące uniwersalne problemy, które są każdej ludzkiej istocie aż nazbyt dobrze znane, ale ich geneza tkwi w zbyt odległej czasowo i nieokreślonej przeszłości, by jej źródła mogły być dostępne<sup>38</sup>. Mit, opowiadając o pradawnych problemach, daje do zrozumienia, że również wywodzi się z tamtych czasów. W ten sposób, zdaniem Konersmanna, mit się samodzielnie uprawomocnia, a jednocześnie jego siła opiera się na prezentowanej strukturze. Jak dookreśla Konersmann: „Mit to bardziej stwierdzenie niż rozważanie, bardziej komunikacja niż uzasadnienie, słowem: to czysta oczywistość i pozytywność”<sup>39</sup>. Mit odpowiada na tak zwane absolutne pytania, na które nie da się naukowo udzielić jednoznacznych odpowiedzi, ale pozwalają one człowiekowi nabrać dystansu do świata, co — odwołując się do myśli Hansa Blumenberga — można byłoby nazwać odciążeniem od absolutyzmu rzeczywistości<sup>40</sup>. W tym kontekście — nawiązując do tytułu jednej z najbardziej znanych książek autora *Prawowitości epoki nowożytnej* — należałoby stwierdzić, że Konersmannowska genealogia niepokoju świata traktuje w istocie o pracy nad niepokojem, gdyż sama — jak wspomniałem — opiera się na mitologicznej narracji. Niepokój zaś, ze względu na swą genezę i oczywistość, funkcjonuje w podobny sposób jak mit — w pewnym sensie jest jednym z jego specyficznych znaków<sup>41</sup>. Ponadto początek kulturowego niepokoju wyznacza właśnie mit wypędzenia człowieka z raju, a wydarzenie to przez setki lat budziło u człowieka traumatyczne emocje. Dopiero w dobie oświecenia poradzono sobie z tą traumą odwracając ją na własną korzyść.

<sup>36</sup> Poświęcony temu jest cały rozdział czwarty, zob. R. Konersmann, *Die Unruhe...*, s. 89–114.

<sup>37</sup> R. Konersmann, *Die Unruhe...*, s. 74.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 75.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> Zob. H. Blumenberg, *Praca nad mitem*, przeł. K. Najdek, M. Herer, Z. Zwoliński, Warszawa 2009 i R. Konersmann, *Die Unruhe...*, s. 75–76, 111–112 oraz 314. W innym miejscu Konersmann dodaje: „Mit żyje z tego, co mówi i z tego, co pozwala ukryć. Sam sposób prezentacji pozwala na utrzymanie problemów, jeszcze przed ich pojawieniem się, poniżej progu ich kwestionowalności. Mit daje odpowiedzi i sprawia wrażenie, że pokonaliśmy wszystkie trudności, o ile wiemy, jak interpretować znaki. Tak zabezpieczony autorytet mitu jest potężniejszy, niż kiedykolwiek mogłaby być hipoteza naukowa, widziana z wewnętrznej perspektywy jej koncepcji świata. W przeciwieństwie do logosu, mit potrafi zachować spokój w obliczu tego, co niewytłumaczalne” (*ibidem*, s. 92–93).

<sup>41</sup> R. Konersmann, *Die Unruhe...*, s. 314–315.

Konersmann w micie o Kainie dostrzega podobieństwo do opowieści o Prometeuszu czy Adamie, którzy jak brat Abła byli wobec sił wyższych nieposłuszni i nieuczciwi, za co zostali ukarani, wygnani i musieli cierpieć<sup>42</sup>. Podobnie jak Kain reprezentują niespokojną naturę, ale dzięki temu stali się bohaterami kultury, którą własnymi czynami współtworzyli, sprzeciwiając się boskiemu porządkowi. Warto przy tym dodać, że oświeceniowe pojęcie kultury, które można byłoby sprowadzić do stwierdzenia „żyć według świata człowieka”, przez bardzo długi czas było w kulturze Zachodu ukryte pod formułą „odmowy życia według Boga”<sup>43</sup>. Niemniej Kain w przeciwieństwie do chociażby Prometeusza czy Herkulesa nie zyskał rangi kulturowego bohatera, lecz przez wieki postrzegany był jako antybohater, który sprowadził na ludzkość nieszczęście. Dopiero w 1790 roku Schiller dokonał swoistej rehabilitacji tej mitycznej postaci w rozprawie *Przyczynek do kwestii pierwszego ludzkiego społeczeństwa według nici przewodniej Mojżeszowego dokumentu*<sup>44</sup>, w której określił wypędzenie człowieka z raju mianem „najszcześniejszego i największego wydarzenia w historii ludzkości”<sup>45</sup>. Księga Rodzaju nie stanowiła już dla Schillera źródła wiedzy o Bogu i dziele stworzenia, a dostarczała mu jedynie informacji o pochodzeniu i sytuacji człowieka w świecie.

W Schillerowskiej reinterpretacji mitu o Kainie raj nie jest pojmowany — jak było wcześniej — jako wymarzona kraina do życia, związana z ideą restytucji (na przykład u Bacona), ale jako miejsce nudy, która była dla ludzkiej istoty nie do zniesienia. Kain, będący przeciwieństwem swojego brata Abła, nie mógł znieść jego beztroskiego, bezwysiłkowego pasterskiego życia, co ostatecznie doprowadziło do morderstwa<sup>46</sup>. Zabójstwo Abła w tym sensie rozpoczyna postęp kultury, która aby się rozwijać, wymaga „uprawy”. Myślę, że doskonale koresponduje to z Wolterowską formułą „uprawy ogrodu”, sformułowaną w *Kandydzie*, gdyż nawet jeżeli człowiek miałby żyć w „najlepszym z możliwych światów”, to zawsze można uczynić go jeszcze lepszym. Dla Konersmanna raj jest nie tylko przeciwieństwem niepokoju, ale także samej kultury, która zaprojektowała tę figurę myślową, jako cel do osiągnięcia<sup>47</sup>. Jednocześnie, jak ujmuje to autor *Krytyki kultury*: „W kul-

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 115.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 117.

<sup>44</sup> F. Schiller, *Przyczynek do kwestii pierwszego ludzkiego społeczeństwa według nici przewodniej Mojżeszowego dokumentu*, przeł. T. Kupś, „Studia z Historii Filozofii” 4, 2013, nr 2, s. 19–32.

<sup>45</sup> R. Konersmann, *Wörterbuch...*, s. 90.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 90–91. Warto w tym kontekście przytoczyć koncepcję mordu założycielskiego René Girarda, który uważał, że przemoc i ofiary z ludzi stanowią fundament kultury. Opowieść o Kainie i Ablu francuski filozof odczytywał w perspektywie tak zwanego mechanizmu kozła ofiarnego, na podstawie którego kształtują się rytuały oraz wszelkiego rodzaju zakazy i nakazy. Abel, jako chrześcijańska ofiara, jest zatem w tej opowieści ważniejszy, natomiast Kain został naznaczony ogromną winą. Stanowi to przeciwieństwo mitu o Romulusie i Remusie, który również przedstawia historię bratobójstwa. Zob. R. Girard, *Rzeczy ukryte od założenia świata*, przeł. M. Goszczyńska, „Literatura na Świecie” 1983, nr 12, s. 74–182.

<sup>47</sup> R. Konersmann, *Wörterbuch...*, s. 149.

turze niepokoju to, czego się spodziewamy, jest zawsze ciekawsze od tego, czego już doświadczyliśmy”<sup>48</sup>. Tym samym mit — który, jak się zdawało, oświecenie przewyciężyło — ustanawia niepokój jako przeznaczenie każdej ludzkiej istoty i całej kultury<sup>49</sup>.

## Samozaślepiiony niepokój

Jeśli istniałaby potrzeba wyznaczenia progu epoki, od którego zaczęła się normalizacja niepokoju, to bez wątplenia tym, który jako pierwszy dostrzegł przełom, był Blaise Pascal. Jak zauważył Konersmann, spokój na gruncie nowoczesności stał się niespokojny, ponieważ nie mógł już być tym, czym był kiedyś i właśnie tę zmianę zauważył autor *Myśli* w swoim *magnum opus* w drugiej połowie XVII wieku<sup>50</sup>. Należałoby się zatem zastanowić, czy na pewno to oświecenie znormalizowało niepokój, czy też może to niepokój narzucał już wtedy swoje prawo wszystkiemu — w tym oświeceniu<sup>51</sup>. Jaki jednak byłby tego cel? Konersmann zrodzony wówczas niepokój nazywa samozaślepionym (*Selbstverblendung*)<sup>52</sup>, co powinno budzić lęk w perspektywie tego, do czego ostatecznie może on doprowadzić. Podpowiedź zdaje się kryć w figurze Juggernauta, której Konersmann poświęca osobne miejsce pod koniec *Niepokoju świata*. Trzeba przy tym zauważyć, że autor *Krytyki kultury* nie docenia roli rozmaitych wydarzeń z osiemnastego stulecia, które mogły potęgować niepokój i wpływać na wizję całego świata. Jednym z nich było chociażby trzęsienie ziemi w Lizbonie w 1755 roku. To traumatyczne doświadczenie miało ogromny wpływ na oświeceniowych myślicieli, w szczególności na Woltera, który zredefiniował wówczas swój światopogląd<sup>53</sup>. Taki niepokój jest jednak zewnętrzny wobec człowieka, więc nie do końca wpisuje się w Konersmannowskie rozumienie

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 43.

<sup>49</sup> Zob. R. Konersmann, *Die Unruhe...*, s. 129.

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 223.

<sup>51</sup> Zob. *ibidem*, s. 226–227.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 227. W pewien sposób koresponduje to z Heglowskim „kretem”, który podobnie jak niepokój jest ślepy, zob. *ibidem*, s. 172 i 253–254. Zapewne *Selbstverblendung* lepiej oddawałoby określenie „samooszukiwanie się”, ale w kontekście cytowanych rozważań Konersmanna i uwagi, którą zwraca w kilku wskazanych miejscach książki na „ślepość” niepokoju, takie tłumaczenie wydaje mi się być trafniejsze.

<sup>53</sup> O Wolterowskim doświadczeniu katastrofy w Lizbonie zob. B. Baczeko, *Wolter: zło i ład natury*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 20, 1974, s. 17–58. Warto zauważyć, że rangę tego wydarzenia dla filozofii drugiej połowy XVIII wieku podkreślił Adorno, gdy zestawiał je z Oświeceniem, co oczywiście jest nie do porównania pod względem skali i znaczenia (zob. T.W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986, s. 507–508). Jednocześnie należy podkreślić, że to trzęsienie ziemi w Lizbonie stanowiło punkt zapalny konfliktu między Wolterem a Rousseau, który w odpowiedzi na *Poemat o zagładzie w Lizbonie* napisał *List o Opatrzności* (zob. J.J. Rousseau, *List do Woltera o Opatrzności*, przeł. J. Rogoziński, [w:] J.J. Rousseau, *Umowa*

*Unruhe*. Niemniej uważam, że refleksje Konersmanna są ważne w kontekście wspomnianego samozaślepionego niepokoju i na pewno pozwalają właściwie zrozumieć specyfikę współczesnej kultury i dynamikę nowoczesnego życia. Sądzę jednak, że obecnie można dostrzec zachodzące zmiany w sposobie postrzegania świata chociażby przez tak zwaną generację Z, która zdaje się stawiać opór wszechobecnej machinie niepokoju. Czy zatem prawdziwe oświecenie, jakiego chciałby Konersmann, rozpoczęło się? Myślę, że na udzielenie odpowiedzi na to pytanie jest jeszcze za wcześnie.

## Bibliografia

- Adorno T.W., *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986.
- Baczko B., *Wolter: zło i ład natury*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 20, 1974.
- Blumenberg H., *Praca nad mitem*, przeł. K. Najdek, M. Herer, Z. Zwoliński, Warszawa 2009.
- Böhme G., *Am Ende des Baconschen Zeitalters. Studien zur Wissenschaftsentwicklung*, Frankfurt am M. 1993.
- Deprun J., *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIème siècle*, Paris 1979.
- Girard R., *Rzeczy ukryte od założenia świata*, przeł. M. Goszczyńska, „Literatura na Świecie” 1983, nr 12.
- Kant I., *Co to jest Oświecenie?*, przeł. A. Landman, [w:] I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i pisma pozostałe*, przeł. M. Żelazny, I. Krońska, A. Landman, Toruń 1995.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957.
- Kant I., *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, przeł. M. Żelazny, [w:] I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i pisma pozostałe*, przeł. M. Żelazny, I. Krońska, A. Landman, Toruń 1995.
- Klemczak S., *Zadania metaforologii*, „Teksty Drugie” 2013, nr 5.
- Koczanowicz L., *Łęk i olśnienie. Eseje o kulturze niepokoju*, Warszawa 2020.
- Konersmann R., *Erstartete Unruhe. Walter Benjamins Begriff der Geschichte*, Frankfurt am M. 1991.
- Konersmann R., *Krytyka kultury*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2012.
- Konersmann R., *Die Unruhe der Welt*, Frankfurt am M. 2015.
- Konersmann R., *Wörterbuch der Unruhe*, Frankfurt am M. 2017.
- Koselleck R., *Krytyka i kryzys. Studium patogenezy świata mieszczańskiego*, przeł. J. Duraj, M. Moskalewicz, Warszawa 2015.
- Małecki W., *O „niepokoju” Ralfa Konersmanna*, „Studia Kulturoznawcze” 2016, nr 1.
- Rousseau J.J., *List do Woltera o Opatrzności*, przeł. J. Rogoziński, [w:] J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, Warszawa 1966.
- Schiller F., *Przyczynek do kwestii pierwszego ludzkiego społeczeństwa według nici przewodniej Mojżeszowego dokumentu*, przeł. T. Kupś, „Studia z Historii Filozofii” 4, 2013, nr 2.
- Schnädelbach H., *Kultura*, przeł. K. Krzemieniowa, [w:] *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. E. Martens, H. Schnädelbach, Warszawa 1995.
- Seneka, *Listy moralne do Lucylusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1961.
- Siemek M.J., *Wolność i utopia w myśli filozoficznej Schillera*, t. 2, red. M. Pańków, Warszawa 2017.
- Sloterdijk P., *Stres a wolność*, przeł. B. Baran, Warszawa 2018.

---

*społeczna*, Warszawa 1966, s. 517–544). Domniemywa się, że Wolterowski *Kandyd* stanowił z kolei odpowiedź na list Rousseau.

Wetz F.J., *Człowiek jako niemożliwość. Antropologia fenomenologiczna*, przeł. W. Małecki, „Analiza i Egzystencja” 19, 2012.

Wiewiór P., *Wstępując w ślady Salomona. Religia i nauka w myśli Francisa Bacona*, Toruń 2017.

Wolter, *Kandyd, czyli optymizm*, [w:] Wolter, *Powiastrki filozoficzne*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1984.

## From the genealogy of “world restlessness”: Ralf Konersmann on the Enlightenment

### Abstract

Ralf Konersmann (born in 1955) is now one of the most recognized philosophers of culture. The Polish reader was already introduced to his thought more than a decade ago with *Filozofia kultury. Wprowadzenie* (2009) and *Krytyka kultury* (2012) due to the efforts of Krystyna Krzemieniowa. However, it is Konersmann’s later works, *Unruhe der Welt* (2015) and *Wörterbuch der Unruhe* (2017), that are of particular interest. In them the author diagnosed modernity as a state of permanent restlessness (*Unruhe*), which was normalized throughout history. Using the genealogical method, Konersmann seeks the historical origins of this state of affairs and assigns a significance to the Enlightenment. In this article, I reconstruct Konersmann’s genealogy of world restlessness based on the overview of eighteenth-century philosophy presented in the Konersmann books, which I analyzed. I begin with a general outline of the idea of restlessness and then move to show the particular relation of restlessness to modern critique and mythical thought. Indeed, it can be inferred from Konersmann’s works that restlessness—not unlike culture—expresses itself through critique and that Enlightenment reinterpretations of myth made it possible to “tame” it.

Keywords: Ralf Konersmann, restlessness, Enlightenment, critique, myth

\* \* \*

Łukasz Wrzeszcz — kulturoznawca, zainteresowany filozoficzną refleksją nad kulturą. Podczas studiów magisterskich zajmował się filozofią Hansa Blumenberga, a obecnie przygotowuje w Szkole Doktorskiej Uniwersytetu Wrocławskiego rozprawę doktorską poświęconą filozofii kultury Ralfa Konersmanna.