

HUMANISTYKA I PRZYRODOZNAWSTWO

INTERDYSCYPLINARNY ROCZNIK FILOZOFICZNY

Wydawnictwo
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego
w Olsztynie

ISSN 1234-4087

NR 26

OLSZTYN 2020

RECENZENCI – REVIEWERS

Monika Bakke, Piotr Bartula, Andrzej Ciążela, Helena Ciążela, Piotr Cichoracki, Joanna Chłosta-Zielonka, Zbigniew Chojnowski, Aleksandra Chomiuk, Stanisław Czachorowski, Bernadetta Darska, Nigel Dower, Tomasz Dreikopel, Ewa Gładkowska, Kazimierz Grażawski, Mirosław Hoffmann, Zbigniew Hull, Elżbieta Kałuszyńska, Kinga Kaśkiewicz, Sławomir Leciejewski, Jerzy Marek Łapo, Robert Mielhorski, Cezary Mordka, Wiesława Sajdek, Piotr Skubała, Paweł Stacewicz, Krzysztof Stachewicz, Marian Szarmach, Justyna Tymieniecka-Suchanek, Ryszard Wiśniewski

KOMITET REDAKCYJNY – EDITORIAL BOARD

Małgorzata Liszewska (redaktor naczelna), Mieczysław Jagłowski, Marta Śliwa, Trevor Hill

RADA PROGRAMOWA – PROGRAM BOARD

Ana Bundgaard (Aarhus), Ada K. Byczko (Kijów), Jarosław Całka (Olsztyn), Capitolina Díaz (Walencja), Ewa Domańska (Poznań), Daniel A. Dombrowski (Seattle), Zbigniew Hull (Olsztyn), John Huss (Akron), Andrzej Kiepas (Katowice), Leszek Kleszcz (Wrocław), Jan Kotwica (Olsztyn), Andrzej Kucner (Olsztyn), Krzysztof Lastowski (Poznań), Jadwiga Mizińska (Lublin), Andrzej Papuziński (Bydgoszcz), Marco Parmeggiani Rueda (Madryt), Zdzisława Piątek (Kraków), Emmanuel Picavet (Paryż), Paweł Pieniążek (Łódź), Juana Sanchez-Gey Venegas (Madryt), Hans Jorg Sandkühler (Brema), Armando Savignano (Triest), David Spurrett (Durban), Ewa Starzyńska-Kościusko (Olsztyn), Jiri Syrovatka (Liberec)

REDAKTOR – EXECUTIVE EDITOR

Aneta Maciejewska

REDAKTOR JĘZYKA ANGIELSKIEGO – LANGUAGE EDITOR (ENGLISH)

Trevor Hill

Czasopismo „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” ukazuje się w wersji papierowej i elektronicznej (<https://czasopisma.uwm.edu.pl/index.php/hip>). Wersja papierowa jest pierwotna.

Adres redakcji – Address
Instytut Filozofii UWM
ul. Kurta Obitzta 1, 10-725 Olsztyn
tel./fax 89 523 34 89
<http://uwm.edu.pl/hip>

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2020

ISSN 1234-4087

Wydawnictwo UWM
ul. Jana Heweliusza 14, 10-718 Olsztyn
tel. 89 523 36 61, fax 89 523 34 38
www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/
e-mail: wydawca@uwm.edu.pl

Nakład: 100 egz. Ark. wyd. 15,34; ark. druk. 13
Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. 155

Spis treści

ARTYKUŁY

AGNIESZKA BIEGALSKA, „ <i>Potentia libera</i> ” w myśli Jana Duns Szkota – “ <i>Potentia libera</i> ” in John Duns Scotus’s Thought	7
ANNA KARMOWSKA, „ <i>Nie ma potrzeby...</i> ”. Język sąsiada w krajobrazie językowym pogranicza polsko-czeskiego – analiza porównawcza Kudowy Zdroju i Náchodu z uwzględnieniem opinii ich mieszkańców – “ <i>There is no need...</i> ”. The language of the neighbor in the linguistic landscape of the Polish-Czech borderland – a comparative analysis of Kudowa Zdrój and Náchod with the reference to the opinions of the inhabitants	21
KRZYSZTOF KOŚCIUSZKO, <i>Podobieństwa i różnice między metafizyką Whiteheada a metafizyką Witkiewicza. Możliwa synteza</i> – Similarities and differences between Whitehead’s metaphysics and Witkiewicz’s metaphysics. Possible synthesis ...	39
TOMASZ LERKA, <i>Cierpienie – namiętność – pasja do filozofowania. Osobisty wymiar filozofii Fryderyka Nietzschego</i> – Suffering – passion – passion to philosophizing. The personal dimension of Friedrich Nietzsche’s philosophy	51
RAFAŁ MICHALSKI, <i>Retoryczne dziedzictwo antropologii</i> – The rhetorical heritage of anthropology	69
LECH OSTASZ, <i>Odmiany panteizmu – w świetle historii tego pojęcia</i> – The variants of pantheism – in the light of history of the notion	89
DARIUSZ PIECHOTA, <i>Przestrzeń Łodzi w zwierciadle dyskursu toksyczności. Na marginesie „Ziemi obiecanej” Władysława Stanisława Reymonta</i> – The space of Łódź in the mirror of toxic discourse. On the sidelines of the “Promised Land” by Władysław Stanisław Reymont	113
BOGDAN RADZICKI, <i>Uwagi o ontologii lokalności</i> – Notes about the ontology of locality ...	131
KATARZYNA RYCHTER, <i>Neuralne korelaty poczucia winy i wstydu – z perspektywy filozofa</i> – The neural correlates of feeling guilty and shame – from a philosopher’s perspective ...	147
ALFRED SKORUPKA, <i>A critical look at Francis Fukuyama’s concept of thymos</i> – Krytyczne spojrzenie na koncepcję thymos Francisca Fukuyamy	167
JUSTYNA TYMIENIECKA-SUCHANEK, <i>Stosunek do zwierząt w aspekcie historiozoficznym (na przykładzie Rosji). Przypadek: człowiek – niedźwiedź</i> – The attitude towards animals in the historiosophical aspect (using the example of Russia). Case: human – bear	179

RECENZJE

DOBROSLAWA WEŻOWICZ-ZIÓLKOWSKA, *Kobiety kaprys? Historia naturalna piękna i pożądania* – A woman’s whim? Natural history of beauty and desire [Richard

O. Prum (2019), <i>Ewolucja piękna. Jak darwinowska teoria wyboru partnera kształtuje świat zwierząt i nas samych</i> , przeł. K. Skonieczny, Copernicus Center Press, Kraków, ss. 435, ISBN: 9788378864219]	199
--	-----

ARTYKUŁY

Agnieszka Biegalska

ORCID: 0000-0002-5653-9684

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
Instytut Filozofii

University of Warmia and Mazury in Olsztyn
Institute of Philosophy

POTENTIA LIBERA W MYŚLI JANA DUNSA SZKOTA

***Potentia libera* in John Duns Scotus's Thought**

Słowa kluczowe: Jan Duns Szkot, scholastyka, wolność, konieczność, intelekt, wola, wolna wola, miłość

Key words: John Duns Scotus, scholastics, freedom, necessity, intellect, will, free will, love

Streszczenie

Jan Duns Szkot był myślicielem oryginalnym i wyrafinowanym (*doctor subtilis*), żył i tworzył na przełomie XIII i XIV wieku. Jego dociekania dotyczące woli i ludzkiej wolności zrywają z pojmowaniem tych kategorii przez filozofów greckich, przekraczają idee jego scholastycznych poprzedników i stanowią przełom w europejskiej myśli woluntarystycznej. W artykule wyeksponowano trzy oryginalne tezy woluntarystyczne Szkota: że, po pierwsze, wola jest dynamiką, która osiąga swój cel i spełnienie sama w sobie, a nie w przedmiotach zewnętrznych, po drugie, że wolność ma źródło w przygodności ludzkiego istnienia, stanowiąc zarazem istotną własność ludzkiego bytu, oraz po trzecie, że w dziejach filozofii żaden myśliciel bardziej radykalnie niż Szkot nie obstawał za tezą o bezwarunkowej autonomii woli i ludzkiej wolności. To filozoficzne ujęcie zagadnienia ludzkiej wolności zostaje wskazane jako istotny i trwały wkład Dunsza Szkota w nasze pojmowanie człowieka, określając podstawy ludzkiej autonomii i przysługujących człowiekowi niezbywalnych praw.

Abstract

John Duns Scotus was an original and sophisticated thinker (*doctor subtilis*) who lived and worked at the turn of the 13th and 14th century. His delving into human will and freedom broke up with the way those categories were understood by Ancient Greek philosophers, it went beyond the ideas by his scholastic predecessors, and it made a breakthrough in the European voluntarist thought. The article exposes three original voluntarist theses by Scotus: the first one – that the will is a form of dynamics which reaches its aim and fulfilment by itself and not by external objects; the second one – that the freedom originates from contingency of human existence and makes a crucial property of human being at the same time; the third one – that in the history of philosophy, there was no other thinker to abide by the thesis of unconditional autonomy of human will and freedom more radically than Scotus. That philosophical views on the issue of human freedom has been shown as Duns Scotus's crucial and permanent share in our understanding of the human as it defined the basics of human autonomy as well as inalienable rights appertaining to humans.

Twórczość Jana Dunsza Szkota przypada na koniec XIII i początek XIV wieku. Duns Szkot – *doctor subtilis*, był oryginalnym i wyrafinowanym myślicielem, w którego poglądach można zauważyć wpływy zarówno Platona, jak i Arystotelesa, Augustyna, czy wreszcie filozofów oksfordzkich, którzy wówczas przodowali w badaniach matematyczno-przyrodniczych¹. Ten nieprzeciętny intelekt zaowocował interesującymi dociekaniem na gruncie filozofii w polu woluntaryzmu i z tego powodu myśl Dunsza Szkota stała się przedmiotem niniejszego artykułu. Koncepcja woli Szkota zrywa z tradycją grecką, przekracza idee jego poprzedników i wprowadza nowe rozwiązania, które uznać należy za przełomowe dla całej europejskiej myśli woluntarystycznej.

Przygodność

W myśli antycznej wolność i konieczność były kategoriami się wykluczającymi. Konieczność wiązała ona z niezmiennością i wiecznością, a kontyngencję ze zmiennością i czasowością. Za zdeterminowane uznawano nie tylko wszystkie zdarzenia przeszłe, które podlegały konieczności, ale również teraźniejsze. Za reprezentatywną dla tego stylu myślenia można uznać tezę Arystotelesa: „Jeżeli przez cały czas stan rzeczy był taki, że bądź jedno, bądź drugie było prawdziwe, to stało się tak z konieczności; i dla tego stanu rzeczy zawsze będzie tak, że to, co się zdarzy, to nie może się nie zdarzyć; a o tym, co się zdarzyło, zawsze było prawdą twierdzenie, że się zdarzy. [...] Co jest, jest konieczne, skoro jest, a tego, czego nie ma, koniecznie nie ma, skoro nie ma” (Arystoteles 1990a: 76–77). W sposób wątpliwy niezeterminowane pozostały przyszłe zdarzenia kontyngentne, bowiem kiedy to, co nadeszło z przyszłości, już stało się teraźniejsze, natychmiast podlegało konieczności. To greckie ujęcie relacji kategorii konieczności i wolności jeszcze w wiekach średnich powodowało trudności z utrzymaniem drogiej dla filozofów tej epoki tezy o wolności ludzkiej woli. Duns Szkot zaproponował nowy model rozumienia tych modalności, nazwany w literaturze przedmiotu synchronicznym i przeciwstawiany modelowi greckiemu, nazywanemu statystycznym (Koszałko 2017: 42).

¹ „Szkotyizm wraz z tomizmem reprezentują starą scholastykę, którą określa się mianem *via antiqua*” (Tyburski, Wachowiak, Wiśniewski 1997: 209). Szerszy zarys wpływów na myśl Dunsza Szkota zob.: Błoch 1986; Janka OFM 2011; Koszałko 2019.

Rozważania nad zagadnieniem woli w myśli Dunsza Szkota rozpocząć należy od analizy Boskiego aktu stworzenia świata i wypływających z niego konsekwencji, bowiem ów akt stanowi u tego filozofa logiczną podstawę i punkt wyjścia refleksji dotyczącej interesującego nas tutaj zagadnienia. Otóż Duns Szkot, tak jak wszyscy chrześcijańscy, muzułmańscy i żydowscy myśliciele epoki, przyjmował, że Bóg stworzył świat *ex nihilo* aktem wolnym, a nie z konieczności, co oznacza, że aktowi stworzenia nie towarzyszył żaden przymus, bowiem jakakolwiek konieczność w aktach Boga wykluczałaby Jego wszechmoc, powszechnie uznawaną w tej epoce za Jego atrybut istotny (deficyjny). Bóg jest więc wolnym Stworzycielem świata i wszystkich jego przedmiotów. Zarazem jednak zdaniem Szkota – i jest to początek intelektualnego zwrotu w myśleniu o relacjach między wolnością i koniecznością – ten akt stworzenia był kontyngentny. „Mówię, że nie nazywam czegoś kontyngentnym, co jest nie-konieczne lub nie-wieczne, ale ponieważ jego przeciwieństwo może stać się aktualne [w danym momencie], gdy to coś [co jest kontyngentne] zachodzi” (Duns Scotus 1950: d. 2, pars 1, q. 1–2, n. 86; por. Duns Scotus 1994) – twierdzi Szkot i postuluje, że w momencie zaistnienia aktu stwarzania możliwe było zaistnienie aktu przeciwnego, czyli że akt nie-stwarzania mógł stać się aktualny. Tak więc, „cokolwiek powoduje działając przyczynowo pierwsza przyczyna jako przyczyna, powoduje to w sposób przygodny” (Duns Szkot 1988: 61, 4.23).

Jednak Bóg, który dysponuje niczym nieograniczoną wolą, posiada również intelekt². Wszystko to, co znajduje się w umyśle Boga, wszystkie stany rzeczy i przedmioty, są neutralne (ani konieczne, ani wolne), spójne oraz niesprzeczne i jako takie są prezentowane woli. Przedmiot, który jest ujmowany przez Boży intelekt, stanie się prawdziwy ze względu na jeden z dwóch członów przeciwieństw dopiero w momencie aktualizacji, czyli wówczas, gdy akt woli spowoduje jego powstanie. Okazuje się więc, że Boży intelekt poprzedza Jego wolę.

Zdaniem Szkota skoro świat powstał w wyniku kontyngentnego działania Boga, to przygodność tego aktu znajduje odzwierciedlenie w istotnych właściwościach świata. Jego przygodność uznał Szkot za fakt niewymagający dowodzenia i wydaje się, że rozumiał ją jako prze-

² „Pierwsza przyczyna sprawcza jest rozumna i posiada wolę” (Duns Szkot 1988: 55, 4.19).

ciwieństwo fatalizmu i determinizmu (jako np. otwartość przyszłości, planowanie, rozważanie) (Duns Scotus 1966: I, d. 39, n. 40). Choć Bóg zna przyszłość świata i Jego wiedza jest niezmienna i pewna, to jednak Jego znajomość przyszłych przygodnych zdarzeń jest kontyngentna, czyli mogłaby być inna³. Jednak chcenie Boga jest cały czas aktualne, ponieważ jego woli nie można ujmować w kategoriach temporalnych. W Bogu bowiem, „«teraz» wieczności, współlistnieje z «teraz» przeszłości”. „Chwila wieczności, która zawiera akt chcenia Boga, jest współlistniejąca ze wszystkimi chwilami czasu, a wszystkie zdarzenia w danej chwili naszego czasu są pochodną jednego aktu Bożej decyzji, która jest kontyngentna (a więc mogłaby być inna), kontyngentna jest zatem również wiedza Boga dotycząca tych zdarzeń, dzięki czemu nie są one zdeterminowane” (Koszałko 2017: 44).

W całości stworzenia człowiek jawi się jako byt wyjątkowy, uprzywilejowany, ponieważ nie został stworzony przez Boga w akcie całkowicie dowolnym – Bóg stworzył go „na swój obraz i podobieństwo”⁴. Zatem człowiek również obdarzony jest intelektem i wolą. Jednak w przeciwieństwie do aktów woli Bożej, które są aczasowe, ludzkie akty wolitywne zachodzą w czasie – następują po sobie. Kiedy człowiek wybiera *a*, to dopiero w następnej chwili może chcieć aktu przeciwnego, natomiast Bóg może w tej samej chwili chcieć *a* i *nie-a*. Wolności ludzkich wyborów, tak jak całemu stworzeniu, towarzyszy przygodność. Jednak przygodność ta wyzbyta jest negatywnych znaczeń. „Nie jest brakiem, czy defektem bytu, tak jak deformacja [...], którą stanowi grzech. Przygodność jest raczej pozytywną odmianą bytu, tak samo konieczną, jak inne odmiany” (Arendt 2002: 192). Wydaje się, że tak pojęta przygodność nie występowała wcześniej ani u świętego Tomasza, ani u świętego Augustyna.

Bezpośrednio związana z kategorią przygodności jest „przyczynowość”, którą Szkot przejął z filozofii Arystotelesa. Jednak Arystotelesowską koncepcję łańcucha przyczyn, który z konieczności domyka się w „pierwszej przyczynie”, uznał Duns za nieprawdziwą, tym samym odrzucając twierdzenie, jakoby wola była wprawiana w ruch przez

³ Problem *futura contingentia* zajmuje myślicieli od wieków. Komentarz do proponowanych przez Duns Szkota rozwiązań tej kwestii zob.: Tkaczyk 2015: 204 i nast.

⁴ „Lepszym od wszelkiego [bytu] nieożywionego jest byt ożywiony, a wśród [bytów] ożywionych lepszym od wszelkiego [bytu] nierozumnego jest [bytu] rozumny” (Duns Szkot 1988: 58, 4.21).

przyczynę zewnętrzną oraz że to wola jest przyczyną ruchu. Pierwszy przypadek wyklucza wolność, drugi natomiast nie wyjaśnia wszystkich konsekwencji, które płyną z aktów chcenia. Szkot wprowadził do swojego systemu koncepcję „przyczyn częściowych, które mogą konkurować ze sobą na równych prawach i działać niezależnie jedna od drugiej” (Ibidem: 195), co oznacza, że każda zmiana spowodowana jest zbiegiem wielu różnych przyczyn. Prawo to ma charakter uniwersalny – stosuje się zarówno do świata, jak i do Boga, który stworzył właśnie ten świat, chociaż mógł przecież stworzyć wiele innych. Tym samym Szkot uznaje, że to działanie przyczynowości jako wolnej, niezdeteminowanej sprawczości Bożej powoduje, że wszelkie ludzkie sprawy mają przygodny charakter. Teraz jasne stają się słowa Szkota: „«przygodnym» nie nazywam tu tego wszystkiego, co nie jest konieczne i nie trwa wiecznie, ale to [tylko], czego przeciwieństwo może zaistnieć wtedy, gdy ono się staje. Z tego powodu powiedziałem «istnieje coś, co jest skutkiem działania przygodnego», a nie «istnieje coś, co jest przygodne»” (Duns Szkot 1988: 57, 4.18).

Intelekt a wola

Człowiek nie powołał się sam do istnienia, a został stworzony, czyli wyprowadzony z nieskończonego bytu Boga⁵ i w związku z tym podlega „naturalnemu ograniczeniu”, którym jest jego całkowita skończoność – śmiertelność. Według Hannah Arendt człowiek Szkota jest „stworzeniem, którego skończoność jest absolutna i [ontologicznie] poprzedza wszelkie odniesienia do innych istot”⁶ (Arendt 2002: 183). Uznając człowieka za stworzenie skończone, Szkot postawił tezę o skończoności

⁵ „Dziwiące twierdzenie: *Czy Ty jesteś nieskończony i niepojęty przez to, co skończone?* Będę usiłował uzasadnić, twierdzenie nadzwyczaj płodne, które gdyby zostało udowodnione w stosunku do Ciebie na początku, w sposób łatwy zrozumiała by się stała większość [twierdzeń] przytoczonych wyżej. Jeżeli więc pozwolisz, najpierw będę usiłował wywnioskować Twoją nieskończoność z tego, co zostało powiedziane o Twoim intelekcie; następnie przytoczę niektóre inne [argumenty] badając, czy posiadają one wartość, czy też nie, dla udowodnienia (tego) twierdzenia” (Duns Szkot 1988: 69, 4.47). O nieskończoności bytu Bożego w myśli Szkota zob.: Zieliński 1980.

⁶ „Tak samo bowiem, jak ciało jest najpierw ograniczone samo przez się swoimi własnymi granicami, a dopiero później czymś innym [...], tak samo skończona forma jest najpierw ograniczona sama przez się, a dopiero później przez odniesienie do materii” (Duns Scotus 1962: 75).

ludzkiego rozumu/intelektu, określając go „rozumem naturalnym” (*potentia naturalis*)⁷. Tak jak w myśli świętego Augustyna człowiek został stworzony „z czasem”, tak Szkot mówił o człowieku jako stworzonym „z bytem”, jako jego „część”. Ludzki intelekt, jako „dopasowany” do bytu, jest naturalny, zaś jego istotny sposób funkcjonowania polega na tym, że „cokolwiek intelekt proponuje człowiekowi, ten jest zmuszony zaakceptować, zmuszony do tego przez świadectwo swoich przedmiotów. Nie jest bowiem w jego mocy pojmować i nie pojmować jednocześnie” (Arendt 2002: 185). Ten brak zdolności owej *potentia naturalis* do jednoczesnego pojmowania i niepojmowania Duns Szkot rozumie jako jej słabość, bowiem przeciwieństwa faktów są tak samo do pomyślenia, jak one same.

W opinii Étienne Gilsona, „Duns Szkot sam rozum uważa za naturę, składając tym samym wszelkie zdeterminowanie na karb poznania” (Gilson 1966: 283). Zatem intelekt jako naturalny musi działać w sposób konieczny, tak jak działa sama natura. Mając adekwatny przedmiot, intelekt musi poznawać i nie może nie poznawać. W konsekwencji, spod osądu rozumu naturalnego wyłączone muszą zostać prawdy wiary, których nie jest on w stanie zweryfikować. Prawdy te określił Szkot jako „przygodne” i uznał, że przyjmowane są na mocy „wiarygodnego świadectwa” świadków. Człowiek nie może bowiem zawierzyć swemu intelektowi, pomijając te świadectwa. Chodzi tutaj Dunsowi o taki rodzaj świadectwa, który potwierdza fakty znane nam tylko z przekazu, na przykład to, że świat istniał przed naszym urodzeniem czy że ciało ludzkie zmartwychwstanie. Człowiek przyjmuje takie fakty ze względu na sens, który one mają dla niego. W ten sposób dogmat o zmartwychwstaniu, który gwarantuje, że rozpoznamy swoje ciało po śmierci jako własne, jest dla ludzi bardziej do przyjęcia niż filozoficzne koncepcje duszy. W obliczu wydarzeń czy faktów, które mają dla ludzi sens i można je przyjąć na podstawie świadectwa świadków, przeprowadzane przez filozofów poprawne logicznie dowody stają się nieistotne. Tą drogą uznał Szkot, że Boskie prawdy objawione mają większy sens dla ludzi, niż prawdy głoszone przez filozofów.

Wprawdzie człowiek nie może przekroczyć swoich ograniczeń intelektem, to jednak może to uczynić drugą obok rozumu władzą umysłu – wolą. Dzięki woli skrępowany przez swoją skończoność intelekt może

⁷ Ta skończoność ludzkiego rozumu wydaje się zbliżona do skończoności *homo temporalis* świętego Augustyna.

wyjscie poza własne ograniczenia. W woli bowiem dostrzegł Szkot potencję, dzięki której człowiek może przeciwstawiać się rozumowi i pragnieniom mającym swe źródła w jego cielesnej naturze. Wprawdzie dyktatowi rozumu bardzo trudno się oprzeć, to jednak „nie jest to niemożliwe, tak samo, jak nie jest dla niej [woli – A.B.] niemożliwe opieranie się silnym naturalnym pożądaniami”⁸.

Wola, która może zapanować nad rozumem, ograniczyć jego absolutną dyktaturę, nie może jednak zredukować władzy natury – ani przyrodniczych warunków zewnętrznych, ani wewnętrznej natury człowieka. W tym kontekście wydawać by się mogło, że siła woli tkwi jedynie w tym, iż nie można jej zmusić do tego, aby chciała. Wówczas można by mówić o jakimś rodzaju ludzkiej „wolności umysłowej”⁹. O ile w odniesieniu do skłonności naturalnych kierowanych pożądaniami, pragnieniami czy rozumem ich wolność wydaje się wątpliwa (w tym przypadku Szkot mówił o *affectio commodi* – woli czy skłonności naturalnej), to jednak wskazał on na istnienie woli rozumianej jako *potentia libera* – woli, która jest wolna (Gałkowski 1993: 46). Po pierwsze, wola jest wolna ze swej natury, bowiem Bóg nie mógłby jej stworzyć z natury zdeterminowanej do nieczynienia grzechu¹⁰. Po wtóre, wolna wola w odróżnieniu od ograniczonej skłonnościami woli naturalnej umożliwia człowiekowi kreowanie swoich własnych celów, a co za tym idzie – pozwala wybierać właściwe ze względu na te cele postępowanie. Duns Szkot wskazując na tę aktywność woli, podkreślił, że jest to „właściwa jej doskonałość”.

„Szkot przeciwstawia zasadniczo porządek natury, będący porządkiem konieczności – porządkowi woli, będącemu porządkiem wolności. Wszelka natura jest z istoty swej zdeterminowana i jest zasadą de-

⁸ Arendt 2002: 185. „Wola nie podlega żadnemu zdeterminowaniu przez umysł” (Legowicz 1986: 565). O woli u Dunsza Szkota por. Janka OFM 2011: 95–98.

⁹ „Duns daje przykład człowieka, «który rzuca się z jakiegoś wysokiego miejsca». Czy ten akt kończy jego wolność tylko dlatego, że teraz musi już koniecznie spaść? Według Szkota nie kończy. Człowiek ten spada wprawdzie na mocy konieczności, zmuszony przez prawo ciężenia, pozostaje jednak wolny w tym, czy «dalej chce spadać», i oczywiście może zmienić zdanie, chociaż w tym przypadku nie mógłby już odwrócić tego, co z własnej woli zaczął, i tak czy owak znalazłby się w mocy konieczności. [...] Prawo ciężenia nie może mieć władzy nad wolnością gwarantowaną przez wewnętrzne doświadczenie” (Arendt 2002: 189).

¹⁰ „Przez świadomy akt swojej wolnej woli, mówi Szkot, św. Paweł pragnął «odejść, a być z Chrystusem»; ale ten świadomy akt był przeciwny jego naturalnej «woli», rozumianej jako naturalna skłonność” (Copleston 2000: 611).

terminacji. Wszelka wola jest ze swej istoty niezdeteminowana i jest zasadą indeterminacji” (Gilson 1966: 283; por. Koszkało 2017: 47). Zatem wola w myśli Szkota jawi się jako wspaniała ludzka potencja, którą cechuje autonomia zarówno w stosunku do ciała, jak i wobec intelektu. W tym przeświadczeniu wyraża się istota scholastycznego woluntaryzmu.

Potentia libera

Zdaniem Szkota przedmioty, które przedstawiają się rozumowi, mogą być potwierdzone lub zaprzeczone, zaś przedmioty prezentowane ludzkim pragnieniom mogą być „chciane” lub „niechciane” w tym samym momencie. Człowiek może chcieć lub nie chcieć zarówno przedmiotów ukazywanych przez pragnienia, jak i tych, które eksponuje rozum (Gilson 1966: 451). Spełnianie każdego aktu chcenia obciążone jest świadomością, że można dokonać wyboru przeciwnego. Z kolei dokonanie jednego aktu chcenia może w każdej chwili być zastąpione aktem przeciwnym, który może też zaistnieć dopiero jako akt kolejny. Ta właśnie „zdolność wybierania” jest podstawową cechą aktów chcenia¹¹. Choć naturą woli jest chcieć, to jednak może ona chcieć nie chcieć (Legowicz 1986: 565). Ta jej cecha, choć wskazuje na wewnętrzne pęknięcie woli, podkreśla szczególność ludzkiego wyboru. Człowiek może wybierać między dobrem a złem, może też wolnym aktem woli zdecydować, czy kochać Boga czy Go nie kochać. Te ludzkie wybory określił Szkot jako racjonalne, jednak zawężił racjonalność do możliwości dokonywania przez wolę wyboru aktów przeciwnych. Definiując w ten sposób racjonalność, powołał się na słowa Arystotelesa, który w *Metafizyce* stwierdził, że „potencjalności rozumne są takie same nawet wtedy, gdy ich działanie wytwarza przeciwieństwa, natomiast nierozumne działają na jeden tylko sposób”¹² (Arystoteles 1990b: 756). W konsekwencji, wola w ujęciu Szkota jawi się bardziej racjonalna niż rozum, który nie może poznawać i nie poznawać jednocześnie.

¹¹ „Podstawową cechą aktów chcenia jest [...] zdolność wybierania pomiędzy przeciwnymi rzeczami oraz odwoływania dokonanego już wyboru” (Arendt 2002: 186).

¹² Wydaje się jednak, że to zapożyczenie Arystotelesowskiej definicji „potencjalności rozumnej” przez Szkota nie jest prawomocne. Arystoteles bowiem wyjaśnia charakter potencjalności rozumnych i nierozumnych na przykładzie: „ciepło może tylko ogrzewać, natomiast sztuka lekarska dotyczy zarówno choroby, jak i zdrowia” (Arystoteles 1990b: 756). Nie ma więc tutaj żadnego odniesienia do możliwości dokonywania wyboru.

Wola w myśli Dunsza Szkota ma jeszcze jedną cechę, a mianowicie może „zawiesić sama siebie”. Chodzi tutaj o sytuację, gdzie w wyniku aktu chcenia może być wybrana „obojętność”, czyli wywołanie kolejnego aktu zostaje wstrzymane¹³. I to właśnie ten akt chcenia, który zawiesił wolę, jest dowodem wyboru, dowodem wolności bytu ludzkiego, świadectwem braku jakiejkolwiek determinacji zewnętrznej dla umysłu. Ta cecha woli pozwala wskazać na fakt, że ludzkie uwielbienie i miłość do Boga nie są wynikiem jakiegoś naturalnego procesu, lecz wolnym wyborem.

Jeśli zatem człowiek może wolnym aktem woli zdecydować o tym, czy chce kochać Boga czy nie, to należy w tym miejscu postawić pytanie, czy może on Boga nienawidzić? Odpowiadając na nie, Duns Szkot wychodzi od przyjętej za swoimi poprzednikami tezy, że „wszyscy ludzie z natury chcą być szczęśliwi”. Wprawdzie wskazał różnicę pomiędzy zwykłą, naturalną ludzką skłonnością do poszukiwania szczęścia a szczęściem, które staje się celem życiowym wybranym z rozmysłem, to jednak w obu przypadkach wola może wybrać nieszczęście (nienawiść), ponieważ ma ona taką władzę, że może przewyższać naturę, może ją zawiesić¹⁴. I tę wolność woli definiuje Szkot jako „swobodę projektowania celów”. Nie chodzi mu tutaj o wybór środków do wcześniej ustalonych celów, a o „swobodę afirmacji i negacji”, a nawet nienawidzenia wszystkiego, z czym człowiek się spotka, która to swoboda jest niezdeteminowana ani przez rozum, ani przez pragnienia. „Człowiek może nienawidzić Boga i znajdować upodobanie w tej przyjemności” (Arendt 2002: 193). Ostatecznie jednak, w kwestii wyboru nienawiści

¹³ „Relacja [woli – A.B.] do przeciwstawnych sposobów działania polega nie tylko na chceniu (*velle*) i niechceniu (*nolle*) czegoś, ale również na chceniu w jeden czy inny sposób lub na braku chcenia w ogóle (*non-velle*), wstrzymaniu się od chcenia” (Koszkała 2017: 51).

¹⁴ „Szesnaste twierdzenie: «Wszystko, co jest skierowane do celu jest podrzędne». [...] Twierdzenie wychodzi z tego, co jest celem z natury rzeczy; taki jest zawsze cel natury i cel woli uporządkowanej. Jednak nawet zarzut oparty na [działaniu] woli nieuporządkowanej nie obala naszego twierdzenia, gdyż taka wola nie jest pierwszą przyczyną sprawczą skutku. Jeżeli bowiem [działanie] skierowane jest przez tego rodzaju [nieuporządkowaną wolę] do celu mniej doskonałego, to jednak przez inną, wyższą przyczynę, jest ono skierowane do [celu] doskonalszego. [...] Zatem wszystko, co jest skierowane do celu, jest podrzędne w stosunku do swego celu, chociaż nie zawsze [w stosunku do celu] najbliższego, a więc tego, ze względu na pożądanie którego działający w sposób nieuporządkowany je powoduje” (Duns Szkot 1988: 23–24, 2.47, 2.50). Por. Duns Szkot 1988: 11, 2.9 oraz Duns Szkot 1988: 39, 3.28, 3.29.

do Boga, Duns zajmuje stanowisko neutralne, twierdząc, że natura nakłada na wolę takie ograniczenia, że „żaden człowiek nie może chcieć być nieszczęśliwy”, a nawet jego „«nie chcę szczęśliwości» nie oznacza «chcę przeciwieństwa szczęśliwości»” (Copleston 2000: 611).

Głoszona w scholastyce teza o autonomii woli, o jej niezdeterninowaniu, zwanym także obojętnością, podlegała jednak jednemu znaczącemu ograniczeniu. To ograniczenie stanowił pogląd o niemożliwości zanegowania przez wolę samego bytu. Miało ono swe uzasadnienie w przekonaniu myślicieli scholastycznych, że ludzki umysł nie jest zdolny do wyobrażenia sobie nicości. Tym samym więc wola, jako władza chcenia, nie może działać w obszarze nicości, która, nie stając się nigdy obiektem ujmowanym przez umysł, nie może również stać się przedmiotem jej pożądania. Przeświadczenie to funkcjonowało pomimo tego, że jedna z prawd wiary głosiła stworzenie świata *ex nihilo*. Obojętność woli odnosi się więc tylko do przedmiotów wzajemnie sprzecznych i „tylko samo chcące *ego* wie, że podejmowana teraz decyzja nie musiała być podjęta oraz że mógł być dokonany inny wybór niż ten, który został dokonany” (Arendt 2002: 186).

Wola a miłość

Cały czas otwarta pozostaje kwestia relacji „chcieć” i „nie chcieć”, które – tak jak w myśli Augustyna – toczą wojnę w jednym ludzkim umyśle, a które są niezbędne do zaistnienia wolności. Wola bowiem może chcieć lub nie chcieć, natomiast „chcieć”, aby „nie chcieć” powoduje kolejny akt woli. Święty Augustyn zaproponował w tym miejscu posłużenie się kategorią łaski, która okazała się wybawieniem dla tego wewnętrznego pęknięcia woli. Jednak Duns Szkot z koncepcją swojego poprzednika się nie zgadzał, uznając, że to sam wybór staje się ratunkiem dla rozdartej woli: kiedy człowiek dokonuje wyboru, jest pod wpływem niezdeterninowanej woli, lecz kiedy już wybierze, to zaczyna działać¹⁵. Wówczas wola zamyka się na przeciwieństwa i w tym sensie jej wolność ustaje. Działanie jednak zawsze jest zgodne z intencją woli.

¹⁵ „Na przykład: możliwe jest, bym w tej chwili pisał, tak samo jak jest możliwe, bym nie pisał. Jednak moja czynność pisania wyklucza swoje przeciwieństwo. Jednym aktem woli mogę sprawić, bym pisał, innym mogę zdecydować, bym nie pisał, ale nie mogę obu tych aktów spełnić jednocześnie” (Bettoni 1965: 158).

Szkot wyjaśnia, że wola może coś zdziałać, ponieważ jest „możnością” – umysłową potencją i dlatego w każdym ludzkim „chcę” zawiera się „moge” pochodzące z wnętrza aktywności chcenia¹⁶.

Wewnętrzną funkcją woli jest „doznawanie samozadowolenia”. Nie chodzi tutaj jednak o satysfakcję płynącą z realizacji pożądań i pragnień zmysłowych, ponieważ są one przemijające, a o rozkosz płynącą z umysłu. W swej wewnętrznej doskonałości wola potrafi przekroczyć świat zmysłów i to przekroczenie pozwoli jej osiągnąć ostateczny pokój w toczącej się w umyśle ludzkim walce między „chcieć” i „nie chcieć”. Osiągnięcie pokoju jest przemianą „chcenia” w „kochanie”, przemianą woli w „miłość”. Zdaniem Szkota, kochanie nie jest kategorią pasywną, bowiem nawet po swej śmierci człowiek nadal będzie się posługiwał wolą. Wprawdzie w życiu przyszłym nie będzie już potrzeby mówienia „nie”, to jednak pozostanie potrzeba zdolności do wypowiedziania „tak”, bowiem „błogosławieni w niebie chcą i kochają Boga w sposób wolny” (Copleston 2000: 611). Dopiero taką „bezwartkową akceptację” Szkot nazwał miłością. „Wieczna szczęśliwość bowiem [...] polega na pełnym i doskonałym dotarciu do przedmiotu takiego, jakim on jest sam w sobie, a nie takiego, jakim jest w umyśle” (Arendt 2002: 204). Mowa tutaj o doskonałej miłości człowieka do Boga, ale nie ze względu na siebie, ale ze względu na Boga. Wola tylko wtedy jest naprawdę wolna, kiedy sama siebie determinuje do dobra dla samego dobra. Postawić w tym miejscu należy pytanie, czy Bóg, którego człowiek tak chce kochać, kocha człowieka? Otóż, wola Boga kocha „w najwyższy sposób to, co w najwyższym stopniu godne jest kochania [...] [więc – A.B.] z natury bardziej kocha siebie” (Duns Szkot 1988: 103, 4.90). Jednak Bóg może kochać wszystkie przedmioty, które mogą być kochane, a że człowiek może być miłowany, to Bóg go kocha (Duns Scotus 2007: d. 32, q. unica, n. 8). Tak więc Bóg kocha siebie miłością wolną i konieczną, bowiem jest to miłość pochodząca z Jego natury, zaś człowieka kocha w sposób wolny i kontyngentny (niekonieczny)¹⁷. O ile jednak święty Augustyn ukazując przemianę chcenia w kochanie, odwoływał się do siły miłości

¹⁶ „Ponieważ dar wolnej woli został zesłany na *ens creatum*, musi, dla zachowania samego siebie, przejść od *activum* do *factivum*, od czystej aktywności do konstruowania czegoś, co znajdzie swój kres w powstaniu wytworu” (Arendt 2002: 201).

¹⁷ Jednak ta miłość Boga do człowieka jest rodzajem powziętego przez Niego zobowiązania, bowiem decyzja, którą powziął „w odniesieniu do użycia swej mocy w stwarzaniu świata pociąga porządek *ordinatio*, czyli akt samozobowiązania do kontyngentnego, ale racjonalnego porządku” (Koszałko 2017: 50).

dwóch wzajemnie kochających się osób, o tyle Szkot nie pojmował miłości jako pozbawionej pragnień czy potrzeb, lecz „jako coś, w czym sama władza woli przekształca się w czystą aktywność”.

Tak jak przemijająca jest każda aktywność tego świata, tak przemijająca jest aktywność ludzkiego umysłu. Intelpekt bowiem związany jest ze zmysłami, a jego funkcję stanowi wyjaśnianie danych zmysłowych. Wola zaś jako przekraczająca ramy tego świata może „doznać ukojenia w swoim przedmiocie, za sprawą doskonałego aktu miłości, przez który go osiągnie” (Arendt 2002: 205). Wydaje się jednak, że będzie to raczej spoczynek aktu, a nie rozkosz płynąca z osiągnięcia celu.

Zakończenie

Perspektywa niniejszego artykułu wydobyła trzy oryginalne idee woluntarystyczne w myśli Jana Dunsza Szkota. Po pierwsze, wola, która przemienia się w miłość, jest aktywnością, która osiąga spoczynek sama w sobie, a nie w przedmiotach zewnętrznych. Jest to idea, która w myśli zachodniej przed Szkotem nie miała poprzedników, ale nie miała też następców (Arendt 2002: 206).

Po drugie, Duns przedkłada przygodność nad konieczność. Wolność i konieczność w jego myśli to dwa różne aspekty jednego ludzkiego umysłu. Wolę charakteryzuje przygodność, a rozum konieczność. Jednak umysł i wola nie trwają w konflikcie. Intelpekt pierwszy bierze udział w akcie powstawania, ale to wola go inspiruje i ostatecznie jest on woli podporządkowany. W woluntaryzmie Szkota to wola jest ostatecznym źródłem ludzkich wyborów. Eksponując rolę przygodności woli w ludzkich aktach chcenia, Duns zachowuje jej wolność¹⁸.

Ponadto, w dziejach filozofii żaden myśliciel bardziej radykalnie niż Duns Szkot nie obstawał za tezą o bezwarunkowej autonomii woli i ludzkiej wolności. „Wola, zdaniem Szkota, jest przede wszystkim wolną i wolność przynależy do jej natury” (Legowicz 1986: 565). W wiekach średnich utrzymanie tezy o wolności ludzkiej woli przy jednoczesnym zachowaniu omnipotencji Boga rodziło pewne trudności. W obronie wolnego wyboru człowieka stanęli również autorzy dekretów Soboru Trydenckiego, uznając, że ludzka wola sama może dokonywać wyboru

¹⁸ Szkot więc „akcentuje ważność woli, aby zachować przypadkowość (*servare contingentiam*)” (Swieżawski 2000: 781).

pomiędzy dobrem a złem, utrzymując jednocześnie tezę o wszechwiedzy i wszechmocy Boga. Pomimo tych doktrynalnych ustaleń, w ramach filozofii chrześcijańskiej rozgorzały spory, w których próbowano znieść antynomię między wszechmocą i wszechwiedzą Boga a ludzką wolnością. Nie udało się to jednak ani Erazmowi z Rotterdamu i Marciniowi Lutrowi w wieku XVI, ani Luisowi de Molina i Domingo Bañezowi w wieku XVII. Wraz z upływem czasu kwestia ta stała się przedmiotem nie tylko nauki Kościoła, lecz także zajęła umysły filozofów, a to zainteresowanie nie traciło na aktualności. Można rzec, że wywołujące kontrowersje wokół postanowienia Soboru Trydenckiego, choć często w wersjach odbiegających od ich oryginalnych sformułowań, nieustannie powracają. Warto w tym miejscu przywołać choćby myśl Jean-Paula Sartre’a, dla którego ludzka wolność ma charakter totalny, człowiek bowiem zachowuje swobodę wyboru nawet wówczas, jeśli Bóg istnieje (Sartre 1965: 346–368; Gałkowski 1972: 52). Współczesne rozumienie wolności jako autonomii również od Boga stanowi podstawę naszego myślenia o człowieku i należy do najważniejszych osiągnięć kultury europejskiej, co wskazuje na fakt, że dokonania Jana Dunsza Szkota na gruncie obrony ludzkiej wolności są trwale i cały czas umacniane zarówno na gruncie filozofii, teologii, jak i myślenia potocznego.

Bibliografia

- Arendt H. (2002), *Wola*, przeł. R. Piłat, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa.
- Arystoteles (1990a), *Hermeneutyka*, przeł. K. Leśniak, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Arystoteles (1990b), *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bettoni E. (1965), *The Originality of the Scotistic Synthesis*, [w:] J.K. Ryan, B.M. Bonansea, *John Duns Scotus, 1265–1965*, The Catholic University of America Press, Washington.
- Błoch G.B. (1986), *Jan Duns ze Szkocji*, Rzym–Poznań.
- Copleston F. (2000), *Historia filozofii. Od Augustyna do Szkota*, tłum. S. Zalewski, t. 2, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Duns Scotus I. (1950), *Ordinatio*, I, d. 2, pars 1, q. 1–2, n. 86, [in:] I. Duns Scoti, *Opera omnia*, t. II, P. Carolo Balić (ed.), fragment tłum. z łac. za: M. Koszkało, Vaticana.
- Duns Scotus I. (1966), *Opera omnia*, t. XVII, K. Balić (ed.), Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Duns Scotus I. (2007), *Ordinatio*, III, d. 32, q. unica, n. 8, [in:] I. Duns Scoti, *Opera omnia*, t. X, B. Hechich (ed.), Vaticana.

- Duns Scotus J. (1962), *Philosophical Writings*, Bobbs-Merrill, London.
- Duns Scotus J. (1994), *Contingency and Freedom. Lectura I. 39*, introduction, translation and commentary A. Vos Jaczn, H. Veldhuis, A.H. Looman-Graaskamp, E. Dekker, N.W. den Bok, Springer-Science+Business Media, B.V., Dordrecht–Boston–London.
- Duns Szkot J. (1988), *Traktat o pierwszej zasadzie*, tłum. T. Włodarczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Gałkowski J.W. (1972), *Problem Boga u J. P. Sartre'a*, „Roczniki Filozoficzne” 20(1): 49–63.
- Gałkowski J.W. (1993), *Wolność i wartość. Z podstawowych zagadnień etyki Jana Duns Szkota*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin.
- Gilson É. (1966), *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Janka OFM F.T. (2011), *Jana Duns Szkota pamiętny turniej średniowiecznej filozofii*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań.
- Koszałko M. (2017), *Kontyngencja, wolność, indywidualność – Jan Duns Szkot a tradycja Arystotelesowska*, „Roczniki Filozoficzne” 65(4): 37–59.
- Koszałko M. (2019), *Natura woli, wolność a konieczność. Stanowisko Jana Duns Szkota na tle koncepcji św. Augustyna, św. Anzelma z Canterbury i św. Tomasza z Akwinu*, Uniwersytet Gdański, Gdańsk.
- Legowicz J. (1986), *Historia filozofii średniowiecznej Europy zachodniej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Sartre J.-P. (1965), *Absolutna wolność bytu ludzkiego*, tłum. J. Piasecka, [w:] *Filozofia egzystencjalna*, L. Kołakowski, K. Pomian (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Swieżawski S. (2000), *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław.
- Tkaczyk M. (2015), *Futura Contingentia*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin.
- Tyburski W., Wachowiak A., Wiśniewski R. (red.) (1997), *Historia filozofii i etyki. Źródła i komentarze*, Towarzystwo Naukowe Organizacji i Kierownictwa, Toruń.
- Zieliński E. (1980), *Nieskończoność Bytu Bożego w filozofii Jana Duns Szkota*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin.

Anna Karmowska

ORCID: 0000-0003-3525-6025

Uniwersytet Zielonogórski

University of Zielona Góra

**„NIE MA POTRZEBY...”. JĘZYK SĄSIADA
W KRAJOBRAZIE JĘZYKOWYM POGRANICZA
POLSKO-CZESKIEGO – ANALIZA PORÓWNAWCZA
KUDOWY ZDROJU I NÁCHODU Z UWZGLĘDNIENIEM
OPINII ICH MIESZKAŃCÓW***

**“There is no need...”. The language of the neighbor in
the linguistic landscape of the Polish-Czech
borderland – a comparative analysis of Kudowa Zdrój
and Náchod with the reference to the opinions
of the inhabitants**

Słowa kluczowe: krajobraz językowy, szata informacyjna, pogranicze polsko-czeskie, wielojęzyczność receptywna

Key words: linguistic landscape, information layout, Polish-Czech borderland, receptive multilingualism

Streszczenie

Abstract

W artykule zaprezentowano wyniki analizy porównawczej krajobrazu językowego dwóch miejscowości położonych na pograniczu polsko-czeskim: Kudowy Zdroju oraz Náchodu, mającej na celu ustalenie, w jaki sposób kreowane są dwie płaszczyzny językowe: odgórna i oddolna. Dane te umożliwią także ocenę zachowania samych mieszkańców i określenie ich stosunku

The article presents the results of a comparative analysis of the linguistic landscape of two towns located on the Polish-Czech border: Kudowa Zdrój and Náchod. Their location makes it possible to attempt a comparative observation of how two levels of the linguistic landscape are created: top-down and bottom-up. It also gives the opportunity to analyze the behavior

* Artykuł powstał w ramach realizacji projektu badawczego „*Lingua receptiva czy lingua franca? Praktyki językowe na pograniczu polsko-czeskim w obliczu dominacji angielszczyzny (ujęcie ekolingwistyczne)*”, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (nr rej. 2017/26/E/HS2/00039).

do języka sąsiada. W artykule zwrócono również uwagę na to, która strategia komunikowania się jest atrakcyjniejsza dla obu nacji – czy współcześnie komunikacja zmierza ku ogólnej globalizacji, a dominującym językiem staje się *lingua franca* – język angielski, czy może przygraniczność wpływa na rozwój wielojęzyczności receptywnej (*lingua receptiva*).

of the residents themselves and their attitude towards the neighbor's language. The article also highlights which communication strategy is more attractive for both nations – whether communication is heading towards general globalization nowadays, and the dominant language is becoming *lingua franca* – English, or whether borderline influences the development of receptive multilingualism (*lingua receptiva*).

Wstęp

Krajobraz językowy, rozumiany jako „język publicznych znaków przydrożnych, billboardów reklamowych, nazw ulic, nazw miejsc, znaków handlowych i znaków publicznych na budynkach rządowych”¹ (Landry, Bourhis 1997: 25) (tłum. wł.), jest w dużym stopniu kreowany przez mieszkańców danego terytorium. Zagospodarowując wspólną przestrzeń życia, decydują o tym, w jaki sposób będzie ona postrzegana zarówno przez nich samych, jak i przyjezdnych. Szatę informacyjną² tworzy się na dwóch poziomach: oddolnym, indywidualnym, na którym dana jednostka ma wpływ na to, w jaki sposób oznaczy językowo okolicę, oraz odgórnym, oficjalnym, realizowanym w ramach instytucjonalnej polityki językowej. Jak zaznacza Alastair Pennycook, na lokalne krajobrazy językowe należy spojrzeć dynamicznie, ponieważ jako tło życia oddziałują także na charakter praktyk językowych podejmowanych przez mieszkańców: „W ramach tego bardziej dynamicznego opisu przestrzeni, konkretne miejsca należy postrzegać nie tyle płasko w kategoriach tego, co lokalne, ile raczej jako okoliczności naszych praktyk”³ (Pennycook 2010: 7) (tłum. wł.). Autor podkreśla, że lokalne krajobrazy językowe nie są jedynie „pustym płótnem”, nic nieznaczącym kontekstem, ale integralną częścią naszego życia. Krajobraz językowy i społeczność, która go tworzy, są ze sobą nierozzerwalnie związane – tak jak ludzie manifestują swoje potrzeby, także językowe, w szacie

¹ Tekst oryg.: “The language of public road signs, advertising billboards, street names, place names, commercial shop signs, and public signs on government buildings”.

² Terminy „krajobraz językowy” i „szata informacyjna” można uznać za synonimiczne; pierwszy dominuje w lingwistyce, drugi – w naukach społecznych, które również są zainteresowane znakowym wymiarem przestrzeni.

³ Tekst oryg.: “Within this more dynamic account of space, place can then be seen not so much in terms of the flatly local, but rather as the circumstance of our practis”.

informacyjnej, tak i szata, która ich otacza, wpływa na kształt tych potrzeb i sposoby ich realizacji. Język i przestrzeń wzajemnie się przenikają: „To, co robimy z językiem w danym miejscu, jest wynikiem naszej interpretacji tego miejsca”⁴ (Pennycook 2010: 2) (tłum. wł.) – podkreśla autor książki *Language as a Local Practice*.

Kazimierz Ożóg natomiast zauważa, że „różne manifestacje języka we współczesnej przestrzeni miejskiej świata zachodniego stanowią swoisty, powtarzający się kod, na podstawie którego można dojść do głównych idei, które zajmują dzisiejsze społeczności miejskie” (Ożóg 2008: 15). Krajobraz językowy jest więc odzwierciedleniem świadomości językowej mieszkańców, a także semiotyczną ekspresją przestrzeni życiowej, dlatego warto zwrócić uwagę na to, jak korespondują ze sobą te dwie płaszczyzny. W niniejszym artykule autorka zestawiała sposób postrzegania języka sąsiada (ale także własnego języka oraz samego procesu komunikowania się) na polsko-czeskim pograniczu z krajobrazem językowym, jaki wyłania się z analizy szaty informacyjnej dwóch przygranicznych miejscowości, które dzieli od siebie siedem kilometrów – Náchodu i Kudowy Zdroju. Náchod to miejscowość znajdująca się na pograniczu po stronie czeskiej, licząca około 21 tysięcy mieszkańców. Jego polskim odpowiednikiem jest Kudowa Zdrój, miasto turystyczne, które zamieszkuje około 10 tysięcy mieszkańców.

Terytorialna bliskość niewątpliwie jest czynnikiem, który wpływa pozytywnie na częstość i efektywność komunikacji między mieszkańcami tych miejscowości, którzy – jak pokazują badania – tradycyjnie posługują się „mieszanką polsko-czeską” (określenie respondenta), którą można uznać za przejaw wielojęzyczności receptywnej. Z pojęciem tym koresponduje bardziej rozpowszechniony w literaturze przedmiotu termin „semikomunikacja” oraz *lingua receptiva*. Koncepcje te są ze sobą powiązane semantycznie; dla niniejszej pracy szczególnie istotne będzie jednak pojęcie *lingua receptiva*, rozumiane jako „zespół takich kompetencji językowych, mentalnych i interakcyjnych, a także międzykulturowych, które są uruchamiane podczas uczestnictwa w zdarzeniach komunikacyjnych wymagających biernej znajomości języka lub odmiany językowej” (Rehbein, ten Thije, Verschik 2011: 249). Głównym celem artykułu jest bowiem próba odpowiedzi na pytanie, czy *lingua receptiva*

⁴ Tekst oryg.: “What we do with language in particular place is a result of our interpretation of that place”.

jako model oparty na języku sąsiada (rozumianego przez mieszkańców pogranicza receptywnie) manifestuje się w sposób adekwatny, zarówno na płaszczyźnie samej komunikacji, jak i w krajobrazie językowym, czy może jest wypierany przez *lingua franca* współczesności, czyli zglobalizowaną angielszczyznę. Dla porządku terminologicznego język rodzimy użytkowników będzie określany na zasadzie analogii jako *lingua materna*.

Lingua receptiva w komunikacji na polsko-czeskim pograniczu – aspekt socjolingwistyczny

Źródłem, z którego w niniejszym artykule czerpane będą informacje dotyczące postrzegania stosunków językowych na pograniczu polsko-czeskim, będą dwa opracowania: *Lingua receptiva czy lingua franca? Pracownicy branży usługowo-turystycznej o komunikacji czesko-polskiej na pograniczu (badanie ankietowe)* (2017) Magdaleny Steciąg oraz *Lingua receptiva czy lingua franca? Wybór modelu komunikacji językowej na polsko-czeskim pograniczu (na podstawie badań ankietowych z kraju hradeckiego i ziemi kłodzkiej z Wałbrzychem)* (2019) autorstwa Piotra Nieporowskiego, Magdaleny Steciąg i Lukáša Zábranskiego. Dodatkowo tekst zostanie uzupełniony cytatami z wywiadów pogłębianych zebranych wśród respondentów zamieszkujących pogranicze polsko-czeskie (opracowanie własne). W związku z planowanym zestawieniem wniosków płynących z analizy krajobrazu językowego wybranych miejscowości z aspektem socjolingwistycznym pod uwagę będą brane tylko niektóre z pytań ankietowych.

Wyniki badania pilotażowego przeprowadzonego w 2015 roku ujawniają pewną subiektywną hierarchię językową mieszkańców pogranicza. Wskazują przede wszystkim, że *lingua materna* dominuje w komunikowaniu się w rodzinie i najbliższym otoczeniu (zarówno Czesi, jak i Polacy są pod tym względem zdecydowanie jednojęzyczni). Drugim językiem, którego istotną rolę wskazali ankietowani, jest *lingua franca*: jego znajomość zadeklarowało 55% Czechów i 70% Polaków, zaznaczając jednocześnie, że umiejętność posługiwania się nim jest niewysoka, toteż jego naukę deklarowano najchętniej, zwłaszcza w przypadku możliwości podjęcia dodatkowego kursu językowego. Kolejny w hierarchii jest język niemiecki, a język sąsiada z pogranicza plasuje się na czwartym miejscu

(a w przypadku Czechów na piątym – po słowackim). Uwarunkowane jest to między innymi tym, że program szkolny w miastach pogranicza nie obejmuje *lingua receptiva*, co – jak zaznacza Steciąg – „oznacza, że jego znajomość uzyskali samodzielnie w obcowaniu z sąsiadem zza granicy drogą mniej lub bardziej ożywionych kontaktów osobistych, zwykle werbalnych” (Steciąg 2017: 63). Warto zaznaczyć jeszcze, że zgodnie z wynikami badania komunikacja receptywna w językach rodzimych jest uznawana przez większość respondentów za coś normalnego i codziennego, a *lingua franca* pełni w niej jedynie funkcję wspomagającą.

W artykule z roku 2018, opisującym wyniki badań pilotażowych na większej próbie, pojawiają się podobne tendencje. Zarówno Czesi, jak i Polacy w znacznym stopniu deklarują brak znajomości języka sąsiada lub jego niską znajomość. W przypadku języka angielskiego zauważono jednak różnicę. Brak jego znajomości, lub jej niski stopień, zadeklarowało około 38% Czechów i 53% Polaków. Badacze zauważyli również, że zarówno jedna, jak i druga grupa respondentów nie wyraziła chęci nauki języka sąsiada (zdecydowanie chętniej doksztalcaliby się w *lingua franca*). Analizowali oni także dobór języków w różnych sytuacjach komunikacyjnych, na przykład na zakupach, w restauracji, w sytuacji spontanicznej rozmowy itd. W przypadku zakupów dominująca okazała się odpowiedź: „Każdy mówi we własnym języku”, a więc modelu wielojęzyczności receptywnej. W innych sytuacjach skłaniających do kontaktu wyniki były bardziej różnorodne, niemniej respondenci nie wyrazili żadnych obaw o możliwość „dogadania się” w językach rodzimych (około 90% ankietowanych); jednocześnie uznali również (choć mniej kategorycznie), że język angielski wspomaga wzajemne porozumienie.

W wywiadach pogłębianych z respondentami z Náchodu i Kudowy także powtarzały się opinie, że komunikacja receptywna jest wystarczająca w codziennych kontaktach polsko-czeskich na pograniczu. Zwłaszcza Polacy doceniali rolę modelu LaRa podczas porozumiewania się:

Nie ma problemu z porozumieniem się w normalnych relacjach, ponieważ znamy troszkę czeski, a Czesi rozumieją też w jakimś tam stopniu nasz język, no nie widzę bariery językowej. Ani kulturowej oczywiście też.

Nawet kiedyś w Pradze zaczęłam do jakiegoś Czecha mówić, pytając o drogę, po angielsku i on jakby... chyba z mojego akcentu jednak się zorientował, że to nie jest mój język ojczysty, ten angielski i się pyta „skąd jestem”, po prostu po czesku do mnie się pyta, ja mówię, że je-

stem Polką a on mówi: „aaa Polka, nie Angliczanka” i zaczął mówić po czesku, ale bardzo prosto i wtedy się po prostu dogadaliśmy, przechodząc właśnie na ten jego prosty czeski, a nie na zasadzie mówienia po angielsku. Chyba jemu i mi było w ten sposób po prostu łatwiej.

[o tym jak przebiega komunikacja – A.K.] W mieszance czesko-polskiej (śmiech). Tak, no bo i oni znają polski tak, żeby się pokomunikować i my znamy czeski na tyle, żeby rozmawiać z nimi, więc rozmowy, nawet takie służbowe, przebiegają w takiej mieszance czesko-polskiej. [...] angielski wcale nie jest w tym kompletnie potrzebny. No mówię, my jesteśmy tutaj na takiej... no jest to... mówię, i ten czeski jest od zawsze tutaj i tak samo tutaj przy granicy jest ten polski od zawsze.

Ja myślę, że tak: Polacy mówią po polsku, Czesi po czesku, ale się dogadują.

Mimo że Czesi wyraźniej niż Polacy podkreślają rolę języka angielskiego w komunikowaniu się, również oni zauważają powszechność modelu komunikacji receptywnej na pograniczu:

[...] komunikuję się w języku czeskim a oni polskim i my się rozumiemy.

No, haha, mówię z nimi po czesku, a oni mówią do mnie po polsku, także tak, cóż uważam to za najlepsze ponieważ zawsze może występować pewne zniekształcenie w tłumaczeniach, a angielskiego nie umiem, to oni znają dosyć angielski. Także, czeski i polski, ale polski, jeśli z nimi rozmawiam, bardziej rozmowa towarzyska, mówię, podobnie jak techniczny, nie sprawia mi to żadnego problemu.

Więc staram się używać tego czesko-polskiego. Próbuję zaangażować Polaków, ale nie mam tego słownictwa, więc staram się je uzupełnić odpowiednie słowa w języku czeskim, kiedy dowiadujemy się, że nie jest to możliwe lub kiedy jest potrzeba komunikowania czegoś bardziej złożonego, więc już potem przerzucam się bardziej na angielski, ale mówię przede wszystkim staram się jakoś, człowieku, oba narody słowiańskie, więc staram się mówić po czesku-polsku.

Na koniec warto zaznaczyć, że samo zjawisko dwu- lub wielokodowości, przyjmujące często formę specyficznej, tworzonej *ad hoc* gwary czy interdialektu i nazywane przez mieszkańców pogranicza „mieszanką polsko-czeską”, ze względu na swoją specyfikę stało się przedmiotem zainteresowania wielu badaczy⁵. Jak zauważa Zbigniew Greń, opisując

⁵ Dziękując recenzentowi za zwrócenie uwagi na bogaty dorobek dotyczący zagadnienia dialogu językowo mieszanego (a także pułapek językowych z nim związanych),

to zagadnienie w Internecie: „Opisane tu zjawisko korzystania z kompetencji biernej na skalę masową nie jest czymś nowym – w przeszłości niejednokrotnie korzystano z niego w wymiarze masowym w regionach językowo mieszanych – w wypadku języków typologicznie bliskich – przy bardziej odległych kodach dochodziła wielokompetencyjność czynna – o różnym stopniu” (Greń 2008: 326–327).

Krajobraz językowy Kudowy Zdroju i Náchodu

Analiza krajobrazu językowego objęła ogółem 2047 znaków zewnętrznych zebranych podczas pleneru fotograficznego na terenie Kudowy Zdroju (952 znaki) oraz Náchodu (1095 znaków). Znaki zostały przeanalizowane przez pryzmat ich specyfiki językowej – czy są to znaki jednojęzyczne, polifoniczne (takie, na których występują minimum dwa języki, a ich treść jest ekwiwalentna) czy mieszane (na nich również pojawiają się przynajmniej dwa języki, jednak treści, które się pojawiają, nie są identyczne) (por. Backhaus 2006; Ben-Rafael i in. 2006). Zostały podzielone na dwa sektory: publiczny oraz prywatny, a następnie na poszczególne kategorie: nazwy, tablice informacyjne (w przypadku sektora prywatnego ta kategoria występuje pod hasłem „gabloty i tablice”), tablice ogłoszeń oraz znaki i drogowskazy. Kategoria nazw obejmuje wszystkie oznaczenia pojawiające się osobno (najczęściej obok lub nad obiektem). Znaki w kategorii tablice informacyjne (gabloty i tablice) charakteryzują się zespołem określonych cech: ich forma może być różnorodna (od skupiska znaków w szklanych gablotach po tekturowe tabliczki ostrzegawcze), znamienna okazuje się jednak bliskość, w jakiej znajdują się one od opisywanego obiektu. Gdy znak mieścił się w pobliżu, określony został mianem tablicy informacyjnej (ponieważ niósł bezpośrednią informację), gdy znajdował się w znacznej odległości, przypisany był do kategorii tablic ogłoszeń (pojęcie bliskości jest najbardziej różnicującą cechą w przypadku kategorii tablic informacyjnych oraz tablic ogłoszeniowych). Ostatnią z kategorii jest kategoria znaki drogowe oraz drogowskazy, zawierająca wszystkie znaki w formie strzałki (drogowskazy) oraz wszystkie oznaczenia odnoszące się bezpośrednio do jezdni czy drogi (znaki drogowe).

przywołuję kilka z wymienionych przez niego opracowań, m.in. Greń (2000, 2008), Orłoś (2009), Tarajło-Lipowska (2000).

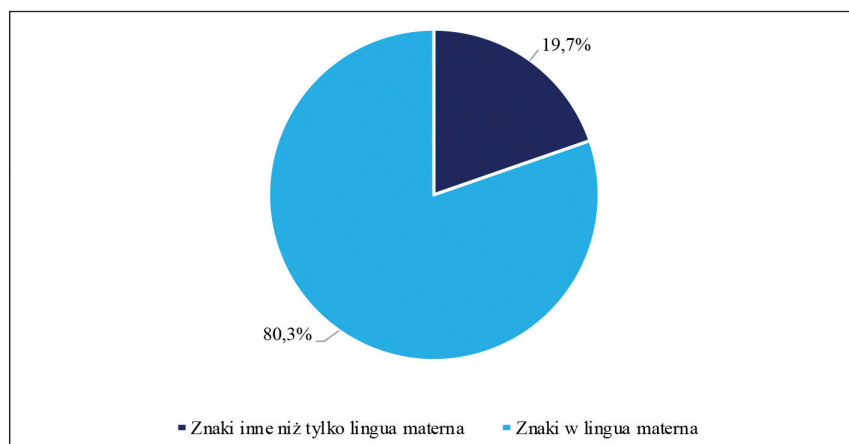
We wszystkich kategoriach zarówno po polskiej, jak i po czeskiej stronie granicy zdecydowanie dominował język rodzimy jako jedyny, w którym umieszczano napisy. Poniżej znajduje się tabela z wyliczeniem, ile znaków w *lingua materna* zebrano na terenie Kudowy Zdroju i Náchodu (tab. 1).

Tab. 1. Znaki w języku rodzimym w ujęciu ilościowym

Wyróżnienie	Kudowa Zdrój	Náchod
Nazwy	20 (publiczne) 48 (prywatne)	10 (publiczne) 59 (prywatne)
Tablice informacyjne (tablice i gabloty)	97 (publiczne) 255 (prywatne)	101 (publiczne) 296 (prywatne)
Tablice ogłoszeniowe	42 (publiczne) 61 (prywatne)	207 (publiczne) 63 (prywatne)
Drogowskazy/znaki drogowe	172 (publiczne) 71 (prywatne)	116 (publiczne) 25 (prywatne)

Źródło: opracowanie własne.

W ujęciu ilościowym wygląda to więc tak, że znaki w języku rodzimym stanowią 80,3% wszystkich sfotografowanych znaków. Skupiając się jednak na samych tylko znakach wielojęzycznych (19,7%), na których widnieją też napisy w języku innym niż rodzimy, hierarchia językowa przedstawia się w sposób różnorodny.



Rys. 1. Zestawienie wszystkich znaków (strona polska i czeska)

Źródło: opracowanie własne.

W kategorii nazw, w sektorze publicznym Kudowy Zdrój odnotowano: jedną polsko-angielską, jedną polsko-czesko-niemiecką, jedną polsko-internacjonalną (była to nazwa Aqua Park, jednej z głównych atrakcji Kudowy Zdroju, znajdująca się na wielu drogowskazach). W Náchodzie w tej kategorii jest tylko jedna nazwa czesko-angielska (fot. 1).



Fot. 1. Centrum Informacji Turystycznej w Náchodzie
Źródło: fot. własne.

W kategorii tablic informacyjnych (sektor publiczny) w Kudowie Zdroju zaobserwować można zróżnicowane konfiguracje językowe, które układają się w następującą hierarchię:

- znaki polsko-angielskie (16);
- znaki polsko-łacińskie (7) – dotyczyły wyłącznie roślin;
- znaki polsko-czeskie (3) i znaki polsko-internacjonalne (3);
- znaki polsko-czesko-angielskie (3);
- znaki polsko-niemiecko-angielskie (1);
- znaki polsko-niemiecko-angielsko-rosyjskie (1);
- znaki angielsko-polsko-niemieckie (1).

Wszystkie znaki, oprócz tych dotyczących roślin, miały charakter polifoniczny. Znaków utworzonych w konfiguracji *lingua materna* + *lingua franca* jest w tej kategorii najwięcej, odnoszą się one przede wszystkim do tablic informacyjnych umieszczonych w Parku Zdrojowym (fot. 2).

W tej kategorii znalazły się również znaki, na których *lingua materna* nie pojawia się w ogóle: są to trzy znaki utworzone w czeszczyźnie umieszczone na przystanku autobusowym oraz jeden znak angielsko-niemiecki na automacie z pamiątkowymi monetami znajdującym się w Muzeum Zabawek.



Fot. 2. Park Zdrojowy w Kudowie Zdroju
Źródło: fot. własne.

W Náchodzie hierarchia językowa na tablicach informacyjnych o charakterze mieszanym przedstawia się następująco:

- znaki czesko-polskie (13);
- znaki czesko-polsko-angielskie (1);
- znaki czesko-angielsko-niemieckie (1);
- znaki czesko-angielsko-niemiecko-polskie (2) – były to tablice znajdujące się w centrum Náchodu, przedstawiające plan miasta i jego atrakcje (urozmaiceniem było w nich to, że użytkownik wybierał język, a następnie zamiast czytać – słuchał informacji – por. fot. 3).

W powyższej kategorii najwięcej było znaków utworzonych w konfiguracji *lingua materna* i *lingua receptiva*. Nie są to znaki w ekwiwalentny sposób reprezentujące oba języki; na większości z nich znajduje

się jedynie wzmianka w języku polskim, informująca o tym, że stworzono je w ramach projektu współpracy czesko-polskiej.



Fot. 3. Tablica informacyjna w centrum Náchodu

Źródło: fot. własne.

Pojawiły się również dwa znaki w języku innym niż *lingua materna* oraz 14 tablic polifonicznych:

- znaki czesko-angielskie (5);
- znaki czesko-angielsko-niemiecko-polskie (2);
- znaki czesko-niemiecko-angielsko-polskie (2);
- znaki czesko-polskie (2);
- znaki czesko-angielsko-niemieckie (1);
- znaki czesko-polsko-niemiecko-angielskie (1);
- znaki czesko-francusko-polsko-niemiecko-angielskie (1).

Zgodnie z powyższymi danymi, w kategorii informacyjnych tablic polifonicznych najczęściej występuje konfiguracja *lingua materna* + *lingua franca*. Były to trzy znaki dotyczące godzin otwarcia zamku w Náchodzie (*Státní zamek, The State Castle*) oraz dwa znaki dotyczące godzin otwarcia miejskiego centrum informacji (*Městské informační centrum – Zámek, Tourist Information Centre – Castle*). Warto zaznaczyć, że tłumaczenie nie jest w tym ostatnim przykładzie dokładne;

w języku czeskim figuruje określenie „miejskie”, zaś w języku angielskim „turystyczne” (fot. 4).



Fot. 4. Tablica informacyjna Centrum Turystycznego w zamku w Náchodzie
Źródło: fot. własne.

W sektorze prywatnym obu miejscowości, zarówno w kategorii nazw, jak i tablic informacyjnych, można zauważyć jedną dominującą tendencję: drugim językiem po *lingua materna* jest zawsze *lingua franca*. Wszystkie 11 nazw, które zostały sfotografowane w Kudowie Zdroju, zawiera albo język angielski (*fasion, secondhand*), albo określenie międzynarodowe (*Kebab, Cafe*). W Náchodzie sytuacja jest podobna. W kategorii tablic i gąbłot w obu miastach dostrzegalna jest pewna różnorodność, jednakże wciąż językiem dominującym po *lingua materna* jest język angielski, widniejący często na plakatach czy w nazwach produktów.

W sektorze publicznym w kategorii tablic ogłoszeniowych w Kudowie Zdroju znalazło się 11 znaków zawierających język inny niż *lingua materna* (wszystkie to znaki mieszane):

- znaki polsko-angielskie (3);
- znaki polsko-niemiecko-angielskie (3);
- znaki polsko-niemiecko-angielskie (2);

- znaki polsko-internacjonalne (2);
- znak polsko-czeski (1).

W tym samym sektorze w Náchodzie znajduje się 10 tablic ogłoszeniowych mieszanych: dziewięć czesko-angielskich i jedna czesko-polska (dotycząca festiwalu). Tak więc w tej kategorii również dominująca okazuje się tendencja do tworzenia znaków w konfiguracji *lingua materna* + *lingua franca*.

W sektorze prywatnym w Kudowie Zdroju odnotowano pięć tablic ogłoszeniowych „mieszanych” językowo: dwie polsko-internacjonalne (reklama hotelu *Verde Montana* oraz *Montana Burger*), jedną tablicę polsko-włoską (restauracji *La Nostra*), jedną polsko-angielską (oferta *Last minute*) oraz jedną angielską (*Eneos motor oil*). W Náchodzie znajdują się 34 tablice ogłoszeniowe z napisami w języku innym niż *lingua materna*. Było to 30 znaków czesko-angielskich (w większości plakaty i reklamy umieszczane na tablicach ogłoszeniowych, w których jeden z elementów był wyrażony w języku angielskim – por. fot. 5). Jedna tablica utworzona została po czesku z elementem języka polskiego (wzmianka o projekcie unijnym), jedna zawierała elementy internacjonalne (*autocamping*), dwie utworzono w *lingua franca* (*www.realityeu.com*, *dynastar reveal your talent*).



Fot. 5. Tablica ogłoszeniowa w Náchodzie
Źródło: fot. własne.

Kategoria wielojęzycznych znaków drogowych i drogowskazów w obu badanych miejscowościach przedstawia się w podobny sposób. W sektorze publicznym Kudowy Zdroju znajduje się 20 takich znaków.

- 14 znaków polsko-internacjonalnych, w tym 8 dotyczyło tej samej atrakcji – Aqua Park (fot. 6),
- znaki polsko-czeskie (3);
- znak polsko-angielski (1);
- znak polsko-niemiecki (1);
- znak polsko-angielsko-niemiecki (1).



Fot. 6. Drogowskaz w Kudowie Zdroju

Źródło: fot. własne.

W sektorze publicznym Náchodu znajduje się 18 znaków, wszystkie o charakterze międzynarodowym (dotyczące np. centrum informacji albo lokalizacji toalet).

W sektorze prywatnym w kategorii znaki drogowe i drogowskazy odnotowano 19 znaków w Kudowie Zdroju; większość miała charakter międzynarodowy (hotel *Verde*, *Buenos Aires*), ale był też jeden drogowskaz polsko-włoski (*Pizzeria La Nostre*), jeden polsko-angielski (Kantor *Exchange Winiety*), jeden polsko-niemiecki (Kantor *Wechselstube*)

i jeden polsko-angielsko-czeski (Kantor *Exchange Směnárna*). W tej samej kategorii w Náchodzie znajduje się siedem znaków: jeden czesko-niemiecko-angielski (*Bikes vom besten Prodej na splátky*), pięć polsko-angielskich oraz jeden o charakterze międzynarodowym (*Internet*).

Zakończenie

Z przeprowadzonej analizy krajobrazu językowego Kudowy Zdroju i Náchodu wynika, że po oczywistej i całkowitej dominacji *lingua materna* drugim najczęściej występującym językiem jest *lingua franca*; widać to zwłaszcza w sektorze prywatnym. Zazwyczaj są to znaki o podobnym charakterze, z jednym bądź kilkoma elementami w języku angielskim, większość przedstawiona jednak w *lingua materna*. Zaobserwować to można zarówno w przypadku nazw, jak i tablic informacyjnych oraz tablic ogłoszeń (przykładem może być tutaj plakat zespołu, na którym nazwa wykonawcy jest wyrażona w *lingua franca*, zaś okoliczności koncertu w *lingua materna*). Prócz znaków z elementami języka angielskiego widoczne są również znaki o charakterze międzynarodowym – zwykle jednak źródłem międzynarodalizmu jest angielszczyzna (lub łacina).

Jeżeli wziąć pod uwagę wyniki badań ankietowych oraz wypowiedzi respondentów z pierwszej części artykułu i zestawić je z hierarchią języków utrwaloną na polskich i czeskich znakach, to powstaje dość paradoksalny obraz, w którym codzienne praktyki komunikacyjne mieszkańców pogranicza polsko-czeskiego nie znajdują odzwierciedlenia w krajobrazie językowym, który jest przez nich kształtowany. O ile bowiem deklarują oni, że najczęściej kontaktują się z sąsiadem w „mieszance polsko-czeskiej”, o tyle na znakach jako język drugi w hierarchii dominuje angielszczyzna.

Paradoks ten można wyjaśnić dwojako. Po pierwsze *lingua receptiva* jest oparta na językach rodzimych, a te zdecydowanie dominują w krajobrazie językowym badanych miejscowości. Po drugie pomijanie języka sąsiada na tabliczkach może mieć uzasadnienie w jego powszechności w codziennej komunikacji polsko-czeskiej, która – jak wynika z opinii respondentów – nie wymaga od nich znajomości języka sąsiada, ponieważ języki rodzime są na tyle podobne, aby móc się porozumieć. Nie ma więc potrzeby tworzenia znaków, które zawierałyby

ekwiwalentne informacje w *lingua receptiva*. Napisy na znakach pokazują, w jaki sposób mieszkańcy chcą ukazać swoje otoczenie. Wyniki przeprowadzonego badania pozwalają wysunąć tezę, że krajobraz językowy obu analizowanych miejscowości kreuje przestrzeń, w której istotna jest uniwersalność spod znaku *lingua franca* i tendencja do globalizacji, zaś sami mieszkańcy swoje potrzeby komunikacyjne realizują raczej w lokalnym modelu *lingua receptiva*.

Bibliografia

- Backhaus P. (2006), *Multilingualism in Tokyo: A Look into the Linguistic Landscape*, [in:] *Linguistic Landscape. A New Approach to Multilingualism*, D. Gorter (ed.), Multilingual Matters, Clevedon–Buffalo–Toronto: 52–66.
- Ben-Rafael E., Shohamy E., Amara M.H., Trumper-Hecht N. (2006), *Linguistic Landscape as Symbolic Construction of the Public Space: The Case of Israel*, [in:] *Linguistic Landscape. A New Approach to Multilingualism*, D. Gorter (ed.), Multilingual Matters, Clevedon–Buffalo–Toronto: 7–30.
- Greń Z. (2000), *Śląsk Cieszyński. Dziedzictwo językowe*, Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy, Warszawa.
- Greń Z. (2008), *Dialog językowo mieszany na pograniczu wirtualnym słowiańskich języków blisko spokrewnionych*, [w:] *Tożsamość na styku kultur*, I. Masojć, R. Naruniec (red.), Litewski Uniwersytet Nauk Edukacyjnych, Wilno: 316–328.
- Landry R., Bourhis R.Y. (1997), *Linguistic landscape and ethnolinguistic vitality: An empirical study*, “Journal of Language and Social Psychology” 16(1): 23–49.
- Nieporowski P., Steciąg M., Zábbranský L. (2019), *Lingua receptiva czy lingua franca? Wybór modelu komunikacji językowej na polsko-czeskim pograniczu (na podstawie badań ankietowych z kraju hradeckiego i ziemi kłodzkiej z Wałbrzychem)*, „Socjolingwistyka” 33: 59–75, doi: 10.17651/SOCJO-LING.33.4.
- Orłóś T.Z. (2009), *Czesko-polskie złudne ekwiwalenty słowotwórcze*, „Bohemistyka” 4: 241–249.
- Ozóg K. (2008), *Językowa i kulturowa przestrzeń współczesnego miasta (na podstawie badań napisów miejskich)*, [w:] *Język w nie zawsze wielkim mieście, Miasto 2 – przestrzeń zróżnicowana językowo, kulturowo i społecznie*, M. Świącicka (red.), Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz: 13–22.
- Pennycook A. (2010), *Language as a Local Practice*, doi: 10.4324/9780203846223.
- Rehbein J., Thijse ten J.D., Verschik A. (2011), *Lingua receptiva (LaRa) – remarks on the quintessence of receptive multilingualism*, “International Journal of Bilingualism” 16(3): 248–264, doi: 10.1177/1367006911426466.

- Steciąg M. (2017), *Lingua receptiva czy lingua franca? Pracownicy branży usługowo-turystycznej o komunikacji czesko-polskiej na pograniczu (badanie ankietowe)*, „Studia et Documenta Slavica” 4: 59–75.
- Tarajło-Lipowska Z. (2000), *Kapoań, czyli język na opak. O czeskim dla Polaków, być może mało zaawansowanych, ale mocno zainteresowanych*, Uniwersytet Warszawski, Wrocław.

Krzysztof Kościuszko

ORCID: 0000-0003-4474-2885

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
Instytut Filozofii

University of Warmia and Mazury in Olsztyn
Institute of Philosophy

PODOBIENSTWA I RÓŻNICE MIĘDZY METAFIZYKĄ WHITEHEADA A METAFIZYKĄ WITKIEWICZA. MOŻLIWA SYNTEZA

Similarities and differences between Whitehead's metaphysics and Witkiewicz's metaphysics. Possible synthesis

Słowa kluczowe: psychologizm, fizykalizm, dualizm, bifurkacja, monadologia, jaźń, relacjonizm, pluralizm, problem psychofizyczny, czucia, twórczy postęp przyrody

Key words: psychologism, physicalism, dualism, bifurcation, monadology, self, relationism, pluralism, psychophysical problem, feelings, creative progress of nature

Streszczenie

Witkacy znany jest ze swego krytycznego stosunku do metafizyki Whiteheada. Jednak w artykule autor skupia się na możliwości dokonania syntezy poglądów obu myślicieli.

Abstract

Witkacy is known for his critical attitude toward Whitehead's metaphysics. However, in the article, the author focusses on the possibility of building a synthesis between the views of both thinkers.

Witkacy zarzuca Whiteheadowi, że ten w dużej mierze umetafizyczenia (względnie ontologizuje) fizykę sobie współczesną; że tworzy regionalną ontologię, która nie jest w stanie rozwiązać większości problemów filozofii – ale czy Witkacy ma rację? Whiteheada określa albo jako „fizyka zmieszanego ze spekulatywnym hipostatykiem” (Witkiewicz 1978: 272), albo jako „psychologistę” (Ibidem), albo jako fizykalistę¹ i psycho-

¹ Fizykalizm głosi tezę, wg której zjawiska biologiczne, psychologiczne, społeczne, kulturowe, moralne, religijne itd. są sprowadzalne do zjawisk fizykalnych. Witkacemu

logistę² zarazem. O systemie Whiteheada mówi, że reprezentuje „melanz fizykalizmu niby czystego z psychologizmem i wprost z poglądem życiowym [...], który nie może dać żadnego jednolitego poglądu na istnienie”; albo że: „Whitehead przechodzi z poglądu F (fizykalistycznego) do poglądu P (psychologistycznego) i na odwrót, tak jakby to były dwa pokoje łączne, a nie dwa światy odrębne pojęć” (Ibidem: 280).

Według Witkacego trudno jest być fizykalistą i psychologistą jednocześnie, bowiem albo sprowadza się procesy mentalne do fizycznych – i to ma sens (z punktu widzenia fizykalizmu), albo na odwrót – dedukuje się pojęcia ze świata fizyki z pojęć psychologizmu – i to także ma sens (z punktu widzenia psychologizmu). W obu wypadkach mamy do czynienia z czymś sensownym, gdyż realizujemy w ten sposób monistyczny program, o który chodzi Whiteheadowi (chcącemu pozbyć się bifurkacji). Jednakże u Whiteheada pojęcia psychologistyczne funkcjonują na równych prawach jak pojęcia fizykalistyczne (bez próby redukcji jednych pojęć do drugich). Na przykład, według Whiteheada w rzeczywistym przebiegu naszego życia psychicznego nie da się odseparować czuć fizycznych od pojęciowych (chodzi tu o „czucia” w rozumieniu whiteheadowskim) – i to byłby jeden z przykładów na zniesienie bifurkacji, ale według Witkacego nie jest to rozwiązanie problemu psychofizycznego. Może więc whiteheadowski monizm jest pozorny? Może należałoby system Whiteheada z miejsca odrzucić? Otóż Witkacy tego nie robi.

* * *

Witkacy nie akceptuje „sztucznego monizmu”, w którym zamazana jest różnica między elektronem a stworem żywym i między tymże elektronem a światem psychicznych doznań, ale akceptuje inne tezy Whiteheada, na przykład te dotyczące twórczego postępu przyrody. Oczywiście nie akceptuje ich w całej rozciągłości. Może raczej zaakceptowałby je, gdyby dało się je (jako sformułowane pierwotnie w języku metafizycznych hipostaz) wyrazić w języku nominalistycznym, ale zadajmy pytanie: czy Whitehead istotnie nie widzi różnicy między światem do-

chodzi oczywiście o fizykalizm redukcyjny, głoszący, że na przykład wszelkie pojęcia z zakresu psychologii powinno się analizować w terminach pojęć fizykalnych.

² Witkiewiczowskie rozumienie psychologizmu pokrywa się z rozumieniem fenomenalizmu, a więc z tezą głoszącą, że wszelki dyskurs o obiektach fizycznych winno się zredukować do dyskursu o wiążkach danych zmysłowych, uczuć, pożądań itd.

znań (czuć) a światem fizyki? Otóż Whitehead widzi te różnice, ale jego interesuje to, co wspólne, to, co łączy te różne światy. A co je łączy? Mówiąc w największym uproszczeniu, łączy je to, że w każdym procesie fizycznym czy psychicznym można wyróżnić co najmniej trzy fazy: fazę zadziałania „przyczynowej skuteczności”, fazę zadziałania twórczych potencji związanych z „wiecznymi obiektami” i fazę podejmowania „decyzji” (czyli selekcjonowania tych potencji) (Whitehead 1978: 39–46).

Rozpatrzmy dla przykładu proces psychicznego postrzegania jakiegoś zdarzenia. W tym procesie (mówiąc skrótowo) na pewno można wyróżnić zadziałanie przyczyn powodujących zwrócenie uwagi na dane zdarzenie. Najpierw występują „obiektywne dane”, jakieś zewnętrzne bodźce zmuszające nas do zajęcia postawy aktywnej obserwacji. Następnie zaczynają nam przychodzić do głowy rozmaite możliwe reakcje (możliwe pomysły, idee, wieczne obiekty) wobec zaistniałej sytuacji. Są to prawdopodobne scenariusze przyszłych wypadków zwane przez Whiteheada „wiecznymi obiektami” i w końcu – po dokonaniu selekcji wśród możliwych idei (wiecznych obiektów) – decydujemy się na podjęcie takich a takich działań.

Otóż powyższy trójczłonowy schemat (zadziałanie przyczyn, pojawienie się możliwych scenariuszy działania, dokonanie decyzji) obowiązuje nie tylko w świecie psychologii, ale także w świecie fizyki, socjologii, kultury. Dlatego można powiedzieć, że Whitehead – mówiąc językiem Witkacego – zamazuje różnice między tym, co się dzieje w świecie procesów psychicznych, a tym, co się dzieje w świecie procesów fizycznych.

Czy to znaczy, że Witkacy nie ma nic wspólnego z Whiteheadem? Czyżby jego filozofowanie było wolne od uogólnień obowiązujących we wszystkich możliwych obszarach bytu? Wymieńmy dla przykładu witkiewiczowską zasadę, według której we wszechświecie panuje „związek wszystkiego ze wszystkim” (Witkiewicz 2011: 48, 52). Ta zasada obowiązuje zarówno w świecie psychologii, jak i w świecie fizyki. Co więcej: łączy się z motywem relacjonizmu i procesualności, motywem obecnym zarówno w filozofii Whiteheada, jak i w filozofii Witkacego. Nie ma bowiem w monadologii Witkacego izolowanych monad; wszystkie funkcjonują we wzajemnym powiązaniu. Oczywiście, że w świecie fizyki nie ma izolacji. Wynika to stąd, że monady budujące obiekty fizyczne nie są monadami Leibniza i w przeciwieństwie do nich mają „pootwierane okna”, zaś same ich zgrupowania – jako istności rozciągłościowe

– mogą i muszą egzystować jedynie w powiązaniu z innymi zgrupowaniami (w przeciwnym wypadku otrzymalibyśmy nie realny świat, lecz chaotyczną zbieraninę elementów). Podobne uzależnienia odnajdujemy w świecie psychologii. Przecież u Witkacego „dusza” (jaźń, świadomość) jest jednością – w – wielości, tj. względnie stałym związkim „doświadczeń” (używając określenia Whiteheada), względnie stałą syntezą czy też nadsyntezą ulegającą permanentnym zmianom. Oznacza to, że jest ona ulepiona ze wszystkich związków (relacji), jakie posiada z własnym ciałem, światem zewnętrznym, zdarzeniami przeszłymi i przyszłymi – a takie rozumienie „duszy” (jaźni) świadczy o tym, że także Witkacy jest filozofem relacjonistyczno-procesualnym, względnie procesualno-strukturalistycznym. Dusza według niego jest produktem struktury „doświadczeń” (rozumianych whiteheadowsko), ich wielości i dynamizmu; jest też produktem procesów integracyjnych sklejających te wielości w tymczasowe syntezy³. O „duszy” w ujęciu Witkiewicza można by powiedzieć, że jest emergentnym wytworem wielości przeżyć, który zarazem oddziałuje zwrotnie na tę wielość, przy czym zarówno „wielość”, jak i „jedność” działają jednocześnie na siebie.

Witkiewiczowska kategoria „związku wszystkiego ze wszystkim” oznacza także to, że nasze aktualne istnienie jako istnienie ludzi (a nie tylko istnienie duszy) jest zależne od wszystkich innych istnień całego wszechświata, że terażniejszość tych istnień jest w dużej mierze konsekwencją przeszłości i przyszłości. Jaka koncepcję istnienia miał Witkiewicz? Otóż dla niego na istnienie całego wszechświata składają się istnienia poszczególne (zbiologizowane monady) pozostające we wzajemnych oddziaływaniach dynamicznych. Wszechświat Witkacego jest wszechświatem dynamicznym, bowiem zarówno biologiczne życie powstało w określonym momencie ewolucji kosmosu, jak i samo życie jest dynamicznym procesem. Pojęcie istnienia nie może się ograniczać do „jednego jedyne istnienia” (Witkiewicz 2011: 21), ponieważ takie jedno jedyne istnienie byłoby równoznaczne z pojęciem nicości. Kiedy Witkacy uważa, że istnienie jest ustrukturyzowaną wielością bytów poszczególnych (gdyż wszystkie byty pozostają ze sobą w związku), to wyraża swoje akceptowanie pluralizmu i relacjonizmu. A więc pomimo ogromu różnic istnieją punkty wspólne łączące Whiteheada z Witka-

³ Integracyjne relacje są u Whiteheada nazwane *prehensions*. *Prehension* może oznaczać chwytnie, ujmowanie, łączenie się, wiązanie, integrowanie.

cym; co więcej: zarzut Witkacego, że Whitehead używa zbyt ogólnych i wieloznacznych pojęć, pojęć zbyt szerokich, może trafić samego Witkacego.

* * *

Czasami Witkacy formułuje osady, jakoby metafizyka Whiteheada była jedynie umetafizycznieniem XX-wiecznej fizyki, ale czy nie jest to zarzut częściowo tylko prawdziwy? Czy Whitehead jedynie umetafizycznia fizykę? Czy fizyk, względnie matematyk nie ma prawa uprawiać filozofii? Przecież nawet jeśli Whitehead czasami umetafizycznia fizykę (korzysta z jej rezultatów), to jego metafizyka jest tak pomyślana, że pasuje jednocześnie do światopoglądu psychologizmu i do rozwiązywania wszelkich możliwych problemów gnębiących filozofię i pogląd potoczny. Poza tym Whitehead wyraźnie stwierdzał, że jego metafizyka ma być spójną, logiczną i konieczną interpretacją każdego elementu naszego doświadczenia (Whitehead 1978: 3–7) – czy mu się to udało? To druga sprawa! Broniąc Whiteheada, można by zadać pytanie: któremu filozofowi udało się zrealizować swój program filozoficzny?

W jakim sensie domniemana metafizyka fizykalistyczna miała być uzgodniona ze światopoglądem psychologistycznym? W takim oto, że dwie odrębne sfery bytu: psychiczna i fizyczna, podlegają jednak wspólnym mechanizmom określającym ich stawanie się. Dlaczego istnienie wspólnych mechanizmów jest możliwe? Ponieważ według Whiteheada materia martwa (opisywalna przez naukowy materializm) pozornie tylko jest martwa. Jest pozornie martwa, bowiem posiada „czucia”⁴. Jest to twierdzenie podobne do twierdzenia Witkacego głoszącego pozorność martwoty fizycznej materii, choć nie jest to twierdzenie monadologiczne.

Jak to jest z tymi czuciami? Wiadomo, że nasza ludzka podmiotowość jest podmiotowością czującą. Dla Whiteheada – podobnie jak dla Witkacego – nasza „dusza” czy też „jaźń” jest strumieniem czuć, względnie doświadczeń. I „czucia” i „doświadczenia” rozumiemy tu w węższym sensie jako przeżycia przysługujące tylko ludzkiej świadomości. Posiadanie tych czuć umożliwia nam mózg. Nasze ciało ma czucia, ponieważ posiada centralny układ nerwowy stanowiący składnik

⁴ „Czucie” w rozumieniu Whiteheada jest bodźcem wraz z reakcją przezeń spowodowaną. Jedna aktualna istność reaguje na drugą aktualną istność. Aktualna istność jest procesem, więc jeden proces reaguje na drugi proces. Podmiot (wszystko jedno jaki: psychologiczny czy fizyczny) jest syntezą całej wiązki czuć, czyli reakcji.

tego ciała. Wbrew Kartezjuszowi obaj filozofowie uważają, że nie da się odizolować naszej podmiotowości od doznających ciał. Nasze „dusze” nie są czymś nadprzyrodzonym. Oczywiście, że w toku ewolucji gatunkowej i indywidualnej pewna część doznań została (w ramach podziału pracy wewnątrz organizmów) wydzielona jako bardziej uduchowiona od innych doznań, ale nawet ta bardziej uduchowiona część w ostateczności jest powiązana z ciałem, tj. z pracą mózgu. Nie znaczy to, że według Whiteheada nasze ludzkie doświadczenie jest uzależnione tylko od fizycznej aktywności naszego ciała. Przecież nasza jaźń funkcjonuje również w wymiarze mentalno-pojęciowym (w wymiarze „czuć pojęciowych”), w którym otwarci jesteśmy na idee (wieczne obiekty).

A czy zwierzęta czują? Czy mają doświadczenia? Jesteśmy przekonani, że tak, a wiemy to z obserwacji ich zachowań. Obaj filozofowie zgadzają się co do tego, że zwierzęcy sposób odczuwania może zachodzić w sposób zupełnie przez te zwierzęta nieuświadomiany. Zdaniem Witkacego jakieś elementarne czucia – zapewne zupełnie nieuświadomiane – może mieć ameba.

Ale czy materia fizykalna, tak zwana „martwa materia”, może mieć czucia? Na pierwszy rzut oka zdawać by się mogło, że samo pytanie jest bezsensowne, gdyż jak coś martwego miałoby mieć czucia? Według Whiteheada jest to jednak możliwe. Whitehead nie był co prawda monadologiem (jak Witkacy), ale nie uważał, aby istniała ścisła granica między materią żywą a martwą. Psychizm czy też świadomość są obecne w całym wszechświecie, w każdej aktualnej istności (*actual entity*), w rozmaitym stopniu natężenia. Dlaczego miałoby tak być? Ponieważ jak inaczej wytłumaczyć genezę świadomego życia biologicznego? Byłoby absurdem myśleć, że czująca świadomość powstała z bytów zupełnie pozbawionych świadomości. Tak jak w ewolucji świata zwierzęcego świadomość o wyższym natężeniu (u zwierząt ewolucyjnie bardziej zaawansowanych) bierze się ze świadomości o mniejszym natężeniu, tak też najmniej rozwinięta świadomość najbardziej prymitywnych organizmów nie mogła powstać z materii zupełnie pozbawionej czuć. Biologiczne życie mogło powstać tylko z życia, świadomość bardziej rozwinięta z mniej rozwiniętej, a czucia (przeżycia) bardziej złożone z czuć bardziej rudymenarnych – ale wykluczona jest możliwość powstania świadomego i czującego życia z czegoś zupełnie nieożywionego, nieczującego i pozbawionego świadomości. A więc również cząstki elementar-

ne fizyki, z których zbudowane są atomy i cząsteczki świata nieorganicznego i organicznego, muszą mieć jakąś formę odczuwania świata, w przeciwnym razie nie rozwiążemy problemu, jak świadomość mogła powstać z nieświadomości.

Według Whiteheada również cząstki elementarne muszą mieć „czucia” – tylko jak je rozumieć? Oczywiście w rozszerzonym znaczeniu, tj. takim, aby można było mówić, że również materia fizykalna posiada czucia. A cząstki elementarne fizyki posiadają przecież „czucia”, bowiem „doświadczają” relacji z otoczeniem. Sam fakt reagowania na przykład elektronu na zewnętrzne pole elektromagnetyczne świadczy o tym, że posiada „czucia”, że wyczuwa zmiany zachodzące w środowisku zewnętrznym. „Czucia” w rozszerzonym znaczeniu należałoby więc rozumieć jako reagowanie (zarówno istot biologicznych, jak i fizycznych) jednej aktualnej istności (*actual entity*) na drugą⁵, jednej stającej się istności na stawanie się jakiejś innej istności.

W perspektywie Whiteheada cząstki elementarne jako coś fizycznego powinno się jednocześnie ująć jako istności doświadczające świata zewnętrznego – materia martwa nie jest więc martwa i to niezgadzenie się na martwość materii „martwej” łączy Whiteheada z Witkacym, ale Witkacemu nie podobał się ten splot fizykalizmu z psychologizmem. Według Whiteheada z najbardziej rudymenarnych czuć (doświadczeń, reakcji) związanych z cząstkami subatomowymi da się skonstruować wyższe, bardziej zaawansowane poziomy „doświadczania”, na przykład poziom czuć atomowych czy cząsteczkowych itd., ale Witkacy nie mógł się zgodzić na taką metafizykę, w której cząstki elementarne fizyki posiadają psychiczne „czucia”. Jego zdaniem „czucia” mogą mieć biologiczne monady, ale nie elementarne cząstki fizyki.

U Whiteheada mamy przewyciężony kartezjański dualizm (kartezjańską bifurkację)⁶, ale według Witkacego jest to sztuczne pokonanie dualizmu polegające na posklejaniu psychologizmu z fizykalizmem z niewyjaśnionym problemem, jak cząstki elementarne fizyki mogłyby mieć „doświadczenia” psychiczne? Witkacy zgodziłby się z Whitehe-

⁵ Aktualną istnością jest na przykład zarówno ewoluująca skała, jak i ewoluująca ameba.

⁶ Whitehead jako monista neutralny uważał, że rzeczywistość składa się z elementów neutralnych (aktualnych istności), które same w sobie nie są ani świadomościami, ani martwymi atomami fizyki, ale które w odpowiednich warunkach mogą być zarówno jednym, jak i drugim.

adem, że niemożliwością jest, aby coś doznającego wzięło się z czegoś niedoznającego, ale jakim cudem Whitehead uznał sposób zachowania się cząstek elementarnych za ekspresję czuć? Zgoda, że komórki żywych organizmów, obwodowy i centralny układ nerwowy mogą doznawać, tj. mieć doświadczenia, ale elektrony albo protony? Jeśli ludzka świadomość jest jakby na szczycie biologicznego drzewa ewolucyjnego i reprezentuje sobą najbardziej rozwinięty (złożony) sposób doznawania (doświadczenia) świata, to tej świadomości – wraz ze wszystkimi ewolucyjnymi szczeblami pośrednimi – nie da się wyprowadzić z domniemych czuć przysługujących jakoby cząstkom i kwantom pól mikrofizyki. Teza głosząca, że cząstki elementarne mają czucia, nie jest tezą poglądu potocznego, dla którego czucia mogą mieć tylko organizmy biologiczne; nie jest też tezą monadologii biologicznej, którą reprezentował Witkacy.

* * *

Pomijając powyższe różnice, czy nie dałoby się ująć „monad” Witkacego jako „aktualnych istności” („aktualnych okazji”) Whiteheada? Czy nie jest możliwa jakaś synteza metafizyki Whiteheada i monadologii Witkacego? Taka interpretacja, względnie synteza, byłaby możliwa, gdyby witkiewiczowskim monadom oraz zbudowanej z niej materii fizycznej przysługiwały cechy charakteryzujące „aktualne okazje”⁷ Whiteheada; gdyby zarówno monady, jak i ich zbiorowiska ewoluowały na przykład według whiteheadowskich mechanizmów „stawania się”. Witkiewiczowskie monady to mają wspólne z aktualnymi okazjami Whiteheada, że są w stanie reagować w czuciach na otoczenie, ale whiteheadowskie czucia są nie tylko biernym reagowaniem jednej istności na drugą, ale także aktywnością tworzącą nową istność. Jeślibyśmy więc chcieli zinterpretować poszczególne monady jako aktualne istności, musielibyśmy przypisać im zdolność do kreowania innych monad (zdolności do reagowania nie trzeba im przypisywać, bowiem posiadają ją jako coś oczywistego), a ponadto uznać, że także wielkie zbiorowiska monad mają zdolność zarówno do reagowania na swoją obecność, jak i do twórczych transformacji jednych w drugie. I takie ujęcie byłoby całkiem możliwe, w każdym razie do momentu, w którym wielkie zbiorowiska monad zaczynają stawać się martwą materią fizyki i przed-

⁷ „Aktualne okazje” można traktować jako tożsame z „aktualnymi istnościami”.

miotami nieożywionymi poglądu potocznego, ponieważ wtedy synteza Witkacego i Whiteheada staje się niemożliwa. Z perspektywy monadologii, gdy dochodzimy do materii martwej, whiteheadowski język procesualnej metafizyki przestaje być językiem opisującym realne fakty. Czym w takim razie się staje?

Aby poszukać jakiegokolwiek syntezy, trzeba by u Witkacego znaleźć odpowiedniki takich pojęć jak „czucia”, „decyzje”, „chwytanie” (*prehension*), „twórczy postęp przyrody” itd. I jest to do pewnego stopnia możliwe. Czymże bowiem jest na przykład „twórczy postęp przyrody”? – zapytuje Witkacy. Co to znaczy, że przyroda jest twórczym strumieniem? Co to za język pełen hipostaz? Czy nie lepiej byłoby powiedzieć, że „twórczy postęp przyrody” oznacza po prostu ewolucję stworów żywych, ewolucję świata roślinnego i zwierzęcego? (Witkiewicz 2014: 378–379).

Jakim mechanizmom stawania się podlega whiteheadowsko rozumiana przyroda i czy te mechanizmy byłyby akceptowalne z punktu widzenia Witkacego? Whitehead używa bardzo ogólnych kategorii, lecz problem polega na tym, że nie wiadomo, czy one pasują do wszelkich sfer bytu pod nie podpadających. Podobnie jest z bardzo ogólnymi mechanizmami, które miałyby jakoby opisywać stawanie się wszelkich możliwych sfer bytu. Według Witkacego nie jest pewne, że te ogólne mechanizmy są adekwatne w stosunku do różnych rodzajów przedmiotowości. Jeśli więc jakakolwiek synteza monadologii i filozofii procesu byłaby możliwa, to zapewne byłaby to synteza tylko częściowa. Sam Witkacy nie zostawił wskazówek mogących zasugerować możliwość szukania syntezy monadologii i filozofii procesu, ale taka możliwość jest czymś bardzo interesującym (pomimo krytycznego stosunku Witkacego do metafizyki Whiteheada).

Metafizykę Whiteheada w ogóle trudno jest zrozumieć ze względu na jej wysoce spekulatywny charakter i brak konkretnych przykładów mogących zilustrować wysoce abstrakcyjne tezy (Kraus 1998: 3–8). Trzymając się dosłownego zapisu myśli Whiteheada, można by na przykład sądzić, że „twórczość” u niego oznacza jakąś abstrakcyjno-transcendentną potęgę władającą realnym światem. Jednak po bliższym wejrzeniu w liczne konteksty użycia tej kategorii widzimy, że oznacza ona raczej wspólną cechę przysługującą procesowi ewoluowania rozmaitych układów: fizycznych, chemicznych, biologicznych, społecznych, kulturowych itd. Cały wszechświat według Whiteheada

twórczo wytwarza nowe aktualne istności, produkuje proces po procesie, niestabilność po niestabilności – z czym Witkacy się zgadzał, ale jego raczej interesowała sytuacja, w której można mówić o stabilności w niestabilności i o tożsamości w zmienności. Witkacy uważał, że Whitehead zbyt duży nacisk położył na procesualność świata przy jednoczesnym braku wyakcentowania roli elementów statycznych. Łatwo więc sobie wyobrazić, jak mogłaby ewentualnie wyglądać synteza monadologii i filozofii procesu.

Nie ma zdaniem Whiteheada nowych procesów bez zanikania procesów (aktualnych okazji) uprzednich. Nie ma też pojawienia się nowości bez wolności (Whitehead 1978: 46–48, 88). Otóż Whitehead nie był zwolennikiem ścisłego determinizmu Laplace’a; jako fizyk wiedział, że w dobie rozwoju mechaniki kwantowej można mówić jedynie o determinizmie statystycznym, względnie o indeterminizmie. Zatem jego aktualne okazje także są niedookreślone w swym rozwoju, wykazują niezeterminowanie i wolność wyboru. Tak jak w doświadczeniu Younga z dwoma szczelinami elektron czy foton ma wybór co do przejścia przez jedną albo drugą ze szczelin. Otóż Witkacy wcale nie był pewien, czy whiteheadowskie robienie metafizyki z rezultatów mechaniki kwantowej jest do końca usprawiedliwione. Witkacy w ogóle powątpiewał w taką interpretację mechaniki kwantowej, według której cząstkom elementarnym fizyki miałyby przysługiwać obiektywna nieokreśloność (nieoznaczoność), indeterminizm i wolność. Indeterminizm cząstek elementarnych tłumaczył jako zjawisko wynikające z naszej ułomności poznawczej, a nie jako wyraz realnej cechy samych cząstek. Był w tym podobny do Einsteina, a nie do Bohra czy Whiteheada. A cóż dopiero mówić o makroobiektach fizycznych, które w ogóle nie wykazują cech, które mechanika kwantowa przypisuje mikroobiektom.

Przypisywanie obiektom fizycznym wolności Witkacy traktował jako przykład upsihologistycznienia języka fizyki. Gdyby się wiernie trzymać paradygmatu Witkacego, to tutaj urywałaby się możliwość budowania syntezy monadologii i filozofii procesu, bowiem w pierwotnym zamyśle Witkacego monadologię można kojarzyć z psychologizmem, ale nie z fizykalizmem. Jeśli jednak chcielibyśmy budować syntezę filozofii Whiteheada i filozofii Witkacego, należało by zmodyfikować zarówno rozumienie fizykalizmu, jak i psychologizmu, wyjść poza ramy witkiewiczowskiego rozumienia tych terminów. A może też trzeba by było

choćby częściowo zaakceptować rozwiązania Whiteheada, na przykład jego poszukiwanie tego, co łączy procesy fizyczne z psychicznymi, skupienie się na takich mechanizmach rozwoju (stawania się), którym podlegają zarówno procesy fizyczne, jak i psychiczne. Czyż procesów fizycznych nie da się opisać w języku psychologicznym? Dlaczego elektron nie miałby podejmować „decyzji” co do wyselekcjonowania jakiegoś jednego możliwego stanu spinowego? Czynnikiem zmuszającym elektron do spinowego „samookreślenia” może być umieszczenie elektronów w polu magnetycznym oraz zadziałanie aparatury pomiarowej. Jednak rezultatu pomiaru nie da się ściśle przewidzieć; ma się wrażenie, że to elektron „decyduje” o swoich możliwych aktualizacjach – jakby przebierał w ich palecie (może dojdzie do aktualizacji takiego możliwego położenia, a może zupełnie innego? Może zaktualizuje się taki stan spinowy, a nie inny?).

W układach biologicznych i społecznych można odnaleźć podobne whiteheadowskie mechanizmy działania czynników przyczynowych i selekcjonowania możliwych (potencjalnych) odpowiedzi jakiegokolwiek układu na dane warunki początkowe. Na przykład w naukach społecznych permanentnie bada się sytuacje, w których dana grupa społeczna jest postawiona wobec nowych wyzwań zewnętrznych i wewnętrznych w stosunku do tej grupy i te nowe wyzwania stanowią właśnie przykład zadziałania czynnika przyczynowego (*causal efficacy*) pobudzającego daną społeczność do podjęcia „decyzji”. Oczywiście nie jest tak, aby możliwe reakcje pobudzonego układu redukowały się tylko do jednej możliwej. Zwykle układ ma przed sobą parę możliwych zachowań, parę możliwych sposobów reagowania (*potentiality*). I nie da się *a priori* dokładnie przewidzieć, który sposób reagowania (odpowiedzi na wyzwanie) zostanie wybrany (wyselekcjonowany). Układ zareaguje w nowy sposób na nowe wyzwania, gdyż jest „wolny”, jest nieograniczony w swych możliwych reakcjach. Podjęcie „decyzji” (termin Whiteheada) co do właściwych w danym momencie reakcji może się dokonać w sposób nieświadomy. Nowa reakcja układu społecznego będzie przejawem jego „twórczości”, tj. wytwarzania nowych form rozwoju. Kiedy dany układ – społeczny, biologiczny albo fizyczny – eliminuje w procesie selekcji pewne możliwe ścieżki rozwoju, mamy do czynienia z ujmowaniem negatywnym (*negative prehension*). Z takim negatywnym ujęciem (chwytniem) mamy do czynienia zarówno w przypadku elektronu, któ-

ry eliminuje pewne możliwe stany (w procesie kolapsu swej funkcji fałowej), jak i w procesach biologiczno-ewolucyjnych, kiedy na przykład dany gatunek w procesie przystosowania się do zewnętrznego środowiska „decyduje się” na stopniowe wyeliminowanie jakiegoś organu.

Nie ma też rozdziału (*bifurcation*) między naukami przyrodniczymi i społeczno-kulturowymi, bowiem sama przyroda wykazuje cechy uspołecznienia, względnie stowarzyszania się. To „stowarzyszanie się” nie zakłada działania świadomych intencji, przekonań, myśli itd. Również molekuly chemiczne mogą się stowarzyszać (zrastać). Same nauki przyrodnicze są zsocjologizowane: sama fizyczna materia wykazuje uspołecznienie.

Co to znaczy dokonać syntezy Witkacego i Whiteheada? W tym artykule nie chodzi o to, by szukać wspólnych elementów metafizyki substancjalnej i ewentyzmu, lecz o to, że można by wyjść (Witkiewicz tego nie zrobił) poza witkiewiczowską krytykę fizykalizmu; że można by docenić motywy fizykalistyczne u Whiteheada i – tak jak on – stworzyć taką ontologię, w której obecne by były wątki wspólne dla obszaru fizyki, biologii i psychologii. Warto by uzupełnić witkiewiczowskie mechanizmy obowiązujące w świecie psychologii i biologii (w świecie biologicznego życia) o mechanizmy obowiązujące na przykład w świecie fizyki; chodziłoby jednak o to, aby w tym uzupełnieniu nie było rozdziału (bifurkacji) na obszar psychobiologii i fizyki. Witkacy nie szukał uniwersalnych mechanizmów obowiązujących we wszelkich możliwych sferach bytu. W jego filozofii są albo mechanizmy obowiązujące w świecie biologii i psychologii, albo mechanizmy obowiązujące w świecie fizyki. Natomiast nie ma w tej filozofii mechanizmów wspólnych dla biologii, psychologii i fizyki.

Bibliografia

- Kraus E. (1998), *The Metaphysics of Experience*, Fordham University Press, New York.
- Whitehead A.N. (1978), *Process and Reality*, The Free Press, New York.
- Witkiewicz S.I. (1978), *Zagadnienie psychofizyczne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Witkiewicz S.I. (2011), *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia*, Wydawnictwo Hachette, Warszawa.
- Witkiewicz S.I. (2014), *Nauki ścisłe a filozofia*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

Tomasz Lerka

ORCID: 0000-0003-3046-8117

Uniwersytet Opolski
Wydział Nauk Społecznych

Universitas Opoliensis
Faculty of Social Sciences

CIERPIENIE – NAMIĘTNOŚĆ – PASJA DO FILOZOFOWANIA. OSOBISTY WYMIAR FILOZOFII FRYDERYKA NIETZSCHEGO*

Suffering – passion – passion to philosophizing. The personal dimension of Friedrich Nietzsche’s philosophy

Słowa kluczowe: pasja do filozofowania, cierpienie, namiętność, intensywność, Fryderyk Nietzsche

Key words: passion to philosophizing, suffering, passion, intensity, Friedrich Nietzsche

Streszczenie

Celem niniejszego artykułu jest wskazanie dwóch przejawów zaproponowanego przez autora ujęcia „pasji do filozofowania” w życiu i dziele Fryderyka Nietzschego: jej osobistego wymiaru oraz pragnienia przemiany samego siebie. Metodologia badań opiera się na wykorzystaniu kategorii „pasji do filozofowania” jako narzędzia interpretacyjnego życia i filozofii Nietzschego, z uwzględnieniem analizy jego dzieł i listów oraz materiału biograficznego. Najpierw zdefiniowano pojęcie „pasja”, ze wskazaniem jego związków z fenomenem „cierpienia”. Następnie zdefiniowano fenomen

Abstract

The aim of this paper is to indicate the two expressions of the approach that I propose – “passion to philosophizing” – in the life and work of Friedrich Nietzsche: its personal dimension and the desire to change oneself. The methodology of this work is based on using the notion of “passion to philosophizing” as an interpretational tool of Nietzsche’s life and philosophy, which includes analysis of his works and letters and biographical material. First, the term “passion” is defined, with indication of its connections with the phenomena of “suffering”. Next, the phenomenon of “passion to philosophizing” is

* Artykuł jest – w dużym stopniu zmodyfikowanym i rozszerzonym – rozdziałem pracy magisterskiej pt. *Pasja filozofowania, filozofia jako źródło cierpienia. Nietzsche, Foucault*. Omówiono w niej dwa istotne aspekty „pasji do filozofowania” – pasję przemiany świata oraz pasję przemiany samego siebie – ten ostatni temat został podjęty w niniejszym artykule.

„pasji do filozofowania”. Dalej omówiono kwestię osobistego wymiaru pasji do filozofowania Nietzschego. W ostatniej części omówiono pasję przemiany samego siebie realizowaną przez Nietzschego, z odwołaniem do interpretacji autorstwa Safranski’ego i Deleuze’a.

defined. Then the issue of the personal dimension of Nietzsche’s passion to philosophizing is discussed. The last part discusses Nietzsche’s passion to change himself, with reference to Safranski’s and Deleuze’s interpretations.

W artykule omówiono aspekty psychologiczno-egzystencjalne fenomenu „pasji do filozofowania” na przykładzie życia i twórczości Fryderyka Nietzschego. Celem niniejszej pracy jest ukazanie cierpienia oraz namiętności jako inherentnych elementów pasji filozoficznej niemieckiego myśliciela, rozumianej jako egzystencjalne wyzwanie. Następnie zademonstrowano jeden ze sposobów, w jaki owa pasja przejawiała się w życiu autora *Poza dobrem i złem* – jako dążenie do przemiany samego siebie.

„Pasja” jest pojęciem o wielu wymiarach semantycznych. We współczesnych słownikach definiowana jest jako „silne, namiętne przejęcie się czymś, zamiłowanie do czegoś; przedmiot czyjejs namiętności” oraz jako „silny gniew, furia” (Szymczak 1998: 589). W starożytności, wedle Ericha Auerbacha, istniały dwa sposoby użycia greckiego słowa *πάθος* (*pathos*) oraz jego łacińskiego odpowiednika *passio*: w tradycji Arystotelesowskiej, akcentującej aspekt „cierpienia”, oznacza ono „bycie owładniętym lub dotkniętym; ma ono zawsze charakter cierpienia, pasywności, jest także neutralne etycznie; nikogo nie można z powodu jego *πάθη* pochwalić czy zganić” (Auerbach 2006: 65). Natomiast w ramach nauki moralnej stoików, akcentującej aspekt „namiętności”, oznacza ono „niepokój”, „bycie bezcelowo poruszonym lub dręczonym, w którym zniszczeniu ulega spokój mędrca” (Ibidem). Następną grupą znaczeniową, zakorzenioną w chrześcijaństwie, jest związana z ujęciem męki i śmierci Jezusa Chrystusa jako „Pasji” – w ten sposób określa się również nabożeństwa wielkopostne poświęcone tejże męce oraz jej przedstawienia w malarstwie, rzeźbie i muzyce (Szymczak 1998: 589). W powszechnym odbiorze termin „pasja” bywa zaś traktowany jako synonimiczny dla słów „hobby” lub „zainteresowanie”¹.

¹ Przykładowo, w internetowej wolnej encyklopedii „Wikipedia” można znaleźć terminy „pasja” i „hobby” za synonimiczne: „Hobby (pasja[1], pot. *konik*[2])”, definiowane jako „zamiłowanie do czegoś[3], czynność wykonywana dla relaksu w czasie wolnym od obowiązków. Może łączyć się ze zdobywaniem wiedzy w danej dziedzinie, doskonaleniem swoich umiejętności w pewnym określonym zakresie albo też nawet z zarobkiem. Głównym celem pozostaje jednak przyjemność płynąca z uprawiania hobby[2]” (Wi-

W dalszej części artykułu autor będzie bazował na następujących definicjach terminu „pasja”:

– „cierpienie” – rozumiane jako doświadczanie przez podmiot niedogodności zarówno fizycznych (m.in. bólu i choroby), jak i psychicznych (m.in. lęku, dezorientacji i rozpacz) – w którym istnieje potencjał inicjujący (odkrycie przedmiotu własnej pasji przez podmiot) i stymulujący (pobudzanie podmiotu do realizowania przedmiotu własnej pasji);

– „namiętność” – rozumiana jako zaangażowanie emocjonalne o wysokiej intensywności – ukierunkowana na określony przedmiot, którym, w przypadku pasji, jest realizowanie danego rodzaju działalności; namiętność ta bywa odczuwana jako potężna wewnętrzna potrzeba ogarniająca podmiot (m.in. jako rodzaj konieczności, misji, przymusu).

Przyjęto też następujące ujęcie terminu „filozofowanie”: czynność myślenia – rozumiana jako proces poznawczy – która prowadzi do sformułowania sądów na temat rzeczywistości lub jej poszczególnych aspektów i której treść, jeżeli zostanie wyrażona w mowie lub na piśmie, poddaje się analizie. Do zakresu zagadnień podejmowanych w ramach filozofowania zaliczają się między innymi: Byt i istnienie (zagadnienia ontologiczne), poznanie i prawda (zagadnienia epistemologiczne), piękno (zagadnienia estetyczne), dobro, moralność i wartości (zagadnienia etyczne i aksjologiczne), Bóg (zagadnienia religijne), człowiek, świadomość i język (zagadnienia antropologiczne, umysłu i lingwistyczne), a także samo filozofowanie i filozofia. Zasadniczymi elementami aktywności filozoficznej są: 1) analiza oraz diagnoza (i krytyczne odnoszenie się do) zastanych treści kultury – przede wszystkim do istniejących koncepcji, teorii i problemów filozoficznych oraz 2) formułowanie własnej oryginalnej propozycji filozoficznej.

„Pasja do filozofowania” jest psychicznym fenomenem, w którym przedmiotem namiętności podmiotu jest filozofowanie i w ramach którego, za sprawą ponawianych aktów filozofowania, podmiot realizuje swoją pasję. Aspekt cierpienia, negatywny wymiar pasji, zdaje się inhereentny dla omawianego zjawiska: z jednej strony cierpienie doświadczane przez podmiot jest bodźcem inicjującym jego pasję do filozofowania (np. w formie pytania o przyczyny cierpienia i zła w świecie, własną przemijalność, nieuchronność śmierci itd.), z drugiej – cierpienie nie-

kipedia, URL=<https://pl.wikipedia.org/wiki/Hobby> [dostęp z dnia 03.07.2020]). Ujęcie prezentowane w niniejszym artykule jest kontrydiktoryjne względem takiego sposobu konceptualizacji fenomenu pasji.

ustannie tę pasję stymuluje i podsyca (za szczególny rodzaj cierpienia, poza już wspomnianymi, należy uznać także poczucie braku trwałego fundamentu we własnym myśleniu, doświadczenie „niezakorzenienia” intelektualnego – które może być wynikiem nieustannego podważania i rewizji dotychczasowych ustaleń bądź odkrycia nowego sposobu formułowania pytań, prowadzącego do skonstatowania niewystarczalności lub nieadekwatności wcześniej już udzielonych odpowiedzi – mówiąc krótko, wynikiem niestrudzonego i rzetelnego poszukiwania).

Fenomen „pasji do filozofowania” z tego powodu staje się integralnym aspektem egzystencji podmiotu pasji (w dalszej części nazywanym „pasjonatem”) – a także egzystencjalnym wyzwaniem. Prezentowane ujęcie „pasji do filozofowania” trafnie oddają słowa Fiodora Dostojewskiego: „Rozum jest narzędziem, maszyną, która poruszana jest ogniem duchowym” (Dostojewski 1979: 8), jeżeli tylko pamiętamy, że ogień może zarówno ogrzać, poparzyć, a nawet spalić; jak pisze Auerbach: „Tym, co w moim mniemaniu stworzyło z mistyki pasyjnej *passio* jako namiętność, jest pogłębienie jej znaczenia «cierpienie» w biegunowo przeciwnym sensie, w którym może ono jednocześnie oznaczać zachwyty i ekstazę – a zatem to, co Eckhart nazywa [...] «inhitzige minne» [«płomienną miłością»]” (Auerbach 2006: 79). Gdy Hannah Arendt stwierdziła w odniesieniu do Martina Heideggera: „Również namiętność myślenia, podobnie jak inne namiętności, opanowuje człowieka, opanowuje te cechy jednostki, których suma uporządkowana przez wolę sprowadza się do tego, co nazywamy «charakterem» – ogarnia go i niszczy jego «charakter», który nie może stawić czoła temu atakowi” (Arendt 2013: 180), także opisywała fenomen, który w niniejszym artykule został nazwany „pasją do filozofowania”.

Źródła „pasji do filozofowania” z perspektywy filozofów

Lew Szestow stwierdza za Sørenem Kierkegaardem, że źródłem filozofii jest rozpacz – wbrew Platonowi i Arystotelesowi, którzy sądzili, że jest nim zdziwienie (Szestow 2013: 45). Rozpacz, będąca jednym z rodzajów psychicznego cierpienia, może być reakcją na świadomość nieuniknionej śmierci, na własną kondycję psychofizyczną, trudności

bytowe, choroby itd. Jako rodzaj (bądź wynik) cierpienia, rozpacz może otworzyć nas na myślenie, filozofowanie, dociekania, szukanie odpowiedzi na różnego rodzaju pytania (m.in.: kim jestem/jesteśmy?, skąd się wzięłam/wzięliśmy?, dokąd zmierzam/zmierzamy?, skąd wzięło się moje/nasze myślenie?, co powinienem/powinniśmy zrobić?). Przywołany przez Szestowa Kierkegaard stwierdza: „Jeżeli chodzi o mnie, to już we wczesnej młodości w moim ciele umieszczono oścień. Gdyby nie to, od początku wiódłbym zwyczajne życie” (Ibidem: 52). A więc przyczyną jego „niezwyczajnego życia” (a tym samym – pasji do filozofowania) jest wytrącenie z „równowagi”, z normalnego trybu życia, pewna niedogodność – czynniki prowadzące do przemyśliwania własnej kondycji, i dalej – kondycji człowieka w ogóle, relacji z innymi ludźmi, relacji z Bogiem. Myślenie i poszukiwanie było dla Kierkegaarda koniecznością, której nie mógł się pozbyć, bowiem była ona warunkowana jego stanem psychofizycznym – cierpieniem i rozpaczą. Jak twierdzi Szestow: „Tak długo, jak człowiek chce tylko wiedzieć, tak długo nie dotknie on tajemnic bytu. Tylko rozpacz może go zaprowadzić do brzegu, do granicy tego, co istnieje. I jeśli filozofia, tak jak nam zawsze mówiono, poszukuje początku, źródeł, korzeni wszystkiego, to czy tego chce, czy nie, musi doświadczyć rozpacz” (Ibidem: 73).

Podobnie o związkach pasji do filozofowania z cierpieniem wypowiada się Emile M. Cioran – jak stwierdza, ceni tylko te idee, które „zrodziły się z witalnego zamieszania, które wzrastają w pierwotnych regionach istnienia i z tego względu są blisko żywej, konkretnej istoty rzeczy” (Cioran 2008: 176), oraz idee wywodzące się „z ciała, kiedy myśl wyraża idealnie biologiczną trwogę” (Ibidem). Nie zimna, racjonalna kalkulacja czy zwykła ciekawość, a myślenie ściśle związane z życiem, z życia wynikające i przenikające je. Zdaniem Ciorana, życie z pasją jest jednoznaczne z cierpieniem (Ibidem: 177); „Kto żyje całościowo, ciałem uczestnicząc w myśleniu i w ten sposób je przemieniając, ten w każdej chwili może stracić wszystko. Żyć z pasją to cierpieć; lecz cierpieć dla czegoś, mając jakiś zamiar, dla jakiegoś istnienia, dla spełnienia czegoś. [...] Człowiek pełen pasji cierpi; lecz nie jest to ten ból, który spycha aż do dolnych granic życia, który wrzuca w piekielne rejony, który niszczy każde poruszenie” (Ibidem). Pasja jest zawsze na coś zorientowana, ma jakiś przedmiot i cel (bądź cele), mówiąc krótko – jest intencjonalna. Wedle Ciorana wartość danej idei bądź filozofii należy

mierzyć wielkością cierpienia, którym dotarcie do nich zostało okupione (Cioran 2004: 34).

Osobisty wymiar pasji do filozofowania Nietzschego: wola (nie?)mocy jako transfiguracja stanów zdrowia i choroby

Przechodząc do analizy pasji do filozofowania Fryderyka Nietzschego w wymiarze osobistym, będąbrane pod uwagę powyższe spostrzeżenia i w ich świetle postaramy się odpowiedzieć na następujące pytania: jak Nietzsche postrzegał własną pasję do filozofowania? Jaki wpływ na jego życie miało filozofowanie? Czym dla niego było i jak postrzegał filozofowanie w ogóle? Jakie wiązał z nim nadzieje? A także, pytając w perspektywie cioranowskiej: ile kosztowało go poświęcenie się własnej pasji?

„Cokolwiek mogło leżeć u podstaw tej problematycznej książki, musiała to być kwestia pierwszej rangi i powabu, a do tego kwestia głęboko osobista [...]” (Nietzsche 2012: 47) – tymi słowami Nietzsche rozpoczyna napisaną w 1886 roku przedmowę do swojej pierwszej książki, *Narodziny tragedii*, wydanej w roku 1872. „Kwestia głęboko osobista” zdaje się być przyczyną powstania każdego późniejszego dzieła Nietzschego. Twórczość autora *Poza dobrem i złem* jest bowiem głęboko związana z jego życiem, „wynika” z jego egzystencji, nie jest jedynie abstrakcyjną, teoretyczną materią myśli, teorią, poddającą się wyłącznie ścisłej analizie logicznej. „Należy mówić tam tylko, gdzie się milczeć nie powinno; i tylko o tem, co się przewyciężyło, reszta jest gadaniną, «literaturą», brakiem karności. Moje pisma mówią tylko o moich przewyciężeniach: «ja» jestem w nich, ze wszystkiem, co mi wrogiem było, *ego ipsissimus*, i bodaj, jeśli wolno użyć dumniejszego wyrażenia, *ego ipsissimum*” (Nietzsche 2010c: 5).

Nietzsche mówi wprost o osobistej i zwrotnej relacji z własną filozofią; jego zdaniem każda (wielka) filozofia jest wręcz rodzajem – z reguły nieumyślnego – wyznania (choć nie oznacza to, że każdy filozof jest wyłącznie notorycznym i mimowolnym autobiografem). Filozofia mówi więcej o swoim autorze niż ten planował weń zawrzeć, zawiera perspektywę, którą filozof zajął w czasie przemyśliwania danych problemów,

a która określa sposób jego myślenia, jak również jego nastawienie do życia, wyznawane wartości, ukryte – czasem nawet nieświadome – motywacje. „Wyjaśniło mi się z wolna, czym była dotychczas każda wielka filozofia: oto spowiedzią swego twórcy oraz rodzajem mimowolnych, a jako takie niezaznaczonych, *menioarów* [...]” (Nietzsche 2010b: 13). Zdaniem Nietzschego filozofia jest zawsze osobista, zwłaszcza zaś moralność głoszona przez danego filozofa świadczy o tym, jakie „popędy” w nim dominują (Ibidem: 14).

Co ważne – fakt, że filozofia jest głęboko związana z życiem filozofa, nie dyskwalifikuje jej możliwego znaczenia dla innych jednostek (i nie wyklucza oddziaływania na nie). „Czyżby moje doświadczenie – historia choroby i wyzdrowienia, gdyż wyzdrowieniem się skończyło – miało być tylko moim doświadczeniem osobistym? I tylko moim «ludzkiem, arcyłudzkiem»? Dziś sądzę raczej przeciwnie: przypuszczam coraz i coraz bardziej, że moje książki pielgrzymstwa nie były napisane tylko dla mnie, jak to czasami zdawać się mogło” (Nietzsche 2010c: 11). Nietzsche przede wszystkim odnosi się do jednostek uduchowionych i odważnych, refleksyjnych względem samych siebie i społeczeństwa, a stanowiących zdecydowaną mniejszość ludzi potrafiących przeniknąć myślą ducha własnej epoki i zrozumieć go – wraz ze wszystkimi negatywnymi i przykrymi aspektami – a także będących w stanie owego ducha wyrazić (Ibidem). W przedmowie (w dużym stopniu opisującej euforię i entuzjazm niemieckiego filozofa wynikające z jego powrotu do zdrowia po ciężkiej chorobie) do *Radosnej wiedzy* Nietzsche wyraża wątpliwość, czy osoba, która nie miała podobnych doświadczeń, jest w stanie zrozumieć to dzieło: „Tej książce potrzebna byłaby może więcej niż jedna przedmowa; a i tak pozostałyby wątpliwości, czy komuś, kto czegoś podobnego dotąd nie przeżył, przedmowy zdołają przybliżyć przeżycie, jakim jest ta książka” (Nietzsche 2008: 7). Założenie, że podobnie – jako o „przeżyciu” – Nietzsche myślał o innych swoich dziełach jest co najmniej prawdopodobne.

Nietzsche już od lat młodości odczuwał swoją pasję do filozofowania jako „zadanie”. Początkowo jeszcze nieskrystalizowane, przeczuwane raczej, z czasem nabrało kształtu i celu, którym stało się przewartościowanie wszystkich wartości. Jeszcze przed napisaniem *Narodzin tragedii*, w roku 1870, napisał do Carla von Gersdorffa na temat właśnie ukończonego eseju opisującego światopogląd dionizyjski: „Tego lata

napisałem rozprawkę «o światopoglądzie dionizyjskim», która rozważa grecką starożytność od strony, od której, dzięki naszemu filozofowi, możemy teraz podejść do niej bliżej. Są to jednak badania które na razie mają znaczenie tylko dla mnie. Nie życzę sobie nic więcej prócz tego, bym miał czas porządnie dojrzeć, a potem wytworzyć coś z tej pełni. Największych trosk przysparza mi przyszły stan kultury” (Nietzsche 2007: 104).

Nietzsche istotnie przejęty był stanem współczesnej mu kultury i filozofii – świadczy o tym chociażby fakt, że jeszcze w 1870 roku prowadził korespondencję z Erwinem Rohde, w której omawiali rezygnację z funkcji uniwersyteckich (bowiem „całkowicie radykalna prawda nie jest tu możliwa” (Ibidem: 106)), oraz stworzenie własnej szkoły filozoficznej, która „nie jest na pewno jakąś historyczną reminiscencją albo dowolnym kaprysem – czyż to nie potrzeba wpędza nas na ten tor?” (Ibidem: 107). Nietzsche jest pewny swego, pyta buńczucznie: „Czyż nie jesteśmy władni stworzyć nowej formy Akademii?” (Ibidem). Jednakże owego planu nie udało się zrealizować. W międzyczasie Nietzsche ubiegał się o właśnie zwolnioną posadę profesora filozofii w Bazylei. W liście ze stycznia 1871 roku pisał do Wilhelma Vischera, motywując swoją kandydaturę nadmiarem obowiązków na obecnym stanowisku profesora filologii: „[...] mam bowiem poczucie, że cierpi przez to, a nawet spada do roli ubocznej moje właściwe zadanie, na rzecz którego musiałbym w potrzebie poświęcić każdy zawód, zadanie filozoficzne” (Ibidem: 109). W tym samym liście stwierdził, że jedynie „za sprawą przypadku nie związałem od początku swych uniwersyteckich planów z filozofią” (Ibidem: 110), jednak możliwość zajęcia się nią w ramach profesury spełniłoby „jedno z moich najgorętszych pragnień, gdybym i tu mógł pójść za głosem swej natury” (Ibidem).

Nietzsche, pisząc o swoim zadaniu – i, jednocześnie, swojej pasji – czasem podkreśla jego opanowujący wymiar, określając go „tyranem” (Nietzsche 2010c: 8–9). Owo zadanie (i pasja) – kiedy (jeżeli) już je odkryjemy i uświadomimy sobie, na czym ono polega – wiąże się z ponoszeniem kosztów; jest to szczególny wymiar cierpienia pasjonata. Otóż próba odrzucenia własnej pasji, wynikającego z naszego wnętrza zadania, odczuwanego jako „misja” (czy to w odniesieniu do samego siebie, czy też do całego świata), próba rezygnacji z realizacji „własnej natury”, zdaniem Nietzschego, odbija się na nas negatywnie, jest szkodliwe i może nawet doprowadzić do dolegliwości zdrowotnych (psychicznych bądź fizycznych).

Owo ukryte i władcze coś, na co długo nie mamy nazwy, aż w końcu okazuje się ono naszym zadaniem, ten tyran, tkwiący w nas samych, straszliwie odplaca za każdą próbę, którą czynimy, żeby go wyminąć lub wymknąć się przed nim, za każde przedwczesne postanowienie, za każde utożsamianie się z tymi, do których nie należymy, za każdą najbardziej szanowaną działalność, jeśli odciąga nas od naszej sprawy głównej, nawet za każdą cnotę, która by nas chronić mogła przed twarzą odpowiedzialnością względem siebie samych. Choroba jest odpowiedzią każdym razem, jeśli dopuszczamy się wątplenia co do swoich praw, swego zadania, jeśli zaczynamy w czemkolwiek sobie pobłażać (Ibidem: 9).

W wyniku utraty zdrowia, będącej skutkiem owych prób wymknięcia się własnej pasji (lub nawet nie traktowania jej wystarczająco poważnie), wyzdrowienie jest możliwe, zdaniem Nietzschego, tylko jeśli jeszcze mocniej zaangażujemy się w realizację przedmiotu naszej namiętności (naszego „zadania”). Można by więc uznać, że pasja jest fenomenem wynikającym z naszej istoty, czymś, co zdobywa nad nami pewną władzę – a także czymś domagającym się realizacji (a raczej realizowania, trudno bowiem określić granicę pasji) pod groźbą represji – być może najwyższym i najsilniejszym z popędów, o których pisze Nietzsche (Nietzsche 2010b: 13). Pasja w tej perspektywie jest losem, hybrydą szczęścia i fatum.

Kwestia cierpienia jest dla Nietzschego wyraźnie widoczna również w pasji realizowanej. Cierpienie jest w niej obecne nie tylko z powodu ciągłego niedosytu, ciągłego poszukiwania, zmiany perspektyw, ciągłego podważania rzeczy już pomyślanych. Stawiając się w opozycji do nauki i filozofii (i, rzecz jasna, teologii) swego czasu – oraz do wcześniejszych ich dokonań – Nietzsche stwierdza, że „zajmowanie się sprawami ducha w sposób nieskrępowany przez naszych panów badaczy natury i panów fizjologów jest w moich oczach [...] zabawą. Ludziom tym brakuje namiętności wobec przedmiotu badań, brakuje im *cierpienia* z jego powodu” (Nietzsche 2015: 15). A zatem powaga w podejmowaniu problemów – powaga aż do cierpienia.

Jednakże z perspektywy pasji do filozofowania cierpienie może zostać potraktowane jako stan doświadczalny, który pozwala na nowe podejście do życia, inne myślenie, inne wnioski; możliwe jest więc wykorzystanie cierpienia do filozofowania – a intensywne, dogłębnie przeżywana pasja filozoficzna może ułatwić znoszenie cierpienia (i to w nie

najgorszym nastroju). Nietzsche napisał w liście w styczniu 1880 roku do swojego lekarza, Otto Eisera: „Moja egzystencja jest mi straszliwym ciężarem: już dawno bym ją porzucił, gdybym właśnie w tym stanie cierpienia nie czynił najbardziej pouczających prób i eksperymentów w sferze duchowo-moralnej – ta radość poznania wznosi mnie na wyżyny, na których zwyciężam całą udrękę i cały brak nadziei. Ogólnie biorąc, jestem szczęśliwszy niż kiedykolwiek indziej w swym życiu” (Nietzsche 2007: 205). Cierpienie fizyczne staje się pobudką do myślenia, oznaką życia. „Choroba sama może być bodźcem życiowym: trzeba tylko być wystarczająco zdrowym na taki bodziec!” (Nietzsche 2003: 15).

Opisując swoje zmagania z cierpieniami fizycznymi w okresie pisania *Jutrzenki* (wydanej w 1881 roku), Nietzsche stwierdza, że dzięki nim „[...] posiadałem dialektyczną jasność *par excellence* i przemyślałem nader chłodno rzeczy, do których w lepszym stanie bym się nie wspiął, nie byłbym wystarczająco subtelny, wystarczająco zimny” (Nietzsche 2009a: 24–25). Czasem można wręcz odnieść wrażenie, że Nietzsche jest (przynajmniej w jakimś stopniu) wdzięczny swoim dolegliwościom za to, że poszerzyły zakres jego myślenia o nowe perspektywy i wnioski, że go wzbogaciły. Oto nowa twórcza perspektywa: dobre zdrowie jako wróg poznania, fizjologiczna sprawność przeszkodą w tworzeniu, niedomaganie cielesne jest zaś sojusznikiem filozofa, ból – jednym z eksperymentów poznającego. Podobną myśl wyraża (nawiązujący do Pascala) Cioran: „Niech tylko miewam się trochę lepiej, a już natchnienie mnie opuszcza, brakuje mi nawet tematów. Nie bez kozery zdaniem, które naznaczyło mnie najgłębiej, jest odpowiedź, jakiej Pascal udzielił siostrze zachęcającej go do poddania się kuracji: «To dlatego, że nie znasz niedogodności zdrowia i zalet choroby»” (Cioran 2004: 127). Zbliżone w wyrazie słowa Nietzsche zamieszcza w przedmowie do *Radosnej wiedzy*, odnosząc się do właśnie przebytej ciężkiej choroby: „Łatwo zgadnąć, że nie chciałbym niewdzięcznie zegnać się z tym poważnym niedomaganiem, którego korzyści do dziś jeszcze nie spożytkowałem, bo też świadomy jestem, jaką przewagę daje mi moje chwiejne zdrowie nad wszystkimi nieokrzesanymi bęcwałami ducha” (Nietzsche 2008: 10).

Parafrazując słynną frazę Kartezjusza, można by powiedzieć: cierpię, więc myślę. Wszelki dyskomfort, zwłaszcza ten, który zasadnie można określić mianem „cierpienia”, zmusza nas bowiem do przemyśli-

wania własnej sytuacji, poszukiwania odpowiedzi na rodzące się w tym stanie pytania (Dlaczego cierpię, skąd wzięło się moje cierpienie?, Na czym polega?, Czy na nie zasłużyłem?, Czy jest niezbędne?, Czy mogę jakoś zaradzić owemu cierpieniu?, Czy ktokolwiek może?, Czy cierpienie z pewnością jest czymś złym?, Czy ma jakiś sens?, Jakie korzyści mogą z niego odnieść?), wytrąca nas z – często – bezmyślnej, powierzchownej, pogodnie przeżywanej równowagi codzienności. Pisząc o dużej intensywności cierpienia, Nietzsche stwierdza: „[...] wielki ból ostatecznie wyzwala ducha, jako mistrz wielkiej podejrzliwości [...] Dopiero wielki ból, długotrwały, przewlekły ból, któremu nieśpieszno odejść, w którym spalamy się jak na stosie świeżych jeszcze drzew, każe nam, filozofom, zstąpić w głąb siebie i odrzucić ufność, wszystko, co dobroduszne, osłaniające, łagodne, pośrednie, na czym może przedtem zasadzaliśmy nasze człowieczeństwo. Wątpię, czy taki ból «ulepsza»; wiem jednak, że nas pogłębia” (Ibidem: 11). Nietzsche z patosem opisuje proces pasji do filozofowania: „Nie jesteśmy myślącymi żabami, zimnokrwistymi aparatami do obiektywizacji i rejestracji, musimy stale rodzić nasze myśli z naszego bólu i macierzyńsko karmić je własną krwią, sercem, ogniem, ochotą, namiętnością, męką, sumieniem, losem, przeznaczeniem. Życie znaczy dla nas nieustannie przemieniać w światło i płomień wszystko, czym jesteśmy, także wszystko, co nas dotyczy – inaczej nie możemy” (Nietzsche 2008: 10–11). W tych słowach ponownie pojawia się wątek „tyrańskiej” – opanowującej – pasji do filozofowania.

Taka jednostkowa, subiektywna perspektywa może wszak okazać się obiektywnie wartościowa, w jakiś sposób znacząca lub inspirująca dla innych – biorąc zatem pod uwagę możliwość (za)istnienia jednostek zdolnych do zrozumienia bądź twórczego zinterpretowania tejże perspektywy, należy filozofować, kiedy się cierpi, i owocami tego myślenia dzielić się z resztą ludzkości. Filozof bowiem „jest filozofem najpierw dla siebie, potem dla innych. Nie można istnieć wyłącznie dla siebie. Jako człowiek bowiem pozostaje on w relacji do innych ludzi. Chodzi mi o to, że nawet izolując się ściśle niczym pustelnik, daje on przez to pewną naukę, pewien przykład i jest filozofem także dla innych. Może robić, co tylko zechce, ale jego bycie filozofem ma stronę zwróconą ku ludziom” (Nietzsche 1993: 266). Toteż Nietzsche stwierdza, że „filozof, który przeszedł i wciąż przechodzi różne stany zdrowia, przebył tyleż różnych filozofii; za każdym razem musi swój stan przekładać na naj-

bardziej uduchowioną formę i rzutować w najdalszą dal – ta sztuka transfiguracji jest właśnie filozofią” (Nietzsche 2008: 10).

Faktycznym zdrowiem byłaby, zdaniem niemieckiego myśliciela, moc przekształcania własnych cierpień i choroby, korzystanie z nich, w twórczości filozoficznej – ale nie tylko. Oznaką zdrowia jest dla Nietzschego również to, że był w stanie sam się wyleczyć (przynajmniej we własnym mniemaniu), czego nie jest w stanie zrobić człowiek istotowo chory: „dla z istoty zdrowego natomiast choroba może być nawet silnym «pobudzeniem do życia», do żywszego życia” (Nietzsche 2009a: 27). Nad cierpiącym wisi groźba resentymetu, który „jest dla chorego czymś «samym w sobie» zakazanym – «jego» złem” (Ibidem: 37). Człowiek chory, mówiąc krótko, mści się na życiu (Ibidem: 77).

O zdrowiu Nietzschego podczas ciężkiej choroby miałyby świadczyć to, że niejako instynktownie zabronił sobie bycia pesymistą, że umiłował własny los (także dzięki ocenie własnego życia za pomocą eksperymentu myślowego w ramach koncepcji wiecznego powrotu), że nie zaczął myśleć źle o życiu z powodu własnych cierpień (Ibidem: 27–28) – zaś kiedy jego (fizyczny) stan zdrowia się poprawił, uczucia wywodzące się z resentymetu były czymś „poniżej” niego, były czymś niegodnym (Ibidem: 38). Stąd słynna formuła „Co mnie nie zabija, to mnie wzmacnia” (Nietzsche 2009a: 28; 2011: 8).

Nietzsche uważał się jednocześnie i za dekadenta, i za jego odwrotność – postrzegał to jako jedną z wyróżniających go cech. Dzięki temu był w stanie „z perspektywy chorego spoglądać w dół na «zdrowsze» pojęcia i wartości i znów, na odwrót, z pełni i samopewności «pełnego» życia na skrytą pracę instynktu *décadence* – było to moje najdłuższe ćwiczenie, moje prawdziwe doświadczenie: jeśli gdziekolwiek, to tu stałem się mistrzem” (Nietzsche 2009a: 26). Owa umiejętność patrzenia z różnych perspektyw miałyby umożliwiać mu dokonanie przewartościowania wszystkich wartości.

„Dlaczego jestem tak wielkim pasjonatem?”.

Pasja przemiany samego siebie Nietzschego

Jednym z celów pasji do filozofowania Nietzschego była przemiana jego samego. Rüdiger Safranski zwraca uwagę na pojęcia „pierwszej”

i „drugiej natury” w twórczości autora *Zmierzchu bożyszcz*: „Pierwsza natura» jest tym, co nas ukształtowało, z czym przyszliliśmy na świat i co zastaliśmy wokół siebie: pochodzenie, los, środowisko, charakter. «Druga natura» jest tym, co sami ukształtujemy z naszego potencjału” (Safranski 2003: 50). Zatem pierwsza natura jest efektem uwarunkowań historycznych, społecznych, biologicznych i psychologicznych jednostki, zaś druga natura jest wyobrażeniem pożądaną przez tę jednostkę wersji jej samej, konstruktem myślowym, który ustawia ona niejako ponad sobą i do którego osiągnięcia czuje się zobowiązana dążyć.

W kształtowaniu siebie, tworzeniu własnej drugiej natury w przypadku Nietzschego biorą udział zarówno myśli, jak i język. Myślenie ma mieć nie tylko charakter abstrakcyjny, propozycjonalny – myśl ma wpływać na życie, a życie na myślenie; pasjonat w znacznym stopniu filozofuje sobą i dla siebie. Dla Nietzschego „myśl ma wartość prawdy, jeśli jest dość bogata w wyobrażone treści i ożywcza, gdy może coś przeciwstawić tyranii bólu, który w przeciwnym razie absorbuje wszelką uwagę” (Ibidem: 202–203). Taka myśl ma siłę oddziaływania, gdy jest wyrażona pięknym, porywającym językiem – styl ma tutaj wielkie znaczenie. Safranski stwierdza wręcz, że „wycucie stylu jest dla Nietzschego niemalże cielesną wrażliwością. Reaguje on na język cielesnymi symptomami, poczynając od przyływu uskrzydłującej energii i chęci poruszania się, a na osłabieniu i wymiotach skończywszy. Szuka zdań, które jego i innych poruszają” (Ibidem: 203).

Można odnieść wrażenie swoistego pragmatyzmu w tej metodzie Nietzschego: jego sposób pisania sugeruje, że prawdziwość danego tekstu jest niemal równoznaczna z jego siłą oddziaływania, a także jego pięknem (Ibidem: 204). Autor *Narodzin tragedii* postrzega (i odczuwa) myślenie jako akt „o najwyższej emocjonalnej intensywności. [...] Jest w nim pasja i podniecenie, które zapobiegają temu, by teatr myśli zamienił się jedynie w odbicie życia lub zawodową rutynę” (Ibidem). By pobudzić swoje myślenie, Nietzsche stara się egzystować w taki sposób, aby życie dawało mu pożywkę do przemyśleń, dostarczało ciągle nowych bodźców dla pełnego namiętności umysłu. Zdaniem Safranskiego, niemiecki filozof „ze swego życia pragnie uczynić źródłowy tekst, który mógłby cytować w myśleniu. Życie jako scena prób dla myślenia” (Ibidem: 205).

Nie tylko język ma mieć piękny styl – w *Radosnej wiedzy* niemiecki filozof mówi o nadawaniu stylu własnemu charakterowi: „oto wielka

i rzadka sztuka! Uprawia ją ten, kto ogarnia wzrokiem ogół sił i słabości swojej natury i wprzęga je potem w artystyczny plan, aż wszystko wydaje się sztuką i rozumem, i nawet słabość zachwyca oko. Tu dodano wielką porcję drugiej natury, tam ujęto kawałek pierwszej – a obie te operacje wymagają długich ćwiczeń i codziennej pracy” (Nietzsche 2008: 189). Szczera – na ile to możliwe – i przemyślana odpowiedź na pytania: kim się jest? i kim się jest naprawdę?, a następnie uparte, pracowite dążenie do tego drugiego są istotą projektu przemiany Nietzschego. Niemiecki filozof ujął tę istotę w podtytule autobiograficznego *Ecce homo* jako „stawanie się tym, czym się jest”.

Filozofia eksperymentalna – jak czasem określa Nietzsche swoje myślenie – dopuszcza również możliwość nihilizmu we własnych ramach, jednakże ostatecznie ma na celu jego przewycięzenie, dążenie do „dyonizyjskiego przytakiwania świata, jakim jest, bez odejmowania, wyjątku i wyboru – pragnie ona wiecznego obiegu wokół: tych samych rzeczy, tej samej logiki i nielogiki w zadzierzgnięciu węzła. Stan najwyższy, jaki filozof osiągnąć może: zachować się po dyonizyjsku względem istnienia, moja na to formuła jest *amor fati*” (Nietzsche 2009b: 373). Wyzwalająca dla Nietzschego była myśl, że „życie dla człowieka poznającego może być eksperymentem – a nie obowiązkiem, nie wyrokiem losu, nie oszustwem!” (Nietzsche 2008: 209). Dzięki uznaniu zasady, w której życie jest środkiem poznania, możliwym jest „żyć nie tylko odważnie, ale żyć radośnie i śmiać się radośnie!” (Ibidem).

Nietzscheańska pasja przemiany samego siebie została swoiście opisana przez Gillesa Deleuze’a, który – nawiązując do pierwszej mowy Zaratustry *O trzech przemianach* (Nietzsche 2006: 22–24), gdzie niemiecki filozof wymienił kolejne fazy rozwoju ducha: wielbłąda, lwa i dziecko – wykorzystuje te kategorie do opisu kolejnych faz intelektualnego rozwoju Nietzschego. Momenty przejścia między kolejnymi fazami nie są jednoznaczne – „lew jest bowiem obecny w wielbłądzie, dziecko – w lwie, a w dziecku zawarte jest rozwiązanie tragiczne” (Deleuze 2012: 49).

Początkowo Nietzsche – w „fazie wielbłąda”, którego rolą jest dźwiganie brzemienia narzuconego mu przez panujące wartości, wychowanie, kulturę i moralność – znajdował się pod ogromnym wpływem filozofii Schopenhauera oraz muzyki i myśli Wagnera, z którym przez kilka lat się przyjaźnił. W tamtym okresie miał nadzieję (i chciał się do

tego przyczynić) na odnowienie kultury niemieckiej pod egidą swoich mistrzów. Piastował już wtedy (od 1869 roku) stanowisko profesora filologii, jednak kilka lat wcześniej, podczas studiów, zaczęła go pociągać „filozofia z Schopenhauerowskim obrazem myśliciela samotnego, «myśliciela prywatnego»” (Ibidem: 50). Uświadomił sobie, że niemożliwym jest jednoczesne sprawowanie funkcji profesora publicznego i bycie myślicielem prywatnym.

Symbolicznie moment wyruszenia na pustynię, gdzie Nietzsche otrząsa się z brzemienia i wchodzi w „fazę lwa”, wyznacza napisanie dzieła *Ludzkie, arcyłudzkie* z 1878 roku (rok później rezygnuje z profesury). „Lew”, który „dokonuje krytyki wszelkich ustanowionych wartości” (Ibidem: 49), radykalnie zrywa z wcześniej dźwiganym bagażem. Takie oswobodzenie z pewnością nie jest łatwe – w przedmowie do *Ludzkiego, arcyłudzkiego* Nietzsche stwierdza: „wielkie zerwanie na spętanych w ten sposób przychodzi nagle, jak trzęsienie ziemi: młoda dusza w jednej chwili zostaje wstrząśnięta, oderwana, wyrwana, nie pojmuje sama, co się dzieje. Popęd i przyływ władac zaczyna i staje się jej panem niby rozkaz; budzą się wola i pragnienie iść precz, dokądkolwiek, za wszelką cenę; we wszystkich zmysłach bucha płomieniem i żarzy się gwałtowna, niebezpieczna ciekawość nieodkrytego świata” (Nietzsche 2010a: 7). Za sprawą zanegowania wcześniej wyznawanych wartości pojawiła się przestrzeń dla kreowania wartości nowych.

W „fazie lwa” Nietzsche napisał jeszcze książki *Wędrowiec i jego cień* (1879), *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych* (1880) oraz rozpoczął pracę nad *Radosną wiedzą*, wydaną w 1882 roku. Wtedy, oraz w okresie pisania *Tako rzecze Zaratustra* (w latach 1883–1885), następuje przesilenie, które Deleuze określa jako „coś nowego, jakaś egzaltacja, jakiś nadmiar: jak gdyby doszedł on do punktu, w którym ocena zmienia kierunek i chorobę osądza się z wyżyn osobliwego zdrowia. Jego cierpienia nadal się utrzymują, często jednak zdominowane są przez pewien «entuzjazm», który pobudza ciało” (Deleuze 2012: 55). Nietzsche wtedy właśnie wchodzi w „fazę dziecka”. „Dziecko” jest „twórcą nowych wartości i nowych zasad oceny” (Ibidem: 49), jest „nowopoczęciem, jest grą [...]” (Nietzsche 2006: 23). W tym okresie powstają *Poza dobrem i złem* (1886), *Z genealogii moralności* (1887), *Zmierzch bożyszc* (1888), *Antychryst* (1888), *Przypadek Wagnera* (1888), *Ecce homo. Jak się staje, czym się jest* (1888). Już w czasie pisania *Tako*

rzecze Zaratustra Nietzsche wpada na pomysł dzieła głównego, którego planowany tytuł brzmiał *Wola mocy. Próba przewartościowania wartości* (jednak warianty tytułu zmieniały się z czasem) i do którego od tego momentu nieustannie czynił przymiarki, robił notatki i plany spisu treści. Główne dzieło miało spoić myśl niemieckiego filozofa, wyłożyć najważniejsze dla niego kwestie – i, tym samym, wstrząsnąć światem, jednakże nigdy nie zostało ukończone.

Dzieło Nietzschego, w jego wyobrażeniach i planach, miało być wydarzeniem przełomowym i zmienić los ludzkości. Jeszcze w *Ecce homo* stwierdził: „I tak na około dwa lata przed druzgocącym gromem *Przewartościowania*, który sprawi, że Ziemia będzie się wić w konwulsjach [...]” (Nietzsche 2009a: 179), dalej zaś, w odniesieniu do przyszłego dzieła głównego, napisał: „Dźwigam bowiem na plecach przeznaczenie ludzkości” (Ibidem: 180). W liście do wydawcy Constantina Georga Naumanna z 26 listopada 1888 roku, w którym Nietzsche namawia go do przejęcia pozostałego nakładu swoich książek od wcześniejszego wydawcy, Fritzscha, niemiecki filozof zapowiada również wielką przyszłość swojego nadchodzącego dzieła: „«Przewartościowanie wszelkich wartości» będzie wydarzeniem bez precedensu, i to nie literackim, lecz wstrząsem dla całego istnienia. Możliwe, że zmieni rachubę czasu” (Nietzsche 2007: 363).

Zakończenie. O pasjonacie i jego ukochanej

Nietzsche zmarł przedwcześnie, w wieku 55 lat, zaś jego filozofowanie ustało 11 lat przed śmiercią, gdy popadł w obłąd. Czy pasja do filozofowania autora *Ecce homo* mogłaby się skończyć, gdyby jego świadome życie było dłuższe? Tutaj pewną wskazówką mogą być słowa wypowiedziane przez filozofa, któremu dane było dożyć 86 lat – a więc wieku, w którym jesteśmy skłonni uznać śmierć za „naturalną” i niebudzącą zaskoczenia – Karla Jaspersa, mającego pod koniec życia stwierdzić (a są to słowa, które później powtórzył za nim Heidegger): „A teraz, kiedy chciałeś już naprawdę zacząć, musisz umrzeć” (Arendt 2013: 179). Możemy więc przyjąć, że pasja do filozofowania kończy się wraz z końcem świadomego życia pasjonata – nie wcześniej.

Słowo „filozofia”, z greckiego *philosophia*, oznacza „umiłowanie mądrości”. Czy miłość, która nie jest namiętna, przeżywana do głębi, nie

umiera przedwcześnie, usycha? Staje się przyzwyczajeniem, przestaje pobudzać, cieszyć, niebezpiecznie zbliża się do znużenia – mówiąc krótko, przestaje być miłością? Nietzsche na kartach *Tako rzecze Zaratustra* stwierdził, że mądrość „jest kobietą i pokochać zdoła tylko wojownika” (Nietzsche 2006: 37). Kim jest zaś wojownik? Być może człowiekiem odważnym i nieustrudzonym, nieustannie zmagającym się z własnym filozofowaniem, stale poszukującym odpowiedzi na dręczące go pytania, niepotrafiącym się zadowolić powierzchownym, wygodnym stanowiskiem (tym bardziej, jeśli jest ono przejęte od innych); być może wojownik jest człowiekiem nigdy nieustającym w wysiłku wyszukiwania nowych dróg i tajemnych ścieżek naszego myślenia, naszych sposobów postrzegania rzeczywistości i odnoszenia się do niej – a więc, jest filozoficznym pasjonatem.

Niniejsza praca jest jedynie skromną prolegomeną do pogłębionych studiów nad problematyką „pasji do filozofowania” oraz częścią szerszego projektu analizy fenomenu „pasji” w ramach formuły „filozofii pasji”.

Bibliografia

- Arendt H. (2013), *Martin Heidegger kończy osiemdziesiąt lat*, [w:] H. Arendt, *Ludzie w mrocznych czasach*, przeł. M. Godyń, A. Kopacki, H. Krzeczkowski, A. Pokojka, E. Rzanna, A. Wołkowicz, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Auerbach E. (2006), *Język literacki i jego odbiorcy w późnym antyku łacińskim i średniowieczu*, przeł. R. Urbański, Wydawnictwo Homini, Kraków.
- Cioran É.M. (2004), *Zeszyty 1957–1972*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Cioran É.M. (2008), *Pochwała ludzi pełnych pasji*, [w:] É.M. Cioran, *Samotność i przeznaczenie*, przeł. A. Dwulit, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Deleuze G. (2012), *Nietzsche*, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo Oficyna, Łódź.
- Dostojewski F. (1979), *Listy*, przeł. Z. Podgórzec, R. Przybylski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Nietzsche F. (1993), *Pisma pozostałe 1862–1875*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Inter Esse, Kraków.
- Nietzsche F. (2003), *Przypadek Wagnera. Problem muzykanta*, przeł. S. Gromadzki, „Nowa Krytyka” 15: 7–28, URL=<http://www.nowakrytyka.pl/resources/upload/15%20nk%20CA%C5%81E.pdf> [dostęp z dnia 04.04.2017].
- Nietzsche F. (2006), *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Wydawnictwo Vesper, Poznań.
- Nietzsche F. (2007), *Listy*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Kraków.

- Nietzsche F. (2008), *Radosna wiedza*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Nietzsche F. (2009a), *Ecce homo. Jak się staje, czym się jest*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Nietzsche F. (2009b), *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, przeł. K. Drzewiecki, Wydawnictwo Vis-à-Vis/Etiuda, Kraków.
- Nietzsche F. (2010a), *Ludzkie, arcyłudzkie*, przeł. K. Drzewiecki, Wydawnictwo Vis-à-Vis/Etiuda, Kraków.
- Nietzsche F. (2010b), *Poza dobrem i złem*, przeł. S. Wyrzykowski, Wydawnictwo Vis-à-Vis/Etiuda, Kraków.
- Nietzsche F. (2010c), *Wędrowiec i jego cień*, przeł. K. Drzewiecki, Wydawnictwo Vis-à-Vis/Etiuda, Kraków.
- Nietzsche F. (2011), *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. S. Wyrzykowski, Wydawnictwo Vis-à-Vis/Etiuda, Kraków.
- Nietzsche F. (2012), *Narodziny tragedii. Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukasiewicz, P. Pieniążek, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 1a, Wydawnictwo Officyna, Łódź.
- Nietzsche F. (2015), *Antychryst*, przeł. J. Dudek, E. Kiresztura-Wojciechowska, Wydawnictwo Vis-à-Vis/Etiuda, Kraków.
- Safranski R. (2003), *Nietzsche. Biografia myśli*, przeł. D. Stroińska, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa.
- Szymczak M. (red.) (1998), *Słownik języka polskiego PWN*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Szestow L. (2013), *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*, przeł. J.A. Prokowski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.

Rafał Michalski

ORCID: 0000-0002-9587-5074

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu | Nicolaus Copernicus University in Torun

RETORYCZNE DZIEDZICTWO ANTROPOLOGII

The rhetorical heritage of anthropology

Słowa kluczowe: retoryka, antropologia, Blumenberg, metaforologia, metafora, Lebenswelt

Key words: rhetoric, anthropology, Blumenberg, metaphorology, metaphor, lifeworld

Streszczenie

W artykule podjęto problem związków zachodzących między retoryką a współczesną antropologią filozoficzną. Głównym punktem odniesienia jest dzieło Hansa Blumenberga. Rekonstrukcja założeń antropologicznych odwołujących się wprost do tradycji retorycznej zostanie uzupełniona analizą jego programu metaforologii – dyscypliny badającej logikę poznania przedpojęciowego. Koncept człowieka jako istoty nacechowanej brakiem – zarówno biologicznymi deficytami, jak i przypadkowością egzystencji, prowadzi do interesującej zmiany paradygmatu rozumienia samej antropologii. Skoro *homo defectus* zdany jest na prowizoryczność wiedzy o świecie i o sobie samym, antropologia powinna zrezygnować z perfekcjonistycznych roszczeń poznawczych i zwrócić się ku badaniu metaforycznych zasobów języka, które determinują zarówno dyskurs filozoficzny, jak i potoczny język.

Abstract

The article deals with the problem of the relationship between rhetoric and contemporary philosophical anthropology. The main point of reference is the work of Hans Blumenberg. The reconstruction of anthropological assumptions referring directly to the rhetorical tradition will be complemented by an analysis of his program of metaphorology – a discipline that studies the logic of preconceptual cognition. The concept of man as a being characterized by a deficiency – both biological deficits and the contingency of existence – leads to an interesting paradigm shift in understanding anthropology itself. Since *homo defectus* depends on the provisional knowledge of the world and himself, anthropology should give up cognitive perfectionist claims and turn to the study of the metaphorical resources of language that determine both philosophical discourse and colloquial language.

Wstęp

Hans Blumenberg (1920–1996) zasłynął jako wytrawny historyk filozofii, który w swoje metaanalizy dziejów myśli europejskiej włączył perspektywę metaforologiczną. Historia filozofii nie stanowi dla niego

wyłącznie ciągu następujących po sobie konstrukcji pojęciowych. Pod fasadą dyskursywnych dociekań ujawnia ona również logikę niepojęciowości – myślenie obrazowe operujące metaforą, anegdotą i mitem. Ta figuratywna warstwa refleksji nie jest tylko ozdobnikiem, retorycznym środkiem perswazji, lecz posiada suwerenną wartość jako istotny instrument poznawczy. Blumenberg osadza swoje badania historii metaforyczności wplecionej w systemy teoretyczne na założeniach antropologicznych, które sięgają antycznej retoryki. Powiązania z tą tradycją będą przedmiotem pierwszej części artykułu (1). Następnie zostanie ukazana pragmatyczna orientacja jego antropologii zawsze odniesionej do *Lebensweltu* i poszukującej w tym wymiarze źródeł płodnych metafor (2). W trzecim rozdziale zostanie przedstawiony program metaforologii (3), natomiast w ostatniej części przedmiotem analiz będzie kategoria metafory absolutnej oraz modyfikacja wczesnego programu metaforologii (4).

Retoryka i antropologia ubogiego człowieka – spór Blumenberga z Platonem

Blumenberg nie był pierwszym i jedynym filozofem, który zwrócił uwagę na zbieżność retoryki z antropologią filozoficzną (Blumenberg 1997: 98–219). Już Michael Landmann wyraźnie wskazywał, że w perspektywie historii filozofii da się wyznaczyć linię ciągłości między grecką sofistyką a pewnymi nurtami myślenia antropologicznego (np. idea człowieka jako *Mängelwesen* obecna u Protagorasa) (Landmann 1962: XIX). Podobnie Friedrich von Weizsäcker sugeruje, że sofistykę można uznać za antropologię *avant la lettre* (Weizsäcker 1977: 17). Z kolei Heinrich Niehues-Pröbsting, ceniony badacz retoryki, stwierdza, że „starożytność nie znała w istocie antropologii (ani hermeneutyki i estetyki) nie tyle z powodu braku zainteresowania pytaniami, jakie stawia filozofia człowieka, ale dlatego, że odpowiadała na nie, wykorzystując środki poznawcze retoryki, która stanowi w istocie antropologię starożytności” (Niehues-Pröbsting 1994: 23).

Akceptacja tezy o starożytnej retoryce jako niejawnej antropologii filozoficznej implikuje wniosek, że nie można sprowadzać retoryki wyłącznie do sztuki pięknej wymowy i czystej stylistyki. Ukryta bądź wy-

eksponowana w różnych retorycznych szkołach wizja antropologiczna daje się bez trudu oddzielić od jej aspektu technicznego – zakorzenionej w politycznej sferze sztuki przekonywania, która została utrwalona w licznych podręcznikach oratorstwa i kodeksach figur retorycznych. Pamiętając o tym, nie powinniśmy się dziwić, że Platon walczący z sofistyką (zwłaszcza z wpływowym za jego życia retorem Izokratesem) bez skrępowania sam posługuje się środkami retorycznymi (Derrida 1992). Konflikt między filozofią a sofistyką nie przebiega bowiem na linii: pojęciowy dyskurs zmierzający do prawdy *versus* retoryczna argumentacja ukierunkowana na perswazję, lecz dotyczy rozłączności, czy też nieprzystawalności dwóch odmiennych wizji antropologicznych.

W szeroko pojętej perspektywie sofistyczno-retorycznej człowiek jest postrzegany przede wszystkim jako istota ograniczona swoją zmysłowością i zmagająca się z życiem w pogmatwanej rzeczywistości świata codziennego. Ta pragmatyczna orientacja na doczesność, nietrwałość ludzkiej kondycji i jej wytworów umieszcza w centrum swojej refleksji język w jego pojęciowej (wytwórczej) i komunikacyjnej funkcji. Mowa nie tylko służy przekonywaniu, ale również kreuje rzeczywistość w sensie praktycznym – ustanawia tradycje, obyczaje, reguły wymiany, instytucjonalny porządek. Podstawowym punktem odniesienia są tutaj ludzkie potrzeby, sytuacja społeczno-polityczna oraz doraźne i długoterminowe cele użytkowników mowy.

Dla Platona ważna wydaje się natomiast głównie semantyczna funkcja języka uznanego za niedoskonałe medium nazywania, którego celem jest rozróżnianie rzeczy zgodnie z ich naturą, czyli umieszczanie w odpowiednich kategoriach, oraz nauczanie prawdy. Filozof staje się w jego koncepcji prawodawcą, nomotetą – dawcą poprawnej nazwy dla rzeczy. Niedoskonałość języka wychodzi na jaw w świetle noetycznego widzenia idei, jednakże w kontekście dialektyki język urasta do rangi istotnego instrumentu poznawczego. W przeciwieństwie do odwzorowań plastycznych czy muzycznych, których prawdopodobieństwo ma charakter względny i szczegółowy, znaczenia językowe (poprawnie zdefiniowane nazwy) odwzorowują konieczną i ogólną istotność, a nie poszczególną określoność pojedynczej rzeczy. Odniesienie przedmiotowe ma zawsze charakter ikoniczny – słowa nie odsyłają do abstrakcyjnych znaczeń, ale okazują, czy też wskazują na ideę lub cechy idealne. Wypowiedź poprawna będąca syntezą rzeczowników i czasowników odwzoro-

wuje słowa, które wypowiada w sobie dusza – poprawny język staje się więc ucieleśnieniem noetycznych aktów umysłu, sam w sobie jest tylko pośrednikiem w procesie odsłaniania prawdy.

Niechęć Platona wobec retoryki najwyraźniej daje o sobie znać właśnie w kontekście rozważania kwestii prawdy. Kiedy tytułowy bohater dialogu, Gorgiasz, stwierdza, że sztuka wymowy ma swoje źródło w zdolności wytwarzania przekonań, Sokrates zadaje pytanie o cel sztuki perswazji, a ściślej, o to, czy wytrawny retor jedynie przekonuje innych do swojego poglądu, nie dostarczając im prawdy, czy też przekazuje prawdę i jej naucza (Platon 2005: 349). Platon przedstawia Gorgiasza jako antyfilozofa obsesyjnie zafascynowanego retoryczną mocą słowa (jego funkcją prelokucyjną, jakbyśmy dziś powiedzieli), czyli tym, w jaki sposób mowa wpływa na uczucia i przekonania słuchaczy. Sokrates łatwo (i nieco zbyt pochopnie) dyskredytuje postawę sofisty, wskazując, że retoryka żeruje na niewiedzy i służy manipulowaniu niewykształconymi odbiorcami. Podstawą sztuki wymowy powinna być prawda, do której uznania należy nakłaniać, aby stała się wzorem do naśladowania dla słuchaczy. Właściwym celem retoryki musi być wytwarzanie rozumnych przekonań, kształtowanie sprawiedliwych postaw i działań, mówiąc krótko – leczenie z niewiedzy. Platon tak aranżuje dialog między Sokratesem i Gorgiaszem (i Kalliklesem), aby czytelnik doszedł do wniosku, że filozofia może całkowicie zastąpić retorykę w pragmatycznym wymiarze nauki dobrego i szczęśliwego życia. Człowiek zaczyna prowadzić godne życie nie wtedy, gdy potrafi skutecznie realizować doraźne interesy i potrzeby, lecz wówczas, gdy rozpoznaje swoje właściwe miejsce w kosmosie. Tylko filozof zmierzający do prawdy może leczyć z niewiedzy, nawet jeśli jego wymowa nie wydaje się tak atrakcyjna i melodyjna jak oratorskie popisy retorów.

Ten pryncypialny i apodyktyczny gest wykluczenia retoryki z obszaru właściwej filozofii pojawia się również w *Fajdroście*, choć w nieco innym kontekście. Platon wskazuje tutaj, że istotą zręczności retorycznej jest umiejętność dostrzegania podobieństw między rzeczami (Platon 2004). Chodzi przy tym o relacje podobieństwa ufundowane na poziomie powiązań między idealną strukturą bytu a jej zmysłowym odwzorowaniem. Ten, kto rozpoznaje tylko powierzchowne podobieństwa i polega na technicznej wprawie retorycznej, nie uprawia właściwej sztuki wymowy, a jedynie oszukuje samego siebie i innych. Zwodnicze

analogie dostrzegane wyłącznie w wymiarze empirycznym nie mają nic wspólnego z widzeniem tego, co z natury jest połączone. Rozróżnianie i łączenie pojęć oraz operowanie podobieństwami między światem widzialnym i noetycznym jest przedmiotem filozoficznej dialektyki. Idee uchwytywane w ponaddyskursywnym oglądzie nie dają się przedstawić bezpośrednio, dlatego filozofia może korzystać z analogii i obrazów, ale nie dowolnych, lecz dostrzeżonych „okiem duszy” (*psyches omma*).

Blumenberg tworząc swój program metaforologii oraz retorycznej antropologii, zajmuje pozycje antyplatońskie. Nie oznacza to bynajmniej, że optuje za stanowiskiem relatywizmu czy skrajnego konstruktywizmu. Jako antropolog zawiesza problematykę prawdy, rezygnuje z rozstrzygnięcia kwestii ontologicznych, epistemologicznych i etycznych. Fundamentalne dla niego pytanie brzmi, jak człowiek jako istota nacechowana brakiem jest w stanie przetrwać w świecie nieustannie zagrażającym jego istnieniu. W tej perspektywie dziedzictwo retoryki z jej pragmatyzmem i ukrytą w niej wizją człowieka staje się dla filozofa inspiracją dla zredefiniowania paradygmatu uprawiania filozofii. W ostatnim rozdziale *Höhlenausgänge* (Blumenberg 1989) Blumenberg przedstawia własną interpretację platońskiej paraboli jaskini, skupiając się na „najmniejszych roszczeniach”, które dałoby się z niej wyprowadzić, aby sprostać wezwaniom współczesności. Najważniejszym roszczeniem, czy postulatem, byłoby „przesunięcie punktu ciężkości z metafizyki lub ontologii w stronę antropologii” (Ibidem: 812). Filozofia powinna zrozumieć i przyjąć za punkt wyjścia potępianą przez Platona niechęć uwięzionych w jaskini do opuszczenia mroków zmysłowego świata. Jeśli to uczyni, porzuci bez trudu marzenia o noetycznej głębi i zwróci się – w duchu nietzscheańskim – ku powierzchni zjawisk migoczących na ścianie codzienności. To z kolei może skłonić ją do porzucenia odrazy wobec retorów i sofistów, którzy w platońskiej paraboli złowieszczo sterują życiem pogrążonych w niewiedzy mieszkańców jaskini.

Według Blumenberga należałoby zatem uczciwie postawić się w położeniu niewiedzących i zaakceptować ich alergiczną reakcję na wezwania do opuszczenia bezpiecznego, choć zwodniczego (według Platona) *locum* w świecie, który z natury jest nieprzyjazny dla ludzkiego istnienia. Czyż my sami nie zachowujemy się dzisiaj podobnie, zdaje się pytać filozof, kiedy różnej proveniencji nauczyciele mądrości i prawdy

ostatecznej, rewolucjoniści i samozwańczy wizjonerzy zaczynają narzucać nam swoje poglądy i straszyć widmem potencjalnej przemocy w imię słusznej sprawy? Akt filozoficznej solidarności z niewolnikami z jaskini może pomóc nam uchwycić właściwą przyczynę ich odporności na filozoficzną prawdę. Nie jest nią bynajmniej ślepa wola trwania przy nawykach i sprawdzonych rutynach, ani podatność na zwodniczą sofistykę, lecz przymus działania będący odpowiedzią na niepewne „warunki przetrwania”, w jakich przyszło żyć naszemu gatunkowi. Potykający się w jaskini filozof nie wzbudza zaufania, wywołuje raczej śmiech. Nie jest to śmiech pospolitej głupoty, lecz odruch tych, którzy muszą mierzyć się z konkretnymi wyzwaniem terażniejszości. Zrozumieć ich może tylko ten, kto rozumie ryzyko, które „wiąże się z opuszczeniem zdobytej i oswojonej, a dzięki temu odpornej na niebezpieczeństwa formy egzystencji, jaką jest Lebenswelt” (Ibidem: 811).

To właśnie świat codziennych oczywistości, utartych praktyk i rutyn stanowi dla Blumenberga główny przedmiot dociekań retorycznej antropologii, wyróżniający ją na tle innych dyscyplin¹. Zreinterpretowana w ten sposób metafora jaskini staje się dla niego pozytywnym obrazem „odpornej na niebezpieczeństwa formy egzystencji”, a retoryki i sofisty – ekspertami od przetrwania w prowizorycznym i polifonicznym świecie doxy. Dlatego też retoryki nie można dyskredytować jako nauki o stylistycznych tropach, której celem jest tylko upiększanie mowy bądź, zgodnie z zaleceniem Cycerona – tworzenie misternego *ornatus* prawdy. Należy ją traktować raczej jako teorię „człowieka egzystującego poza światem idealnym”, która została „odarta z oczywistości, utraciła szansę bycia filozoficzną, stając się ostatnią i spóźnioną dyscypliną filozofii” (Blumenberg 1997: 101).

Blumenberg nawiązuje tutaj być może do Heideggera, który wyraził podobną choć nierozwiniętą intuicję w *Byciu i czasie*, pisząc, że retorykę należałoby uznać „za pierwszą systematyczną hermeneutykę powszedniości wspólnego bycia” (Heidegger 1994: 197). Anatemą rzuconą na retorykę przez Platona zachowała swoją moc w późniejszej filozofii przez niemal dwa milenia. Odtąd każdy „prawomyślny” filozof w ten lub inny sposób odcinał się od retoryki, traktując ją jako ucieleśnienie zwodniczości i relatywizmu.

¹ Odo Marquard, nawiązując do Blumenberga, również traktuje zwrot ku Lebensweltowi jako rys specyficzny dla antropologii filozoficznej uznanej za odrębną dyscyplinę (por. Marquard 1973).

Awersja wobec retoryki zawrzała w drugiej połowie XX wieku, kiedy w postrukturalizmie pojawiło się wzmożone zainteresowanie retorycznością języka (Richards 2007: 129–176). Blumenberg lubujący się w metafizycznych skrótach myślowych sprowadza konflikt między „właściwą”, pryncypialną filozofią a sofistyczną retoryką do sporu między antropologiami „człowieka bogatego” i „człowieka ubogiego”, które odmiennie artykułują stosunek do zagadnienia prawdy: „Człowiek jako istota bogata poza posiadaniem prawdy rozporządza środkami oddziaływania retorycznego *ornatus*. Człowiek jako istota uboga potrzebuje retoryki jako sztuki iluzji, która pozwoli mu uporać się z brakiem prawdy. Sytuacja poznawcza, którą Platon przypisywał sofistycie, radykalizuje się jako sytuacja antropologiczna istoty nacechowanej brakiem, dla której wszystko sprowadza się do ekonomii instrumentarium przeżycia i która w konsekwencji nie może pozwolić sobie na retorykę, jeśli nie jest do tego zmuszona” (Blumenberg 1997: 99–100).

Według Blumenberga praktyka realnie egzystującego człowieka, który nie ma komfortu ani czasu na dociekanie prawdy ostatecznej i dlatego zmuszony jest używać prowizorycznych narzędzi (retoryki zorientowanej na przetrwanie), opiera się na zasadzie substytucji: zastępczego myślenia i zastępczego działania. Retoryczny jest bowiem w istocie cały niezwykle kruchy świat międzyludzkich relacji opartych na rytuałach, umowach, obietnicach, sprawdzonych uzusach i kompromisach. W przeciwieństwie do racjonalizacji, która zawsze działa na rzecz przyspieszenia, kondensacji, retoryczna postawa jest „czynnikiem opóźniającym. Ceremonialność, inwencja proceduralna, rytualizacja każą wątpić, że najkrótsze połączenia między dwoma punktami możliwe są także na drogach międzyludzkich” (Ibidem: 115).

Antropologia, która punktem wyjścia, a zarazem głównym przedmiotem swoich dociekań czyni położenie *homo defectus* w historycznym uniwersum Lebensweltu, rezygnuje z ostatecznej legitymizacji swoich tez, jak i z perfekcjonistycznych roszczeń do prawdy. Pełna ostrożnego sceptycyzmu przyjmuje, że „odniesienie człowieka do rzeczywistości jest niebezpośrednie, sformalizowane, odwleczone w czasie, selektywne, a przede wszystkim metaforyczne” (Ibidem: 109). Dlatego przewodnią metodologiczną regułą retorycznej antropologii powinna być zasada racji niedostatecznej (*principium rationis insufficientis*), która pozwala przyjąć tymczasowe ustalenia z uwagi na ich egzystencjalną doniosłość

i praktyczną sprawczość. Jak stwierdza Blumenberg, „ten aksjomat wszelkiej retoryki [...] jest korelatem antropologii istoty nacechowanej istotnym brakiem” (Ibidem: 118).

Przyjęta przez filozofa dyrektywa nie prowadzi go bynajmniej do przyjęcia stanowiska relatywistycznego, ani tym bardziej do postmodernistycznej apoteozy „radosnej gry interpretacji”. Niemożność wskazania racji dostatecznej nie oznacza „rezygnacji z uzasadnień, jak też «mniemanie» nie oznacza zachowania bezzasadnego, a jedynie zachowawcze motywowane w sposób rozproszony i metodycznie nie uporządkowany” (Ibidem: 118). Antropologia retoryczna porzuca zatem paradygmat „filozofii ostatecznych celów” i kieruje się ku temu, co prawdopodobne, możliwe, ale niekonieczne. Jej praktycznym celem jest zdobycie mądrości, potrzebnej do życia (Platon 2005: 279). W sporze między Platonem a Protagorasem Blumenberg staje zdecydowanie po stronie sofisty, którego antropogenetyczny mit o człowieku jako istocie, która zdobywa siłę, kompensując swoje słabości (Ibidem: 278–280), wyraża kwintesencję antropologii ubogiego człowieka.

Nieesencjalistyczny zwrot ku Lebenswelt

Antropocentryczna perspektywa Protagorasa wyrażona słynnym *dictum* „człowiek jest miarą wszechrzeczy” oddaje w pewnym sensie główny zamysł antropologii Blumenberga. Jej główny rys wyraża bowiem przekonanie, że filozofia nie jest w stanie określić esencji, nieziennej natury człowieka. Dlatego nie znajdziemy u niego definicyjnych określeń typu *homo sapiens*, czy *homo faber*. Możliwość dostrzeżenia pewnych stałych momentów ludzkiego istnienia opiera się nie tyle na dedukcyjnym bądź indukcyjnym wnioskowaniu opartym na analizie istniejących teorii lub wyników badań empirycznych, lecz na prowizorycznej, nigdy niedoprowadzonej do końca interpretacji metaforycznych z natury obrazów człowieczeństwa, które podlegają historycznym modyfikacjom. W tej postawie dochodzi do głosu sceptycyzm Blumenberga wobec czysto teoretycznej filozofii, ignorującej wymiar codzienności. Retoryczna antropologia rezygnuje z utopii odkrycia inwariantnych cech człowieczeństwa, jej głównym punktem odniesienia staje się zaś Lebenswelt – to, jak ludzie zanurzeni w codzienności artykułują swoją samowiedzę za pośrednictwem figuratywnego języka.

W typowej dla siebie eliptycznej formie Blumenberg odwraca nurtującą akademicką filozofię pytanie o racje dostateczne tego, co wydaje się oczywiste w codzienności, w pytanie, czemu właściwie służy takie pytanie?: „Teoria sama wyidealizowała się jako wiedza, która musi wskazać życiu jego rację; jednakże życie nie potrzebuje takiej racji, ponieważ na tym polega jego ścisłość” (Blumenberg 1989: 168). Świat życia codziennego wykazuje odporność na tego rodzaju teoretyczne uzurpacje. Jego kontyngencja, tymczasowość opanowywana jest na podłożu retorycznych, tj. motywowanych przymusem działania rozstrzygnięć, które gwarantują względną stabilizację i zawsze pozostają elastyczne, otwarte na negocjacje i kompromisy. To nie w retoryce istnieje problem z legitymizacją, lecz w pryncypialnej filozofii, która bezskutecznie próbuje uporać się z własnym imperatywem „czystości”.

Apologia retoryczności nie oznacza bynajmniej, że Blumenberg jest ślepy na jej ciemne strony – na jej związki z grą o władzę, stronniczość motywowaną partykularnymi interesami, tendencję do skrajnego relatywizmu i zacierania granic między prawdą a fałszem. Według Blumenberga, z wigorem broniącego nowoczesności jako formacji kulturowej, która bezpowrotnie zerwała z religijnymi i metafizycznymi metanarracjami, filozofia straciła swoje dawne kompetencje teoriopoznawcze, przegrywając z instrumentalną racjonalnością technonauki. Pozostaje jej jednak ufanie w rozum, ale nie autonomiczny, dyktujący naturze uniwersalne i konieczne prawa, lecz w rozum świadomy swoich ograniczeń, swojego uwikłania w prowizoryczną retorykę języka, którym posługuje się, wyjaśniając świat. Rozum filozofii manifestuje się, jego zdaniem, jako racjonalność „tego, co nieadekwatne”, jako świadomość tymczasowości własnych konstrukcji i w tym sensie nabiera on cech retorycznych. Nauka kształtująca uniwersum nowoczesności w swojej praktyce badawczej doskonale radzi sobie bez filozofii, jednak wciąż potrzebuje filozofii w komunikacji ze sferą publiczną.

To właśnie na styku wyspecjalizowanego, eksperckiego systemu pozyskiwania wiedzy i sfery społeczno-politycznej retoryka odzyskuje swoje znaczenie jako sztuka perswazji i negocjacji. Filozofia, a ściślej antropologia świadoma swojego głębokiego sojuszu z retoryką może pełnić funkcję korekcyjną, tj. poddawać sprawdzianowi teorie i wynalazki naukowe pod kątem ich przydatności dla współczesnego człowieka zanurzonego w nieprzejrzystym i sfragmentyzowanym Lebenswelcie.

Może ona również konstruować prowizoryczną wiedzę orientacyjną nie tylko w wymiarze ideowym, ale ponadto w sferze aksjologicznych decyzji, których niezwłoczność stawia opór żmudnej, perfekcjonistycznej deliberacji. Blumenberg optuje więc na rzecz ostrożnego sceptycyzmu i pokory, która ma zabezpieczyć refleksję antropologiczną przed nadmiernymi uzurpacjami poznawczymi.

Swoj program retorycznej antropologii „ubogiego człowieka” Blumenberg podsumowuje imperatywem zgłaszania „najmniejszych roszczeń” – skoro my ludzie, istoty nacechowane brakiem i pozbawione możliwości ostatecznego uzasadnienia naszych praktycznych i teoretycznych decyzji, skazani jesteśmy na działanie w kontyngentnym świecie codzienności, musimy zdać się na prowizoryczność naszej wiedzy, przerywając łańcuch niekończących się uzasadnień. Retoryczna perswazja i autoperswazja to element konstytuujący naszą antropologiczną samowiedzę. Dlatego też potrzebujemy pogłębionej filozoficznie retoryki w procesie adaptacji i samorozwoju, którym patronują rozmaite systemy pedagogiczne. Myślenie filozoficzne nie powinno zmierzać do poszukiwania istoty rzeczy, niewzruszonej prawdy o świecie i człowieku. Jego celem w dobie nowoczesności staje się bowiem dostarczanie człowiekowi tymczasowych wzorców autointerpretacyjnych i egzystencjalnych drogowskazów, które będzie mógł wykorzystać w swojej codziennej praktyce.

Ważnym elementem wspomnianej dydaktycznej funkcji antropologii jest, według Blumenberga, rozpracowywanie mitów i metafor, które przenikają nasz język. Retoryka ze swoimi tropami stanowi idealne narzędzie dla tego rodzaju badań. Z założenia będąc jedynie teoretycznym prowizorium, dostarcza antropologii instrumentów poznawczych, które pozwalają jej udzielić prowizorycznych odpowiedzi (gdyż innymi nie dysponujemy) na powszechnie pogłębiające się poczucie dezorientacji i krótkości ludzkiego życia, wzmacniane współcześnie pod wpływem rozwoju technologii oraz ogólnie dostępnej wiedzy o długofalowych procesach ewolucyjnych i kosmicznych (Blumenberg: 1986).

Retoryczna mądrość wyrażona w formule *vita brevis est* każe wątpić w zasadność projektu terminologizacji i formalizacji języka filozoficznego. Żadna nauka nie potrafi obejść się bez mitów, obrazów i metafor, dlatego tradycyjną historię pojęć należy uzupełnić metaforologią. Z tego powodu Blumenberg dużo miejsca w swojej twórczości poświęca badaniu figuratywnych form języka, nie rezygnując z podejmowania

klasycznych, metafizycznych kwestii. Najważniejsze pytania filozofii są doniosłe dla ludzkiej egzystencji i choć notorycznie nie znajdują ostatecznych odpowiedzi, wytwarzają próżnię, którą należy wypełnić odpowiedziami prawdopodobnymi, mającymi istotne znaczenie dla aktualnej samowiedzy człowieka. W ten sposób badanie wiodących metafor naszego myślenia o świecie i nas samych może stać się źródłem użytecznej wiedzy zarówno o ograniczeniach, jak i o kreatywnym potencjale filozoficznego dyskursu. Antropologia, która ma rozpoznać ludzką kondycję, siłą rzeczy musi zatem zwrócić się ku retoryce. Dlatego zgłębianie historycznych losów i poznawczego potencjału metafor staje się jej istotnym celem badawczym.

W stronę filozoficznej metaforologii

Aby przybliżyć program metaforologii, należy odwołać się ponownie do przyjętych przez Blumenberga założeń antropologicznych. Autor *Pracy nad mitem* nawiązuje do Herderowskiej idei człowieka jako *Mängelwesen* w wersji, jaką przybrała ona w filozofii Arnolda Gehlena (Gehlen 2017), łącząc ją dodatkowo z ewolucyjnym scenariuszem relokacji przodków *homo sapiens* z lasów tropikalnych na sawannę. W telegraficznym skrócie przyjęty przez Blumenberga naukowy mit o narodzinach człowieczeństwa brzmi następująco: gdy nasi antenaci przystosowali się do wyprostowanej, dwunożnej postawy, okazało się, że ich ukształtowane wcześniej instynkty nie radzą sobie z nowymi warunkami życia. W ten sposób znaleźli się w stanie permanentnego zagrożenia, zdani na terror nieprzewidywalnej i nieprzyjaznej rzeczywistości. Sytuacja niepewności zmusiła ich do wypracowania złożonego systemu technik apotropaicznych. Jedną z najważniejszych technik osvajania rzeczywistości i opanowywania ryzyka był język:

ów czysty, bezprzedmiotowy strach należy ciągle od nowa, poprzez racjonalizację, sprowadzić do obawy tylko. Zrazu osiąga się ten cel nie poprzez doświadczenie i poznanie, lecz dzięki fortelom, np. przez podstawianie zażyłości w miejsce obcości, wyjaśnień w miejsce tego, co niewyjaśniane, i nazw w miejsce tego, czego nie sposób nazwać. [...] Nazwy nadają im tożsamość i przystępność, stwarzają ekwiwalent obcowania z nimi. To, co dzięki nazwie można zidentyfikować, zostaje pozbawione swojej obcości za pośrednictwem metafory, a opowiadane historie ukazują czym ono z natury jest (Blumenberg 2009: 5).

Ta pierwotna forma opanowywania lęku przed światem opierała się i opiera nadal na jego metaforyzacji, nie tyle więc na pojęciowym odczowaniu, lecz raczej na figuratywnym porządkowaniu emocjonalnych impulsów i źródłowej percepcji, która przybiera postać „zalewu bodźców” (Gehlenowski *Reizüberflutung*) spowodowanego brakiem wyspecjalizowanej selektywności organów zmysłowych.

Mityczna narracja o ewolucyjnych początkach naszego gatunku pozwala filozofowi postawić ogólną tezę, że „odniesienie człowieka do rzeczywistości jest niebezpośrednie, sformalizowane, odwleczone w czasie, selektywne, a przede wszystkim zmetaforyzowane” (Blumenberg 1997: 109). Ta myśl Blumenberga nawiązuje do Nietzscheańskiej definicji człowieka jako zwierzęcia zdanego na metafory (*Metapherntier*) (por. Bolz 1996), najwyraźniej wyrażonej w rozprawce *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, gdzie można przeczytać: „ów pęd do metafory, podstawowy ludzki popęd, o którym nie można ani na chwilę zapomnieć bez zapomnienia samego człowieka, wcale nie zostaje okiełznany i usunięty wskutek tego, że z wytworów jego sublimacji, z pojęć, budowany jest dla człowieka uporządkowany i sztywny nowy świat jako warownia” (Nietzsche 1993: 169).

Blumenberg, inaczej niż Nietzsche, nie ocenia pejoratywnie metaforyczności naszego odniesienia do świata jako iluzji, lecz uwypukla jego pragmatyczny, wspierający techniki przetrwania sens. Retoryczna antropologia zawiesza „wielkie” filozoficzne pytania o byt, czy sens życia, skupiając się raczej na tym, w jaki sposób wytwarzamy w naszym kruchym i przypadkowym życiu doniosłość (*Bedeutsamkeit*) – to, co na zasadzie kontrastu i wykluczenia całego uniwersum nieistotnych fenomenów, zyskuje dla nas wartość egzystencjalną. Metaforyzacja ludzkiego doświadczenia okazuje się jednym z najważniejszych środków wytwarzania doniosłości (Blumenberg 2009: 57–107). W grząskiej rzeczywistości Lebensweltu liczą się bowiem doniosłe – z punktu widzenia życiowej praktyki – obrazy, które kierują zarówno naszymi emocjami, jak i decyzjami oraz działaniami. Na kształtowanie ludzkich postaw decydujący wpływ mają sugestywne, przemawiające do wyobraźni i afektów metafory, a nie abstrakcyjne pojęcia zrodzone w neutralnej, zdystansowanej deliberacji.

Problematykę metafory omawia się zazwyczaj, wychodząc od koncepcji Arystotelesa, dla którego była ona przede wszystkim środkiem

stylistycznym poetyki i retoryki. Słynna definicja zawarta w jego *Poetyce* do dzisiaj stanowi podstawowy punkt odniesienia badaczy tej tematyki: „Metafora jest to przeniesienie nazwy jednej rzeczy na inną: z rodzaju na gatunek, z gatunku na rodzaj, z jednego gatunku na inny, lub też przeniesienie nazwy z jakiejś rzeczy na inną na zasadzie analogii” (Arystoteles 1988: 352). Według Arystotelesa, posługiwanie się metaforą jest dopuszczalne ze względów stylistycznych zarówno w poezji, jak i w przemowach oratorskich, jednak nie powinno mieć zastosowania w nauce opartej na rozumowaniu, zwłaszcza w filozofii (Arystoteles 1978: 149), chociaż przyznaje jej (a ściślej myśleniu opartemu na analogii) heurystyczną wartość poznawczą. W tej ostatecznie negatywnej ocenie metafory decydujące jest jego rozumienie prawdy jako adekwatności rzeczy i myśli, które stanowi podstawę wyróżnienia sensu dosłownego i przenośnego wyrazów. Metafora odnosi się w tym ujęciu do pewnej realnej treści, ale w oparciu o intensjonalną różnicę, na skutek czego nie identyfikuje znaczenia (rzeczy) adekwatnie, lecz w sposób przenośny, niejako na drodze okrężnej. Brakuje jej zatem jednoznaczności i ścisłości – zarzut powtarzany później przez większość filozofów odnoszących się do kwestii stosowania metafory w języku filozoficznym.

Co paradoksalne, Arystoteles wydaje się być w tym względzie bardziej rygorystyczny niż jego nauczyciel Platon. Autor *Państwa* nie wypracował wprawdzie żadnej koncepcji metafory, ale przyznał kategorii analogii (ważnej dla poprawnego odczytania metafory rozumianej jako substytucja słów powiązanych ze sobą relacją zmysłowego lub nienaocznego podobieństwa) ważną rolę w operacjach dialektycznych, których celem jest transcendowanie zmysłowego doświadczenia. W późniejszych dialogach, w których wyraźnie zaznacza się przekonanie filozofa o niewystarczalności racjonalnego dyskursu do wyrażenia prawdy o ideach, bez trudu można zauważyć zwrot filozofa ku metaforze poetyckiej uznanej za najwłaściwszy sposób ukazywania wiedzy. Po krytyce poezji w *Państwie* następuje jej częściowa rehabilitacja w *Polityce*, gdzie Platon chwali wychowanie poetycko-muzyczne, ponieważ najgłębiej przenika do duszy i kształtuje charakter, wpajając i rozwijając zdolność komponowania całości z poszczególnych elementów w ich wzajemnym koniecznym powiązaniu zgodnie z ideą. Dodaje przy tym, że coś, co nie jest dostępne percepcji, daje się przybliżyć jedynie przez porównania (Platon 1956: 143–145).

Platon zмага się więc ze wspomnianym na początku artykułu paradoksem. Z jednej strony, deklaruje, że retoryka pozbawiona dostępu do prawdziwej wiedzy stanowi poważną przeszkodę w procesie budzenia duszy uwięziona w zmysłowości, z drugiej jednak – akceptuje figuratywność języka jako skuteczny środek wspierający rozwój etyczny i poznawczy człowieka. Umiejętnie dobrane obrazy, mity, metafory stają się w jego filozofii estetycznym impulsem, budzącym chęć głębszego zbadania przedmiotu. Pociągając pięknem, celnością porównania, pomagają skoncentrować uwagę adepta mądrości, ukierunkowują jego myśl na właściwe tory. Reguły kompozycji tego rodzaju metafor i figuratywnych narracji powinny opierać się na schemacie analogii (proporcjonalności), która odwzorowuje porządek świata, prawa poznania i etapy dialektycznej drogi wzwyż. Warunkiem prawdopodobieństwa metafory (i mitu, który według Blumenberga stanowi rozwiniętą formę metafory) jest u Platona element deziluzji – rozpoznania nieprawdopodobieństwa, fikcyjności obrazowej reprezentacji. Głębszy nienaoczny sens wyrażony w metaforycznym przedstawieniu ujawnia się pośrednio – obrazy, analogie, porównania funkcjonują jedynie jako wskaźniki odsyłające ostatecznie do niezgłębialnego, obiektywnego sensu idealnego, który może zaprezentować się oku duszy jedynie bezpośrednio i asymbolicznie.

Równie ambiwalentną postawę wobec obrazowych porównań spotykamy u Kanta, który, z jednej strony, deklaruje się jako orędownik ścisłości i czystości filozoficznego dyskursu, a z drugiej – w wyjątkowych przypadkach dopuszcza, a wręcz zaleca użycie figuratywnego języka. Najdobitniej swoją niechęć wobec metaforycznego stylu wypowiedzi wyartykułował w recenzji Herderowskich *Myśli o filozofii dziejów*, gdzie w przewrotnie retorycznym stylu zapytuje:

czy aby poetycki duch, który [wprawdzie] nadaje wyrazu, nie przeniknął czasem do filozofii autora, czy tu i ówdzie synonimy nie oznaczają wyjaśnień, a alegorie prawd, czy czasami [nie dokonuje się] zamiast opartego na prawach sąsiedztwa przejścia z dziedziny filozofii w obręb poetyckiej mowy całkowite pomieszenie granic i zakresów obu dziedzin i czy w wielu miejscach tkanina śmiałych metafor, poetyckich obrazów, mitologicznych odniesień nie służy do tego, by ciało myśli ukryć jak pod krynoliną, zamiast pozwolić mu [przyjemnie dla oka] prześwitywać spod powiewnej szaty (Kant 2005: 63–64).

Kant podobnie jak Platon w *Uczcie* (w reakcji Sokratesa na mowę Agatona) wyraża tutaj swój niepokój względem poetyckich praktyk, które, wykorzystując swój uwodzicielski czar, zmierzają do zatarcia wyraźniej granicy między poezją (i retoryką) a filozofią. Metafory ewokują jedynie fantazmatyczne światy zmysłowe, odwołują się do wątpliwych autorytetów, nadając sobie pozór prawomocności, chociaż nie mają żadnej mocy dowodowej i argumentacyjnej. Negatywne stanowisko Kanta wobec obrazowej mowy i „logiki” opartej na analogiach stanowi paradygmat nowożytnego ikonoklazmu, który zdaniem Blumenberga bazuje na Kartezjańskiej idei terminologizacji filozofii (Blumenberg 2017: 6–7) – przekonaniu, że w finalnej postaci „prawdziwie naukowy” system myślowy będzie mógł opierać się tylko na precyzyjnie, jasno i wyraźnie zdefiniowanych pojęciach. Pogląd ten ma jednak charakter postulatywno-utopijny i sam wydaje się wyrastać z metafory „ścislego poznania” jako czystej tafli, którą można odsłonić wyłącznie wtedy, gdy zostaną usunięte zanieczyszczenia pochodzące z osadów (naturalnego języka).

W przytoczonym fragmencie recenzji Kant świadomie wykorzystuje inną metaforę – obraz prawdy jako nagiego ciała („ciała myśli”), które przykrywa „powiewna szata” metaforycznego języka. Przy czym wyraźnie sugeruje, że w zamierzony sposób używa metaforycznego porównania tylko po to, aby jednoznacznie odciąć się od pokusy używania w filozofii figuratywnych skojarzeń. Blumenberg mógłby zapytać się w tym kontekście, czy faktycznie istnieje jakiś niemetaforyczny sens Kantowskiego porównania? A jeśli nawet uznalibyśmy, że znaczeniem tym byłaby z natury nieobrazowa idea regulatywna, która wyznacza tylko kierunek postępu ludzkiego poznania, a nie stan faktyczny, to czy nie należałoby wyprowadzić stąd wniosku, że na obecnym etapie jesteśmy skazani na metaforyczność? Kant bezwiednie udziela odpowiedzi na ostatnie pytanie, pisząc w tym samym fragmencie, że filozofii nie tylko wolno, lecz wręcz powinna „pozwolić mu [ciału myśli] przyjemnie dla oka prześwitywać spod powiewnej szaty”. Domeną metafor okazuje się więc obszar pośredni pomiędzy strefą całkowicie ludzkiej, wielobarwnej figuratywności a dziedziną przejrzystego dyskursywnego myślenia. „Naga prawda” to prawda czystej myśli, do której można dotrzeć, zdejmując z niej „słowną szatę”. Kant mimochodem natrafia tutaj na dokładnie ten sam paradoksalny problem, co Platon: skoro nie

posiadamy doskonałego języka, to w jaki sposób możemy wyartykułować czysto inteligibilny, niejęzykowy sens prawdy? Kant rozwiązuje to zagadnienie połowicznie, wierząc, że precyzyjny, pojęciowy język filozofii jest w mocy tak pokierować umysłem, że prędkiej czy później pojmie on naturę inteligibilności. Myślenie jest bowiem ostatecznie niezależne od języka, posiada swoje suwerenne prawa i autonomię, która daje nadzieję na to, że idole rynku ustąpią w końcu pod naporem prawdy.

Kant dopuszcza jednak pewne ustępstwa wobec zasady czystej dyskursywności. W *Krytyce władzy sądu* stwierdza, że pojęcia (idee) rozumowe, takie jak wolność, świat, Bóg, są pozbawione naocznego przedmiotu, dlatego do ich wyrażenia potrzebujemy szczególnego rodzaju obrazowości, którą, zgodnie z duchem swoich czasów, określa jako symboliczną. W 59 paragrafie z dużą przenikliwością wskazuje, że rozmaite terminy filozoficzne takie jak „substancja”, „podstawa” itd. są w istocie jedynie hipotypozami (przedstawieniami) „symbolicznymi i wyrażają pojęcia nie za pośrednictwem bezpośredniej naoczności, lecz tylko na podstawie analogii do niej, tzn. przez przeniesienie refleksji o pewnym przedmiocie naoczności na zupełnie inne pojęcie, któremu, być może żadna dana naoczna nigdy nie może bezpośrednio odpowiadać” (Kant 1986: 301–302). To określenie przywołuje na myśl Blumenbergowskie ujęcie metafory jako operacji językowej, która otwiera przed poznaniem dostęp do obszaru sensu, którego nie da się wyartykułować za pomocą pojęć. Kant pozostaje wprawdzie krytyczny wobec zwodniczej natury obrazowych porównań, jednak czyni ustępstwo wobec wspomnianej grupy relewantnych dla filozofii kategorii (idei rozumowych, hipotypoz symbolicznych), których nie potrafimy określić, używając precyzyjnie zdefiniowanych pojęć, a mimo wszystko wciąż próbujemy. Powyższe intuicje Kanta stały się inspiracją dla Blumenbergowskiej koncepcji metafory absolutnej.

Metafory absolutne

Blumenberg w swoim programowym tekście *Paradygmaty dla metaforologii* wyróżnia dwa rodzaje metafor: takie, które stanowią „pozostałości, rudymenty na drodze od mitu do logosu”, a zatem są czymś w rodzaju wstępnego stadium konstituowania się pojęć, oraz takie, które wchodzą „w skład podstawowego zasobu języka filozoficznego jako

przenośnie, których nie sposób sprowadzić na powrót do postaci właściwej, do logiczności” (Blumenberg 2017: 11). Ten drugi rodzaj określa jako metafory absolutne. „Absolutne metafory odpowiadają na owe rzekomo naiwne pytania, z zasady pozbawione odpowiedzi, których adekwatność zawiera się po prostu w tym, że są nieusuwalne, ponieważ nie stawiamy ich, lecz znajdujemy je u podłoża istnienia jako postawione” (Ibidem: 28). To szczególne figury obrazowe przedstawiające nieskończoność zmysłową jako zamknięte, choć nieuchwytne uniwersum sensu – „nadają one strukturę pewnemu światu, reprezentują niedostępną doświadczeniu ani oglądowi całość rzeczywistości” (Ibidem: 29). Metafory absolutne stanowiące nieusuwalne substrukтуры naszego myślenia o świecie nie dają się przełożyć na dyskurs pojęciowy, ale są zastępowalne przez inne metafory. W tym sensie z natury mają historyczny charakter, podlegają zmianom, substytucjom, są obrazową formą kompensacji myślenia ahistorycznego (Platońskie idee, Kantowski aprioryzm itd.).

Blumenberg przeanalizował w swoich dziełach kilka takich metafor, na przykład życia jako księgi lub jako rozbitego statku, wyjścia z jaskini, nagiej prawdy itd. W przyjętej przez niego perspektywie badawczej tradycyjna metafizyka ze swoimi fundamentalnymi pytaniami i odpowiedziami porusza się nieuchronnie w wymiarze metaforycznym. Świadectwem tego jest chociażby omawiana w tym artykule Platońska koncepcja idei wyrażalna jedynie pośrednio poprzez użycie obrazowego języka.

Z upływem czasu niemiecki filozof radykalizuje swoje stanowisko. Na etapie *Paradygmatów* uznaje jeszcze metaforologię jako dyscyplinę pomocniczą historii pojęć filozoficznych. Później, począwszy od *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit* (Blumenberg 2001), zaczyna postrzegać metaforę jak środek poznawczy, który należy traktować na równych prawach z pojęciem. Nie tylko absolutne, ale również pozostałe metafory używane w języku filozoficznym zawierają w sobie potencjał semantyczny, który nie daje się bez reszty przełożyć na abstrakcyjną strukturę pojęciową. Bogate spektrum skojarzeń, swoista walencja, łączliwość metafory z obrazami pochodzącymi z rozmaitych kontekstów powoduje, że pełni ona funkcję konstytutywną – kreuje głęboką, strukturę naszego obrazu świata i samych siebie, często ukrytą pod fasadą pojęciowych dystynkcji. W istocie, z wyjątkiem zbioru sformalizowanych terminów, każde pojęcie otacza pewien niedający się zdefiniować horyzont metaforycznego sensu.

Gdy płodna poznawczo metafora trafia do użytku, niepostrzeżenie wyznacza granice tego, co można powiedzieć, jakie ciągi myślowe można w jej ramach kontynuować, a zarazem blokuje alternatywne kierunki rozwoju myślenia. Ta ambiwalentna funkcja metafory domaga się więc nie tylko rekonstrukcji genealogicznych, ale również krytycznego namysłu, poszukiwania Baconowskich idoli rynku. Na przykład standardowa metafora języka jako przewodu, przez który przekazywane są mentalne treści z jednego pojemnika (podmiotu) do innego, pozwala, z jednej strony, sformułować prostą definicję wymiany informacyjnej między nadawcą a odbiorcą, z drugiej zaś – uniemożliwia adekwatne uwzględnienie innych aspektów komunikacji (Johnson, Lakoff 1988: 33–35).

W artykule *Beobachtungen an Metaphern* z 1971 roku Blumenberg już wyraźnie przechodzi od rozumienia metaforologii jako historycznej dyscypliny pomocniczej do ujęcia jej jako samodzielnego obszaru badawczego (Blumenberg 1971). Semantyczne pola wyznaczone przez poszczególne metafory tworzą w nowym ujęciu „systemy wyobrażeniowe”, które definiują dziedzinę możliwych interpretacji. Metafora jest tutaj pojmowana pragmatycznie jako środek redukcji złożoności, ponieważ „homogenizuje kontekst orientacji i zgodnie z nią [ustaloną orientacją – R.M.] ukierunkowuje jego rozumienie. Metafora czyni wyraźnym to, jak coś, co początkowo jawiło się jako różnorodne, może skryształizować się w czytelny obraz i połączyć we wzajemnych zależnościach” (Ibidem: 191). Metafory strukturyzują zatem rzeczywistość, redukując jej redundantny charakter. Przejście od metaforycznego opracowania procesów poznawczych do pojęciowej eksplikacji nie zawsze jest możliwe. W przypadku filozoficznych kategorii uściślenie znaczenia okupione jest zazwyczaj utratą całego obszaru leżących u jego podłoża treści obrazowych, które decydują o jego płodności. Stąd wywodzą się często spotykane w filozofii próby reaktualizowania pojęć poprzez powrót do ich wcześniejszego, metaforycznego użycia. Ta „niepojęciowa”, oparta na wyobrażeniowych powiązaniach logika poznania powinna stanowić, zdaniem Blumenberga, stały punkt odniesienia dla żywej filozofii.

Późna koncepcja „niepojęciowości” (*Unbegrifflichkeit*) nawiązująca do „logiki poetyckiej” Giambattisty Vico (Vico 1966: 183–245) da się podsumować trawestacją słynnego *dictum* Wittgensteina: „O czym nie można mówić (za pomocą pojęć), o tym należy metaforyzować”. Badanie figuratywnych zasobów języka, które mają duży udział w procesach po-

znawczych, ujawnia nowy obraz rozumu jako racjonalności skazanej na metaforyczność. Rozum, który usiłuje ustalić granice myślenia, jest rozumny o tyle, o ile ma świadomość swojej prowizoryczności i dokładnie to czyni go retorycznym. Według Blumenberga antropologia wzbogacana o analizy metafor, które determinują nasze myślenie o świecie i tym, kim jesteśmy, pozwala nam lepiej zrozumieć, w jaki sposób człowiek może trwać, zachowując względną stabilność, mimo że nieodwołalnie jest skazany na kontyngencję historycznego istnienia, na niezgłębianą złożoność świata, w którym nigdy nie potrafi w pełni się zadomowić i na uwikłanie w nieprzejrzyste gry językowe formujące społeczne i kulturowe praktyki jego codzienności.

Koncepcja Blumenberga jest sceptycznie „trzeźwa” i minimalistyczna w swej wymowie, zakłada bowiem, że nowoczesność to epoka radykalnego upodmiotowienia, zerwania z metafizyczno-teologicznym świat-obrazem przeszłości (Blumenberg 2019). Współczesny człowiek musi zaakceptować triumfalny pochód techno-nauki i niejako na własną rękę zagospodarować swoje miejsca w świecie. Antropologia może jedynie udzielić niezobowiązujących, zawsze tymczasowych i prowizorycznych instrukcji na temat jego położenia w uniwersum kultury. W tym celu korzysta z retorycznych zasobów języka, deszyfruje metafory w ich historycznym rozwoju nie po to jednak, żeby odsłonić „prawdę”, ale żeby poszerzyć zakres antropologicznej samowiedzy.

Bibliografia

- Arystoteles (1978), *Topiki. O dowodach sofistycznych*, tłum. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Arystoteles (1988), *Retoryka. Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Blumenberg H. (1971), *Beobachtungen an Metaphern*, »Archiv für Begriffsgeschichte« 15: 161–214.
- Blumenberg H. (1986), *Lebenszeit und Weltzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Blumenberg H. (1989), *Höhlenausgänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Blumenberg H. (1997), *O aktualności retoryki w wymiarze antropologicznym*, [w:] H. Blumenberg, *Rzeczywistości, w których żyjemy*, tłum. W. Lipnik, Oficyna Naukowa, Warszawa: 98–129.
- Blumenberg H. (2001), *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit*, [in:] H. Blumenberg, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main: 193–210.

- Blumenberg H. (2009), *Praca nad mitem*, tłum. K. Najdek, M. Herer, Z. Zwoliński, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Blumenberg H. (2017), *Paradygmaty dla metaforologii*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Blumenberg H. (2019), *Prawowitość epoki nowożytnej*, tłum. T. Zatorski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bolz N. (1996), *Das Verschwinden der Rhetorik in ihrer Allgegenwart*, [in:] H.F. Plett (ed.), *Die Aktualität der Rhetorik*, Fink, München: 67–76.
- Derrida J. (1992), *Farmakon*, [w:] J. Derrida, *Pismo filozofii*, tłum. K. Matuszewski, Wydawnictwo Inter Esse, Kraków: 39–61.
- Gehlen A. (2017), *Człowiek. Jego natura i stanowisko w świecie*, tłum. R. Michalski, J. Rolewski, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Heidegger M. (1994), *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Johnson M., Lakoff G. (1988), *Metafory w naszym życiu*, tłum. T. Krzeszowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Kant I. (1986), *Krytyka władzy sądenia*, tłum. J. Gałęcki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Kant I. (2005), *Recenzje Myśli o filozofii dziejów*, [w:] I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, tłum. M. Żelazny, T. Kupś, D. Pakalski, A. Grzeleński, Wydawnictwo Antyk, Kęty: 50–68.
- Landmann M. (1962), *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Alber Verlag, Freiburg-München.
- Marquard O. (1973), *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Niehues-Pröbsting H. (1994), *Das Ende der Rhetorik und der Anfang der Geisteswissenschaften*, »Mesotes« 1: 23–35.
- Nietzsche F. (1993), *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, [w:] F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862–1875*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Inter Esse, Kraków: 160–171.
- Platon (1956), *Sofista. Polityk*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Platon (2004), *Fajdros*, tłum. L. Regner, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Platon (2005), *Protagoras*, [w:] Platon, *Dialogi I*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty: 249–332.
- Platon (2005), *Gorgiasz*, [w:] Platon, *Dialogi I*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty: 333–452.
- Richards J. (2007), *Rhetoric*, Routledge, New York.
- Vico G. (1966), *Nauka nowa*, tłum. J. Jakubowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Weizsäcker F. von (1977), *Der Garten des Menschlichen Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, Hanser, München.

Lech Ostasz

ORCID: 0000-0001-8969-6216

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
Instytut Filozofii

University of Warmia and Mazury in Olsztyn
Institute of Philosophy

ODMIANY PANTEIZMU – W ŚWIETLE HISTORII TEGO POJĘCIA

The variants of pantheism – in the light of history of the notion

Słowa kluczowe: stanowiska panteistyczne, Plotyn, Spinoza, Hölderlin, Novalis, Heidegger, Rilke

Key words: pantheistic stands, Plotinus, Spinoza, Hölderlin, Feuerbach, Novalis, Heidegger, Rilke

Streszczenie

W pierwszej części artykułu dokonano analizy pojęcia „panteizm”. Ze względu na stosunek pojęć „bóstwo” i „byt/świat” wyróżnione zostały następujące stanowiska: 1) bóstwo jest częściowo w sobie i jest częściowo we wszystkim; 2) bóstwo jest w całości we wszystkim; 3) wszystko jest w bóstwie, bez wyczerpywania jego zakresu i treści; 4) wszystko jest w bóstwie, wyczerpując jego zakres i treść.

W drugiej części artykułu przytoczono poglądy ilustrujące i pogłębiające analizy wyściowe. Poglądy te zaczerpnięto z literatury filozoficznej, teologicznej i pięknej: z tradycji pozaeuropejskich teksty Lao-tsego, Zhuangzi, *Bhagawadgita*, z tradycji europejskiej – klasyczne dla panteizmu fragmenty: Plotyna, Spinozy, Heraklita, Hölderlina, Novalisa, Feuerbacha i innych, w tym poetów.

W końcowej części artykułu sformułowano dwie tezy zarówno podsumowujące rozważania, jak i mające inspirować dalszą dyskusję. Pierwsza teza: jeśli przyjmuje się stanowiska

Abstract

In the first part of the paper are made analysis referring to the notion of pantheism. On the account of the relation between the notions „divinity” and „being/world” are differentiated the following stands: 1) divinity is partially within itself and is partially within the all; 2) divinity is entirely within the all; 3) everything is within divinity, not exhausting its scope and content; 4) everything is within divinity, exhausting its scope and content.

In the second part of the paper are cited the views and conceptions illustrating and deepening the starting analysis. The views and conceptions are taken from philosophical texts, theological ones, and from belle-lettres: from among the non-European texts are discussed these of Lao-tsu, Zhuangzi, *Bhagawadgita*, from among the European texts are discussed the fragments of classical pantheistic texts of: Plotinus, Spinoza, Heraclitus, Hölderlin, Novalis, Feuerbach and other, including poets. At the end of paper are formulated thesis ha-

(3) i (4), to zatracą się specyficzność panteizmu. Teza druga: należy odróżnić panteizm właściwy, wyrazisty, dojrzały myślowo, tj. stanowiska (1) i (2), natomiast stanowiska (3) i (4) nie uznawać za panteizm.

ving both the character of summing up the investigation and having the aim of inspiring the further discussion. The first thesis: If one assume the stand (3) and (4), the specificity of pantheism loses. The second thesis: One should distinguish the right, clear, mature in terms of thinking pantheism, i.e. (1) and (2), whereas the stands (3) and (4) not acknowledge as pantheism.

Panteizm czyniono przedmiotem luźnych refleksji i analiz dość często. Ostatnio jednak – jak się nam wydaje – inwencyjność interpretacyjna osłabła, jeśli wręcz nie wyczerpała. Dlatego zamierzamy pójść nieco inną drogą niż autorzy piszący w ostatnich latach, licząc, że uda nam się pozyskać dodatkowe ustalenia. W dotychczasowej literaturze¹ nie przykładają się dostatecznej wagi do dwóch kierunków myślenia o panteizmie: od bóstwa do świata i od świata do bóstwa. Postaramy się wykazać, że uwzględnianie tych dwóch kierunków myślenia jest istotne.

Rozważania rozpoczniemy od krótkiej analizy o charakterze klasyfikacyjnym, by następnie przejść do ilustrowania zasadniczych tez i dodawać autorskie interpretacje. Cel ogólniejszy można określić jako uporządkowanie pojęć w perspektywie analitycznej i historycznej.

Będziemy stosować termin mający walor największej pojemności z używanych do dziś terminów związanych z przedmiotem religii, mianowicie „bóstwo”². Będzie on stosowany w znaczeniu szerokim, obejmującym swoim zakresem i treścią: bogów/boginie/Boga, boskość. Drugi termin to „byt” (gr. *to on*), bądź wężej się wyrażając, „świat” (gr. *kosmos*), bądź natura (gr. *fysis*). Wychodzimy więc od przyjęcia, że mamy do czynienia z bóstwem i bytem/światem.

Jeśli te pojęcia ze sobą zestawimy pod względem pytania o panteizm, to uzyskamy cztery możliwości:

- 1) bóstwo jest częściowo w sobie i jest częściowo we wszystkim;
- 2) bóstwo jest w całości we wszystkim;
- 3) wszystko jest w bóstwie, bez wyczerpywania jego zakresu i treści;
- 4) wszystko jest w bóstwie, wyczerpując jego zakres i treść.

¹ Zob. np. Wollgast 2011. Kilka książek o historii panteizmu powstało w pierwszej połowie XIX wieku, szczególnie: Jäsche 1832; Richter 1841.

² W języku greckim: *theion*, w łacińskim *deitas* i *divinitas* (w angielskim *deity* i *divine*, w niemieckim *Gottheit*).

Wprowadzając nazwy tych stanowisk, przyjęliśmy perspektywę: od strony bóstwa. Zgodnie z tradycją wywodzącą się w Europie co najmniej od Plotyna można dla określenia tego punktu widzenia użyć słowa „emanacja”. Pierwsze stanowisko można wtedy nazwać panteizmem emanacyjnym transcendentystycznym-immanentystycznym, drugie – panteizmem emanacyjnym immanentystycznym lub enontycznym, trzecie – panenteizmem (zob. Cooper 2006; Biernacki, Clayton 2014) lub panteizmem redukcyjnym (od łac. *reductio* – sprowadzenie), czwarte – panteizmem immanentystycznym redukcyjnym³.

Można więc dostrzec dwa kierunki myślenia. Stanowiska (1) i (2) przyjmują kierunek myślenia: od bóstwa do bytu/świata, stanowiska (3) i (4) kierunek od bytu/świata do bóstwa.

Jednak rozjaśnienie kwestii odmian panteizmu wymaga jeszcze uwzględnienia stanu istnienia rzeczy bądź świata. Chodzi o stan aktualnego istnienia (poszczególnych rzeczy/indywidualności i świata) (zob. Ostasz 1993). A wiadomo, że jest też moment (czy szerzej: proces) wchodzenia w bóstwo czy powracania rzeczy do niego. Przyjmujemy jednak tutaj założenie (podzielane przez większość filozofów), że ten moment jest wtórny wobec stanu aktualnego istnienia. I jest, jak wiadomo, moment (czy proces) wyłaniania się bytu/świata z bóstwa. Moment wyłaniania się jest najmniej ważny w problematyce dotyczącej panteizmu (tym bardziej, że jest wiele poglądów reprezentowanych przez różne kręgi kulturowe, przyjmujące wieczność bytu czy tworzywa bytu, tym samym nieprzyjmujące koncepcji kreacji całości bytu, np. w kulturze greckiej i rzymskiej) lub, inaczej mówiąc, poglądy o kreacji świata czy jego odwieczności nie mają wpływu na klasyfikację stanowisk panteistycznych. Uwzględniamy zatem kierunek myślenia i stan aktualnego istnienia i pozostajemy w tych rozważaniach przy metafizycznym i teologicznym punkcie widzenia.

³ Można w tym miejscu postawić pytanie, czy koncepcja partycypacji bytów jednostkowych w bóstwie jest panteizmem? Jak wiadomo, koncepcję partycypacji pierwszy opracował w zaawansowanym stopniu Platon. Kierunek myślenia Platona o boskości dobrze oddał Arystoteles: „wielość rzeczy istnieje przez uczestniczenie (*katha methaksin*) w Ideach” (Arystoteles I, 6, 987 b, 1984: 22), w tym w idei najwyższej mającej cechy bóstwa. Trzeba odpowiedzieć na powyższe pytanie, że partycypacjonizm nie jest panteizmem. Natomiast interesujący dla niniejszych rozważań jest kierunek nadawany przez Platona myśleniu na temat związków bytów indywidualnych i bóstwa – jest to kierunek podpadający pod stanowisko (3); nad kierunkiem od świata do bóstwa Platon pracował najintensywniej w całej metafizyce greckiej.

Czym dokładniej różnią się stanowiska (2) i (4)? W każdym z nich następuje ubóstwienie całości bytu/świata, przydzielenie całemu bytu/światu waloru boskości. Ale w przypadku stanowiska (2) zanika pojęcie bóstwa w sobie. Zaś w przypadku stanowiska (4), po ubóstwieniu bytu, następuje jego zaniknięcie (w bóstwie). To jest kolejne ustalenie, ważne pod wieloma względami – zwłaszcza konsekwencji społecznych, kulturowych, psychologicznych.

Z tych dwóch ustaleń można wywodzić wiele wniosków, które mają znaczenie nie tylko dla teologii, religioznawstwa, ale i dla kultury, a nawet polityki (jeśli religia czy koncepcja bóstwa nie jest od niej odzielana).

Odnośnie do czterech możliwości dają się przeprowadzić bardziej szczegółowe analizy. I tak na przykład dla stanowiska (2) mamy przypadek: (2a) we wcześniejszym etapie bóstwo było w sobie i w następnym etapie przeszło w swej całości w byt/świat lub: (2b) bóstwo od początku jest koncipowane jako pokrywające się z bytem/światem. Inne głębsze rozważania dotyczyłyby tego, w jaki sposób dokonuje się przechodzenie bóstwa w byt/świat i bytu/świata w bóstwo. Co do tego można proponować wiele pomysłów, wizji, rozwiązań. Jeszcze inne to rola aktu stworzenia (choć jak wspomniano wcześniej, nie ma to dużego znaczenia dla niniejszych rozważań).

Poniżej zostanie zaprezentowana historia myśli panteistycznej z uwzględnieniem opisanych powyżej analiz porządkujących.

Odnośnie do stanowiska (1) dostępne są najbardziej wyraźne rozważania, pochodzące z VI wieku p.n.e., chińskiego metafizyka Lao-tsy. Lao-tsy ukazuje Tao i obecność Tao w przyrodzie.

Tao, które można wysławić
nie jest niezmiennym Tao.
Nazwa, którą można nazwać,
nie jest niezmienną nazwą.
Nienazwane było początkiem nieba i ziemi.
Nazwane stało się rodzicielką dziesięciu
tysięcy rzeczy.
Przeto uwalniaj się od pragnień,
aby obserwować jego tajemnice.
Ale pozwalaj sobie mieć pragnienia,
aby obserwować jego przejawianie się.
Te dwa są tym samym,
choć mają różne nazwy.

Będąc tym samym, nazwane są tajemniczością.
Tajemniczością nad tajemnicami
Bramą wielorakich cudowności

(Lao-tsy, I, 1987: 3–4).

Tao daje początek bytowi/światu i jest w każdej rzeczy, ale nie przestaje być sobą. Więcej, w każdej chwili istnienia rzeczy jak gdyby dopływa do nich (metafora płynięcia, dopłynięcia, odpłynięcia jest bardzo popularna w rozważaniach dotyczących panteizmu).

Zhuangzi (żyjący w IV wieku p.n.e.) wyrażał się następująco: „[...] Przez to wszystko przechodzi Tao i je jednoczy”⁴ lub: „Gdziekolwiek się obrócisz, wszędzie jest Tao” (Zhuangzi, X, 2, 2009: 109). W późniejszym rozwoju taoizmu, od czasu kiedy powstał nurt ściśle religijny, do czystego panteizmu Lao-tsego i Zhuangzi zostają dodane całkiem silne elementy teizmu personalistycznego, włącznie z ubóstwieniem Lao-tsego. Był to chyba krok oczekiwany przez wyznawców taoizmu jako religii (którzy nie chcieli poprzestawać na taoizmie jako tylko filozofii); oznaczał jednak odchodzenie od panteizmu.

Zhuangzi wraz z wykazywaniem, że Tao jest we wszystkim, opracował subkoncepcję jego gradualistycznego występowania:

Dongguozi zapytał Zhuangzi:

– Gdzie znajduje się to, co nazywamy Tao?

Zhuangzi rzekł:

– Nie ma miejsca, gdzie by go nie było.

Dongguozi rzekł:

– Proszę o konkretny przykład.

– Jest w mrówkach.

– A w czymś niższym również?

– W źdźbłach trawy.

– A czymś jeszcze niższym?

– W dachówkach i ceglach.

– A w czymś jeszcze od nich niższym?

– W kale i moczu. – I zaraz dodał: – Od rzeczy nie można uciec

(Zhuangzi, XII, 6, 2009: 233).

⁴ Zhuangzi, II, 3, 2009: 36. Warto przytoczyć w tym miejscu zdanie na temat taoizmu jednego z jego znawców: „Kiedy próbujemy uszeregować pojęcia taoistyczne zgodnie z rozumowaniem ludzi Zachodu, okazuje się, że to, o czym tu rozprawiamy, jest naturalistycznym panteizmem” (Watts 1996: 96). Rzeczywiście nazwa „naturalistyczny panteizm” jest trafna.

Ten wywód, a zwłaszcza zdanie dodane wyrażają specyficzne podejście taoizmu do panteizmu: powiązanie metafizyki z naturalizmem i niepozwalenie sobie na ucieczkę od konkretnych rzeczy. Kilka stuleci później, niemal tak samo brzmiący wywód sformułują buddyści cz'an w Chinach i za nimi powtórzą buddyści zen z Japonii. Jednak w dwóch ostatnich naturalizm jest już stłumiony, a ucieczka od rzeczy poddana selekcji przeprowadzanej według założeń wprowadzonych przez Siddharthę Gautamę, zwanego Buddą (zob. niżej). Czytający trzy powyższe cytaty bez trudu dostrzegą, że taoizm stanowi najbardziej zaawansowane i bezkompromisowe opracowanie stanowiska (1).

Słynne zdanie Talesa z Miletu, który zapoczątkował panteizm *expressis verbis* w europejskim kręgu kulturowym, brzmi: *panta plene theon einai* („wszystko jest pełne bogów”) (Tales, fragm. A 22, w: Bergs 1980: 13). Nie jest jasne, czy podpada ono pod stanowisko (1) czy (2) (a na pewno nie pod [3] czy [4]). Uwzględniając kontekst kultury greckiej, należy raczej opowiedzieć się za przynależnością do stanowiska (1). Jednak nie można wykluczyć, że Tales chciał przyjąć stanowisko (2), a wiedząc o dominujących tendencjach w swojej kulturze, wyraził się umyślnie nieprecyzyjnie (to tłumaczenie jest bardziej, by tak rzec, romantyczne, niż nieco oschle stwierdzenie: inni autorzy przekazali tyle i na tym trzeba poprzestać).

Koncepcję, że z Jedni emanuje byt, najintensywniej rozwijał Plotyn. Wyraził się na przykład: „Oto Natura Jednego jest rodzicielką wszystkich rzeczy i dlatego nie jest żadną z nich, więc ani czymś, ani jakościowym, ani ilościowym, ani umysłem, ani duszą; nie pozostaje dalej w ruchu ani też w czasie, lecz jest Tym, co jednopostaciowe w sobie, a raczej bezpostaciowe, bo góruje nad wszelką postacią, nad ruchem, nad spoczynkiem: [te ostatnie] są to właściwości bytu, które go czynią wielością” (Plotyn, VI, 9, 3, 1959: 678).

Koncepcja ta wskazuje na stopniowalność obecności (czy udziału) Jedni w rzeczach: „Albowiem każda rzecz, o których orzeka się jedno, jest w ten sposób jednym, w jaki ma także to, czym jest sama. Innymi słowy, rzeczy istniejące słabiej mają słabsze jedno, a istniejące mocniej mocniejsze” (Plotyn, VI, 9, 1, 1959: 673). Jednia jest „Wszechsiłą” (Ibidem, VIII, 9, 1959: 649), ma „moc arcypotęźną” (Ibidem, VIII, 10, 1959: 651). Lubi posługiwać się metaforą źródła, które „przelało się niejako” (*oion hyperryn*); „napelnia” (*hyperpleres*) źródła dała początek wszystkiemu innemu (zob. Ibidem, III, 8; V, 1, 6; V, 2, 1; VI, 5, 3).

Poglądy Plotyna nie są jednoznacznie panteistyczne, gdyż posługiwał się niekiedy koncepcją partycypacji (zaczepniętą od Platona). Oto przykład charakterystycznej wypowiedzi: jakkolwiek byt „jedno będzie posiadać tylko na mocy udziału i uczestnictwa” (Ibidem, VI, 9, 2, 1959: 675).

Stanowisko (1) można odnaleźć w metafizyce uprawianej na terenach Indii. Na przykład w *Upaniszadzie* Czandogya napisane jest, że Brahma powiedział: „Stanę się wieloma” (Czandogya, VI, 2, 3, w: Hillebrandt 1984: 103).

Siva i Siakti są od czasu do czasu przedstawiani jako bezosobowi, szczególnie Siakti jako boska energia bytu; i tym samym może być do nich stosowana interpretacja właściwa stanowisku (1). Siakti jest największą podporą panteizmu w hinduizmie, chociaż nie zostało to do tychczas dostatecznie jasno ukazane w literaturze.

Najwięcej dwuznaczności wiąże się z Kriszną we wpływowym dziele *Bhagawadgita*. Warto w tym miejscu nadmienić o czymś niezwykle ważnym: nurt religii Wisznu-Kriszny wnosi do hinduizmu silny element boskiej zabawy i przyjemności, którego brakuje w nurcie Brahmy i Sivy (trzeba by temu poświęcić bardziej wnikliwe studium).

W *Bhagawadgicie* czytamy:

Ziemia, woda, ogień, powietrze, przestrzeń,
Umysł, rozum, poczucie własnego „ja” –
tak oto dzieli się moja ośmioraka natura.
Jest to moja niższa natura

(*Bhagawadgita*, VII, 4–5, 1988: 80).

W powyższym fragmencie mamy wskazówkę, że wymienione części rzeczywistości i umysłu są z Kriszny, a Kriszna w jakiś sposób w nich. W innych fragmentach można przeczytać: „Jestem w sercu każdego” (Ibidem, XV, 15, 1988: 146) lub „Ja jestem źródłem wszechrzeczy. / Wszystko ode mnie bierze swój początek” (Ibidem, X, 8, 1988: 104). Niekiedy ten fragment jest tłumaczony następująco: „Ze mnie wszystko emanuje” – przy takim tłumaczeniu jest mu bliżej do panteizmu.

Są też strofy, w których negowana jest idea obecności bóstwa na stałe w rzeczach, i mowa jest tylko o przenikaniu ich przez bóstwo:

W mej nieprzejawionej postaci
Przenikam cały ten świat.

Wszystkie stworzenia są we mnie,
Ja zaś nie jestem w nich zawarty

(Ibidem, IX, 4, 1988: 94).

Tutaj Kriszna ukazywany jest jako będący ponad światem, a tylko przenikający go. Co więcej, pojawia się schemat (3): „Wszystkie stworzenia są we mnie...” (Ibidem).

Wyraźnie można tu dostrzec spirytualizm, tj. Kriszna (czy Brahma, czy Siva) jest pojmowany w sobie samym jako duch; a świat życia i materii jest wtórny i ciągle zależny od niego. Inaczej jest z Siakti, która jest pojmowana jako energia i potencjalność i jest obecna we wszystkim – schemat (1).

W chińskim buddyzmie cz’an znajduje się najwięcej cech panteistycznych w odmianie (1). Szczególnie Czan-zan (zm. w 782 roku) rozwijał panteizm. Historyk religii chińskich Leonid Wasiliew tak to ujął: „doszedł [on] do wniosku, że Budda może istnieć wszędzie i we wszystkim i że każda istota, a nawet przyroda nieożywiona (góry, rzeki), posiada w sobie cząsteczkę Buddy, Buddy-natury” (Wasiliew 1974: 353). Uwzględniając pojęcie pustki: cz’an „głosiła, że Budda jest wszędzie i we wszystkim – w milczeniu gór, w śpiewie ptaków, w szepcie poruszających się na wietrze liści – i że najwspanialsza w przyrodzie jest wielka, bezkresna pustka” (Ibidem). Pojęcie pustki zakłada naturę Buddy obecną we wszystkim. Yunmen Wenyan (zm. w 949 roku) wyraził się: „Co to jest Budda? – Kwiat piwonii. Co to jest Budda? – Suche łajno na patyku” (cyt. za: Szymańska 2009: 160). Można dyskutować, czy jest to wyrażenie prowokacyjne; w kontekście oficjalnej kultury zachodniej – raczej tak, na gruncie kultury wschodniej – raczej nie.

W dorobku myśli zachodniej za rozważania podchodzące pod stanowisko (2) można uznać rozważania Spinozy, choć wykazanie tego nie jest łatwe.

Spinoza wychodzi od stwierdzeń: 1) „Substancja”/„Bóg”/„Natura tworząca” jest czymś nieskończonym; 2) ma Ona/On: „atrybuty”⁵, „pobudzenia”, „modi” („modusy”, „sposoby”); 3) z nich powstają „rzeczy wytworzone przez Boga” (Spinoza, Twierdzenie XXIV, 1954: 37); inaczej

⁵ Główne atrybuty, znane ludziom, to: rozum (myślenie) i ciało (materia). „Rzecz rozciągła i rzecz myśląca są albo atrybutami Boga, albo pobudzeniami atrybutów Boga”. Zob. Spinoza, Część pierwsza, Twierdzenie XIV, Dodatek II, 1954: 21.

się wyrażając: „Bóg jest przyczyną sprawczą nie tylko istnienia rzeczy, lecz także ich istoty” (Ibidem, Twierdzenie XXV, 1954: 38).

Podczas naświetlania wątków panteistycznych najbardziej interesuje nas to, jak i na ile „Bóg” jest obecny w rzeczach. Z tekstów Spinozy wynika, że: „Rzeczy poszczególne nie są niczym innym, jak pobudzeniami atrybutów Boga, czyli *modi*, przez które wyrażone są atrybuty Boga w ściśle określony sposób” (Ibidem, Twierdzenie XXV, Dodatek, 1954: 39) lub: „Nie ma bowiem nic prócz substancji i *modi*; *modi* zaś nie są niczym innym jak pobudzeniami atrybutów Boga” (Ibidem, Twierdzenie XXVII, Dowód, 1954: 40).

Szukając obecności Substancji/Boga w rzeczach, należy jeszcze przybliżyć rozumienie Boga. Jest taki, „że z konieczności istnieje; że jest jedyny; że jest i działa z samej konieczności swojej natury; że jest [...] przyczyną wolną od wszystkich rzeczy; że wszystko istnieje w Bogu i tak jest od niego zależne, iż bez niego nie może istnieć, ani być pojęte; wreszcie, że wszystko zostało zdeterminowane z góry przez Boga, atoli nie z wolności woli albo z upodobania bezwzględnego, lecz z bezwzględnej natury Boga, czyli z jego mocy nieskończonej” (Ibidem, Twierdzenie XXXVI, Dopelnienie, 1954: 52). Bogu nie jest przypisywany rozum, wola itd.: „Rozum aktualny, czy skończony, czy nieskończony, jak również wole, pożądanie, miłość itd., trzeba zaliczyć do przyrody stworzonej, nie zaś do tworzącej” (Ibidem, Twierdzenie XXXI, 1954: 44). W porównaniu z pojęciem boga *Biblii*, bóg Spinozy jest pojęciem w dużym zakresie pustym.

Na obecność boskości w rzeczach wskazuje zdanie: „Bóg jest przyczyną immanentną wszystkich rzeczy, nie zaś transcendentną. Wszystko, co jest, jest w Bogu i przez Boga musi być pojmowane [...]. Bóg jest przyczyną rzeczy, które nim są” (Ibidem, Twierdzenie XVIII i Dowód, 1954: 33).

Jak – dokładniej – Bóg jest obecny w rzeczach? Spinoza używa trzech terminów: „wypływanie”, „wynikanie” i „stwarzanie”. Oto ilustracje ich używania: „z najwyższej mocy Boga, czyli nieskończonej jego natury, **wyplnęło** [podkr. – L.O.] nieskończenie wiele na nieskończenie wiele sposobów” (Ibidem, Twierdzenie XVII, Przypis, 1954: 30). Coś z idei emanacji, bliskiej koncepcji Plotyna, można odnaleźć w zdaniu: „wszystko wypływa z koniecznością z natury Boga” (List do Ostensa, w: Spinoza 1961: 217). Bóg nie ma wolnej woli i intencji działania, a świat

wydobywa się z niego bądź powstaje z niego. Użycie drugiego terminu obrazuje zdanie: „Z istoty tej [Substancji/Boga] musi **wynikać** [podkr. – L.O.] nieskończenie wiele na nieskończenie wiele sposobów” (Spinoza, Część trzecia, Wstęp, 1954: 63). Zdanie ilustrujące stwarzanie zostało zacytowane wyżej. Intrygujący jest pomysł „pobudzeń”. „Substancja z natury poprzedza swoje pobudzenia” (Ibidem, Twierdzenie I, 1954: 6). Substancja/Bóg sam siebie „pobudza” i Substancję/Boga „pobudzają” poszczególne rzeczy. Spinoza wyraża też, że wszystko należy do istoty Substancji/Boga: „do istoty zaś tego, co jest nieskończone bezwzględnie, należy wszystko, cokolwiek wyraża istotę” (Ibidem, Definicja VI, Wyjaśnienie 1954: 4).

Potoczny termin „przyroda” jest obecny w tekstach Spinozy jako *rerum natura*. Biblijna idea „stworzenia” jest osłabiona. Stanowczo odrzucana jest koncepcja celowości przyrody.

Spinoza nie miał dostatecznie jasno opracowanej koncepcji panteizmu. Mierzył się z czymś przelomowym, tj. panteizmem, i z czymś obiegowym w jego kulturze, tj. schematami biblijnymi (dokładniej: *Tory, Talmudu i Biblii*) myślenia i wierzenia. Wszakże jego wysiłki na rzecz panteizmu są uchwytne. Widzimy je, poza zacytowanymi wyżej zdaniami z *Etyki*, w jego listach. Sytuuje w nich Boga poza tym co osobowe i pomija biblijne określenia: „A skoro istnienie Boga jest samą jego istotą, to ktoś, kto nazywa Boga jednym czy jedynym, z całą pewnością nie ma żadnej prawdziwej idei Boga, albo też mówi o nim w sensie niewłaściwym” (List do J. Jellesa, w: Spinoza 1961: 232) lub: „Nie przypisuję Bogu atrybutów ludzkich, takich jak wola, rozum, uwaga, słuch itd.” (List do H. Boxela, w: Spinoza 1961: 242). Inny wysiłek na rzecz panteizmu to określenie materii (zbliżone do określenia Bruno czy Vaniniego): „Definiowanie materii przez rozciągłość, jak czyni Kartezjusz, jest niewłaściwe; trzeba ją koniecznie wyjaśniać za pomocą atrybutu, który by wyrażał wieczną i nieskończoną istotę” (List do E. Tschirnhausa, w: Spinoza 1961: 341) – to jest bardzo wyraźna propan-teistyczna myśl będąca bardzo blisko stanowiska (2) w podanej wyżej klasyfikacji.

Stanowisko (2) niepokoiło wielu teologów i teologizujących filozofów, na przykład Friedricha Schlegla czy Georga W.H. Hegla (zob. niżej), którzy dostrzegali w nim miejsce dla ateizmu. Czy myśleli poprawnie? Ich reakcja była zbyt jednostronna i z punktu widzenia oficjalnej

religii. Panteizm nie jest ateizmem i nie może nim być (skoro posługuje się terminami „boskość”, „Bóg”). Nie jest nim także w odmianie drugiej. Ale prawdą jest, że abstrahuje się od bóstwa w sobie, czyli – w kulturze europejskiej w okresie wystąpienia Spinozy i po nim – bóstwa opisywanego w *Biblii*.

Heraklit także powinien być raczej widziany jako przyjmujący stanowisko (2). Ale czy Heraklit głosił panteizm? Odpowiedź zależy od stwierdzenia, czy uznawał jednię za boską. Napisał, że: „Jednia bierze się z wszystkiego, a z Jedni wszystko” (*eks panta hen kai eks henos panta*) (Heraklit, fragm. B 10, w: Bergs 1980: 79), a także: „Jedno, mądre [...] – jego sprawą jest wszystkim sterować poprzez wszystko” (*einai gar hen to sofon [...] – kybernesai panta dia panton*) (Ibidem, fragm. B 41: 73). Jednia nie tylko wpływa na wszystko, ale i „steruje” wszystkim; Heraklit uważa, że Jednia to: 1) „wieczny ogień”, 2) logos, 3) błyskawica. Ale dla odpowiedzi na zadane wcześniej pytanie rozstrzygające jest zdanie: „Jedno, jedynie mądre, nie chce i chce być nazwane imieniem Zeusa” (*hen to sofon mounon legesthai ouk ethelei kai ethelei Zeus onoma*) (Ibidem, fragm. B 32: 74). Jednia może być niejako w połowie nazwana bogiem Zeusem. Stanowisko Heraklita jest więc – przynajmniej w połowie – panteistyczne. W połowie, gdyż nie można w koncepcji panteistycznej umieszczać logosu (logos w rozumieniu Heraklita – naszym zdaniem – to projekcja ludzkiego umysłu na koncepcję boskości, to przenoszenie cechy ludzkiej na boskość). Nie jest to zatem wyraźny panteizm, choć ma kilka jego cech.

By tak rzec, panteizuje Giordano Bruno. Wyraziliśmy się „panteizuje”, gdyż nie ma w jego pismach wywodów jednoznacznie ukazujących obecność bóstwa we wszystkim czy wszystkiego w bóstwie, ale są wypowiedzi idące w tym kierunku, na przykład: „wszechpostaciowy bóg” (Bruno 1979: 276); „niezliczeni bogowie, czyli inaczej mówiąc światy” (Ibidem). Są one bliskie stanowisku (2).

Dlaczego stanowisko (2) było tak chętnie przyjmowane przez Bruno (i w okresie renesansu)? Odpowiedzi nietrudno się domyślić: dawało ono szansę tworzenia alternatywnej koncepcji bóstwa wobec koncepcji biblijnej. Natomiast Heraklit (czy przed nim Muzajos) mógł jego (tj. stanowiska [2]) atrakcyjność odkrywać bez chęci zdystansowania się wobec obiegowej koncepcji religijnej (aczkolwiek tego nie da się potwierdzić).

Dużo wnosi do naszych rozważań Friedrich Hölderlin, niemiecki poeta z przełomu XVIII i XIX wieku. Był on poetą najbardziej panteistycznym ze wszystkich w okresie nowożytnym. Swój panteizm nasycał namiętnością. Napisał z dużą dozą asertywności:

O wy, którzy szukacie najwyższego ideału w tajnikach wiedzy, w zgiełku działania, w mrokach przeszłości, w labiryncie przyszłości, w grobach albo ponad gwiazdami! Czy znacie jego imię? Imię tego, co jedynym jest i wszystkim?

Jego imię to piękno.

Czyście wiedzieli, czego pragniecie? Ja jeszcze tego nie wiem, jednak je przeczuwam, nowe królestwo nowego bóstwa i śpieszę mu na spotkanie, i chwytam innych, i wiodę ich ze sobą, jak strumień potoki do oceanu” (Hölderlin 1982: 333).

Pierwsza część pierwszego zdania cytatu zawiera krytykę poszukiwań boskości, na przykład krytykę platonizmu („najwyższe ideały”), krytykę szukania boskości w czynach, pędzenia za samą wiedzą. Nie liczy się ani przeszłość, ani przyszłość – skoro tak, to Hölderlin wskazuje, że istotą boskości jest teraźniejszość bądź obecność. Nawiązuje przy tym do Heraklita. W zdaniu „Czyście wiedzieli, czego pragniecie?” Hölderlin zdaje się sugerować, że ludzie nieświadomie pragną panteizmu, choć szukają po omacku i wpadają w różnorakie, oddalające od niego wierzenia. Mówi, a właściwie naucza: „przeczuwam, nowe królestwo nowego bóstwa” – to nie może być inne bóstwo niż panteistyczne. Hölderlin wręcz propaguje je. Inny fragment brzmi: „Ideałem jest, co było Naturą. I właśnie po tym ideale odmłodszonej boskości nieliczni się poznają i jednocześnie od nich weźmie początek wtóra era życia na świecie” (Ibidem: 344). Po panteizmie spodziewa się, że odmłodzi boskość, lub uznaje, że w obrębie panteizmu będzie następowało odmładzanie się boskości. Dostrzega też, że panteizm to elitarna wiara i nie mniej elitarnie myślenie. Jest to myślenie bardzo bliskie stanowisku (2).

Hölderlin opisuje wybrane znamiona Natury. „Poznaję ją – zawołałem – poznaję duszę Natury, właśnie po tym cichym ogniu, po tej powolności, mimo straszliwego pośpiechu” (Ibidem: 373). „Cichy ogień”, a więc raczej święty ogień, tajemniczy, nie zwyczajny. Inne znamię: Natura jako Jednia jest subtelna, powolna w kontraście do pędu codziennego życia i ludzkich myśli. Wynika stąd ważna teza: bogowie i boginie są wtórni wobec Natury. „O Naturo! – zawołałem – od dawna

nasze życie tworzy z tobą jedność i bosko młodzieńczy, jak ty i wszyscy twoi bogowie, staje się nasz własny świat dzięki miłości” (Ibidem: 381). Rozstrzygający jest zwrot: „twoi bogowie”.

Hölderlin utożsamia Naturę z Jednią. Daje również wyraz przekonaniu, że Natura jest taka sama we wszystkim, co istnieje: „Święta Naturo! Jesteś tożsama we mnie i poza mną. Więc nie musi być trudno temu, co jest poza mną, zjednoczyć się z boskością, która żyje we mnie” (Ibidem: 368). Jest tu zachowany kierunek panteistyczny drugi: Natura jest w czymś, oczywiście też w człowieku. Człowiek może „zjednoczyć się z boskością”, ona jednak jest już w nim. „Rozdzielają się i powracają do serca arterie i wszystko wokół jest jednym wiecznym płynącym życiem” (Ibidem: 438). A stanowisko (3) (wszystko jest w bóstwie, bez wyczerpywania jego zakresu i treści)? Czy spotyka się je w niektórych fragmentach *Biblii*? Najbardziej znane sformułowania to: „W nim żyjemy i poruszamy się, i istniejemy” (Dzieje Apostolskie, 17,28, 1980: 1261); „Wszyscyśmy w jednym Duchu ochrzczeni, aby stanowić jedno ciało: czy to Żydzi, czy to Grecy, czy to niewolnicy, czy to wolni” (Kor. 1,13, 1980: 1304). W chrześcijaństwie często jest używany zwrot: „w Bogu”, „w Duchu”. Podobnych wypowiedzi jest bardzo wiele w tekstach mistyków, by wymienić Mistra Eckharta, Heinricha Seusego, Teresę z Avili; właściwie pojawia się u każdego mistyka chrześcijańskiego. Jednak w *Biblii* i w oficjalnej teologii wyznań chrześcijańskich zdecydowanie dominuje transcendentność bóstwa (teizm personalistyczny).

Wracając do Hegla, jego poglądy są bardzo pouczające. Wychodząc od najogólniejszego ich ujęcia: duch przejawia się („fenomenologia” ducha, jego „uzewnętrznienie się” – *Entäusserung*, jego objawianie się – *Offenbaren*), wyłaniając z siebie i „produkując” (*herstellen*) indywidua. „Objawianie w pojęciu jest stwarzaniem przyrody jako bytu ducha, w którym nadaje on sobie potwierdzenie” (Hegel 1990: 403). Hegel nie objaśnia, czym jest „duch absolutny” w swoim początku, ale po „uzewnętrznieniu się”, i następnie po powrocie do siebie, będzie „w sobie i dla siebie”. „Duch absolutny jest w tej samej mierze tożsamością wiecznie w sobie istniejącą, jak też taką, która do siebie powraca i która do siebie powróciła” (Ibidem 1990: 557).

Podczas swojego rozwoju duch pomaga indywiduom rozwijać się, a one pomagają jemu rozwijać się i dojść do bycia „w sobie i dla siebie”. W ostatecznym swoim ruchu duch „znosi” (*aufhebt*) indywidua, które

stają się jego „momentami”, i których ślad zostaje zachowany w jego „pamięci”; czy ztracają się w nim, czy nie, nie wynika jasno z tekstów Hegla. Duch przejawia się, ale rzeczy są ciągle w nim. W *Fenomenologii ducha* Hegel wyraża się na przykład: „Królestwo duchów, które w ten sposób ukształtowało się w istnieniu, stanowi ich następowanie po sobie, w ramach którego jeden wstępował na miejsce drugiego i każdy przejmował od poprzedniego królestwo świata” (Hegel 2002: 517). Rzeczy nie istnieją niezależnie od ducha, a ich stan istnienia zostaje zachowany (*aufbewahrt*) w „pamięci ducha”. Znamienne jest zdanie z końca przedmowy do *Fenomenologii ducha*: „[...] udział, który w całym dziele ducha przypada aktywności pojedynczego człowieka, może być tylko niewielki; a że skądinąd wynika to już z natury nauki, więc jednostka oddająca się obecnie nauce tym bardziej musi o sobie zapomnieć” (Ibidem: 57).

To jest stanowisko (3) w naszej klasyfikacji. Dodatkowo wskazuje na to stosunek Hegla do panteizmu Spinozy (tj. do stanowiska [2]). Z jednej strony Hegel dopomina się, by oddać sprawiedliwość systemowi Spinozy, z drugiej odcina się od niego. Łącząc koncepcję Spinozy z jej popularnym na początku XIX wieku rozumieniem⁶, stwierdza: „[...] czynią oni z owej ogólności taką, którą nazywają panteistyczną – a która polega na tym, że wszystko, tzn. wszystkie bez różnicy empiryczne rzeczy, zarówno te cenione wyżej, jak i te pospolite, «jest», posiada substancjalność, i ten byt rzeczy tego świata jest Bogiem. – Tylko własna bezmyślność i wynikające z niej zafalszowanie pojęć prowadzi do wyobrażenia panteizmu i zapewnienia o jego prawdziwości” (Hegel 1990: 573–574).

Jednak Hegel nie zreferował poprawnie koncepcji Spinozy; traktował ją, w wielkim uproszczeniu, jako stanowisko (4). Tak więc skoro opowiadał się za stanowiskiem (3), to nie dziwi, że wręcz zwalczał stanowisko (4). Ukazuje on też bliskość stanowisk (2) i (4) ateizmowi: „Wysuwane dawniej często pod adresem filozofii oskarżenie o ateizm, czyli o to, że ma ona w sobie za mało Boga, stało się obecnie czymś rzadkim; ale tym bardziej rozpowszechnione jest oskarżanie o panteizm, czyli o to, że ma go ona w sobie za dużo” (Ibidem: 572). Idzie o wskazanie na związek: stanowisko (4) i kwestia ateizmu. Natomiast

⁶ Charakterystycznym dziełem tego okresu (powstałym za życia Hegla) jest: Volkmuht 1837.

samo zdanie Hegla nie jest dostatecznie precyzyjne, gdyż nie wiadomo, w jakim znaczeniu używa pojęcia „Bóg”; jeśli w znaczeniu biblijnym, to nie da się ono powiązać z panteizmem według stanowisk (1) i (2). Ciekawostką dla naszych rozważań jest ironiczna uwaga Hegla o pomieszaniu kierunków myślenia u pewnej liczby intelektualistów jego czasów: „wedle [ich] zapewnienia Bóg miałby być wszystkim i wszystko miałyby być Bogiem” (Ibidem: 573). Przy czym Hegel znów krytykowane stanowisko traktuje jako stanowisko (4).

Hegel nie rozumie wystarczająco Spinozy, co widać wyraźnie na przykładzie rozważania dobra i zła. Nie uwzględnia ważnej dla Spinozy kategorii neutralności (poza dobrem i złem) i przypisuje mu pogląd, że „substancjalna jedność [Boga] jest samym dobrem”, zło „jest z niej wyłączone” (Ibidem 1990: 16).

Heglizm zawiera również treści bliskie stanowisku (4), z których czerpała tak zwana lewica Hegłowska. W tekstach Hegla można odnaleźć fragmenty, w których utożsamia on jedność z „duchem absolutnym”. Wtedy prezentuje on stanowisko (4), na przykład: „Filozofia ma wprawdzie do czynienia z «jednością» w ogóle, ale nie jest to abstrakcyjna, czysta tożsamość i pusty Absolut, lecz jedność «konkretna» (pojęcie), i wyłącznie z nią ma ona do czynienia w całym swym biegu – tak że każdy szczebel jej rozwoju stanowi swoiste określenie tej konkretnej «jedności», a najgłębszym i ostatnim z określeń jedności jest określenie absolutnego ducha” (Ibidem 1990: 580).

Jednak więcej w heglizmie jest treści stanowiska (3). Hegel dwa razy bardzo podobnie krytykował stanowisko (4), nazywając je panteizmem. Jedno opisaliśmy powyżej, teraz przedstawimy drugie. Hegel wyobraża sobie, że panteiści myślą następująco: „Zatrzymują się oni przy tym połowicznym ujęciu i zapewniają, niezgodnie ze stanem faktycznym, jakoby filozofia głosiła tożsamość Boga i świata, a że dla nich i jedno, i drugie, świat w równym stopniu, jak Bóg, ma trwałą substancjalność, więc dokonują odkrycia, że w idei filozoficznej Bóg złożony jest z Boga i świata. I to jest właśnie to wyobrażenie, które tworzą sobie oni o panteizmie i które przypisują filozofii” (Ibidem: 580–581).

Przez „oni” Hegel rozumie przedstawicieli panteizmu, głównie Spinozę, ale także Friedricha Jakobiego⁷, Georga Jäschege. Argumentacja Hegla jest bardzo słaba; ucieka się do tak niemiernodajnego zwrotu jak „nie-

⁷ Chodzi o rozprawę: Jakobi 1820.

zgodnie ze stanem faktycznym”, jak gdyby spekulacje ukazywały „stany faktyczne”. Zarzuca im, że mają „wyobrażenie, które sobie tworzą”, jak gdyby on sam dysponował czymś więcej. Hegel reprezentuje stanowisko (3) i dziwi się, że poglądy „panteistów” do niego nie pasują. Aczkolwiek, jak nadmieniliśmy, Hegla interesują też stanowiska (4) i (2).

Dlaczego Hegel tak mocno krytykował „panteizm”? Albo zależało mu na wzmocnieniu i obronie stanowiska (3), albo chciał zatrzeć wrażenie, że jego poglądy mają mało treści stanowiska (4). Przyjmijmy, że pierwszy motyw dobrze sobie uświadamiał, drugi raczej nie. Chociaż niekiedy też bronił transcendencji personalnej. Zaznacza się więc pewnego rodzaju ambiwalencja w postawie przez niego przyjmowanej (czas i miejsce, w których żył, oczywiście dołożyły się do tej ambiwalencji).

Podsumowując, należy stwierdzić, że myślenie Hegla wszystko umieszcza w całości ducha, w tym sensie podporządkowuje przejawy bytu pojęciu totalności. Jednak Hegel nie wywodzi swojej koncepcji totalności z samego pojęcia jedności, lecz także z pojęcia „ducha”, „absolutu”, „Boga” (często „Bóg” zostaje zrównany z „duchem”, np. „Bóg jest tu więc jawny, taki, jakim «jest»; istnieje zgodnie z tym, jaki jest sam w sobie; istnieje jako duch”) (Hegel 2002: 479) i z innych pojęć.

Ludwig Feuerbach (początkowo uczeń Hegla) opracował wyraziste stanowiska (2) i (4). „Boska istota, objawiająca się w przyrodzie, nie jest niczym innym jak tylko sama przyroda, która objawia, prezentuje i narzuca się człowiekowi jako boska istota. [...] Bóg świata czy przyrody jest w ogóle tylko wrażeniem i ekspresją boskości przyrody” (Feuerbach 1988: 191). Boskość wprowadza w przyrodę człowiek: „Wiara, że w przyrodzie wypowiada się istota inna niż sama przyroda, że przyrodę wypełnia i zdominowuje istota od niej różna, jest w gruncie rzeczy tożsama z wiarą, że duchy, demony, diabły – przynajmniej w pewnych okolicznościach – wypowiadają się przez człowieka, mają władzę nad człowiekiem, jest faktycznie wiarą, że przyroda jest opętana przez obcą istotę o charakterze duchowym, ten duch wszakże jest duchem człowieka, jego fantazją, jego psychiką, która mimowolnie wnika w przyrodę, czyniąc ją symbolem i zwierciadłem własnej istoty” (Ibidem: 192). Większość zdań w tekstach Feuerbacha – proporcjonalnie do właśnie przytoczonych – wskazuje na stanowisko (2), niektóre na (4).

Feuerbach wskazywał na podmiotowość bóstwa i podmiotowość człowieka, dochodząc do konkluzji: „Podstawowym ograniczeniem czło-

wieka jest Bóg jako podmiot” (Ibidem: 168). Tę kwestię można wykorzystać do podkreślenia, że panteizm nie może iść w parze z traktowaniem bóstwa jako podmiotu. Właściwie Feuerbach tylko zasygnalizował problem podmiotowości bóstwa, nie przemyślał go wystarczająco (jego bunt przeciwko ograniczaniu człowieka jest zrozumiały w kontekście kulturowym jego czasów, jednak człowiek bez wątplenia potrzebuje dobrze uzasadnionych limitów – nie tylko w życiu osobistym i społecznym, ale i w ekonomii, w technice itd.). Jak można sobie poradzić z tym problemem? Jeśli bóstwo ma być we wszystkim (stanowisko [1], a szczególnie [2]), to nie można mu przypisywać statusu podmiotu. Jeśli natomiast wszystko jest w bóstwie (stanowiska [3] i [4]), to można. W przypadku stanowisk (1) i (2) bóstwo będzie poza kategoriami: podmiot – przedmiot, podczas gdy człowiek i wszystkie inne byty indywidualne mogą być uznawane za podmioty (w których w jakiś sposób znajduje się bóstwo). (Kategoria podmiotowości w pełnej rozciągłości jest przypisywana bóstwu typu transcendentального i zarazem personalnego.) Tym samym uzyskaliśmy kolejny probierz służący odróżnianiu stanowisk (1) i (2) od (3) i (4).

Nielatwo jest znaleźć w obrębie metafizyki i teologii przykłady na samo stanowisko (4) (wszystko jest w bóstwie, wyczerpując go). Będą to przykłady głównie z literatury pięknej, gdy pisarz pozwala sobie snuć luźne rozważania, nawet nie do końca podporządkowane celowi powieściowemu.

Warto zauważyć, że skłonności, by przyjąć stanowisko (4), mają zapewne niektórzy despotci, ci mianowicie, którzy traktowali siebie jako bóstwo i zarazem starali się do swej woli sprowadzić wole wszystkich poddanych (ważne jest owo „i zarazem”). Spośród znanych despotów starożytnych nasuwają się postacie: cesarza chińskiego Qin Shi Hanga (II wiek p.n.e.), cesarza rzymskiego Kaliguli (I wiek n.e.), spośród nowożytnych – Króla Słońce, tj. króla Francji Ludwika XIV.

Zwykle jednak stanowisko (4) jest powiązane z (2). Oba z kolei można znaleźć w twórczości wielu poetów, np. Rainera M. Rilkego:

O, błogie szczęście małego stworzonka,
co trwa niezmiennie w macierzystym łonie;
o, szczęście muchy, co wciąż jeszcze lata
we wnętrzu, nawet w czas godów: gdyż wszystkim
jest łono [denn Schoss is Alles]

(Rilke, *Elegie duinejskie*, Ósma elegia 1987: 227).

W domyśle idzie o tzw. łono natury. Nie jest jasne, czy „łono” jest we wszystkim, czy wszystko jest w nim, taka niejasność należy do *licentia poetica*. Uznajmy, że chodzi o stanowiska (2) i (4). Jednak jest to tylko, by tak rzec, efemeryczny panteizm (w większości innych fragmentów Rilke używa terminów „bogowie” i „Bóg”, a więc opowiada się za transcendencją personalną).

W poezji polskiej najwyraźniej zaznacza się to powiązanie w utworach Bolesława Leśmiana. Nazywane jest w nich ubóstwienie wszystkich rzeczy. Na przykład „zabóstwiło się” (wiersz pt. *Ballada bezludna*) i jednocześnie ukazywane jest odbóstwienie tego, co pozaziemskie, na przykład: „bezkrólewie w niebiosach” (wiersz pt. *Metafizyka*), wielokrotnie wskazuje on na „brak boga” (np. *Metafizyka*), na pustość „zaświatów”. „Ziele nieśmiertelności” (wiersz pt. *Dwaj Macieje*) pochodzi z ziemi, nie z niebios. „Płaczybóg” (*Dwaj Macieje*) wędruje czy snuje się po ziemi, w przyrodzie. Aczkolwiek u Leśmiana co jakiś czas, szczególnie w utworach najwcześniejszych, pojawia się koncepcja Boga transcendentnego.

Bóstwo jest w każdym „kształcie”, a więc we wszystkim, co istnieje dla patrzącego – w sposób estetyzujący – człowieka. Przeważa tu stanowisko (2) nad (4). Poniżej przykład z twórczości Walta Whitmana:

Czasie i przestrzeni,
Kształcie Ziemi boski, cudowny
Lub inny szlachetny kształcie, który oglądam i wielbię,
Jasna kulo słońca i ty, gwiazdo wieczorna.
Bądźcie Bogami moimi

(Whitman, *Bogowie* 1991: 89).

W XVIII i XIX wieku ideę panteizmu rozważał Novalis (niemiecki poeta, zm. w 1801 roku). Nas najbardziej interesuje to, że ukazał, iż zajmowanie się naturą „zmieniło się w najpobożniejszą z religii, nadając całemu życiu kierunek, postawę i znaczenie” (Novalis 1984: 58). Warto przytoczyć cały wywód, w którym Novalis rozpatruje różne ujęcia natury:

Z naturą pozostajemy w tak samo niepojęcie różnych stosunkach, jak z człowiekiem; i jak dziecku objawia się w całej swej dziecięcości i czule tuli się do jego dziecięcego serca, tak Bogu wydaje się boska i dostraja

się do jego wielkiego ducha. Nie można powiedzieć, że natura istnieje, nie popełniając przesady, a wszelkie dążenie do prawdy poprzez mowy i rozmowy o naturze oddala tylko coraz bardziej od naturalności. Wiele się już zyskuje, jeśli dążenie do pełnego zrozumienia natury uszlachetnia się i staje się tęsknotą, delikatną i skromną tęsknotą, która chętnie godzi się z istotą obcą i zimną, jeśli tylko kiedyś będzie mogła liczyć na bardziej zażyłe z nią obcowanie. Jest to tajemnicza cecha, która w naszym wnętrzu roztacza się z nieskończeniem głęboko ukrytego centrum. Jeśli wokół nas rozciąga się cudowna zmysłowa i niezmysłowa natura, to sądzimy, że owa cecha jest atrakcją natury, przejawem sympatii, jaka nas z nią łączy: tyle, że jeden szuka jeszcze za tymi błękitnymi, dalekimi kształtami zakrytej przez nie ojczyzny, swej młodzieńczej miłości, rodziców i rodzeństwa, dawnych przyjaciół, miłej przeszłości; inny zaś mniema, że tam, za horyzontem duszy, czekają nań nieznanne wspaniałości, wierzy, że tam kryje się pełna życia przyszłość, i z utęsknieniem wyciąga ramiona ku nowemu światu. Nieliczni tylko w niezmałym spokoju trwają w tym wspaniałym otoczeniu i tylko starają się je pojąć w jego pełni i powiązaniach, nie zapominając, mimo jednostkowego postrzeżenia, o błyszczącej nici przewodniej, która kolejno łączy człony i tworzy jakby święty świecznik, i uszczęśliwieni oglądają tę żywą ozdobę unoszącą się nad głębią nocy. Tak dochodzi do różnorodnych obserwacji natury i o ile na jednym końcu odczucie natury staje się wesołym pomysłem, uczta, o tyle na drugim widzimy, że zmieniła się ona w najpobożniejszą z religii, nadając całemu życiu kierunek, postawę i znaczenie (Ibidem: 57–58).

Novalis zatem w zacytowanym fragmencie opisuje postawy wobec natury: 1) dziecięcą (w znaczeniu: naiwną); 2) punkt widzenia teizmu personalistycznego (typu chrześcijańskiego); 3) postawę estetyzmu powiązanego z ontologią (budową natury) i 4) przeżycia natury zbliżone do panteizmu.

Stanowiska (2) i (4) mogą zaznaczać się w napomknieniach lub tylko w aluzjach. Przykład aluzji można odnaleźć również w piosence Marka Grechuty zatytułowanej *Świecie nasz*, do której sam napisał słowa (muzykę skomponował Jan Kanty Pawluśkiewicz), z roku 1971. Oto jej fragmenty:

Świecie nasz, świecie nasz,
Chcę być z Tobą w znowie,
Z blaskiem Twym, siłą Twa,
Co mi dasz – odpowiedź!

Świecie nasz – daj nam,
 Daj nam wreszcie zgodę,
 Spokój daj – zgubę weź,
 Zabierz ją, odprowadź
 [...]

Świecie nasz –
 Daj nam wiele jasnych dni!
 Świecie nasz –
 Daj ugasić ogień zły!
 Świecie nasz –
 Daj nam radość, której tak szukamy!
 Świecie nasz –
 Daj nam płomień, stal i dźwięk!

Wobec świata formułowane są oczekiwania charakterystyczne dla bóstwa. Istnieje tylko świat, ale ubóstwiony. Nie jest to potoczno-realistyczne czy naukowe podejście do świata; te dwa ostatnie sposoby podejścia łatwo ukazują olbrzymią dawkę egoizmu, ostrego konkurowania, chorób, skrajnej ideologii itd.

Czy można opisać pododmianę stanowiska (1)? Bóstwo byłoby we wszystkim, ale częściowo, czyli nie wyczerpywałoby wszystkiego, i nie byłoby w sobie. Takie stanowisko zdaje się zajmować Martin Heidegger w metafizycznej części swojej koncepcji bytu. Pojęcie „Seyn” tego filozofa zawiera większość cech definicyjnych panteizmu: „Seyn” jest immanentne rzeczom, jest we wszystkim, jest nieskończone, tajemnicze, jest nieosobowe (sam termin jest też rodzaju nijakiego). Kwestią jest tylko, na ile można dopatrzeć się w „Seyn” boskości. Wydaje się, że Heidegger opisuje rodzaj czci wobec niego. Twierdzi, że wszystko, co istnieje, „istoczy się”. A „istoczenie” jest podstawowym znamieniem „Bycia”: „Istoczenie nie powinno oznaczać czegoś, co znów leży jeszcze poza Byciem, lecz to, co wypowiada jego najgłębsze wnętrze, wydarzenie...” (Heidegger 1996: 268). Ale decydujące są dla odpowiedzi na postawione pytanie następujące zdania: „Dostrzeżemy ów zakres, skoro tylko pomyślimy o tym, że bycie człowieka polega na zamieszkiwaniu – że jest pobytem Śmiertelnych na Ziemi. Lecz «na Ziemi» znaczy «pod Niebem». Oba określenia oznaczają też «pozostawanie w obliczu Istot Boskich» i «należąc do wspólnoty ludzi». Wszystkie cztery: Ziemia i Niebo, Istoty Boskie i Śmiertelni mocą jakiejś pierwotnej jedności są jednym” (Heidegger 1977: 321).

Skoro są „jednym”, to „Istoty Boskie” są w pozostałych trzech elementach bądź obszarach bytu, i nie wyczerpują ich. Rys panteistyczny jest najsilniej denotowany przez zwrot: „są jednym”. *Notabene* zgodnie z tym, co jest charakterystyczne dla panteizmu, Heidegger nie przykładła wagi do jasnego sprecyzowania etyki, normatywności, i jest jak najdalszy od antropocentryzmu. Po ustaleniu, że istnieje pododmiana stanowiska (1), należy – gwoli rzetelności badawczej – pozostawić miejsce dla przypuszczenia, że dadzą się wyróżnić jeszcze inne pododmiany któregoś z czterech głównych stanowisk.

A dlaczego występują stanowiska (2) i zarazem (4)? Bierze się to z wychowania poetów europejskich w tradycji chrześcijańskiej, i jednocześnie z ich swobodnych przemyśleń (w swoich swobodnych przemyśleniach przeskakują, raczej nie uświadamiając sobie tego, do stanowiska [2]).

Jeśli przyjmuje się stanowiska (3) i (4), to zatracą się specyficzność panteizmu. Dotychczasowe rozważania uprawomocniają do sformułowania wyraźnej tezy: stanowiska (3) i (4) nie są panteistyczne; choć zawierają aluzje do panteizmu, a nawet mogą zmierzać w jego stronę. Należy też dodać, że panteizm jest nie do uzgodnienia z koncepcją osobowego bóstwa, i oczywiście z transcendencją personalną.

Zakończmy rozważania dość mocną tezą, że trzeba odróżnić panteizm właściwy, wyrazisty, dojrzały myślowo, tj. stanowiska (1) i (2), natomiast stanowisk (3) i (4) nie uznawać za panteizm⁸. Jednak należałoby temu poświęcić dodatkowe dyskusje.

Bibliografia

- Arystoteles, *Metafizyka*, I, 6, 987 b, przeł. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1984.
- Bhagawadgita czyli Pieśń Pana* (1988), przeł. J. Sachse, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków.
- Biblia Tysiąclecia* (1980), Wydawnictwo Pallotinum, Poznań.
- Biernacki L., Clayton Ph. (eds.) (2014), *Panentheism Cross the World's Tradition*, Oxford University Press, Oxford.
- Cooper J. (2006), *Panentheism. The Other God of the Philosophers: From Plato to the Present*, Baker Academic, Grand Rapids, Ada, MI.

⁸ W powyższych analizach i luźnych rozważaniach przyjęto punkt widzenia bóstwa. Jeśli przyjęłoby się punkt widzenia bytu/świata/natury, rola panteizmu, siłą rzeczy, ukazywałaby się jako mniejsza.

- Bergs E. (ed.) (1980), *Die Vorsokratiker*, Aschendorff Verlag, Münster.
- Bruno G. (1979), *O niezmiernym wszechświecie i niezliczonych światach*, [w:] A. Nowicki, *Giordano Bruno*, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Feuerbach L. (1988), *Wybór pism*, t. 2, przeł. K. Krzemieniowa, M. Kwieciński, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Hegel G.W.F. (1990), *Encyklopedia*, przeł. Ś.F. Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Hegel G.W.F. (2002), *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Heidegger M. (1977), *Budować, mieszkać, myśleć*, [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, przeł. K. Michalski, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa.
- Heidegger M. (1996), *Przyczynki do filozofii*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Warszawa.
- Hillebrandt von A. (übertr.) (1984), *Upanishaden. Die Geheimlehre der Inder* (1984), Diederichs Verlag, Köln.
- Hölderlin F. (1982), *Hyperion*, przeł. A. Milska, W. Markowska, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa.
- Jakobi F.H. (1820), *Über die Lehre des Spinoza*, [in:] F.H. Jakobi, *Werke*, Fleischer Verlag, Bd IV, Leipzig.
- Jäsche G.B. (1832), *Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinen Ursprung und Fortgange, seinem spekulativen und praktischen Werth und Gehalt*, Reimer Verlag, Berlin.
- Lao-tsy (1987), *Tao te king*, przeł. T. Żbikowski, „Literatura na Świecie” 1(186): 3–71.
- Novalis (1984), *Uczniowie z Sais*, przeł. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa.
- Ostasz L. (1993), *Pojęcie potencjalności i aktualności w interpretacji bytu*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków.
- Plotyn (1959), *Enneady*, przeł. A. Krokiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Richter F.W. (1841), *Über Pantheismus und Pantheismusfurcht*, Hartman Verlag, Leipzig.
- Rilke R.M. (1987), *Poezje*, przeł. M. Jastrun, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Spinoza B. (1954), *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. I. Myślicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Spinoza B. (1961), *Listy mężów uczonych do Benedykta de Spinozy oraz odpowiedzi autora wielce pomocne dla wyjaśnienia jego dzieł*, przeł. L. Kołakowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Szymańska B. (2009), *Chiński buddyzm – chan*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków.
- Volkmuth P. (1837), *Dreieinige Pantheismus von Thales bis Hegel*, Lunscher Verlag, Köln.

- Wasiliew L. (1974), *Kulty, religie i tradycje Chin*, przeł. A. Bogdański, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Watts A. (1996), *Tao strumienia*, przeł. M. Obarski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.
- Whitman W. (1991), *Wybór wierszy*, przeł. A. Szuba, Wydawnictwo W-M, Kraków.
- Wollgast S. (2011), *Deus sive natura: Zum Pantheismus in der europäischen Philosophie- und Religionsgeschichte*, GRIN Verlag, München.
- Zhuangzi (2009), *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, przeł. M. Jakoby, Wydawnictwo Iskry, Warszawa.

Dariusz Piechota

ORCID: 0000-0002-7943-384X

Uniwersytet w Białymstoku

University of Białystok

**PRZESTRZEŃ ŁODZI W ZWIERCIADLE DYSKURSU
TOKSYCZNOŚCI. NA MARGINESIE ZIEMI OBIECANEJ
WŁADYSŁAWA STANISŁAWA REYMONTA**

**The space of Łódź in the mirror of toxic discourse.
On the sidelines of the *Promised Land*
by Władysław Stanisław Reymont**

Słowa kluczowe: ekokrytyka, miasto, wieś, zanieczyszczenie

Key words: ecocriticism, city, country, pollution

Streszczenie

Abstract

Artykuł jest poświęcony analizie przestrzeni Łodzi przedstawionej w powieści Reymonta. Autor koncentruje się na popularnej opozycji natura *versus* cywilizacja, która jest wyeksponowana w *Ziemi obiecanej*. Autor odwołuje się także do toksycznego dyskursu Laurence'a Buella. Reymont zdaje sobie sprawę, że przyspieszona urbanizacja (która ma miejsce od 1890 roku) zaburzyła równowagę ekologiczną w środowisku. Nowe fabryki, które pojawiły się na terenie Łodzi, zmniejszyły obszary dzikiej przyrody. Toksyczne opary z kominów stały się wyraźnym znakiem zbliżającej się katastrofy ekologicznej. Drzewa porównane do szkieletów i zapach zgnilizny są dowodem postępującej agonii w krajobrazie miejskim. Problem zanieczyszczenia środowiska wydaje się ignorowany przez protagonistów *Ziemi obiecanej*. Wynika to z faktu, iż przyroda postrzegana jest jedynie jako pole ciągłego wycisku człowieka. Jedyną

This article is devoted to analyzing the space of Łódź presented in Reymont's *Promised Land*. The author focuses on popular opposition Nature versus Civilization which is highlighted in the novel. Reference is also made to Laurence Buell's toxic discourse. Reymont is aware that the accelerated urbanization (which has taken place since 1890) has disturbed the ecological balance in the environment. New factories, which appeared in the area of Łódź, have reduced areas of wilderness. Toxic fumes from the chimneys have become a clear sign of an impending ecological disaster. Trees compared to skeletons and the smell of rot are evidence of the progressing agony in the urban landscape. The problem of environmental pollution seems to be ignored by the protagonists of the *Promised Land*. This is due to the fact that nature has been seen only as a field of constant human exploitation. The only sensitive person is

wrażliwą osobą jest narrator, który podobnie jak kronikarz dokumentuje destrukcyjne zmiany w ekosystemie. Niewątpliwie głos Reymonta jest przejawem dojrzałej, nowoczesnej świadomości ekologicznej.

the narrator, who, like a chronicler, documents destructive changes in the ecosystem. Undoubtedly, Reymont's voice is a manifestation of mature, modern ecological awareness.

Magdalena Popiel, omawiając problematykę powieści Władysława Reymonta, zwróciła uwagę, że: „Opisy umierających drzew, zniszczonych łąk, ogrodów zamienionych w śmietniki, stawów o «martwej, zaropiałej wodzie» należą do najbardziej wstrząsających kart *Ziemi obiecanej*. Sądzę, że trafią one na żywy odbiór także współczesnego czytelnika, coraz bardziej świadomego zagrożeń, jakie niesie cywilizacja początku XXI wieku” (Popiel 2015: XLV).

Trop ten okazuje się inspirujący dla badaczy zajmujących się ekokrytyką, reinterpretujących między innymi polską klasykę z perspektywy biocentrycznej (Trześniewska 2017: 54–62), zgodnie z którą świat przyrody przestaje pełnić funkcję tła, lecz staje się równoprawnym bohaterem utworu. Powieść Reymonta jest niezwykle interesująca w kontekście współczesnych problemów związanych ze zmianami klimatycznymi, bezpowrotnym wyczerpywaniem się surowców nieodnawialnych czy rosnącą liczbą wyrzucanych śmieci. Cywilizacja techniczna wraz z postępującą rewolucją przemysłową w drugiej połowie XIX wieku przyczyniły się do grabienia kolejnych ekologicznych przestrzeni, niszcząc krajobraz, roślinność, zwierzęną (Ubertowska 2018: 22). Warto podkreślić, że Jacek Kolbuszewski (1993: 118–119) jako pierwszy z badaczy zwrócił uwagę na „ekologiczną” świadomość Reymonta, który w *Ziemi obiecanej* ukazał problematykę destrukcyjnego wpływu człowieka na środowisko naturalne.

W niniejszym szkicu zamierzam odczytać utwór noblisty z perspektywy ekokrytycznej, a zaproponowana w tytule formuła dyskursu toksyczności nawiązuje do klasycznej już pracy Lawrence’a Buella pt. *Toxic Discourse* (1998). Przed rekapitulacją poglądów Buella, podkreślam za Magdaleną Popiel (2015: LXX), że punktem wyjścia niniejszej analizy będzie popularna opozycja Natura – Cywilizacja (por. Gutowski 1993: 189–211; Pułka 1996: 79–131), utożsamiana z przestrzenią Łodzi oraz Kurowa. W artykule tym pomijam popularny wątek antyurbanistyczny, opisujący miasto przemysłowe jako przestrzeń infernalną, w której obowiązuje prawo dżungli, a relacje międzyludzkie opierają się na spiskach, podstępach czy oszustwach (Popiel 2015: XLIV–XLVIII),

a koncentruję się na ukazaniu relacji człowiek – środowisko naturalne ze szczególnym wyekspozowaniem destrukcyjnego wpływu przemysłu na przestrzeń miasta.

Buell (1998: 639) zwrócił uwagę, że motyw strachu przed skażonym środowiskiem jest nieustannie reprodukowany zarówno przez lekarzy, polityków, historyków czy socjologów. Dyskurs ten składa się z określonego zestawu toposów związanych z kulturą industrialną, w skład których wchodzi niepokój oraz obawy związane z niekontrolowanym rozwojem nauki, dehumanizacją pracy czy skażeniem środowiska naturalnego. Problemy związane z zanieczyszczaniem środowiska naturalnego były długo lekceważone w przestrzeni publicznej, co wynikało z braku badań naukowych na ten temat oraz przekonania, iż powstające zakłady przemysłowe świadczą wyłącznie o dokonującym się postępie cywilizacyjnym (Ibidem: 641). Czarna sadza unosząca się nad fabrykami i rezydencjami w Manchesterze pod koniec XIX wieku kojarzyła się robotnikom oraz przemysłowcom wyłącznie z dobrobytem (Mar 2010: 58).

Kwestia toksyczności w powieści Reymonta pojawia się na dwóch płaszczyznach dzieła. Po pierwsze obejmuje fabułę; efektem ubocznym wzmoczonej produkcji w fabrykach stają się nie tylko odpady, ale również opary z kominów systematycznie zatruwające powietrze, glebę oraz potęgujące odór zgnilizny. Po drugie, dyskurs ten obecny jest w języku powieści. Autor *Ziemi obiecanej* często posługuje się hiperbolizacją, animizacją oraz antropomorfizacją w opisywaniu destrukcji świata natury. Środki te podkreślają postępującą agonię w pejzażu miejskim.

Toksyczna przestrzeń Łodzi

Pierwszym sygnałem świadczącym o dysharmonii panującej w przestrzeni miasta jest hałas. Już na początku powieści można przeczytać: „Łódź się budziła. Pierwszy wrzaskliwy świst fabryczny rozdarł ciszę wczesnego poranku, a za nim we wszystkich stronach miasta zaczęły się zrywać coraz zgiełkliwiej inne i darły się chrapliwymi, niesfornymi głosami niby chór potwornych kogutów, piejących metalowymi gardzielami hasło do pracy” (Reymont 2015: 3).

Reymont, opisując miasto-polip, posługuje się antropomorfizacją oraz animizacją, które potęgują uczucie zniewolenia i osaczenia. Nocą olbrzymie czarne kominy fabryk „majaczą”, rankiem wydają się „poru-

szuć w ciemnościach” (Ibidem). Dzisiaj wiadomo, że nadmierny hałas nie tylko zaburza prawidłowe funkcjonowanie ludzi, zwierząt czy roślin, ale powoduje przede wszystkim stres, agresję, zwiększa ryzyko chorób serca (Fiedorowicz 2020: 91). Narastający gwar w przestrzeni miasta w drugiej połowie XIX wieku wiązał się przede wszystkim z rozwijającym się przemysłem oraz zwiększoną mobilnością ludzi migrujących do metropolii w poszukiwaniu pracy. Niepokój czytelnika potęguje fakt, że w Łodzi nie słychać śpiewających ptaków, a miasto wydaje się martwe.

Przeźren Łodzi przypomina toksyczne piekło, utrwalone chociażby w literaturze wiktoriańskiej. Reymont, podobnie jak Charles Dickens w *Bleak House* (1853) czy *Hard Times* (1854), opisuje destrukcyjne procesy modernizacyjne zachodzące w metropoliach przemysłowych, które dotyczą nie tylko pracowników fabryki, ale również mieszkańców miasta. Robotnicy cierpią na reumatyzm, ich płuca są zanieczyszczane oparami „ostrych zapachów farb” (Reymont 2015: 18). Wyczerpująca praca sprawia, że „[...] wyglądali jak nieprzytomni, jak widziadła porwane straszną siłą ruchu; jak jakieś strzępy, pyły, drzazgi skłębione, splątane, rzucone w wir, który z hukiem się przewalał” (Ibidem: 19). Unoszący się szary dym z kominów fabryk nie tylko zanieczyszcza powietrze, ale przede wszystkim potęguje uczucie osaczenia: „Wysoko nad fabryką wisiało niebo ciężką, brudną płachtą, z której ściekał drobny deszcz i spływał po zabrudzonych murach smugami jeszcze brudniejszymi i sączył się po oknach kantoru, zakurzonych pyłem węglowym i bawelnianym, niby wstrętne plwociny” (Ibidem: 23).

Reymont to niezwykle baczny obserwator społeczeństwa epoki pary i elektryczności, który dostrzega, że przedstawiciele proletariatu oraz marginesu są najbardziej narażeni na bezpośredni kontakt z trującymi chemikaliami. To najbiedniejsi ponoszą największe koszty masowej industrializacji. Niejednokrotnie w okolicy ich zamieszkania gromadzone są odpady oraz śmieci. Wspomnijmy choćby o rowach, w których kumulują się wszelkie produkty uboczne z fabryki. Nad nimi zaś:

[...] rosły stare, umierające drzewa, chylące się coraz bardziej, podmywane ściekami spływającymi z sąsiednich fabryk, a za nimi oczy leciały po wielkim kawale ziemi, pełnej dołów, kałuż, gnijącej wody, zafarbowanej odpływami z blichów i apretur, stosów rumowisk i śmieci, jakie tutaj wywożono z miasta, rozwalonych pieców cegielnianych, grup drzew poschniętych, śladów zagonów, kup gliny pozostawionej od jesie-

ni, domków skleconych z desek i małych fabryczek pod samym lasem szajblerowskim, co swoją zdrową czerwonocia i martwymi, twardymi konturami raziły wprost oczy (Ibidem: 128).

O skażeniu tego miejsca świadczą nie tylko toksyczne substancje płynące ujściem wodnym, ale również umierające drzewa. Uwagę czytelnika przykuwają także warunki sanitarne zamieszkiwanych domów. W XIX wieku rzeki w wielkich metropoliach były systematycznie zanieczyszczane przez fabryki. Na przykład w 1858 roku królowa Wiktoria i książę Albert zostali zmuszeni do przerwania rejsu po Tamizie ze względu na odór wydobywający się z rzeki (Wilson 2009: 155). Henry Mayhew, opisując Tamizę, zwrócił uwagę na jej kolorystykę świadczącą o skażeniu: „W jasnym świetle przypominała kolorem mocną zieloną herbatę [...] była bardziej wodnistym błotem niż błotnistą wodą, a jednak zapewniono nas, była to jedyna woda, którą nieszczęśni mieszkańcy musieli pić”¹ (Ibidem). O tragizmie osób zamieszkujących metropole przemysłowe pisał dr John Snow w książce *On the Mode of Communication of Cholera* (1849), który podkreślił, że zanieczyszczona woda jest źródłem wielu chorób oraz epidemii (Ibidem). Z problemem tym walczyli wiktorianie, przyjmując chociażby ustawę o zapobieganiu zanieczyszczeń rzek (Rivers Pollution Prevention Acts) w latach 1876 i 1893. Uchwała ta dała lokalnym władzom możliwość prowadzenia postępowania karnego przeciwko sprawcom zanieczyszczeń (Scruton 2017: 153). W *Ziemi obiecanej* do rzeki spływa cała zgnilizna z miasta, zatruwając ujęcia wody pitnej: „U stóp lekkiego wzniesienia, na którym ciągnęła się uliczka, włókł się kolorowy strumień, zanieczyszczony odpływami z fabryk i zarażający dookoła powietrze strasznymi wyziewami. Stanowił on granicę pomiędzy właściwym miastem a polami i obmywał krętymi liniami długie parkany i kupy wywożonych z miasta śmieci” (Reymont 2015: 525–526).

Obszary znajdujące się w pobliżu fabryki zamieniają się w wysypiska śmieci, na których egzystują robotnicy. Miejsca te są nie tylko omijane, ale również wykluczane przez prominentów finansowych. Można tutaj spotkać wyłącznie przedstawicieli proletariatu oraz bezdomne zwierzęta. Mieszka tutaj Antek Jaskólski, który wraz z rodziną przyje-

¹ Tekst oryg.: “In the bright light it appeared the colour of strong green tea [...] it was more likely watery mud than muddy water, and yet we were assured this was the only water which the wretched inhabitants had to drink”.

chał do Łodzi w poszukiwaniu pracy. Niestety panująca w domu wilgoć sprawia, że chłopak umiera na suchoty.

Toksyczne opary niszczą również sąsiadujący z fabryką las: „Lasek był nędzny, świerkowy i konał powoli, zabijało go sąsiedztwo fabryk, te niezliczone studnie, wiercone coraz głębiej, które obsuszały okoliczne grunty i zabierały drzewom wszelką wilgoć, i ta rzeczka odpływów ścieków fabrycznych, co niby różnokolorowa wstęga przewijała się pomiędzy pozółkłymi drzewami, wsączała rozkład w te potężne organizmy i roztaczała dookoła zabójcze miazmaty” (Ibidem: 187).

W przytoczonym fragmencie na uwagę zasługuje postać narratora, który analizuje przyczyny postępującej degradacji lasu. Dostrzega on zależności między pracą fabryki a umierającymi drzewami. Co więcej, staje się strażnikiem świadomości ekologicznej:

Las stał cichy i jakby obumarły, tysiące czarnych smutnych pni rozbiegało się we wszystkie strony, pozółkłe, suchotnicze gałęzie obwisały z bezwładnością konania i tak przysłaniały światło, że było mroczno i smutnie; drzewa stały bez ruchu, a jeśli chwilami powiał po nich wiatr, to trzęsły się jak w febrze i głucho, żałośnie szumiały, a potem znowu stały martwe, czarne, smutne, jakby głęboko zamyślane i pochylały się nad strugą odpływów fabrycznych, która kolorową wstążką wiła się wskroś czarnych pni i mroków, rozsiewała duszące straszne wyziewy i tworzyła w wielu miejscach grząskie, zaropiałe bagienka, rozsączała się w organizmy potężne drzew, które niby palcami olbrzymów chwyciły się korzeniami ziemi i ssały z niej z wolna śmierć i zatrutę (Ibidem: 686–687).

Narrator jest świadomy, że las to żywy organizm, który dostarcza niezbędnego do życia tlenu. W powieści Reymonta jest on skażony chemicznymi substancjami i odpadami składowanymi w jego przestrzeni. Autor w opisie drzew znajdujących się w stanie agonii posługuje się antropomorfizacją. Ich wzrok skierowany jest w stronę toksycznych „odpływów fabrycznych”. Żałosny szum unoszący się w powietrzu, poprzedzający złowrogą ciszę, stanowi czytelny dowód umierającej natury, a także jest zapowiedzią zbliżającej się klęski ekologicznej.

Alternatywne metody leczenia

Egzystencja w toksycznym mieście wpływa destrukcyjnie na kondycję fizyczną oraz psychiczną jednostki. Skażone powietrze, zatrute

rzeki chemikaliami spływającymi z fabryk przyczyniają się do licznych schorzeń, z którymi boryka się między innymi Bucholc. Reymont zwraca szczególną uwagę na jego wygląd zewnętrzny, który świadczy o licznych chorobach: „Leżał nieomal w fotelu, z nogami, które się prawie przypiekały przy ogniu ustawicznie podsycanym, a w którym co chwila grzebał kijem; z twarzą szarozółkłą niby trupa rozkładającego się, w której świeciły krwawo oczy złością i urąganiem. Okrągła czaszka, pokryta resztkami siwych włosów, odrzynała się jaśniej od ciemnego tła fotelu” (Ibidem: 122). Właściciel fabryki, przypominający człowieka na łożu śmierci, poszukuje antidotum na liczne schorzenia w alternatywnej medycynie. Zatrudnia doktora Juliusza Gustawa Hamersteina specjalizującego się w homeopatii oraz wegetarianizmie (Ibidem: 123). Wybór niniejszej metody leczenia jest nieprzypadkowy, gdyż w XIX wieku pojawili się w Europie Zachodniej lekarze-entuzjaści diety jarzkiej, która miała pomagać pacjentom cierpiącym na przewlekłe choroby. Wierzono, że wiele z nich to efekt nadmiernego spożywania mięsa (Stuart 2011: 15). Od połowy XIX wieku w Anglii oraz we Francji wyraźnie wzrasta konsumpcja mięsa dzięki opracowanej nowej technice mrożenia, umożliwiającej krajom oceanicznym jego transport w dużych ilościach do Europy (Osterhammel 2013: 306). Powstające lawinowo rzeźnie między innymi na południu Chicago przeobrażały się w industrialne piekło dla bydła oraz świń, o czym pisał Upton Sinclair w bestsellerowej powieści *The Jungle* (1906).

Dodajmy, że dieta wykluczająca spożywanie mięsa była popularna w epoce pary i elektryczności, a słowo „wegetariański” pojawiło się w latach 40. XIX wieku, czemu towarzyszyło powołanie Towarzystwa Wegetariańskiego w 1847 roku (Stuart 2011: 7–8). Wzrost zainteresowania tym sposobem odżywiania się wynikał z transferu zasad hinduizmu (Ibidem: 18), które szybko zostały włączone w dyskusję na temat religii, nauki, historii czy etyki. Europejczycy odkryli, że na świecie istnieją społeczności wyrzekające się spożywania mięsa, co podważyło powszechne przekonanie, że jego konsumpcja jest niezbędna do życia.

To właśnie w Anglii rozpoczęto kampanię krytykującą nadmierne spożywanie mięsa. Oskarżano przemysł mięsny o marnotrawienie zasobów, Indie zaś stały się wzorem pokojowej alternatywy dla zachłanności Zachodu (Ibidem: 10). Już u schyłku XVIII wieku głoszono pogląd, że przemysł ten był przyczyną ekonomicznego ucisku, a wegetarianizm

jako wybór konsumencki bezpośrednio redukował niesprawiedliwość społeczną, o czym pisał John Oswald w artykule *The Cry of Nature; Or an Appeal to Mercy and to Justice, on Behalf of the Persecuted Animals* (1791) (Ibidem: 436). Wraz z narastającym kryzysem dotyczącym niedoboru żywności na przełomie XVIII i XIX wieku wierzono, że dzięki uprawie ziemi można wykarcić więcej ludzi.

Idea wegetarianizmu była szczególnie popularna wśród Anglików. W 1847 roku James Pierrepoint Greaves założył Towarzystwo Wegetariańskie, którego członkowie żyli w komunie przypominającej utopijne rolnicze społeczności. Razem uprawiali ziemię, pili wodę i żywili się wyłącznie produktami roślinnymi. W Manchesterze funkcjonowało również ugrupowanie „biblijnych chrześcijan”, a jego duchowym przedstawicielem był William Cowherd, który rozdawał gorącą zupę warzywną mieszkańcom przemysłowego ośrodka Salford (Ibidem: 603–604). Po jego śmierci działalność kontynuował Joseph Brotherton, właściciel fabryki. Założone Towarzystwo Wegetariańskie szybko zyskiwało nowych członków, a połowę z nich stanowili robotnicy oraz rzemieślnicy. Pod koniec XIX wieku w Londynie otworzono kilka wegetariańskich restauracji.

Zainteresowanie wegetarianizmem jako stylem życia obecne było również w polskim dyskursie naukowym u schyłku XIX wieku. Jego pionierem stał się Konstanty Moes-Oskragiełło, który w majątku Bojarów (na terenie dawnego Otwocka) stworzył wegańskie sanatorium (Zakrzewski 2016). Podobnie jak Greaves głosił, że pokarmy roślinne należy jeść surowe oraz nieprzetwarzane. Wraz z rosnącym zainteresowaniem historią dawnych Słowian Moes-Oskragiełło opublikował rozprawę pt. *Jarstwo i wełniarstwo w dziejach Słowiańszczyzny* (1888), w której dowodził, że starożytni Słowianie przestrzegali diety wegetariańskiej i żyli w zgodzie z naturą (Litwinowicz-Drożdziel 2019: 224). Podobne poglądy głosił Antoni Mokrzycki, który uważał, że Słowianie odczuwali wstręt do mięsa, co wynikało z ich mitycznej, indyjskiej praojczyzny. Popularnością cieszył się również zakład przyrodolecznicy założony przez doktora Apolinarego Tarnowskiego, w którym częstymi gośćmi byli: Gabriela Zapolska, Edward Abramowski, Lucjan Rydel czy Maria Dąbrowska (Ibidem: 227). Pacjenci niniejszego ośrodka nie tylko regularnie uczestniczyli w gimnastyce, pracach w ogrodzie, ale również zażywali nudystycznych kąpielí słonecznych (Zakrzewski 2016).

Spożywane posiłki bazowały wyłącznie na produktach ekologicznych pochodzących z własnych grządek oraz winnic.

Dieta jarska początkowo nie wywoływała aprobaty wśród rodaków, co potwierdza rozmowa Hamersteina z Borowieckim:

- Pan nie wegetarianin? – pytał Hamerstein, wyciągając brodę spod serwetki, w jaką był obwiązany.
- Nie, panie. Jestem zupełnym panem wszystkich swoich władz – odparł dość cierpko, bo mu się niesmaczną wydała ta figura, jakby rozlana, z wielkim brzuchem, z wielką twarzą, z olbrzymią łysą czaszką, świecąca jak rondel świeżo wyczyszczony. [...]
- Każda prawda bywa zawsze z początku wyśmiewana.
- Pan ma dużo zwolenników w Łodzi?
- Siebie i moje psy chore na parchy, bo im weterynarz nie kazał dawać mięsa – drwił Bucholc, który siedział przy stole, ale nie jadł nic prócz kaszy owsianej z mlekiem.
- Cóż Łódź, co cała Polska – barbarzyństwo!
- Dlatego pan przyjechał? Dobrze pole do apostołstwa.
- Ja napisałem książkę o wegetarianizmie pod tytułem *Naturalne pożywienie*, mogę ją panu przysłać.
- Dziękuję, przeczytam z ciekawością, ale wątpię, czy pan zyska we mnie adepta (Reymont 2015: 123–124).

Rozmowa ta odzwierciedla ogólnospołeczną dyskusję na temat konsumpcji mięsa. Borowiecki okazuje się niezwykle sceptyczny wobec diety jarskiej, gdyż jest ona sprzeczna z tradycyjną kuchnią polską. W środowiskach ultrakonserwatywnych wegetarianizm postrzegano bowiem jako atak przeciwko cywilizacji i społeczeństwu, zagrażający integralności danego narodu (Stuart 2011: 590). W powieści Reymonta wegetarianizm funkcjonuje wyłącznie jako rodzaj diety. Pisarz pomija kwestię etyczną, dotyczącą zabijania zwierząt, która w tamtym okresie była głośno dyskutowana w Rosji (Tymieniecka-Suchanek 2020: 45–46).

Idea miasta-ogrodu

Wraz z postępującą industrializacją w przestrzeni miast rozpoczęto tworzenie ogrodów oraz parków, określanymi metaforą „zielonych płuc” (Rybicka 2018: 259). W Anglii zaczęto je masowo zakładać w latach 40. XIX wieku, a brytyjscy fabrykanci zachęcali robotników, aby przy do-

mach uprawiali warzywa, owoce i kwiaty (Mar 2010: 58–59). Jednym ze sloganów propagujących niniejszą ideę były słowa australijskiego urbanisty: „Pozwólmy, by nasze dzieci rosły w blasku słonecznym, wśród kwiatów” (Ibidem: 58). Miejsca te miały być ogólnodostępne, stając się „[...] narzędziem demokratyzacji, otwartą dla wszystkich strefą kontaktu dla bogatych i biednych” (Rybicka 2018: 64). Parki stawały się azylem, oazą spokoju, przestrzenią, w której człowiek odzyskiwał bezpośredni kontakt ze światem natury. Egzystencja w skażonym mieście, monotonna i wyczerpująca praca wpływały destrukcyjnie na życie mieszkańców, obniżając odporność na stres, przyczyniając się do spadku kreatywności, częstych zaburzeń nastrojów czy otyłości. W XIX wieku w samym Manchesterze założono trzy parki, które miały pełnić funkcję terapeutyczną (Ibidem: 66). Dłuższe spacery alejkami w parku pozwalały odpocząć od toksycznej przestrzeni fabryki.

W *Ziemi obiecanej* miejscem takim jest park Helenów, założony w 1885 roku przez przemysłowca Karola Anstadta. W kompleksie tym znajdowały się stawy z łódkami, sztuczne groty, restauracje, zwierzyńiec, boiska sportowe, a nawet tor kolarski (Reymont 2015: 512). To tutaj Borowiecki odpoczywa oraz potajemnie spotyka się z Lucy:

Ptaki sennie ćwierkały w gęstwinach, sennie szemrały liście i senne głosy leciały od miasta. Płaty czystego nieba widział nad sobą wiszące lub patrzył w wody błyskające pomiędzy drzewami albo na czerwone sukienki dziewczynek migające wśród drzew, albo na chrabąszcze łączące z opuszczonymi skrzydłami po liściach [...] Głuche echa miasta dopływały czasami i nikły, rozlewając się w ciszy parku, czasem ryk zwierząt z menażerii rozdarł powietrze na chwilę, czasem jakieś głosy rozbitą gamą wpadały w zalane upałem aleje (Ibidem: 515–516).

Przestrzeń parku kontrastuje z dzielnicami przemysłowymi w Łodzi, które są brudne, szare, spowite mgłą, zamazującą kontury przedmiotów i postaci (Popiel 2015: LXXVI). Panuje tutaj sielska cisza, której towarzyszy senny śpiew ptaków. Bogaty drzewostan pełni funkcję bariery ochronnej przed dochodzącym z fabryki hałasem. Bezpośredni kontakt z naturą uspokaja mężczyznę, a jego wzrok skierowany jest nie tylko na błękitne, czyste niebo, ale również na drzewa zamieszkiwane przez chrabąszcze. Bez wątplenia arkadyjska przestrzeń łódzkiego parku odzwierciedla odwieczną tęsknotę za niewinnością i szczęściem; miejscem, w którym człowiek odnajduje pierwotną harmonię z naturą

(Fiedorczyk 2015: 68–69). Niepokój potęguje fakt, że do parku dociera pył fabryczny, o czym świadczą powiędłe, szerniałe kwiaty, które „[...] rdzawymi płatkami leciały na głowy siedzących i na trawniki” (Reymont 2015: 520). Pył węglowy osadza się także na kwiatach w ogrodzie Anny (Ibidem: 607).

W poszukiwaniu utopii agrarnych

W powieści Reymonta azyłem wolności staje się przestrzeń Kurowa, do którego wyjeżdża Borowski oraz Baum. Miejsce to diametralnie różni się od toksycznej Łodzi, w której panuje prawo dżungli. Znamienne jest, że pod koniec XIX wieku w Polsce oraz w całej Europie ożyły utopie agrarne. Rozczarowanie cywilizacją przemysłową, postępujący rozpad więzi międzyludzkich oraz zanik pierwotnych związków z naturą przyczyniły się do ogólnospołecznego kryzysu. Szybko dostrzeżono, że w ośrodkach przemysłowych nastąpiło zakłócenie ekologicznej równowagi środowiska, czego egzemplifikacją stały się obrazy natury chorej, rachitycznej, zarażonej śmiercią. Miasta fabryczne przypominały wielkomiejski śmietnik, na którym wiosenne odrodzenie wegetacji wydawało się niemożliwe (Gutowski 1993: 190–191).

Charakterystyka Kurowa diametralnie różni się od opisów Łodzi. Aby ukazać piękno oraz unikatowość świata natury, autor *Ziemi obiecanej* posługuje się poetyką impresjonistyczną:

Noc była cudowna, słowiki rozśpiewywały się coraz tęskniej, aż im zaczęły odpowiadać z nadrzecznych gąszczów kosy, i połał się wtedy nieporównywanie piękny deszcz dźwięków, który się rozlewał w tej cichej, czarownej nocy czerwcowej, pełnej ciepła bijącego z rozgrzanej ziemi, gwiazd na niebie i zapachu bżów, których były pełne klomby, stojące przed oknami (Reymont 2015: 428).

Księżyc wisiał wprost okien, napełniał pokój niebieskim pyłem i rozlewał potoki łagodnego światła na uśpione miasteczko, na puste uliczki i na szerokie pola, pokryte lekko falującymi zbożami, nad którymi rozwłóczyły się szkliste mgły i wisiały spokojnie; z łąk i oparzelisk podnosiły się białawe opary niby dymy z kadzielnic i były kłębam ku granatowym przestrzeniom; a z mgieł, ze zbóż sennie szumiących, operlonych rosą, wznosił się coraz potężniej chrzęst świerszczyków polnych, płynący przytłumionym i rozedrganym na miliony dźwięków rytmem bezustannie rozbrzmiewającym w powietrzu; odpowiadał im

chór żab, które podnosiły z bagnisk rechot i wołały ostro: „Rade, rade, rade!” (Ibidem: 431).

Atmosferę błęgiego spokoju odzwierciedla śpiew ptaków docierający do narratora wraz z unoszącym się magnetycznym zapachem bzu. Mgła potęgująca wrażenie lekkości, krótkotrwałości, otula przestrzeń miasteczka, a rozproszone, migotliwe światło księżyca oraz gwiazd tworzy unikatowy pejzaż nocny. Pojawiające się dźwięki, obrazy i zapachy, dzięki wykorzystaniu techniki onirycznej, nakładają się na siebie, zamazując kontury między bohaterem a otaczającym go światem. Muzyka nocy przynosi ulgę oraz chwilowe wyzwolenie od problemów codziennej egzystencji. Nastrojowość niniejszego fragmentu wiąże się z postacią narratora, który jest wrażliwy na piękno otaczającego go świata. Co więcej, stara się utrwalić ulotność i efemeryczność chwili, o czym świadczy subiektywny, a także fragmentaryczny wybór elementów składających się na pejzaż nocy. Narrator ten próbuje uchwycić ulotne właściwości przedmiotów i natury, wyrażając zachwyt nad pięknem świata. Oprócz pejzażu nocnego narratora fascynuje również słoneczny poranek:

Pojechali ścieżką, biegnącą z ogrodu nad rzeką, pomiędzy łąkami, znad których zwłoczyły się resztki mgieł niby poszarpane strzępy muślinów, wskroś których migotały fantastyczne skręty jaskółek, świergocących w szalonym locie. Drugi bocian chodził z wielką powagą po łąkach i raz po raz zanurzał ostry dziób w zielonej trawie, wyciągał żabę, podnosił szyję do góry i połykał z namaszczeniem. Rzeczka płynęła bystro wąskim pasmem błękitu, po którym rozpryskiwały się co chwila srebrne łuski drobnych fal i obmywały długie linie żabieńców i niezapominajek, co żółtymi i błękitnymi oczami patrzyły w wodę, na korowody płowych kielbików goniących się na mieliznach, na wąskie zielonawe grzbiety i ostre głowy szczupaków, przyczajonych pod liśćmi grzybieni, co jak zielone ręce leżały na wodzie, na tych łupieżców cichej rzeczki, które, niby kule, leciały wskroś rybiego tłumu, znikwały w gąszczach brzegów, pomiędzy czerwonymi liśćmi pomórników, pod cieniem rozkwitłej czeremchy, duszonej przez ramiona dzikiego chmielu, które drgały na wartkim prądzie niby rozsypane zielone warkoczki.

Potem jechali tyłami miasteczka, ścieżką biegnącą przez zagony ogrodów warzywnych i sadów, pełnych kwitnących drzew i zapachów cebuli, gdzie na miedzach pasły się brodate kozy, a na krzewach zielonego agrestu, na połamanych płotach wietrzyła się pościel (Ibidem: 435–436).

Narrator to baczny obserwator otaczającego go świata, rejestrujący bogactwo form i kształtów roślin oraz zwierząt, których barwa zmienia się pod wpływem promieni słonecznych, co potęguje wrażenie, że świat jest w ciągłym ruchu. Jego baczne oko przenika również rzekę, w której dzięki odbiciom wodnym rośliny i zwierzęta podwajają swoją egzystencję (Rossa 2003: 310–329). Warto nadmienić, że zbiornik wodny, w przeciwieństwie do opisanego w Łodzi, nie jest zanieczyszczony. Znajdująca się w nim czysta woda pozwala czytelnikowi dostrzec dynamiczne życie ryb oraz bogatą roślinność. Z kolei narrator to osoba, która dysponuje wiedzą botaniczną, gdyż w krótkim, fragmentarycznym wycinku dostrzega rośliny lecznicze (takie jak: pomurnik, czeremcha).

Diametralnie odmienny sposób postrzegania świata natury reprezentują przyjezdni z Łodzi – Borowiecki i Baum, którzy cierpią na „syndrom deficytu przyrody”². Na skutek chaotycznej ekspansji przemysłowej bohaterowie utracili naturalną więź łączącą człowieka z przyrodą. Mężczyźni, w przeciwieństwie do narratora, nie potrafią dostrzec piękna i urody otaczającego ich świata. Tęsknią za urbanistyczną przestrzenią. Borowiecki, słuchając skarg Maksa, z ironią stwierdza: „Połóż się na trawie, oddychaj wonią kwiatów, nasłuchuj szmerów traw, rozkoszuj się śpiewem ptaków, pław się w słońcu, a w interwałach myśl o piwie albo o czarnej Ance” (Reymont 2015: 443). Interesujący wydaje się fakt, że większość bohaterów *Ziemi obiecanej* emigrujących do miasta bądź na wieś nie odnajduje wewnętrznego spokoju. Narzeczona Borowieckiego nie potrafi odnaleźć się w łódzkiej metropolii. Przestrzeń ta osacza ją, sama bohaterka większość czasu spędza w domu, tęskniąc za Kurowem. Podobnie jak córki magnatów finansowych odczuwa permanentną nudę, która okazuje się śmiertelną chorobą (Książek 2017: 137–150).

Niezwykle krytycznie wobec bezdusznej cywilizacji przemysłowej wypowiada się Trawiński, który na skutek kłopotów finansowych doznaje wewnętrznej epifanii:

Patrzył z jakąś bezsilną nienawiścią na fabryki błyskające w mroku tyśiącami okien, na tę olbrzymią ulicę, która niby kanał nakryty dymami

² Termin ten wprowadził Richard Louv. Autor *Ostatniego dziecka lasu* (2005) podkreślił, że brak kontaktu z naturą lub znaczne jego ograniczenie wpływa destrukcyjnie na ludzki organizm, w szczególności małych dzieci, gdyż ich organizm nie otrzymuje tego, co jest mu niezbędne do prawidłowego rozwoju, czyli ruchu na świeżym powietrzu, umiejętności wyciszenia i skierowania uwagi na to, co nas otacza, URL=<https://wpolityce.pl/blogi/398138-syndrom-deficytu-natury> [dostęp z dnia 01.03.2020].

i brudnym niebem huczała energią, rozlewała potoki światła i tętniała ogromną siłą życia. Ślizgał się oczami po ostrych konturach fabryk, raziły go boleśnie elektryczne słońca zapalone nad dziedzińcami, bolał go ten szum głuchy a potężny swoją bezustannością, co się rozlewał po ulicach fabryk i warsztatów, bolało go to życie tak silnie tętniące, bolała go ta straszna świadomość konania, które spostrzega ostatnim błyskiem oczów, że tyle pozostaje jeszcze żywych! I ta świadomość przegryzała mu duszę nieopowiedzianą zawiścią (Reymont 2015: 218–219).

Spostrzeżenia Trawińskiego korespondują z poglądami Johna Ruskina, który twierdził, że przyspieszona produkcja przemysłowa przyczyni się do dehumanizacji pracy oraz zwiększy zachłanność pracodawców (Wojnar 1977: XXV). Angielski uczoney podkreślał, że praca powinna być źródłem szczególnego rodzaju wartości łączących ludzi we wspólnoty, w których wyeliminowana zostanie żądza dominacji (Paczoska 2010: 143). Według autora *Kamieni Wenecji* praca w fabrykach wpływa destrukcyjnie na życie jednostki, które zostaje podporządkowane rytmowi bezdusznych maszyn. Człowiek zaś traci energię wewnętrzną oraz radość życia. Do podobnych wniosków dochodzi Trawiński, dostrzegając tragiczną sytuację robotników pracujących w fabryce, pozbawionych opieki, narażających własne zdrowie, a nawet życie. Cywilizacja przemysłowa przypomina polip, metaforycznie „pożerający” pracowników.

Jedynym z bohaterów podejmujących próbę zerwania więzi z toksycznym miastem jest Myszkowski, który decyduje się wyjechać do Australii. Wybór miejsca emigracji wydaje się nieprzypadkowy. Jak słusznie stwierdza Magdalena Popiel, „Australia to ucieczka od cywilizacji. Tym samym obszar zagrożony, skazany na zagładę zostaje rozszerzony na cały kontynent europejski jako teren cywilizacji” (Popiel 2015: LXI). Bohater jest świadomy, że dłuższy pobyt w Łodzi przyczyniłby się nie tylko do upadku moralnego, ale również do śmierci: „Jeszcze parę lat, a zgniłbym tutaj ze szczętem, a ja chcę żyć i dlatego wyjeżdżam. Zaczynam życie na nowo, po ludzku” (Reymont 2015: 727). Podczas spotkania z Borowieckim i Halpernem mężczyzna kategorycznie stwierdza:

[...] nie poświęcę przyjemności pełnego człowieczego życia, nie wyrzeknę się patrzenia na słońce, spacerów po powietrzu, swobodnego oddychania, myślenia nad trochę większymi rzeczami niż miliardy, kochania itd. Ja nie będę robił, robił, robił! bo ja chcę żyć, żyć, żyć! Nie jestem bydlęciem pociągowym ani maszyną, jestem człowiekiem. Tylko głupiec chce

pieniędzy i dla zrobienia milionów poświęca wszystko, życie i miłość, i prawdę, i filozofię, i wszystkie skarby człowieczeństwa, a gdy się już tak nasyci, że może pluć milionami, cóż wtedy? (Ibidem: 361).

Bohater krytykuje industrializację, w której dostrzega przejawy dehumanizacji pracy jednostki. Ekspansja przemysłu przyczyniła się do wzrostu ludzkiej zachłanności, skoncentrowanej wyłącznie na produkcji dla zysku. Nawiasem mówiąc, z poglądami Myszkowskiego korespondują spostrzeżenia Kurowskiego, który w rozmowie z Borowieckim stwierdza: „Człowiek stworzył maszynę, a maszyna człowieka zrobiła swoim niewolnikiem; maszyna będzie się rozrastać i potęgnić do nieskończoności i również wzrastać i potęgnić będzie niewola ludzka” (Ibidem: 328).

W postawie radykalnego zerwania więzi ze światem przemysłowym Myszkowskiemu bliska wydaje się koncepcja życia przedstawiona w *Waldenie, czyli życie w lesie* (1854) Henry’ego Davida Thoreau. Amerykański transcendentalista zrezygnował z życia w mieście i zamieszkał w lesie w okolicy stawu Walden. Spędził tam dwa lata, które opisał w cyklu esejów. Odrzucając rodzącą się w Ameryce kulturę konsumpcyjną, mężczyzna ograniczył swoje potrzeby do podstawowych, a własną egzystencję podporządkował cyklowi zachodzącemu w naturze. Podobnie jak Myszkowski, Thoreau twierdził, że większość mieszkańców metropolii „[...] prowadzi marne i nędzne życie, zawsze na pograniczu wytrzymałości” (Thoreau 2005: 33). Ich egzystencji towarzyszy ciągly niepokój oraz napięcie związane z pracą oraz nieustannym gromadzeniem dóbr materialnych, o których autor *Waldena* pisze: „Większość luksusów i tak zwanych wygod życiowych jest nie tylko zbędna, lecz stanowi niewątpliwie przeszkodę w rozwoju duchowym ludzkości. Jeśli już mowa o luksusach i wygodach, to najmądrzejsi ludzie zawsze prowadzili prostsze i skromniejsze życie niż biedacy” (Ibidem: 41). Myszkowski i Thoreau są świadomi, że „[...] handel jest przekleństwem wszystkiego, czego się ima, i nawet jeśli wymiana dotyczy niebiańskich pouczeń, również ciąży na niej klątwa rzucona na handel” (Ibidem: 98).

Zakończenie

Na uwagę czytelnika zasługuje zakończenie powieści, w którym Reymont podkreśla destrukcyjny wpływ miasta-polipa na cały ekosys-

tem: „Dla tej «ziemi obiecanej», dla tego polipa pustoszały wsie, ginęły lasy, wycieńczała się ziemia ze swoich skarbów, wysychały rzeki, rodziło się ludzkie, a on wszystko ssał w siebie i w swoich potężnych szczękach miażdżył i przeżuwał ludzi i rzeczy, niebo i ziemię, i dawał w zamian nielicznej garstce miliony bezużyteczne, a całej rzeszy głód i wysiłek” (Reymont 2015: 788).

Autor jest świadomy, że przyspieszona urbanizacja, rozpoczęta od 1890 roku, zaburzyła równowagę ekologiczną panującą w środowisku (Kolbuszewski 1993: 101–102). Powstające kolejne fabryki w przestrzeni Łodzi zmniejszały obszary dzikiej przyrody. Unoszące się z kominów toksyczne opary zatruwające ziemię stały się czytelnym znakiem zbliżającej się katastrofy ekologicznej. O postępującej agonii w miejskim pejzażu świadczą rachityczne drzewa porównywane do szkieletów oraz unoszący się odór zgnilizny. Problem skażenia środowiska naturalnego wydaje się lekceważony przez bohaterów *Ziemi obiecanej*, co wiąże się z faktem, że natura postrzegana była wyłącznie jako pole nieustannej eksploatacji człowieka. Mimo iż wielu robotników cierpi na przewlekłe choroby będące rezultatem ciężkiej pracy w fabryce, żaden z nich nie dostrzega zależności między miejscem pracy a stanem zdrowia. Jedyną osobą wyczuloną na zanieczyszczenie powietrza oraz gleby jest narrator, który niczym kronikarz dokumentuje destrukcyjne zmiany zachodzące w ekosystemie. Reymont wydaje się świadomym faktu, że człowiek egzystujący u schyłku XIX wieku powinien zmienić swój stosunek do świata przyrody. Zamiast postawy pasożytniczej, naruszającej równowagę panującą w ekosystemie, należałoby dążyć do kooperacji opierającej się na zrównoważonej symbiozie. Niewątpliwie głos Reymonta to przejaw dojrzałej, nowoczesnej świadomości ekologicznej (Ibidem: 130).

Bibliografia

- Buell L. (1998), *Toxic Discourse*, „Critical Enquiry” 24(3): 639–665.
Fiedorczyk J. (2015), *Cyborg w ogrodzie. Wprowadzenie do ekokrytyki*, Wydawnictwo Katedra, Gdańsk.
Fiedorowicz A. (2020), *Królestwo za ciszę*, „Przekrój” 1: 91–93.
Gutowski W. (1993), *Symbolika urbanistyczna w literaturze Młodej Polski*, [w:] *Miasto-Kultura-Literatura. Wiek XIX*, J. Data (red.), Wydawnictwo Gdańskie, Gdańsk: 189–211.

- Kolbuszewski J. (1993), *Ochrona przyrody a kultura*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Książek Ł. (2017), „*Ziemia obiecana*” jako schopehauerowska powieść o nędzy, [w:] „*Wskrzęcić choćby chwilę*”. Władysława Reymonta zmagania z myślą i formą, M. Bourkane, R. Okulicz-Kozadryn, A. Sell, M. Wedemann (red.), Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań: 137–150.
- Litwinowicz-Drożdżel M. (2019), *Zmiana, której nie było. Trzy próby czytania Reymonta*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa.
- Osterhammel J. (2013), *Historia XIX wieku. Przeobrażenie świata*, red. W. Molik, tłum. I. Drozdowska-Broering, J. Kałużny, A. Peszke, K. Śliwińska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Paczoska E. (2010), *Prawdziwy koniec XIX wieku. Śladami nowoczesności*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Peterson del Mar D. (2010), *Ekologia*, przeł. J. Karłowski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Warszawa.
- Popiel M. (2015), *Wstęp*, [w:] W.S. Reymont, *Ziemia obiecana*, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław.
- Pułka L. (1996), *Hołota, masa, tłum. Bohater zbiorowy w prozie polskiej 1890–1918*, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław.
- Reymont W.S. (2015), *Ziemia obiecana*, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław.
- Rossa A. (2003), *Impresjonistyczny świat wyobraźni. Poetycka i malarska kreacja pejzażu. Studium wybranych motywów*, Wydawnictwo Universitas, Kraków.
- Rybicka E. (2018), *Biopolis – przyroda i miasto*, „Teksty Drugie” 2: 57–74.
- Scruton R. (2017), *Zielona filozofia. Jak poważnie myśleć o naszej planecie*, przeł. J. Grzegorzczak, R.P. Wierchosławski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Warszawa.
- Stuart T. (2011), *Bezkrwawa rewolucja. Historia wegetarianizmu od 1600 roku do współczesności*, przeł. J. Mikos, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa.
- Thoreau H.D. (2005), *Walden, czyli życie w lesie*, przeł. H. Ciepłińska, Biblioteka Gazety Wyborczej, Warszawa.
- Trześniewska A. (2017), „*Dziady cz. IV*” w zwierciadle ekosystemu romantycznego, „Polonistyka. Innowacje” 5: 54–62.
- Tymieniecka-Suchanek J. (2020), *Literatura rosyjska wobec upodmiotowienia zwierząt. W kręgu zagadnień ekofilozoficznych*, Uniwersytet Śląski, Katowice.
- Ubertowska A. (2018), „*Mówić w imieniu biotycznej wspólnoty*”. Anatomie i teorie tekstu środowiskowego/ekologicznego, „Teksty Drugie” 2: 17–40.
- Wilson A.N. (2009), *The Victorians*, W.W. Norton & Company, London.
- Wojnar I. (1977), *Wstęp*, [w:] J. Ruskin, *Sztuka. Społeczeństwo. Wychowanie. Wybór pism*, przeł. Z. Doroszowa, M. Treter-Horowitzowa, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław.
- Zakrzewski P. (2016), *Kuchnia jarska i rajska. O heroicznych początkach polskiego wegetarianizmu*, URL=<https://culture.pl/pl/artykul/kuchnia-jarska>

i-rajska-o-heroicznych-początkach-polskiego-wegetarianizmu [dostęp z dnia 01.03.2020].

Zgoła C. (2018), *O roślinnej historii miasta z perspektywy jego mieszkańca*, „Teksty Drugie” 2: 255–271.

Bogdan Radzicki

ORCID: 0000-0002-9436-2293

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie University of Warmia and Mazury in Olsztyn

UWAGI O ONTOLOGII LOKALNOŚCI

Notes about the ontology of locality

Słowa kluczowe: lokalność, ontologia, Manuel Castells, Bruno Latour, ANT, Niklas Luhmann, komunikacja, system społeczny

Key words: locality, ontology, Manuel Castells, Bruno Latour, ANT, Niklas Luhmann, communication, social systems

Streszczenie

W artykule autor podejmuje próbę naszkicowania możliwych perspektyw teoretycznych prowadzenia badań nad lokalnością/regionalnością w ramach trzech współczesnych teorii społecznych, w których kluczową rolę przypisuje się pojęciu komunikacji: teorię społeczeństwa komunikacyjnego Manuela Castellsa, teorię aktora-sieci Bruno Latoura oraz teorię systemów społecznych Niklasa Luhmanna. Mimo wyraźnych różnic wskazane koncepcje mają przynajmniej trzy istotne cechy, które tworzą pewną wspólną teoretyczną płaszczyzną refleksji: każda z nich podkreśla procesualność społeczeństwa, rolę komunikacji oraz skupia swoją uwagę na wytwarzaniu sensów – znaczeń społecznych. Każda z wymienionych tu cech pozwala ukonstytuować interesujące pole badawcze do podejmowania studiów nad lokalnością/regionalnością w ramach różnych dyscyplin humanistycznych i społecznych. Tekst stanowi jedynie przyczynek do sformułowania takiego projektu badawczego. Celem artykułu jest zwrócenie uwagi badaczy lokalności na możliwości i narzędzia teoretyczne, jakie oferują wskazane koncepcje.

Abstract

In this paper, the possible theoretical perspectives of conducting research on locality/regionality within three contemporary social theories are outlined. The presented theories deal with the key role of the notion of communication: Manuel Castells's theory of communication society and actor-network theory and Niklas Luhmann's theory of social systems. Despite clear differences, the above-mentioned concepts have at least three important characteristics that pose a common theoretical plane for reflection: each of them emphasizes the processuality of society, the role of communication and focuses its attention on the production of meanings – social meanings. Each of these characteristics makes it possible to constitute an interesting research field for undertaking studies on locality/regionality within various humanities and social disciplines. This paper is only a contribution to the formulation of such a research project; the main objective is to draw the attention of researchers of locality for the possibilities and theoretical tools that the above-mentioned concepts offer.

Wprowadzenie

Pojęcie „lokalność” jest zasadniczo kategorią należącą do dyskursu nauk społecznych i najczęściej występuje jako specyficzny atrybut bądź też charakterystyka pewnego typu społeczności¹. Społeczność lokalna, jej właściwości, dynamika, czasem dialektyka, są przedmiotem szerokiego zainteresowania nauk społecznych. W konsekwencji kategoria ta stoi u podstawy szeregu pojęciowych „derywatów”, takich jak polityka lokalna, lokalna gospodarka i inne. Zainteresowanie lokalnością z nauk społecznych rozszerzyło się również na nauki humanistyczne, które równie chętnie i twórczo włączyły tę kategorię w pole swoich przedmiotowych zainteresowań. Wobec dość powszechnego w tzw. nowej humanistyce przekraczania granic (czy może lepiej powiedzieć – ich pomijania) dyscyplinarnych, rozwijania myślenia transdyscyplinarnego wspomniane wyżej rozróżnienia mają, jak się zdaje, jedynie historyczne znaczenie (Kurczewska 2006a: 88–129).

Kategoria „lokalności” bywa dość często objaśniana poprzez równie „transdyscyplinarne” pojęcia „tożsamości” i „intersubiektywności”, które wprowadzają w ten społeczny dyskurs elementy dyskursu filozoficznego. Odwołanie do tych kategorii zdaje się pojawiać niezależnie, a może właściwie ponad próbami skonstruowania czegoś w rodzaju fenomenologii lokalności, polegającej na wskazaniu szeregu jej, jak się uważa, konstytutywnych elementów (takich jak terytorialność, więź/wspólnotowość, pewien horyzont aksjologiczny określający ramy wspólnotowego życia itd.). Tak rozumiane pojęcie lokalności funkcjonuje w teorii społecznej jako kategoria ontologiczna (lokalność jako określona rzeczywistość społeczna). W tym kontekście analiza kategorialna jej wewnętrznej struktury i sposobów organizacji tego, co uznaje się w danej teorii jako rzeczywiste, stanowi eksplikację akceptowanej w jej ramach ontologii lokalności. Problematyka ta zdaje się być w istocie głównym

¹ Kategoria ta ma już tak szeroką literaturę przedmiotu podejmującą nie tylko kwestie teoretycznej konceptualizacji samego pojęcia i strategii jego stosowania w badaniach terenowych, ale także kwestie „usytuowania” tak pojęcia, jak i samego fenomenu lokalności w obrębie teorii społecznej wobec takich kategorii analitycznych jak system społeczny, res. kulturowy, subsystemy społeczne (np. systemy polityczne, religijne itp.) i in. Z ważniejszych ostatnich prac podejmujących na gruncie polskim przywołane tu spektrum zagadnień, zawierających liczne odwołania do literatury światowej, warto wymienić: Jałowiecki, Sowa, Dudkiewicz 1989; Sulima 2001; Kurczewska 2006b; Goszczyński, Knieć, Czachowski 2015; Linkiewicz 2018.

przedmiotem wspomnianego wyżej obszernego studium Joanny Kurczewskiej poświęconego „roboczym” ideologiom lokalności (Ibidem).

Obok konceptualizacji lokalności formułowanych na gruncie teorii społecznych i wdrażanych w praktyki naukowe w ramach określonych ideologii, pozostaje niezwykle interesujący obszar partykularnych ontologii tego, co lokalne. Ontologii milcząco zakładanych, raczej robionych niż konceptualizowanych przez określone grupy/społeczności. Lokalność tak rozumiana jako forma działania społecznego ustanawiającego określone porządki społeczne i zapewniającego ich stabilizację stanowi obecnie przedmiot badań projektów spod znaku tzw. posthumanistyki (Bednarek 2014).

Obok zwrócenia uwagi na aspekt funkcjonalny lokalności (zamiast ujmować ją w kategoriach tradycyjnego dyskursu ontologicznego – jako swoistą ejdetykę, postuluje się „architektoniczny” opis lokalności jako pewnej funkcjonalności) można wskazać drugi, jak się zdaje, paradygmat, w ramach którego można formułować ontologie lokalności. Autor ma tu na myśli pojęcie komunikacji, jej funkcji w procesie tworzenia lokalnych światów i ich uprawomocniania.

Poniżej zostaną sformułowane wstępne uwagi na temat możliwości wykorzystania trzech współczesnych teorii społecznych: społeczeństwa sieci Manuela Castellsa, teorii aktora-sieci (ANT) Bruno Latoura oraz komunikacyjnej teorii systemu społecznego Niklasa Luhmanna. Wskazane wyżej projekty naukowe łączy nie tylko zwrócenie uwagi na komunikację, ale także kontestacja paradygmatu o szczególnej pozycji człowieka w kosmosie. Może pewną przesadą byłoby zaliczenie koncepcji Castellsa do nurtu posthumanistycznego, to niewątpliwie Luhman socjologia bez człowieka², jak też teoria ANT sytuują się w głównym nurcie tej ideologii naukowej.

Lokalność w przestrzeni przepływów

Koncepcja społeczeństwa sieci Castellsa jest dobrze spopularyzowana w polskim dyskursie naukowym, zatem zostanie pominięta jej szersza prezentacja³, aby przejść od razu do konstatacji Castellsa odno-

² To tytuł książki poświęconej socjologii Luhmanna Krzysztofa C. Matuszka – *Niklasa Luhmanna socjologia bez człowieka* (2017).

³ Dostępne są polskie tłumaczenia podstawowych prac Castellsa, a także przekład wydanej w roku 2006 pracy Felixa Stadlera (2012); tam też znajduje się bibliografia prac Castellsa, polskich tłumaczeń i literatury mu poświęconej.

szących się do opisywanego tu zagadnienia. W pierwszym tomie swojej trylogii poświęconej charakterystyce społeczeństwa sieci hiszpański socjolog zwraca uwagę na fakt, że nowy system komunikacyjny zasadniczo redefiniuje kategorie czasu i przestrzeni – fundamentalne kategorie ontologiczne dla społecznie konstytuowanych obrazów świata.

To, co lokalne, zostaje uwolnione od swych kulturowych, historycznych, geograficznych znaczeń i ponownie zintegrowane w funkcjonalne sieci lub w kolaże obrazów, wytwarzających przestrzeń przepływów, która zastępuje przestrzeń miejsc. Czas zostaje wymazany w nowym systemie komunikacyjnym, gdyż przeszłość, teraźniejszość i przyszłość można zaprogramować tak, aby wchodziły ze sobą w interakcje w jednym przekazie. Przestrzeń przepływów i beczasowy czas są materialnymi podstawami nowej kultury, która przekracza i zawiera w sobie różnorodność historycznie przekazanych systemów reprezentacji: kultury rzeczywistej wirtualności, w której wyobrażanie sobie jest tworzeniem rzeczywistości (Castells 2010: 404).

Kategorię przestrzeni przepływów z powyższego cytatu najlepiej scharakteryzować można – zdaniem Castellsa – wskazując trzy konstytutywne dla niej warstwy, które autor nazywa warstwami materialnego wsparcia.

Pierwszą warstwę stanowi system urządzeń technologii informacyjnych tworzących obieg wymian – materialną bazę dla kluczowych procesów społeczeństwa sieci. Chodzi o to, że infrastruktura techniczna tworząca sieć komunikacji definiuje nową przestrzeń, w której żadne miejsce nie istnieje już samo przez się, ponieważ jest definiowane przez wymianę przepływów (powtarzalnych sekwencji wymiany i interakcji). Nie znaczy to oczywiście, że miejsca (w ich tradycyjnym rozumieniu) znikają; znaczy jedynie, że logika tych miejsc i ich znaczenie jest opisywane procesualnie w ramach sieciowej komunikacji (Ibidem: 437).

Drugą warstwę przestrzeni przepływów tworzą jej węzły i koncentratory. Elektroniczna sieć łączy „specyficzne miejsca z dobrze określonymi społecznymi, kulturowymi, fizycznymi i funkcjonalnymi własnościami. Niektóre miejsca są wymiennikami, komunikacyjnymi koncentratorami [hubs] odgrywającymi rolę koordynacji dla płynnych interakcji wszystkich elementów zintegrowanych w sieć. Inne miejsca są węzłami sieci, czyli lokacją strategicznie ważnych funkcji, które budują ciąg lokalnie zgrupowanych działań i organizacji wokół kluczowej funkcji w sieci” (Ibidem).

Węzły i koncentratory tworzą dynamiczną hierarchię, która zmienia się w zależności od ewolucji działań przetwarzanych przez sieć. Możliwe jest, że pewne miejsca mogą być wyłączone z sieci wskutek na przykład redefinicji usługi czy produktu przetwarzanego przez daną sieć; nieobecność w sieci prowadzi do ekonomicznego, społecznego, a nawet fizycznego upadku „miejsca”. Warto podkreślić tu pewną podwójną strukturę ontyczną „miejsc-węzłów”. Węzły przestrzeni przepływów zakładają istnienie pewnej materialnej bazy, ale jednocześnie są węzłami znaczenia; dominujące procesy (komunikacyjne) społeczeństwa sieci „łączą różne miejsca i przypisują każdemu z nich rolę i ważność w hierarchii wytwarzania bogactwa, przetwarzania informacji i sprawowania władzy...” (Ibidem: 439). Węzły społecznej przestrzeni przepływów odgrywają również rolę w kształtowaniu kapitału społecznego, na który składa się szereg elementów, jednak wyróżniony powinien być szczególnie jeden – repertuar tożsamości. Dzięki węzłom sieci lokalne włączają się w komunikację globalną.

Trzecią warstwę przestrzeni przepływów tworzy organizacja dominujących elit zarządzających i sprawujących funkcje kierownicze. Castells ma tu na myśli przede wszystkim kosmopolityczne elity technokratyczno-finansowo-menedżerskie. Przestrzeń przepływów nie stanowi jedynej przestrzennej logiki w społeczeństwach, ale jest ona – wedle Castellsa – logiką dominujących interesów/funkcji w społeczeństwie sieci. Daje się tu zauważyć pewna istotna opozycja: „Przestrzeń władzy i bogactwa jest rzutowana na cały świat, podczas gdy życie i doświadczenie ludzi jest zakorzenione w miejscach, w ich kulturze i historii” (Ibidem: 440).

Rozwinięcie tej istotnej charakterystyki społeczeństwa sieci zamieścił Castells w dwóch kolejnych częściach swojej trylogii (Castells 2008; 2013). Ludzie budują sieci społeczne wśród swoich sąsiadów – pisze socjolog – a zatem lokalnie. Jednak „jednocześnie lokalnie ugruntowane tożsamości przecinają się z innymi źródłami sensu i uznania społecznego” – chodzi tu o repertuary tożsamości związane z funkcjonowaniem globalnych sieci władzy i bogactwa. Ludzkie indywidualne autoprojekty są wypadkową komunikacji między środowiskiem lokalnym (historyczno-kulturowym zakorzenieniem) a globalną przestrzenią przepływów. Przy okazji tych uwag Castells formułuje sąd, wedle którego środowiska lokalne nie są już w stanie wytwarzać odrębnych tożsamości (Castells 2008). Castells zauważa, że we współczesnym społeczeństwie sieci powstają kulturowe wspólnoty (komuny) oporu, o religijnych, na-

rodowych lub terytorialnych podstawach (Ibidem: 72). Lokalne wspólnoty kulturowe stawiają opór dominującym, globalnym repertuariom tożsamości (logice dominujących sieci) w imię autonomicznych źródeł sensu; mają – przynajmniej początkowo – obronny charakter (sieć globalna postrzegana jako wrogi, zewnętrzny świat) i są zorganizowane wokół specyficznych zbiorów wartości, „których sens i podzielenie wyznaczone są przez specyficzne kody samoidentyfikacji: wspólnoty wiernych, ikony nacjonalizmu, geografie lokalności” (Ibidem: 73).

Swoista dialektyka społeczeństwa sieci zdaje się polegać na tym, że rozwija się ono jednocześnie w wielu ośrodkach kulturowych na gruncie ich lokalnej i niepowtarzalnej historii, generując zróżnicowane systemy instytucjonalne i kulturowe; a zarazem – jak to ujmują Castells – społeczeństwo sieci jest globalne w swej strukturze: „[...] nie tylko rozwija swoją logikę na cały świat, ale też utrzymuje należące do niego usieciowane organizacje na globalnym poziomie, choć określa swój charakter w każdym ze społeczeństw” (Castells 2013: 48).

Spółeczeństwo sieci jednocześnie dąży do wspólnotowości i jedyności – globalności i lokalności. Globalną przestrzeń przepływów dopełnia – i przeciwstawia się jej zarazem – wielość lokalnych tożsamości (*self* – w terminologii Castellsa). „Jesteśmy raczej świadkami pojawiania się historycznej różnorodności kulturowej niż wzrostu jednorodności kultury globalnej” (Ibidem).

Jaki jest zatem charakter więzi (wspólny rdzeń), która spaja globalną przestrzeń przepływów i nieskończoną wielość kultur lokalnych konstytuujących społeczeństwo sieci? Castells w swojej odpowiedzi odwołuje się do metafory globalnego Internetu: „wspólna kultura globalnego społeczeństwa sieci jest kulturą protokołów komunikacyjnych, które umożliwiają komunikację między różnymi kulturami. Komunikacja nie opiera się na wspólnych wartościach, lecz na dzieleniu wartości komunikacyjnych” (Ibidem: 49).

Kultura społeczeństwa sieci jest kulturą procesu – komunikacji dla komunikacji – protokołów komunikacyjnych – jak to ujmują hiszpański socjolog. Tworzy ją nieokreślona sieć kulturowych znaczeń włączonych, w czasie rzeczywistym, w proces komunikacji, „w trakcie którego świadomi aktorzy społeczni różnego pochodzenia przekazują swoje zasoby i przekonania innym...”⁴ (Ibidem: 50).

⁴ Autor ucina ten cytat, w którego drugiej części Castells akcentuje wzajemność wymiany, a wręcz pewne oczekiwanie odmienności, różnorodności, która miałaby położyć kres, „otrzymanemu w spadku po przodkach, strachowi przed innym”. Nie wydaje

Ciekawym skutkiem tej proceduralnej konstytucji społeczeństwa sieci jest swoista relatywizacja czasu. W sieci kulturowych znaczeń przeszłość, teraźniejszość i przyszłość mogą swobodnie zmieniać swoją pozycję – w zależności od pozycji obserwatora – użytkownika sieci. Castells swoimi obserwacjami funduje kulturową „szczególną teorię względności”, której konsekwencją dla mieszkańców społeczeństwa sieci jest swoista relatywistyczna ontologia „światów równoległych”. Te kosmologiczne porównania wydają się tu szczególnie adekwatne. Sieci kulturowe tworzące się wokół znaczących węzłów, korzystając z uniwersalnej procedury komunikacji, mogą czerpać treści do budowy swoich lokalnych światów z dowolnego fragmentu przestrzeni sieci. Kosmos społeczeństwa sieci jest superwszechświatem, zawierającym potencjalnie w sobie zbiór wszystkich (niezależnie od ich czasoprzestrzennej charakterystyki) „lokalnych” wszechświatów równoległych⁵.

Ontologia „usytuowanych praktyk”

Przechodząc do drugiego teoretycznego kontekstu rozważań nad ontologią lokalności – teorii aktora-sieci⁶, należy stwierdzić, że wykazuje ona pewne istotne powiązanie z przedstawioną wcześniej koncepcją społeczeństwa sieci Castellsa. Casells jest socjologiem i jego koncepcja ewidentnie należy do teorii społecznej. Teoria aktora-sieci, chociaż nie w tak oczywisty może sposób, również jest bez wątpienia pewną

mu się bowiem, aby oczekiwanie wzajemności i afirmacja inności były warunkami *sine qua non* partycypacji lokalnych sieci znaczeń w społeczeństwie sieci. Większy nacisk należy położyć na ekspresywistyczny charakter tej partycypacji.

⁵ Oczywiście jest to prawdziwe tylko dla tych lokalnych wszechświatów, które zostały już w jakiś sposób „podpięte”. Ciekawym praktycznym przykładem konstruowania takiej lokalnej ontologii społecznej może być proces kształtowania się „całkiem realnej” społeczności nowopruskiej, który to proces autor artykułu obserwuje od kilkunastu lat i który wart jest już chyba próby jakiejś teoretycznej refleksji nad nim. Nie wchodząc w szczegóły tego „projektu społecznego”, należy wskazać tu jedynie, że rozpoczął się on prawdopodobnie od prób teoretycznej (naukowej) interpretacji, czy też próby zrozumienia i opisanego dziejów kultury pruskiej (już samo pojęcie kultury pruskiej jest konstrukcją teoretyczną). Te próby rekonstrukcji systemu znaczeń kulturowych Starych Prusów stały się przedmiotem zainteresowania osób pochodzących z różnych grup społecznych, kulturowych i geograficznych. Dzięki sieci powstał znaczący węzeł kulturowy, który umożliwił nie tylko komunikację, ale zaczął być ośrodkiem konstruowania nowego lokalnego repertuaru tożsamości i ośrodkiem generowania „realnych” (nie tylko sieciowych) więzi i praktyk społecznych.

⁶ W literaturze przedmiotu używa się bardzo często skrótu ANT.

propozycją teorii społecznej. Co jednak w tym momencie ważniejsze – Castells przypisuje rzeczom – po pierwsze – funkcję kleju społecznego (rzeczy wiążą ze sobą ludzi), po drugie zaś – widzi w nich jeden z wielu czynników zmiany, co stało się przedmiotem szczególnej uwagi przedstawicieli teorii aktora-sieci.

Teoria aktora-sieci, mimo że jest stosunkowo nowa, zebrała w Polsce już na tyle obszerną i dostępną literaturę – zarówno jeśli chodzi o reprezentatywne prace, jak i o wyczerpujące prezentacje⁷, że – podobnie jak to miało miejsce w przypadku koncepcji społeczeństwa sieci – nad prezentacją założeń i podstawowych twierdzeń tej koncepcji można przejść do porządku dziennego, ponownie skupiając uwagę na kwestiach, które mogą okazać się istotne dla przedmiotu podjętych tu rozważań.

Krzysztof Abriszewski, który jest bodaj największym w Polsce popularyzatorem ANT (choć nie jedynym oczywiście⁸), charakteryzuje koncepcję Latoura jako ontologię relacyjną. W ANT chodzi bowiem o to, że „wyjściowo nie przyjmuje się żadnych ontologicznych całości, a wszelkie badane całości stanowią rezultat zawiązania się i ustabilizowania rozmaitych relacji” (Abriszewski 2010: 17). W konsekwencji przyjęcia takiego założenia można mówić o teorii aktora-sieci jako o społecznej ontologii procesualnej, jako że najważniejsze są dlań same procesy zmiany, chociaż bardziej niż jakąkolwiek ontologią ANT jest pewną procedurą badawczą, polegającą na umiejętnym łączeniu – przechodzeniu od detalicznych empirycznych opisów zjawisk do ogólnych filozoficznych pytań i problemów⁹. Chodzi przy tym o takie nastawienie w punkcie wyjścia procesu badawczego, w którym jedynymi charakte-

⁷ Mówi się wręcz o „inwazji ANT” na polski rynek (naukowy); zob. Bińczyk 2010: 329–337. Podstawowe i dostępne w języku polskim teksty o ANT: Latour 2010; Abriszewski 2012. Z interesującego tu punktu widzenia warto przywołać jeszcze co najmniej dwie ważne pozycje: Kil, Malczyński, Wolska 2015, tu szczególnie ciekawy tekst Abriszewskiego: *Teoria aktora-sieci, jako teoria kultury*, s. 99–116, oraz Kowalewski, Piasek, Śliwa 2008. W przywołanych tekstach znajdzie czytelnik zarówno bibliografię prac o ANT, jak i szersze omówienie literatury zagranicznej jej poświęconej.

⁸ Koniecznie trzeba tu przywołać Ewę Bińczyk, autorkę szeregu artykułów poświęconych ANT, a nade wszystko pracy: *Technonauka w społeczeństwie ryzyka. Filozofia wobec niepożądanego następstwa praktycznego sukcesu nauki* (2012), w której autorka szeroko korzysta z koncepcji Latoura.

⁹ „[...] wyrastając z etnografii laboratorium, etnometodologia, socjologii nauki, semiotyki i (post)strukturalistycznych filozofii stała się ona [ANT – B.R.] nurtem hybrydycznym, w którym wiąże się badania empiryczne prowadzone w duchu etnometodologia, bądź w stylu antropologicznych badań terenowych, z szerokimi pytaniami filozoficznymi” (Ibidem: 16).

rystykami badanego fragmentu zbiorowego świata (w tym przypadku – lokalnego) będą: jego relacyjność i zmienność¹⁰.

Ważną konsekwencją przyjęcia powyższej dyrektywy poznawczej stało się dla przedstawicieli ANT zakwestionowanie opozycji między naturą a kulturą (naturą a społeczeństwem), jako nieadekwatnej dla „nieuprzedzonego” opisu badanych zjawisk. Te badane zjawiska społeczne zostały w ANT określone terminem „usytuowane praktyki”. Ponieważ kategoria ta zdaje się być istotna dla konkluzji dotyczących rozumienia lokalności, wypada ją nieco bliżej scharakteryzować. Na czym polega badanie „praktyki usytuowanej” i czym różni się ono od „uogólnionego mówienia o praktykach”? Najprościej rzecz ujmując – różnica polega właśnie na „nieuogólnianiu”. Badanie „usytuowanej praktyki” zajmuje się jej konkretnym kontekstem i wymiarem: „Co innego powiedzieć, że naukowcy czytają książki robiąc przy tym notatki, co innego zaś starannie opisać sposoby czytania konkretnych tekstów przez kilka czy kilkanaście osób. Odwoływanie się do praktyk w sposób uogólniony pomija szczegóły, które stają się tak istotne przy koncentrowaniu się na praktykach usytuowanych” (Abriszewski 2010: 20).

Czemu właściwie ma służyć, do czego zmierzać takie specyficzne podejście metodologiczne? Właściwą odpowiedzią na to pytanie zdaje się być twierdzenie, że badanie „usytuowanych praktyk” prowadzi do ujawnienia aktorów społecznych. Opis praktyk usytuowanych pozwala dostrzec tych sprawców społecznych (przy tym – niekoniecznie muszą to być sprawcy-ludzie), którzy są zaangażowani w daną praktykę, a którzy w tradycyjnym uogólnionym opisie praktyk całkowicie umykają. Właśnie „usytuowanie” pozwala dostrzec sprawców poza-ludzkich, sprawców – rzeczy, które zostaną poniżej scharakteryzowane.

Teoria aktora-sieci rozwija opisy i analizę „usytuowanych praktyk” w dwóch podstawowych obszarach aktywności społecznej: praktyki poznawczej i sprawstwa. Po pierwsze: w teoriocentrycznych koncepcjach nauki – jak podkreśla Latour – pomijano w opisie procesów myślenia twórczego i wytwarzania innowacji jego materialne aspekty. Tymczasem zwolennicy ANT przytaczają szereg przykładów z różnych obsza-

¹⁰ Przypomina to nieco fenomenologiczny postulat poznania bezzałożeniowego, zawieszenia (*epoche*) obowiązującości sądów na temat przedmiotu poznania i powrotu do bezpośrednich danych doświadczenia przedmiotu. Czy należy zatem rozumieć ANT jako podejście badawcze radykalizujące stare już adagium: „zurick zu der Sache” do postaci powrotu do detalicznego, dokładnego opisu tzw. usytuowanych praktyk?

rów działalności poznawczej, udowadniając, że „myślimy przynajmniej za pomocą rąk i oczu”, a nawet całym ciałem i też za pomocą otoczenia. „[...] myślenie, dokonywanie innowacji, twórcze pomysły są rezultatem współgrania rozmaitych czynników w złożonym układzie (sieci)” (Abriszewski 2008: 117). Krótko mówiąc – ludzkie procesy myślowe są możliwe dzięki materialnemu otoczeniu i to nie tylko w tym sensie, że zakładają je jako jeden z warunków możliwości (np. konieczny – niewystarczający), ale tak, że uczestniczy ono (jako element pewnego układu działającego – sieci) w sprawstwie tego procesu.

Drugim istotnym obszarem analiz „usytuowanych praktyk” jest sprawczość. „ANT obstaje przy tezie, że sprawczość nie «należy» jedynie do pewnego typu bytów, a jest rezultatem działania sieci aktorów, których własności wchodzą ze sobą w określone relacje” (Ibidem: 121).

Aby zrozumieć innowacyjność propozycji ANT, należy odwołać się do szerszego kontekstu problemu sprawczości człowieka. Omawia go dokładnie Andrzej Wojciech Nowak w pracy *Podmiot, system, nowoczesność* (Nowak 2011), ale jego syntetyczny opis znakomicie przedstawił Krzysztof Abriszewski, który zostanie tu przywołany.

Otóż ontologiczny problem sprawczości został sprowadzony – zdaniem Nowaka – do opozycji między sprawczością/działaniem jednostki a sprawczością/działaniem systemu (różnie rozumianego). Nowak sugeruje, że takie postawienie problemu „jest czymś na kształt wewnętrznego artefaktu wygenerowanego przez sam układ teoretyczny, którym się posługujemy” (Abriszewski 2015: 111). Abriszewski rozwijając tę myśl, twierdzi, że kluczowym momentem powstania tej opozycji (petryfikującej w pewien sposób nasz sposób ujmowania problemu sprawczości) jest założona w kulturze – jako jej konstytutywny moment – ontyczna opozycja między kulturą a naturą – czyli sprawczością człowieka (kultura) a sprawczością natury (systemu przyrody) (Bauman 2012: 7–87). „Tego właśnie podziału należy się pozbyć, aby móc przekształcić teorię sprawczości, utrzymując jednocześnie w różnych miejscach sprawczości indywidualne i systemowe” (Abriszewski 2015: 111).

Streszczając nieco wywód – na gruncie teorii aktora-sieci przyjmuje się, że sprawczość jest złożonym mechanizmem współdziałania wielu czynników, które składają się na pewnego typu podmiot działający określany terminem aktora-sieci. Działanie aktora-sieci ma charakter procesu, który może mieć chwilowy (jednostkowy) lub bardziej sta-

bilny przebieg. Do struktury aktora-sieci należą zarówno ludzcy, jak i pozaludzcy sprawcy. Działanie ma charakter sieciowy, a zagadnienie sprawczości (sieciowej sprawczości) jest czym innym od zagadnienia autorstwa i zagadnienia odpowiedzialności.

Uwzględnienie w procesie rozumienia kultury sprawczości rzeczy (pozaludzkich czynników sprawstwa) stwarza – jak się zdaje – interesujące i płodne narzędzia rozumienia i opisywania zjawisk kultury, choćby tak „niematerialnych” jak na przykład etnograficzne opisy różnych aspektów „kultury duchowej”. Na koniec tej ściśniętej i bardzo teoretycznej prezentacji teorii aktora-sieci zostanie wskazane jej możliwe wykorzystanie do zrozumienia fenomenu lokalności.

Lokalność w perspektywie ANT można ujmować jako zbiorowość lokalnych czynników określających ramy konkretnych (lokalnie usytuowanych) praktyk (działań). Zbiorowość ta – ujmowana właśnie jako aktor-sieć – w zależności od swojej struktury wykazuje różną stabilność i swoistą „podatność na dekonstrukcję”; niemniej jako taka właśnie umożliwiła ona wytwarzanie lokalnego ładu. Po drugie na kulturę lokalną można patrzeć jako na rezultat „lokalnych negocjacji” toczonych przez aktantów (kulturowych sprawców), przy czym sam proces negocjacji, w rezultacie którego wyłania się kształt tego, co lokalne, ma indywidualny, bowiem zależny od składu zbiorowości (zbiorowość to w terminologii Latoura społeczeństwo działających ludzkich i pozaludzkich podmiotów-sprawców), charakter. Jest to oczywiście zaledwie niepełny szkic możliwości konceptualizacji lokalności, jaki stwarza teoria aktora-sieci.

Lokalność jako efekt wytwarzania różnic

Teoria systemów społecznych Niklasa Luhmanna, mimo że w ostatnich latach doczekała się kilku popularyzujących ją opracowań¹¹, a także ważnych przekładów, nie cieszy się w Polsce zbyt dużą popularno-

¹¹ Poza obszernymi wprowadzeniami do *Systemów społecznych*, autorstwa Grażyny Skąpskiej i Michała Kaczmarczyka, warto przywołać kilka opracowań szczególnych zagadnień, ważnych w kontekście podejmowanego tu problemu: Smoliński 2014; Winczorek 2009: 159–177 (prezentacja poglądów Luhmanna w perspektywie socjologii prawa, zawiera szerokie omówienie teorii zróżnicowania społecznego stanowiącej treść monumentalnego *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, ostatniej przed śmiercią, ponad tysiącstronicowej pracy Luhmanna).

ścią¹². Ostatnio dość szeroko, krytycznie i z perspektywy filozoficznej omówił koncepcję Luhmanna Krzysztof Matuszek (2017)¹³.

Luhmann określa swoją koncepcję systemu społecznego jako radykalny konstruktywizm. Przez system społeczny rozumie autopojetyczny system komunikacji. Autopojeza oznacza tu zdolność systemu do autoreprodukcji swoich elementów. W Luhmannowskiej koncepcji warunkiem możliwości tak rozumianej reprodukcji jest wytwarzanie różnicy. System (w ogóle i system społeczny w szczególności) to – według Luhmanna – rezultat procesu wytwarzania różnic. Ta procesualna definicja systemu zmienia niejako jego teoretyczny punkt widzenia, przenosząc punkt ciężkości z relacji „część – całość” na relację między systemem a tym wszystkim, co nim nie jest. Procesualność wytwarzania różnicy między systemem a jego otoczeniem jest zatem jego podstawową charakterystyką ontologiczną. Ale wynika z tego też, że systemu nie da się konstruować niejako w oddzieleniu od jego środowiska. „System nie tyle więc istnieje w jakimś otoczeniu, co jest od niego odróżnialny” (Skąpska 2010: XI). Odróżniającym „obserwatorem” wyznaczającym różnicę (lub granicę) między systemem a jego otoczeniem jest tu sam system. Autopojeza zakłada – zdaniem Luhmanna – autoreferencyjność systemu. System społeczny rozumiany jako system autoreferencyjny nie tylko sam się organizuje, ale także reprodukuje swoje własne elementy, przy czym autoreferencyjność oznacza tu, że wytworzony przez system jego własny element jest odnoszony do wszystkich innych elementów systemu. Przy okazji zmienia się całkowicie sens pojęcia „element”, który uległ w teorii społecznej Luhmanna radykalnej temporalizacji – elementami systemu są zdarzenia komunikacyjne.

Drugą, obok autopojezy, kategorią charakteryzującą Luhmannowską teorię systemów społecznych jest pojęcie komunikacji. Autopojetyczny system społeczny składa się „z komunikatów odnoszących się do siebie i wytwarzających kolejne komunikaty, wskutek tego samoodniesienia” (Winczorek 2009: 2). Komunikacja jest dla Luhmanna elementarną jednostką rzeczywistości społecznej, alternatywną wobec

¹² Z ostatnio podejmowanych prób zastosowania Luhmannowskiej teorii do innych przedmiotów badań warto odnotować prace Magdaleny Łukasik (2016: 107–128; 2018: 194–206). Co szczególnie interesujące autorka przedmiotem swojej refleksji uczyniła w tym artykule właśnie systemy lokalności. Z kolei Michał Gładzewski podjął się analizy możliwości stosowania teorii systemów społecznych w pedagogice (Gładzewski 2009: 39–55).

¹³ Tam też bibliografia prac Luhmanna, wykaz polskich przekładów i ważniejszych opracowań.

kategorii działania społecznego (Matuszek 2017: 33). Podstawowym atrybutem systemu społecznego jest sens (*Sinn*); jest on czymś, co się wydarza, procesem generowanym przez wytwarzanie przez system różnicy między nim a jego środowiskiem.

Mimo abstrakcyjności i uniwersalności teorii systemów Luhmanna, której zarzuca się nierzadko immanentną niezdolność do wyjaśniania zjawisk społecznych w ich partykularnym czy lokalnym charakterze, wydaje się, że właśnie owa uniwersalność teorii niemieckiego socjologa sprawia, że staje się ona intrygującym narzędziem opisu i rozumienia wybranych procesów społecznych – w języku Luhmanna subsystemów, które same stają się autoreferencyjnymi systemami autopojetycznymi. Próby aplikowania teorii systemów autopojetycznych do analizy różnych fenomenów społecznych podejmowane są co jakiś czas z różnym skutkiem. W kontekście teorii lokalności warto zwrócić uwagę na wspomnianą wyżej pracę Łukasik, w której autorka odwołuje się do Luhmannowskiej koncepcji komunikacji, proponując, by za główne medium, kod organizujący systemy lokalności: „atmosfery prekodują, warunkują nie tylko sposób werbalizowania lokalności, lecz także jej emocjonalnego, cielesnego i zmysłowego przeżywania...” (Łukasik 2018: 204).

Propozycja Łukasik jest bardzo interesująca. Warto by podjąć próbę interpretacji kategorii atmosfery jako kategorii ontologicznej.

W świetle teorii systemów społecznych Luhmanna lokalności rozumiane jako subsystemy społeczne wytwarzają się w procesie komunikacyjnym wskutek odróżniania się (na drodze autoreferencji) i konstruowania granicy między podmiotem-systemem a jego środowiskiem w celu redukcji kompleksowości, która charakteryzować ma wedle Luhmanna środowisko. Systemy społeczne jako generatory sensu wytwarzają lokalne ontologie w polu potencjalnie nieograniczonych możliwości środowiska i zależą od przypadku – pojawienia się jakiegoś (niedającego się przewidzieć?) czynnika różnicującego bądź wzmacniającego potrzebę lokalnej redukcji kompleksowości środowiska.

Zakończenie

Naszkiecowane wyżej trzy perspektywy teoretyczne ontologii lokalności mają o tyle sens, o ile dadzą się zastosować jako zespół teoretycznych narzędzi eksplanacyjnych do opracowania konkretnych histo-

rycznych¹⁴ systemów społecznych. Każda ze wskazanych wyżej teorii społecznych jest interesująca i stara się opracować teoretycznie nieco odmienne aspekty społeczeństwa, stwarzając tym samym nieco odmienne możliwości interpretacyjne, pozwalając na poznawczą eksploatację zróżnicowanego systemu danych, do których bez tych narzędzi nie byłoby dostępu¹⁵. Wskazanie tych, a nie innych horyzontów interpretacyjnych dla wyjaśnienia społecznie konstytuowanych ontologii lokalności nie wyklucza w żaden sposób innych możliwości; można nawet sądzić, że poniekąd jest rezultatem subiektywnych i niekoniecznie w pełni uświadomianych sobie predylekcji autora. Jego zdaniem zestaw ten może być metodologicznie owocny, pozwala bowiem, podjąć tak interesujące obecnie kwestie społeczne, jak regionalność i lokalność, zwracając uwagę na pomijane dotąd w ich opracowaniu perspektywy poznawcze: funkcjonowanie tego co lokalne w przestrzeni przepływów społecznych, rolę pozaludzkich aktantów w zbiorowościach (systemach) czy wreszcie rolę procesów wytwarzania różnic jako mechanizmu wyodrębniania się tego, co lokalne w relacji do jego środowiska/otoczenia.

Bibliografia

- Abriszewski K. (2008), *Rzeczy w kontekście Teorii Aktora-Sieci*, [w:] *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa (red.), Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn: 103–129.
- Abriszewski K. (2010), *Splatając na nowo ANT. Wstęp do „Splatając na nowo to, co społeczne”*, [w:] B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do Teorii Aktora-Sieci*, przeł. A. Derra, K. Abriszewski, Wydawnictwo Universitas, Kraków.
- Abriszewski K. (2012), *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza Teorii Aktora-Sieci Bruno Latoura*, Wydawnictwo Universitas, Kraków.
- Abriszewski K. (2015), *Teoria aktora-sieci, jako teoria kultury*, [w:] *Kultura nie-ludzka*, A. Kil, J. Malczyński, D. Wolska (red.), „Prace Kulturoznawcze” 18, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław: 99–116.
- Bauman Z. (2012), *Kultura jako praxis*, przeł. J. Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa: 7–87.

¹⁴ Użyty tu termin „historyczne” w znaczeniu istniejące w określonej czasoprzestrzeni, niekoniecznie oznacza systemy „minione”, rozpoznawalne jedynie na drodze poznania ich dokumentacji źródłowej.

¹⁵ Odgrywają one rolę analogiczną do Kantowskich kategorii czystego rozumu, w tym znaczeniu, że bez owych teoretycznych perspektyw, paradygmatów i kategorii nie potrafilibyśmy interpretować danych naszego kulturowego doświadczenia.

- Bednarek J. (2014), *Zwrot posthumanistyczny a ontologia*, „Praktyka Teoretyczna” 4(14), URL=http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr14_2014_Polityki_popkultury/12.Bednarek.pdf [dostęp z dnia 04.11.2020].
- Bińczyk E. (2010), *Inwazja ANT na „rynek” polski*, „Teksty Drugie” 1–2: 329–337.
- Bińczyk E. (2012), *Technonauka w społeczeństwie ryzyka. Filozofia wobec niepożądanych następstw praktycznego sukcesu nauki*, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Castells M. (2008), *Siła tożsamości*, przeł. S. Szymański, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Castells M. (2010), *Społeczeństwo sieci*, przeł. M. Marody, K. Pawluś, J. Sławiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Castells M. (2013), *Władza komunikacji*, przeł. P. Tomanek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Głazewski M. (2009), *Teoria systemów autopojetycznych Niklasa Luhmanna – między metafizyką a metabiologią*, „Przegląd Pedagogiczny” 1: 39–55.
- Goszczyński W., Knieć W., Czachowski H. (2015), *Lokalne horyzonty zdarzeń. Lokalność i kapitał społeczny w kulturze (nie)ufności na przykładzie wsi kujawsko-pomorskiej*, Wydawnictwo Muzeum Etnograficznego, Toruń.
- Jałowicki B., Sowa K.Z., Dudkiewicz P. (1989), *Społeczności lokalne. Teraźniejszość i przyszłość*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa.
- Kowalewski J., Piasek W., Śliwa M. (red.) (2008), *Rzeczy i ludzie. Humanistyczna wobec materialności*, Instytut Filozofii UWM, Olsztyn.
- Kurczewska J. (2006a), *Robocze ideologie lokalności. Stare i nowe schematy*, [w:] *Oblicza lokalności. Tradycja i współczesność*, J. Kurczewska (red.), Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa: 88–129.
- Kurczewska J. (red.) (2006b), *Oblicza lokalności. Tradycja i współczesność*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa.
- Latour B. (2010), *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do Teorii Aktora-Sieci*, przeł. A. Derra, K. Abriszewski, Wydawnictwo Universitas, Kraków.
- Linkiewicz O. (2018), *Lokalność i nacjonalizm. Społeczności wiejskie w Galicji Wschodniej w dwudziestoleciu międzywojennym*, Wydawnictwo Universitas, Warszawa.
- Luhmann N. (2012), *Systemy społeczne*, przeł. M. Kaczmarek, Wydawnictwo Nomos, Kraków.
- Łukasiuk M. (2016), *Przemiany zamieszkiwania w świetle teorii systemów*, [w:] *Socjologia zamieszkiwania. Narracje, dyfuzje, interwencje*, M. Jewdokimow, M. Łukasiuk (red.), Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa: 107–128.
- Łukasiuk M. (2018), *Kategoria atmosfery w świetle teorii systemów Niklasa Luhmanna*, „Miscellanea Anthropologica et Sociologica” 19(1): 194–206.
- Matuszek K.C. (2017), *Niklasa Luhmanna socjologia bez człowieka*, Księgarnia Akademicka, Kraków.
- Nowak A.W. (2011), *Podmiot, system, nowoczesność*, Instytut Filozofii UAM, Poznań.
- Skapska G. (2012), *Niklas Luhmann i teoria systemów społecznych*, [w:] N. Luhmann, *Systemy społeczne*, przeł. M. Kaczmarek, Wydawnictwo Nomos, Kraków: VII–XVIII.

- Stadler F. (2012), *Manuel Castells. Teoria społeczeństwa sieci*, przeł. M. Król, Uniwersytet Jagielloński, Kraków.
- Smoliński G. (2014), *Znaczenie kategorii reprodukcji w teorii autopoietycznych systemów społecznych dla zachowania tożsamości przez cząstkowy system społeczny*, „Młoda Humanistyka” 1(2), URL=<http://www.humanistyka.com/index.php/MH/article/view/22> [dostęp z dnia 01.02.2020].
- Sulima R. (2001), *Głosy tradycji*, Wydawnictwo DiG, Warszawa.
- Winczorek J. (2009), *Teoria zróżnicowania społecznego w “Die Gesellschaft der Gesellschaft” w dziesięć lat później*, „Problemy Humanistyki” 15: 159–177.

Katarzyna Rychter

ORCID: 0000-0001-9065-3520

Uniwersytet Śląski w Katowicach

University of Silesia in Katowice

NEURONALNE KORELATY POCZUCIA WINY I WSTYDU – Z PERSPEKTYWY FILOZOFA

The neural correlates of feeling guilt and shame – from a philosopher’s perspective

Słowa kluczowe: poczucie winy, wstyd, neuronauka, etyka, neuroetyka, metaetyka, sankcja moralna, ocena moralna

Key words: feeling guilty, shame, neuroscience, ethics, neuroethics, metaethics, moral sanction, moral evaluation

Streszczenie

Celem artykułu jest wykazanie, że filozofia (etyka, neuroetyka, metaetyka) może sięgać po ustalenia neuronauki, w tym (neuro)psychologii, w zakresie poczucia winy i wstydu, w czym mają pomóc postawione w artykule pytania i poruszane zagadnienia. Autorka przywołała dane na temat neuronalnych korelatów poczucia winy i wstydu i neuropsychologiczne interpretacje niektórych z nich. Szczególną uwagę zwróciła na kwestie związane z oceną moralną i moralnymi sankcjami.

Abstract

The aim of this article is to show that philosophy (ethics, neuroethics, metaethics) can aspire to and draw inspiration from the findings of neuroscience and the neuropsychology of feeling guilt and the shame. In this article I present an open list of questions and issues which can engage a philosopher and through which they can inspire others. I present data on the neural correlates of feeling guilt and shame and some of their related neuropsychological inspirations. Special attention is paid to issues related to moral evaluation and moral sanction.

Wstęp

Pytania o relacje między filozofią a naukami szczegółowymi towarzyszą filozofom (częściej) i naukowcom (rzadziej) od dawna. Relacje te zależą od wielu czynników. Złożony charakter świata wymusza zarówno na filozofach, jak i naukowcach poszukiwanie rozwiązań, które

przekraczają granice jednej (sub)dyscypliny. W niniejszym artykule autorka podejmuje próbę wykazania, że dane pochodzące z neuronauk, a konkretnie pewne (wybrane) dane na temat cerebralnego i neuropsychologicznego obrazu poczucia winy i wstydu, mogą być inspiracją dla etyki, neuroetyki i metaetyki – dla podjęcia niejako na nowo kwestii związanych z realnością niektórych stanowisk (nurt deontologiczny, emotywny i utylitaryzm) i zjawisk/procesów moralnych (oceny moralnej, sankcji moralnych) oraz ich definicyjnych rozstrzygnięć.

Aby uzyskać odpowiedź na pytanie, w jaki sposób wiedza z zakresu neuronauk, w tym z neuropsychologii, może być inspirująca dla filozoficznych rozważań, powstanie lista pytań/zagadnień, które filozof wyposażony w wiedzę z zakresu neuronauk może postawić/podjąć. Zostaną również przywołane podstawowe informacje z zakresu (neuro)psychologii i socjologii poczucia winy i wstydu, uzupełnione o wyniki badań prowadzonych przy użyciu najnowszych metod obrazowania mózgu. Będą one przedstawione w takiej formie, by można je było porównać – wyszukać struktury wspólne i te przypisane (choć nie w sposób wyłączny) jednej z dwóch emocji (zob. wstyd vs. bodźce neutralne; poczucie winy vs. bodźce neutralne; wstyd w grupie osób z dużymi zaburzeniami depresyjnymi (*major depressive disorder*, MDD); wstyd i poczucie winy u kobiet i mężczyzn). Celem pobocznym, jednak nie mniej istotnym, jest przybliżenie czytelnikowi, niedostępnych lub dostępnych w niewielkim zakresie w języku polskim, wyników badań nad neuronalnymi korelatami tych konkretnych emocji.

Neuronalne korelaty poczucia winy i wstydu i ich neuropsychologiczne zaplecze. Szkic

Poczucie winy i wstyd są przedmiotem badań wielu różnych (sub)dyscyplin nauki i filozofii. Szczególne miejsce mają w psychologii i neuronauce. W literaturze z zakresu psychologii (Strus, Żylicz 2018: 80) poczucie winy i wstyd klasyfikowane są między innymi jako emocje negatywne, złożone (wtórne), w tym emocje samoświadomościowe, moralne (poczucie winy bardziej niż wstyd) i społeczne (wstyd bardziej niż poczucie winy).

Emocje wtórne to emocje, które: 1) występują tylko u człowieka (tzw. emocje unikatowe), ale w sposób powszechny; 2) współorganizowane są

przez korę mózgową; 3) współkonstrytuują je czynniki społeczno-kulturowe (tzw. emocje społeczne); 4) powstają, w przeciwieństwie do emocji podstawowych (pierwotnych), w sposób bardziej dowolny; 5) występują dość późno w rozwoju ontogenetycznym; 6) wymagają wyższych procesów poznawczych (por. Lewis 2005: 781–782); 7) nie posiadają specyficznych wzorców ekspresji mimicznych oraz 8) specyficznych czynników wywołujących (por. Lewis 2005: 784; Strus, Żylicz 2018: 81).

Obie emocje to emocje negatywne. Zalicza się je do grupy negatywnych ewaluacyjnych emocji samoświadomościowych (*self-evaluation emotions*) (por. Lewis 2005: 781–782), to znaczy takich, które powstają na skutek negatywnej oceny związanej z „Ja” i które wiążą się głównie, choć nie wyłącznie, z negatywnymi odczuciami i konsekwencjami. Proces oceny „Ja” (zachowania lub całego „Ja”; zob. autoatrybucje częściowe vs. całościowe, Ibidem: 782, 786–787; patologiczne i niepatologiczne poczucie winy i wstydu), dokonuje się w kontekście zinternalizowanych przez podmiot celów, norm i wartości (moralnych, społecznych, obyczajowych itd.) oraz standardów, zwłaszcza w sytuacji ich transgresji, w obecności (realnej lub wyobrażonej) lub bez obecności innych (por. Ibidem: 781, 784–786).

Tak w przypadku poczucia winy, jak i wstydu trudno, na co wskazuje między innymi Lewis, wymienić listę tzw. niezmienników (specyficznych katalizatorów, czynników wyzwalających), to jest sytuacji, które każdorazowo poprzedzają pojawienie się jednej czy drugiej emocji (zob. Lewis 2005: 781). Można jednak, i tak też czynią badacze tych emocji, spróbować pokazać przykłady konkretnych sytuacji, w których wyzwala się i/lub utrzymują omawiane emocje, a także pewnych bodźców, które indukują, intensyfikują, w tym patologizują, poczucie winy i/lub wstyd. Dla przykładu, poczucie winy pojawia się, choć nie zawsze i nie jako jedyna emocja (często łącznie ze wstydem), w obliczu takich sytuacji jak na przykład: krzywda innych, zwłaszcza bliskich (dokonana lub wyobrażona), spowodowanie straty, sprawienie przykrości, pogwałcenie prawdy/przyrzeczenia, czy szerzej – naruszenie reguł zaufania (por. Gore, Harvey 1995, za: Zaleski 1998: 209), niezaspakajanie potrzeb innych (Baumeister i in. 1994, za: Białecka-Prus 2013: 106).

Poczucie winy i wstyd pojawiają się dość późno, w porównaniu na przykład z emocjami podstawowymi (np. radość, smutek), w rozwoju ontogenetycznym. Niepatologiczne formy obu emocji ujawniają się, po raz pierwszy, w zależności od rodzaju, w drugim–trzecim roku życia

dziecka (czasem wcześniej, głównie wstyd – między 12. a 18. miesiącem życia; czasem później – po trzecim roku życia/ dot. poczucia winy), a następnie ludzie doświadczają ich przez całe życie (w doświadczeniu jednostkowym, społecznym i zbiorowym). Pojawienie się i rozwój poczucia winy i wstydu zależne są między innymi od poziomu rozwoju poznawczego człowieka (por. Lewis 2005: 781–782), w tym od stopnia wykształcenia struktury „Ja”, samoświadomości, świadomości stanów psychicznych innych osób (zdolności dokonywania atrybucji stanów mentalnych innych osób, por. ToM¹) oraz świadomości istnienia i konieczności przestrzegania norm społecznych (por. Lagattuta, Thompson 2007: 94). Do wywołania i kształtowania się obu emocji potrzeba (w różnym stopniu): zdolności do autorefleksji i autoewaluacji, wykształcenia zdolności internalizacji zasad postępowania i rozumienia znaczenia przekraczania tych zasad, zdolności odbierania sygnałów aprobaty i dezaprobaty społecznej, w tym przede wszystkim sygnałów płynących od ważnych dla człowieka innych ludzi (głównie rodziców). Niezmiernie ważna jest także umiejętność oddzielenia siebie od swojego zachowania (zwłaszcza w przypadku poczucia winy).

Zarówno poczucie winy, jak i wstyd występują w formie normalnej (niepatologicznej) i patologicznej oraz współwystępują ze zjawiskami (procesami) normalnymi i patologicznymi. Konsekwencje patologizacji jednej czy obu emocji, podobnie jak konsekwencje ich prawidłowej generacji, regulacji i przebiegu, nie pozostają bez wpływu na intrapsychiczne i interpersonalne funkcjonowanie jednostki, w tym na jej funkcjonowanie moralne (rozwój moralny). Dla przykładu, z predyspozycyjnym (specyficznym, normalnym) poczuciem winy wiążą się między innymi: żal z powodu popełnionego czynu i chęć zadośćuczynienia, naprawy, odkupienia, ekspiacji, które mają pozytywny wpływ na kształt relacji społecznych, a także na rozwój jednostki i jej samopoczucie. Z kolei patologiczne poczucie winy przejawiające się na przykład nadmiernym samoobwinianiem się i/lub blokadą funkcji zadośćuczynienia i przeprosin (por. Quiles, Bybee 1997, za: Strus, Żylicz 2018: 89), współwystępujące na przykład z zaburzeniami psychicznymi, może powodować naruszenie bądź nawet zerwanie relacji jednostki z grupą. Patologiczny wstyd łączy się (ma wpływ na pojawienie się)

¹ ToM (*theory of mind*) – „teoria umysłu”, to pewna zdolność do rozróżniania umysłu własnego od umysłów innych osób.

między innymi z fobią społeczną (Hedman i in., 2012, za: Adamczyk, 2017: 425).

Nie bez znaczenia pozostają także różnice płciowe, indywidualne oraz kulturowe w odczuwaniu (zakresie, jakości i intensywności), regulowaniu (por. strategię regulacji), a wcześniej w generowaniu (w mózgu/umyśle) obu emocji. Nie ma wśród badaczy zgodności co do tego, czy występują stałe różnice w reakcji i ekspresji poczucia winy przez kobiety i mężczyzn. Niemniej, dostępne są wyniki badań, które wskazują na to, że poczucie winy występuje częściej u kobiet, a przynajmniej kobiety częściej się do tego przyznają. Znaczna grupa badaczy sugeruje, że takie tendencje mogą być skutkiem procesu socjalizacji. W procesie tym przyznaje się dziewczynom/kobietom, przynajmniej w kulturze zachodniej, dużo większe prawo do mówienia o uczuciach, a jednocześnie uwrażliwia się je bardziej na dobro innych niż swoje własne (por. Plant i in. 2000: 81–92). Poza różnicami płciowymi ważne są również (co nie jest przyjmowane bez kontrowersji) różnice międzykulturowe (Benedict 1999).

Poczucie winy i wstyd, podobnie jak inne emocje, „(re)prezentowane” są także w przestrzeni cerebralnej. Choć obecnie mówi się o tym, że to raczej sieci neuronalne, a nie konkretne struktury kierują różnymi procesami, to jednak konkretne struktury też się wskazuje (nie chodzi tu bynajmniej o hołd składany podejściu wąskolokalizacyjnemu). W przypadku jednej/obu emocji aktywne są między innymi²: przednia część wyspy (Roth i in. 2014: 10–16/ wstyd; Shin i in. 2000: 48; Fourie i in. 2014: 203–205/ poczucie winy; większa aktywność w poczuciu winy niż wstydu, za: Michl i in. 2014), tylny zakręt obręczy (Roth i in. 2014: 10–16/ wstyd; Basile i in. 2011: 234–236/ poczucie winy), zakręt przyhipokampowy (Michl i in. 2014: 152–154/ wstyd; Wagner i in. 2011, za: Bastin i in. 2016: 459/ poczucie winy), część grzbietowa przedniego zakrętu obręczy (Michl i in. 2014: 152–154/ wstyd; Fourie i in. 2014: 203–205; Shin i in. 2000: 48; przedni zakręt obręczy, BA³ 24/32, LH, RH⁴/ poczucie winy), zakręt czołowy górny (BA 6, 8, 9, LH/ wstyd; BA 8, RH, Michl i in. 2014: 152–154/ poczucie winy), zakręt czołowy dolny

² Przywołane wyniki badań dotyczą eksperymentów, w których konfrontuje się bodźce wywołujące wstyd/poczucie winy oraz bodźce neutralne.

³ BA to skrót od *Brodmann's area*, zob. mapa Brodmanna, URL=<http://www.fmri-consulting.com/brodmannconn/> [dostęp z dnia 02.02.2020].

⁴ LH (*left hemisphere*), RH (*right hemisphere*) – lewa, prawa półkula mózgu.

(BA 45, 47, LH, RH/ wstyd), zakręt czołowy przyśrodkowy (BA 8, RH/ wstyd; BA 9, LH; Shin i in. 2000: 46–48/ poczucie winy), zakręt czołowy środkowy (BA 9, LH; Michl i in. 2014: 152–154/ wstyd; BA 13/46, LH, Michl i in. 2014: 152–154/ poczucie winy), kora orbitofrontalna boczna (Wagner i in. 2011, za: Bastin i in. 2016: 458–459/ poczucie winy), grzbietowo-boczna kora przedczołowa (Michl i in. 2014: 152–154; Roth i in. 2014: 10–16/ wstyd; poczucie winy), brzuszno-boczna kora przedczołowa (BA 47; Roth i in. 2014: 10–16/ wstyd; Moll i in. 2007; Wagner i in. 2011, za: Bastin i in. 2016: 458–459/ poczucie winy), grzbietowo-przyśrodkowa kora przedczołowa (BA 8, 9, Michl i in. 2014: 152–154/ wstyd, poczucie winy), zakręt orbitofrontalny (BA 11, LH, Michl i in. 2014: 152–154/ poczucie winy), przednia dolna część płata skroniowego (Wagner i in. 2011, za: Bastin i in. 2016: 459/ wstyd; Michl i in. 2014: 152–154; Shin i in. 2000: 46–48/ poczucie winy), przednia górna część kory płata skroniowego (Michl i in. 2014: 152–154/ wstyd), zakręt wrzecionowaty (BA 19, RH, Michl i in. 2014: 152–154/ wstyd; BA 18/19 LH, RH, Michl i in. 2014: 152–154/ poczucie winy), zakręt skroniowy górny (BA 38, LH, Michl i in. 2014: 152–154/ wstyd; BA 39, LH, Shin i in. 2000/ poczucie winy), zakręt skroniowy środkowy (BA 21, LH, Michl i in. 2014: 152–154/ wstyd; BA 21, LH, RH, Michl i in. 2014: 152–154/ poczucie winy), zakręt przyhipokampowy (BA 27/30, RH, LH, Michl i in. 2014: 152–154/ wstyd), kora wzrokowa (Michl i in. 2014: 152–154/ wstyd, poczucie winy), klinek (BA 17, RH, Michl i in. 2014: 152–154/ wstyd; BA 18, LH, Michl i in. 2014: 152–154; Shin i in. 2000: 46–48/ poczucie winy); zakręt potyliczno-skroniowy przyśrodkowy (BA 18, RH, Michl i in. 2014: 152–154/ wstyd; BA 18, RH, Shin i in. 2000: 46–48; BA 17/18, LH, RH, Michl i in. 2014: 152–154/ poczucie winy), zakręt potyliczny środkowy (BA 19, LH, Michl i in. 2014: 152–154/ wstyd), zakręt kątowny, przedklinek (Michl i in. 2014: 152–154; Wagner i in. 2011/ wstyd; BA 7, LH; Fourie i in. 2014: 203–205; Shin i in. 2000: 43–48; Michl i in. 2014: 152–154/ poczucie winy), zakręt nadbrzeżny (zmniejszona aktywność; Roth i in. 2014: 10–16/ wstyd; Michl i in. 2012: 152–154/ poczucie winy), mózdzek (Michl i in. 2014: 152–154/ wstyd, poczucie winy), ciało migdałowate (większa aktywność w poczuciu winy; Michl i in. 2014).

Powyższe struktury (w różnych konfiguracjach) wchodzi w skład sieci neuronalnych, w tym sieci związanych z teorią umysłu czy szerzej – „społecznym wymiarem” obu emocji (zob. *the general emotional*

network, the theory of mind network, the social pain network; Kendal 2016: 42). Niemniej istotne są dane na temat aktywności obszarów mózgu związanych z emocjami moralnymi, pochodzące z badań przeprowadzonych wśród osób z zaburzeniami i chorobami psychicznymi. Dla przykładu: notuje się podwyższoną aktywność tylnej części wyspy (RH) oraz ciała migdałowatego (RH) w generacji wstydu w grupie osób z MDD w porównaniu z poczuciem winy (Pulcu i in. 2014: 5–8).

Wartym zwrócenia uwagi jest także fakt różnic między płciami i różnic międzykulturowych. Poniżej zostały przywołane dane o strukturach aktywnych w obu omawianych emocjach, z uwzględnieniem różnic u kobiet i u mężczyzn (Michl i in. 2014: 153–154):

Wstyd

– kobiety: przedklinek (BA 7, 31, RH), zakręt nadbrzeżny (BA 40, RH), zakręt obręczy (BA 31), zakręt przyhipokampowy (BA 27), przyśrodkowy czołowy (BA 6, RH), zakręt czołowy środkowy (BA 10, LH, RH), zakręt środkowy skroniowy (BA 19, 21, 39, RH, LH);

– mężczyźni: zakręt wrzecionowaty (BA 37, RH), zakręt przyhipokampowy (BA 35, 36, LH), przedni zakręt obręczy (BA 32, LH, RH), zakręt orbitofrontalny (BA 47, RH).

Poczucie winy

– kobiety: środkowy zakręt skroniowy (BA 19, 21, 39, LH, RH).

– mężczyźni: hak (BA 34), ciało migdałowate (RH), zakręt czołowy przyśrodkowy (BA 10, LH, RH), zakręt potyliczny dolny (LH), zakręt potyliczno-skroniowy przyśrodkowy (LH).

Nawet pobieżny ogląd wyżej przytoczonych danych pozwala wysnuć wniosek, że poczucie winy i wstyd (m.in. ich generowanie, podtrzymywanie) wiążą się z aktywnością wielu ośrodków nerwowych i że między obiema emocjami występują różnice (jeśli spojrzeć na struktury, które aktywują), a także, że poczucie winy i wstyd angażują obszary mózgu, które przynależą także innym zjawiskom/procesom.

Zgodnie z wynikami badań neuropsychologów, czy szerzej neuro naukowców, przyjmuje się, że regiony mózgu aktywne przy poczuciu winy i/lub wstydu to regiony zaangażowane (w mniejszym lub większym stopniu, w zależności od tego, czy chodzi o poczucie winy moralnej, pozamoralnej czy wstyd, czy o normę czy patologię obu/jednej emocji) także w procesy związane z planowaniem, wyznaczaniem celów, refleksją, autorefleksją, koordynacją i dostosowywaniem zachowań, rozwojem osobowości (por. obszary kory przedczołowej, np. Siddiqui

i in. 2008), ToM (np. wyspa, przedklinek, por. Eslinger i in. 2012: 134; Takahashi i in. 2004: 967–974), mentalizacją (np. przedklinek, por. Amodio, Frith 2006: 268–77), rozumowaniem moralnym, moralnymi dylematami (por. Greene i in. 2001: 2105–2108), empatią związaną z moralnością (por. Moll i in. 2007: 345–349), społecznym poznaniem i emocjami społecznymi (Olsson, Ochsner 2008: 65–71), pamięcią epizodyczną (Addis i in. 2004: 1468–1470), z doświadczaniem emocji negatywnych (por. Craig 2009, za: Zhu i in. 2018: 28), kontrolą poznawczą, kontrolą zachowań impulsywnych, optymalizacją decyzji społecznych (np. kora przedczołowa, por. Koechlin i in. 2003: 1181–1184), przetwarzaniem emocjonalnym (np. AI, anterior insula – przednia część wyspy; Shin i in. 2000: 47). Obszary mózgu aktywne przy poczuciu winy i/lub wstydu to regiony „przypisane” (w pewnym stopniu) także tzw. układowi nagrody i kary, czy inaczej, sumieniu (por. Stach 2012).

Dość wyraźnie można wyczytać z tych danych informację o (neuro)nalnym i zróżnicowanym) związku poczucia winy i wstydu z szeroko pojętą moralnością, w tym z (auto)refleksją i funkcjonowaniem człowieka w społeczeństwie czy po prostu interakcjami międzyludzkimi.

Jeśli można mówić o tzw. mózgu moralności (na który składa się zdaniem badaczy między innymi: jądro migdałowe, hipokamp, przednia część kory wyspy, kora zakrętu obręczy, zarówno jej przednia, jak i tylna część, górny zakręt skroniowy, ciemieniowy zakręt kątowy oraz znaczne obszary kory przedczołowej z częścią brzuszno-przyśrodkową, grzbietowo-boczną oraz korą orbitalną; Stach 2012: 158–159), to neurokorelaty poczucia winy i wstydu, odnoszą się do niego (w różnym stopniu i zakresie). Podobnie zresztą jak do „mózgu społecznego” (czy choćby *social pain network*, Kendal 2016: 42).

Co na to neuropsychologia?

Każdy człowiek jest jednostką indywidualną, żyjącą pośród innych jednostek. Rozwija się w określonym tempie, przy czym tempo to modulowane jest między innymi przez czynniki społeczne. Biologia wyposaża człowieka w różne narzędzia pozwalające odczytywać emocje/ odczucia swoje i innych ludzi. Wśród tych narzędzi jest mentalizacja i empatia. Oba potrzebne są do tego, by pojawiły się omawiane w artykule emocje (w swojej normalnej i/lub patologicznej formie).

Zdolność do mentalizacji obejmuje swym zasięgiem różne zjawiska, odmiennie rozumiane i definiowane (por. koncepcje teorii umysłu

(*theory of mind*), społecznego poznania (*social cognition*), społecznego rozumienia (*social understanding*), przyjmowania perspektywy innego (*perspective-taking*) czy różne modele empatii), ale w swych podstawach odnoszące się głównie do procesów poznania społecznego, takich jak: spostrzeganie, uczucia, intencje oraz inne stany poznawcze i afektywne osoby (Frith, Frith 2003, za: Cierpiałkowska, Górską 2016: 14–15).

Tak szeroko pojęta mentalizacja daje jednostce między innymi możliwość zrozumienia, jakie procesy psychiczne zachodzą w jej mózgu, jak one przebiegają, a także rozpoznania stanów psychicznych innych ludzi oraz tego, jak te stany wpływają na ich zachowanie. Dzięki temu jednostka może przewidzieć: co czuje, myśli, jakie ma intencje i co może zrobić druga osoba, w tym jakie (czy) będą jej reakcje na konkretne zachowania (Cierpiałkowska, Górską 2016: 14–15). Zdolności te, kształtowane w ciągu życia, mają bezpośredni wpływ na jakość i skutki na przykład socjalizacji, w tym socjalizacji emocji (także poczucia winy i wstydu) oraz internalizacji norm i zasad. Ściśle z nią związana jest także zdolność do empatii (w emocjonalnej i poznawczej odślonie⁵).

Empatia współuczestniczy w procesie internalizacji norm moralnych, a do tego jest jednym z czynników ich aktywacji (Hoffman 2006, za: Stach 2012: 125). Poza tym wpływa na poziom wrażliwości moralnej jednostki i leży u podstaw powstawania różnych uczuć moralnych, w tym poczucia winy i wstydu (Stach 2012: 125) i moralnych zachowań. Znaczną rolę empatia odgrywa także w rozumowaniu moralnym (m.in. wpływa na sądy moralne) (por. Ibidem: 126). U podstaw empatii znajdują się mogą pobudki zarówno egoistyczne (Hoffman 2006, za: Stach 2012: 126), jak i altruistyczne. Zależy to od poziomu rozwoju empatii i dojrzałości emocjonalnej jednostki. W przypadku (ko)relacji poczucia winy i empatii można mówić o dwóch niezależnych od siebie rodzajach poczucia winy – empatycznym i lękowym. Ten pierwszy wiąże się z ugodowością, drugi – z neurotycznością (por. Stach 2012: 142). Z odczuwaniem empatii ściśle wiąże się także zdolność do antycypacji odczuć empatycznych oraz wzmocnień pozytywnych (nagród) i negatywnych (kar) stanowiących podstawę funkcjonowania sumienia (Ibidem: 148–149).

Neurokorelaty poczucia winy i wstydu dzielą przestrzeń cerebralną także z procesami związanymi z rozwiązywaniem dylematów moralnych (osobistych i nieosobistych). Mowa tu przede wszystkim o brzusz-

⁵ Nie można zapominać o cieszących się zmienną sławą neuronach lustrzanych.

no-przyśrodkowej oraz grzbietowo-bocznej korze przedczołowej oraz tylnej części zakrętu obręczy i dolnej części płata ciemieniowego (Greene i in. 2001: 2106–2107). Obszary te (w różnym stopniu) zawiadują poznawczą i emocjonalną aktywnością w rozwiązywaniu dylematów moralnych.

O czym to świadczy? Po raz kolejny poczucie winy i wstyd łączą się (w przestrzeniach mózgu) z moralnością (w różnych jej odcieniach) i po raz kolejny można dostrzec ich złożony (emocjonalno-poznawczy) charakter. Coraz bardziej widoczny jest także emocjonalno-poznawczy charakter moralności. Jak twierdzi między innymi Greene, w toku ewolucji ludzie zostali wyposażeni w mechanizmy generowania emocji wpływających na osąd moralny (Greene i in. 2001, za: Przybysz, Dziarnowska 2012: 53). Zaburzenia/uszkodzenia w tych obszarach (mające swe przyczyny m.in. w uszkodzeniach fizycznych/powypadkowych części mózgu czy w chorobach psychicznych i neurodegeneracyjnych), zwłaszcza w obszarze brzuszno-przyśrodkowej kory przedczołowej, mogą skutkować zaburzeniami w odczuwaniu winy, litości i współczucia (Koenigs i in. 2007: 910, za: Przybysz, Dziarnowska 2012: 53), a szerzej w funkcjonowaniu sumienia (por. Stach 2012: 146).

Znaczenie wyników badań neuronaukowych i neuropsychologicznych dla filozofii

Dla filozofa-etyka najważniejsze są kwestie ludzkiej moralności (zwłaszcza w aspekcie powinnościowym), w tym między innymi kwestie ideałów i wartości moralnych, norm i ocen moralnych, wzorów zachowań i sankcji. W ramach tradycji racjonalistycznej (np. Arystoteles, Kant) zadaje on pytania o warunki racjonalne moralności, jednocześnie wskazuje na negatywny (niszczący, zakłócający) wpływ emocji, w tym poczucia winy i wstyd. Inaczej rzecz się ma w intuicjonizmie (brytyjskim: Moore; fenomenologicznym: Hartmann, Scheler, Husserl) (zob. Styczeń 1972: 106) i w ramach neuroetyki (o czym poniżej): emocje/uczucia traktuje się jako ważne składowe moralności.

Ustalenia z zakresu neuroetyki (zaliczane przede wszystkim do tzw. etyki opisowej i prowadzone w duchu naturalizmu) pozwalają na wskazanie warunków pozaracjonalnych, głównie emocjonalnych oraz

związków jednych i drugich, w tym przede wszystkim związków neuronalnych i psychoneuronalnych między warunkami racjonalnymi i emocjonalnymi moralności. Celem dociekań nad moralnością, prowadzonych w ramach neuroetyki czy szerzej neuronauki, jest wykazanie realności neuronalnej i psychoneuronalnej między innymi emocji moralnych i ich związków z innymi emocjami i procesami (por. mentalizacja, empatia).

Do czego taka wiedza może się przydać filozofowi? Po pierwsze, filozof-(neuro)etyk, wyposażony w wiedzę z zakresu neurobiologii i neuropsychologii emocji moralnych, może i powinien „zabrać głos” w dyskusji nad relacjami między filozofią (w ogóle, konkretną filozofią) a nauką (konkretnymi dyscyplinami, interdyscyplinami). Zdaniem autorki artykułu winien opowiedzieć się w tej dyskusji za ścisłą i odpowiedzialną współpracą filozofii i nauki. W przypadku rozważań etycznych i ich praktycznych realizacji należy, jak się zdaje, przyjąć, że ustalenia nauk zajmujących się moralnością (szeroko pojętą) są etycznie relewantne. Dla przykładu: dla poszukiwań moralnego ideału wydaje się ważnym przyjęcie chociażby założenia minimalnego realizmu psychologicznego (postulatu realizacji ideałów moralnych sprawcy oraz respektowania naturalnego sposobu funkcjonowania człowieka) (Szutta 2017: 69).

Filozof zapoznany z ustaleniami na przykład badań neuronaukowych w zakresie diskutowanych emocji może próbować prowadzić dialog z wielkimi tradycjami etycznymi – nurtem deontologicznym, emotywnym i utylityzmem (badania związane z rozwiązywaniem dylematów moralnych; udział czynników racjonalnych i emocjonalnych w podejmowaniu decyzji moralnych) – i próbować odpowiedzieć na przykład na pytanie, który (które) z tych nurtów łączy się z ustaleniami neurobiologii poczucia winy i/lub wstydu, a także jak można sprawdzić założenia poszczególnych nurtów etycznych podczas badań (neuro)naukowych?

Filozof może podejmować także bardziej szczegółowe kwestie, w tym związane z relacjami emocji moralnych z innymi emocjami (moralnymi i niemoralnymi) oraz procesami poznawczymi. Może postawić, obok pytań o etyczny, aksjologiczny i ontologiczny wymiar tych emocji, także pytania o relacje neuronalne i/lub psychoneuronalne oraz behawioralne poczucia winy i/lub wstydu i konkretnych składowych moralności, w tym na przykład oceny moralnej, czy moralnych sankcji i związków

między różnymi wymiarami (etycznym, ontologicznym, antropologicznym oraz psychoneuronalnym) poczucia winy i wstydu.

W kwestii natury oceny moralnej należy dopytać o miejsce emocji moralnych, w tym emocji autoewaluacyjnych, w procesie dokonywania oceny moralnej oraz w ocenie moralnej jako pewnego rodzaju wyniku tego procesu, w tym w samoocenie moralnej. Ponadto o wspólny udział emocji, procesów poznawczych i poznawczo-emocjonalnych w ocenie/oceniu moralnym, przy uwzględnieniu okoliczności (specyfiki sytuacji: sytuacje codzienne moralnie nieobojętne i dylematy moralne, por. Greene i in. 2001: 2105–2108, oraz czyny supererogacyjne, czyli czyny wzniosłe sensu stricto, i czyny perfekcjonistyczne (doskonalące), zmierzające do osiągnięcia pełni (doskonałości) jakiejś cechy, lub szerzej – do zrealizowania ideału, por. Machura 2011: 287) oraz cech podmiotu (np. wiek, płeć, stan psychofizyczny konkretnych osób).

Kolejne pytania: jak każda z omawianych emocji (w różnych odmianach, z naciskiem na poczucie winy i wstyd moralny oraz z odróżnieniem żywo odczuwanych emocji od wywołanej emocji) z osobna reaguje z procesem oceny moralnej/z oceną moralną?; jak powstają i rozwijają się związki między dyskutowanymi emocjami i jakie to ma znaczenie dla interesującej nas oceny (np. dla jej jakości)?; jak rysuje się cerebralny, psychoneuronalny i behawioralny obraz relacji poczucia winy i wstydu z innymi emocjami moralnymi, a także niemoralnymi, i jaki to ma wpływ na proces i wynik oceny.

Obok powyższych pytań, w kontekście ewaluacji moralnych należałoby zadać też pytania o psychobehawioralne relacje obu omawianych emocji z procesami poznawczymi, poznawczo-emocjonalnymi i zjawiskami emocjonalno-poznawczymi, w tym z poznaniem moralnym, czy szerzej poznaniem społecznym, z którymi dzielą wspólną przestrzeń cerebralną (określone struktury w mózgu). Warte powtórzenia jest między innymi pytanie o funkcje, jakie poczucie winy i/lub wstyd pełnią w poznaniu społecznym i moralnym (na różnych etapach rozwoju człowieka), to jest (w dość dużym uproszczeniu) w rozpoznawaniu, a dalej w rozumieniu bodźców o znaczeniu społecznym/moralnym i odpowiedniej reakcji na nie? A także jak (nie)umiejętne rozpoznanie, a potem (nie)adekwatne zrozumienie tych bodźców i (nie)odpowiednia reakcja na nie wpływają na funkcjonowanie społeczne (w tym moralne) jednostki, a następnie na wywołanie, przebieg (intensywność) poczucia winy i/lub wstyd?

Równolegle pytać można także o związek diskutowanych emocji z (samo)odczuwanyymi (samowzbudzanyymi) i wywołanymi (przez otoczenie) sankcjami moralnymi, a dalej z sumieniem oraz moralnością (por. Stach 2012: 79). Ciekawy jest problem zasadności traktowania poczucia winy i wstydu jako sankcji moralnych, zwłaszcza gdy rozgraniczy się poczucie winy/wstyd wobec kogoś i za kogoś oraz poczucie winy/wstyd wobec siebie samego, wskazując na poczucie winy/wstyd realne i wyobrażone, specyficzne i patologiczne.

Warta podjęcia jest także kwestia strategii radzenia sobie z poczuciem winy i wstydu i różnic indywidualnych, płciowych i kulturowych w tych strategiach. Tutaj można zastanowić się nad pozytywnymi (adaptacyjne, funkcjonalne) i negatywnymi (nieadaptacyjne, dysfunkcjonalne) strategiami radzenia sobie z obiema emocjami, a w krok za tym – ich pozytywnymi i negatywnymi, intrapsychnymi i interpersonalnymi konsekwencjami i funkcjami. Innymi słowy, pytać można między innymi o to, czy doświadczanie obu, czy choćby jednej z emocji, prowokuje na przykład zachowania naprawcze (jako celowe sankcji moralnych) – jeśli tak, to jakie, a jeśli nie, to dlaczego, a także zachowania prewencyjne (zapobiegające postępowaniu antyspołecznemu, niemoralnemu). Zachowania naprawcze i prewencyjne ściśle wiążą się z zachowaniami, które dotyczą funkcji karzącej i nagradzającej sumienia (por. związki sumienia z mózgowym systemem nagrody i kary, por. Stach 2012), w tym jego wydolności, to jest fizycznych ((neuro)biologicznych i psychobehawioralnych) możliwości realizacji tych funkcji.

Podjęcie kwestii (dez)adaptacyjnego charakteru poczucia winy i wstydu zachęca także do pytań o funkcję (dez)adaptacyjną sumienia, to jest o możliwości (nie)przystosowania człowieka, jednocześnie „do życia z samym sobą” (na poziomie psychicznym) i do życia w społeczeństwie (na poziomie społecznym). Psychologiczna konstrukcja człowieka zaprogramowana jest na to, by człowiek mógł, przez swoje zachowania, przekonania, odczucia, traktować siebie jako wartościową część pewnej większej całości, głównie społeczeństwa (zob. Stach 2012: 61). Przy tym bycie częścią społeczeństwa wymaga od człowieka, by, bez względu na okoliczności czy osobiste preferencje, pozostał w społeczeństwie i na jego rzecz działał. Potrzeba godzenia, nieraz sprzecznych, interesów jednostki i społeczeństwa musi mieć więc swoje uzasadnienie. I tu pojawia się ważne pytanie: czy nie jest tak, że to naturalna

(ewolucyjnie wykształcona) skłonność człowieka do tworzenia więzi i przywiązanie sterują emocjami moralnymi, sumieniem, moralnością, a przez to może i całymi społecznościami (ludzkością jako taką)? (por. Churchland 2013). A może jest tak, że to (neuro)biologia i psychologia poczucia winy i wstydu decydują o tym, że człowiek może realizować wartości moralne?

W kontekście oceny moralnej i moralnych sankcji koniecznym wydaje się podjęcie także kwestii patologii (genezy, przebiegu) obu emocji. Z patologią poczucia winy i/lub wstydu mamy do czynienia głównie w przypadku zaburzeń i chorób psychicznych. Dla przykładu: udział anormalnego wstydu, współwystępującego nierzadko z anormalnym poczuciem winy, notuje się między innymi w: zaburzeniach somatoformicznych, zaburzeniach obsesyjno-kompulsywnych, psychotycznych, paranoicznych, lękowych, w tym w nasileniu symptomów stresu pourazowego (PTSD) (por. Leskela i in. 2002, za: Adamczyk 2017: 425), w fobiach (Ibidem), w depresji (jedno- i dwubiegunowej, w MDD; por. Highfield i in. 2010, za: Adamczyk 2017: 424), w zaburzeniach osobowości unikowej (APD) oraz zaburzeniach osobowości zależnej (DPD) (por. Schoenleber, Berenbaum 2010, za: Adamczyk 2017: 426). W zależności od rodzaju zaburzenia/choroby, stwierdza się bądź nadmierną skłonność do wstydu i/lub poczucia winy, bądź na przykład ich ograniczenie do minimum.

Na moralność człowieka należy patrzeć także przez pryzmat różnic indywidualnych, płciowych, kulturowych i brać pod uwagę między innymi to, kto (płeć, wiek, cechy osobowości, kondycja psychofizyczna) i co (okoliczności) stoi za konkretną oceną moralną i sankcją moralną (wobec kogo i wobec czego sankcja jest wymierzona).

Rozstrzygnięcia na temat różnic płciowych w generowaniu i odczuwaniu obu/jednej emocji mogą być argumentem w dyskusji nad zasadnością postulatów etyki feministycznej, w tym etyki troski. Można je (w jakimś stopniu) skonfrontować z czymś, co Carol Gilligan nazywa dominacją specyficznie męskiej racjonalności w etyce (etyka sprawiedliwości) (Gilligan 1982: 105, za: Kamińska 2008: 41), choćby dlatego, że to, co przebija z ustaleń nad obiema emocjami, i co charakteryzuje etykę troski, to relacyjność i współzależność (znaczenie relacji międzyludzkich i troska o ich utrzymanie, zwłaszcza w przypadku poczucia winy). Przy czym nie chodzi o to (przede wszystkim w podejściu umiarkowanym etyki feministycznej), by którąś z tych etyk wykluczyć, ro-

biąc miejsce dla drugiej, czy też dokonać definitywnego rozgraniczenia – etyka sprawiedliwości dla mężczyzn, etyka troski dla kobiet. Chodzi raczej o dopuszczenie (etyki) troski do głosu zarówno w sumieniach, zachowaniach mężczyzn i kobiet, jak i w debacie na temat etyki, tak w kontekście relacji międzyludzkich, jak i relacji człowiek – natura (przyroda, środowisko naturalne; zob. etyka troski jako nurt ekologii społecznej; Sepczyńska 2012: 151).

Filozof-(meta)etyk, który podejmuje między innymi refleksję nad pojęciami, definicjami używanymi w (neuro)etyce, także ma okazję do tego, by skutecznie korzystać z wyników badań prowadzonych przez neuronauki, przedmiotem swojego zainteresowania czyniąc na przykład kwestię tego, co te dane znaczą dla przyjmowanych przez niego definicji poczucia winy, wstydu oraz definicji emocji moralnych, a dalej także ocen i sankcji moralnych. Czy może jest tak, że na przykład definicje poczucia winy, wstydu bądź/i definicja emocji moralnych są wyczerpujące i nie potrzeba żadnych modyfikacji, a dane pozyskane z neuronauki stanowią swoistego rodzaju uprawomocnienie? Może jednak okazać się, że któraś z tych definicji (lub wszystkie) jest (są) nieadekwatna(e) i należałoby ją (je) zmodyfikować. W przypadku drugiej możliwości nasuwa się pytanie, jak tej modyfikacji dokonać? Podstawową dla zredefiniowania interesujących tu pojęć jest kwestia filozoficznej interpretacji faktów (danych) naukowych (neuronaukowych): jak ma przebiegać i jakie efekty przynosić?

Kilka słów na zakończenie

Problematyka poszukiwania neurokorelatów różnych zjawisk, procesów, związanych z funkcjonowaniem człowieka w świecie nie jest niczym nowym. Neuronauka staje się przestrzenią inspiracji dla filozofii, i odwrotnie.

Filozof stawia pytania, w tym pytania o realność zjawisk, które podaje refleksji. Kieruje je i do filozofii, i do nauki. Odpowiedzi udzielane przez różne dyscypliny nauki prowokują kolejne pytania. Niezmiernie ciekawe dla filozofii są/mogą być/powinny być te odpowiedzi, które wskazują na (psycho)neuronalną realność pewnych zjawisk/procesów.

Przedstawione powyżej pytania i kwestie nie stanowią zamkniętej listy, a raczej jej początek, dotykając jedynie niektórych (zwłaszcza do-

tyczących problematyki oceny moralnej i sankcji moralnych) kwestii. Dalsze podążanie w tym kierunku wymaga wysiłku łączenia wyników badań pochodzących z różnych dziedzin nauki i poddawania ich filozoficznej refleksji, w celu poszukiwania rozstrzygnięć teoretycznych i rozwiązań praktycznych.

Bibliografia

- Adamczyk A. (2017), *Wstyd, poczucie winy i psychopatologia – podejście transdiagnostyczne*, URL=https://www.researchgate.net/publication/317232148_Wstyd_poczucie_winy_i_psychopatologia_podejscie_transdiagnostyczne_Shame_guilt_and_psychopathologtransdiagnostic [dostęp z dnia 14.12.2019].
- Addis D.R., McIntosh A.R., Moscovitch M., Crawley A.P., McAndrews M.P. (2004), *Characterizing spatial and temporal features of autobiographical-memory retrieval networks: a partial least squares approach*, doi: 10.1016/j.neuroimage.2004.08.007.
- Amodio D.M., Frith C.D. (2006), *Meeting of minds: the medial frontal cortex and social cognition*, URL=https://www.researchgate.net/publication/7227440_Amodio_DM_Frith_CD_Meeting_of_minds_the_medial_frontal_cortex_and_social_cognition_Nat_Rev_Neurosci_7_268-27 [dostęp z dnia 16.02.2020].
- Baron-Cohen S., Leslie A., Frith U. (1985), *Does the autistic child have a "theory of mind"?*, URL=https://www.researchgate.net/publication/20222469_Does_the_Autistic_Child_Have_a_Theory_of_Mind [dostęp z dnia 17.02.2020].
- Basile B., Mancini F., Macaluso E., Caltagirone C., Frackowiak R.S., Bozzali M. (2011), *Deontological and altruistic guilt: evidence for distinct neurobiological substrates*. doi: 10.1002/hbm.21009.
- Baumeister R.F., Stillwell A.M., Heatherton T.F. (1994), *Guilt: An Interpersonal Approach*, „Psychological Bulletin” 115(2): 243–267, doi: 10.1037/0033-2909.115.2.243.
- Benedict R. (1999), *Chryzantema i miecz: wzory kultury japońskiej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Bielecka-Prus J. (2013), *Poczucie winy jako emocja społeczna. Analiza wybranych nurtów badawczych*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 9(2): 104–127.
- Chapman H., Anderson A.K. (2012), *Understanding disgust*, doi: 10.1111/j.1749-6632.2011.06369.x.
- Churchland P. (2013), *Moralność mózgu. Co neuronauka mówi o moralności*, przeł. M. Hohol, N. Marek, Copernicus Center Press, Kraków.
- Cierpiałkowska L., Górńska D. (2016), *Mentalizacja jako stan i jako cecha-perspektywa strukturalno-procesualna*, [w:] *Mentalizacja z perspektywy rozwojowej i klinicznej*, L. Cierpiałkowska, D. Górńska (red.), Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań: 13–41.

- Craig A.D. (2009), *How do you feel-now? The anterior insula and human awareness*, URL=<https://www.nature.com/articles/nrn2555> [dostęp z dnia 31.12.2019].
- Else-Quest N.M., Higgins A., Allison C., Morton L.C., *Gender Differences in Self-Conscious Emotional Experience*, URL=https://www.academia.edu/8674026/Gender_Differences_in_SelfConscious_Emotional_Experience_A_Meta-Analysis [dostęp z dnia 17.12.2019].
- Eslinger P.J., Moore P., Antani S., Anderson C., Grossman M. (2012). *Apathy in frontotemporal dementia: behavioral and neuroimaging correlates*, doi: 10.3233/BEN-2011-0351.
- Fourie M.M., Thomas K.G., Amodio D.M., Warton C.M., Meintjes E.M. (2014), *Neural correlates of experienced moral emotion: an fMRI investigation of emotion in response to prejudice feedback*, doi: 10.1080/17470919.2013.878750.
- Frith U., Frith C.D. (2003), *Development and neurophysiology of mentalizing*, „Philosophical Transactions of the Royal Society of London”, Series B, Biological Sciences 358(1431): 459–473, doi: 10.1098/rstb.2002.1218.
- Gilligan C. (1982), *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge.
- Gore E.J., Harvey O.J. (1995), *A factor analysis of a scale of shame and guilt*, “Personality and Individual Differences” 19: 769–771.
- Greene J.D., Sommerville R.B., Nystrom L.E., Darley J.M., Cohen J.D. (2001), *An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment*, URL=https://www.researchgate.net/publication/11789806_An_fmri_investigation_of_emotional_engagement_in_moral_judgment [dostęp z dnia 02.02.2020].
- Hartmann N. (1962), *Ethik*, Walter de Gruyter, Berlin.
- Hartmann N. (1987), *W sprawie sposobu dania realności*, [w:] W. Galewicz, N. Hartmann, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Hedman E., Ström P., Stünkel A., Mortberg E. (2013), *Shame and guilt in social anxiety disorder: Effects of cognitive behavior therapy and association with social anxiety and depressive symptoms*, Plos ONE, 8(4), doi: 10.1371/journal.pone.0061713.
- Highfield J., Markham D., Skinner M., Neal A. (2010), *An investigation into the experience of self-conscious emotions in individuals with bipolar disorder, unipolar depression and non-psychiatric controls*, doi: 10.1002/cpp.674.
- Hoffman M.L. (2006), *Empatia i rozwój moralny*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.
- Kamińska A. (2008), *Spory wokół feministycznej etyki troski we współczesnej filozofii amerykańskiej*, doktorat: URL=<https://sbc.org.pl/Content/12050/doktorat2884.pdf> [dostęp z dnia 22.02.2020].
- Kendal A. (2016), *Neural basis of guilt: A quantitative and connectivity meta-analysis of functional imaging studies*, URL=<http://docplayer.net/100298500-Neural-basis-of-guilt-a-quantitative-and-connectivity-meta-analysis-of-functional-imaging-studies-adam-kendal.html> [dostęp z dnia 12.12.2019].
- Koechlin E., Ody Ch., Kouneiher F. (2003), *The Architecture of Cognitive Control in the Human Prefrontal Cortex*, URL=<https://pdfs.semanticscholar.org/1002/100298500-Neural-basis-of-guilt-a-quantitative-and-connectivity-meta-analysis-of-functional-imaging-studies-adam-kendal.html>

- ticscholar.org/5969/f61c70cc1d02cde40e0c0bb81fa6b96b078a.pdf?_ga=2.119098953.1569925932.1581932814-751917739.1581932814 [dostęp z dnia 17.02.2020].
- Koenigs M., Young L., Adolphs R., Tranel D., Cushman F., Hauser M., Damasio A. (2007), *Damage to the prefrontal cortex increases utilitarian moral judgments*, „Nature”, doi: 10.1038/nature05631.
- Lagattuta K.H., Thompson R.A. (2007), *The development of self-conscious emotions: Cognitive processes and social influences*, [in:] *The self-conscious emotions: Theory and research*, J.L. Tracy, R.W. Robins, J.P. Tangney (eds.), The Guilford Press, New York–London: 91–114.
- Leskela J., Dieperink M., Thuras P. (2002), *Shame and posttraumatic stress disorder*, doi: 10.1023/A:1015255311837.
- Lewis M. (2005), *Emocje samoświadomościowe: zażenowanie, duma, wstyd, poczucie winy*, [w:] *Psychologia emocji*, M. Lewis, J.M. Haviland-Jones (red.), Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.
- Machura P. (2011), *Normy moralne, ideały i supererogacja*, „Folia Philosophica” 29: 277–305.
- Michl P., Meindl T., Meister F., Born C., Engel R.R., Reiser M., Hennig-Fast K. (2014), *Neurobiological underpinnings of shame and guilt: a pilot fMRI study*, doi: 10.1093/scan/nss114.
- Moll J., Oliveira-Souza R.D., Garrido G.J., Bramati I.E., Caparelli-Daquer E.M., Paiva M., Zahn R., Grafman J. (2007), *The self as a moral agent: linking the neural bases of social agency and moral sensitivity*, doi: 10.1080/17470910701392024.
- Olsson A., Ochsner N.K. (2008), *The role of social cognition in emotion*, doi: 10.1016/j.tics.2007.11.010.
- Plant E.A., Hyde J.S., Keltner D., Devine P.G. (2000), *The gender stereotyping of emotions*, doi: 10.1111/j.1471-6402.2000.tb01024.x.
- Przybysz P., Dziarnowska W. (2012), *Emocje i dylematy moralne z perspektywy neuroetyki*, „Studia z Kognitywistyki i Filozofii Umysłu” 6(1): 37–62.
- Pulcu E., Lythe K., Elliott R., Green S., Moll J., Deakin J.F., Zahn R. (2014), *Increased amygdala response to shame in remitted major depressive disorder*, doi: 10.1371/journal.pone.0086900.
- Quiles Z.N., Bybee J. (1997), *Chronic and Dispositional Guilt: Relations to Mental Health, Prosocial Behavior, and Religiosity*, “Journal of Personality Assessment” 69(1): 104–126.
- Roth L., Kaffenberger T., Herwig U., Brühl A.B. (2014), *Brain activation associated with pride and shame*, doi: 10.1159/000358090.
- Schoenleber M., Berenbaum H. (2010), *Shame aversion and shame-proneness in Cluster C personality disorder*, URL=https://www.academia.edu/17008348/Shame_aversion_and_shameproneness_in_Cluster_C_personality_disorders [dostęp z dnia 01.12.2019].
- Sepczyńska D. (2012), *Etyka troski Daniela Engstera. Przypadek ekologii społecznej*, [w:] *Między metafizyką a ekofizyką. Księga pamiątkowa de-*

- dykowana Profesorowi Zbigniewowi Hullowi, E. Starzyńska-Kościuszko, D. Liszewski (red.), Instytut Filozofii UWM, Olsztyn: 151–167.
- Shin L.M., Dougherty D.D., Orr S.P., Pitman R.K., Lasko M., Macklin M.L., Alpert N.M., Fischman A.J., Rauch S.L. (2000), *Activation of anterior paralimbic structures during guilt-related script-driven imagery*, doi: 10.1016/S0006-3223(00)00251-1.
- Siddiqui S.V., Chatterjee U., Kumar D., Siddiqui A., Goyal N. (2008), *Neuropsychology of prefrontal cortex*, URL=http://www.indianjpsychiatry.org/temp/IndianJPsychiatry5032025372677_145526.pdf [dostęp z dnia 29.01.2020].
- Stach R. (2012), *Sumienie i mózg. O wewnętrznym regulatorze zachowań moralnych*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków.
- Strus W., Żylicz P.O. (2018), *Emocje samoświadomościowe – podstawowe różnienia i narzędzia pomiaru*, [w:] *Metody badania emocji i motywacji*, H. Gasiul (red.), Wydawnictwo Difin, Warszawa.
- Styczeń T. (1972), *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin.
- Szutta N. (2017), *Granice autonomii etyki. O potrzebie uwzględniania wyników nauk empirycznych w etyce*, „Analiza i Egzystencja” 39: 49–72.
- Takahashi H., Yahata N., Koeda M., Matsuda T., Asai K., Okubo Y. (2004). *Brain activation associated with evaluative processes of guilt and embarrassment: an fMRI study*, doi: 10.1016/j.neuroimage.2004.07.054.
- Wagner U., N'Diaye K., Ethofer T., Vuilleumier P. (2011), *Guilt-specific processing in the prefrontal cortex*, doi: 10.1093/cercor/bhr016.
- Zaleski Z. (1998), *Od zawiści do zemsty. Spoleczna psychologia kłopotliwych emocji*, Wydawnictwo Żak, Warszawa.
- Zhu R., Feng Ch., Zhang S., Mai X., Liu Ch. (2018), *Differentiating guilt and shame in a interpersonal context with univariate activation and multivariate pattern analyses*, URL=<http://liuchaolab.bnu.edu.cn/wp-content/uploads/2018/12/paper1.pdf> [dostęp z dnia 17.02.2020].

Alfred Skorupka

ORCID: 0000-0002-3560-6564

Politechnika Śląska

Silesian University of Technology

A CRITICAL LOOK AT FRANCIS FUKUYAMA'S CONCEPT OF *THYMOS*

Krytyczne spojrzenie na koncepcję *thymos* Francisa Fukuyamy

Słowa kluczowe: Francis Fukuyama, *thymos*, koniec historii, filozofia polityczna, psychologia

Key words: Francis Fukuyama, *thymos*, the end of history, political philosophy, psychology

Streszczenie

Francis Fukuyama (ur. 1952) nie potrzebuje specjalnej prezentacji, ponieważ ten amerykański filozof polityczny zasłynął w świecie tezą o „końcu historii”. Autor omawia w artykule koncepcję *thymos* Fukuyamy, która została skrytykowana. Według autora, Fukuyama upraszcza rzeczywistość, kiedy z koncepcji *thymos* wywodzi przechodzenie państw do demokracji, co jest nieuzasadnione.

Abstract

Francis Fukuyama (born 1952) needs no special presentation; this American political philosopher became famous around the world with the thesis of “the end of history”. In this article the author discusses and criticizes the concept of Francis Fukuyama's *thymos*. According to the author, Fukuyama simplifies reality when, from the concept of *thymos*, he demonstrates the transition of states towards democracy, because this practice is unjustified.

The American political philosopher Francis Fukuyama (born 1952) became famous around the world with his thesis of “the end of history” (Fukuyama 1994)¹ (understood in the Hegelian sense), which states

¹ Fukuyama has resembled many times the thesis “end of history” and is still a supporter of it, e.g. “Alexandre Kojève, the great Russian-French interpreter of Hegel, argued that history as such has ended in the year 1806 with the Battle of Jena-Auerstadt, when Napoleon defeated the Prussian monarchy and brought the principles of liberty and equality to Hegel's part of Europe. In his typically ironic and playful way, Kojève suggested that everything that had happened since 1806, including the sturm

that liberal democracy is somehow the “culmination” of world political systems, because it defeated the monarchy, fascism and communism, and humanity is basically unable to invent anything better than it.

The thesis about the “end of history” was criticized many times, which seems justified, because in today’s world powerful economic influences have China ruled by the communist party, Russia is strong through authoritarian rule, and in the Muslim world there are undemocratic regimes. With democracy may seem closer to its ideal – although everyone “has it on their lips”, but everyone also understands it “in their own way”.

In this paper we will criticize the Fukuyama’s concept of *thymos*, through which he, among others things, proves the thesis of “the end of history”. It seems that it is doubtful and not very well justified in at least in few points.

Francis Fukuyama’s concept of *thymos*

To check whether the concept of “the end of history” is adequate, one needs to rely on some concept of man – says Fukuyama. Hegel writes that only man can conquer his animal instincts. In his opinion, it was the desire for recognition which led the first two fighters to fight for mutual “respect” of humanity. Consequently, when one of them gave up, a relationship of hegemony and submission arose. These considerations are close to the concept of Plato’s soul², in which there

and drang of the twentieth century with its great wars and revolutions, was simply a matter of backfilling. That is, the basic principles of modern government had been established by the time of the Battle of Jena; the task thereafter was not to find new principles and a higher political order but rather to implement them through larger and larger parts of the world. I believe that Kojève’s assertion still deserves to be taken seriously. The three components of a modern political order – a strong and capable state, the state’s subordination to a rule of law, and government accountability to all citizens – had all been established in one or another part of the world by the end of the eighteenth century” (Fukuyama 2011: 420).

² In his philosophy, Plato distinguishes between three parts of the soul: rational (*logos*), angry (*thymos*) and lustful (*eros*). The most important thing is the rational soul with which the angry soul can cooperate, but the angry soul can also connect with the lustful soul – if it is spoiled by bad education. According to Plato, the ideal state system corresponds to the structure of the human soul; reason corresponds to the ruling class (philosophers), bravery corresponds to the class of warriors, and lust corresponds to the class of farmers, craftsmen and merchants (Reale 1997: 291–298; Platon 2003).

are the parts: rational, lustful and brave – that is, *thymos*. *Thymos* is associated with the search for self-worth, self-esteem and ambition. Life inconsistent with self-esteem causes shame, and its proper assessment – pride (Fukuyama 1994: 205–206, 15, 18).

According to Hegel, history reached its end with the liberal (French) revolution. This revolution brought people recognition of their dignity, and this satisfied human needs. The move towards democracy results from *thymos* – the part of the soul that demands recognition (Ibidem: 18).

Thymos of Plato is the psychological habitat of Hegel's desire to recognition. Thanks to *thymos*, every person sees himself as a moral subject capable of making choices. This part of the soul is also the psychological habitat of all noble virtues such as altruism, idealism, morality, self-denial, courage and honour (Ibidem: 242–245).

According to Fukuyama, *thymos* and the desire for recognition has its place in economic motivations, in the interpretation of politics and historical changes, and even refers to the relationship between men and women. The desire for recognition in people caused the fall of communism in the USSR and Eastern Europe (Ibidem: 253–261).

The desire for recognition, however, also has its "dark side"; the desire to be recognized as someone better than others – this is megalothymia, which can be a tyrant's trait. Its opposite is isothymia – this desire to be recognized as equal to other people. Thanks to megalothymia and isothymia, we can understand the transition to modernity. In the modern world, however, people are driven by lust and reason, not *thymos*; whereas the greatest supporter of *thymos* was Nietzsche (Ibidem: 263–275).

A believer fulfills the need for recognition by demanding respect for his gods, and a nationalist requires recognition of his nation. These two forms are less rational than the universal recognition proposed by the liberal state, which is why religion, nationalism and local culture were treated as obstacles to liberal democracy. Democracy has a need to be recognized as equal (Fukuyama 1997: 15–27).

Rational liberal institutions depend on irrational *thymos*. The most effective capitalist societies achieved high economic growth because they had irrational work ethics (such as Calvinism or Puritanism) that originated from *thymos*. That is why today some form of *thymos* is needed to develop the economy. Economic and political liberalism is not

completely self-sufficient, but needs support from *thymos*. Irrational forms of *thymos* – such as religion, nationalism or pride of professionals – affect economic behavior in various ways (Ibidem: 42–58).

Thymos is also a habitat of identity policy (Fukuyama 2019: 37). Fukuyama states that the demand for recognition of identity is the main idea that connects much of what is currently happening in world politics (Ibidem: 16). Nationalism and religion are the two faces of identity policy in the 21st century (Ibidem: 98). Immigrants are very reluctant today because their presence in a country is usually a threat to identity policy (Ibidem: 117). Identity is today the leitmotif of many political phenomena, which is why we will not escape thinking about ourselves and our society in terms of identity. On the other hand, identity is neither permanent nor given to us by origin and can be used both to divide and to integrate people (Ibidem: 224).

To sum up, for Fukuyama, *thymos* is a feature of the human soul that is associated with a desire for recognition, self-esteem and ambition. Moving nations towards democracy is motivated by *thymos* – people want democracy because their dignity (*thymos*) is respected in this system. *Thymos* also usually motivates us to constructive actions, such as setting goals in life, having ethics at work and building a marriage. In many people, *thymos* is manifested by a strong attachment to religion or nationalism, but it is liberal democracy that provides the fullest, rational satisfaction of the desire for recognition, and is therefore the “end of history”. *Thymos* can take the form of megalothymia (the desire to be recognized as someone better than others) or isothymia (the desire to be recognized as equal to other people). In democracies, there is usually isothymia, and in earlier societies – aristocrats were characterized by megalothymia.

Józef Bańka’s concept of *thymos* and *phronesis*

Before proceeding to the criticism of the Fukuyama’s concept, it is worth examining a concept of similar problems proposed by the Polish philosopher Józef Bańka. Bańka (1934–2019) studied at Catholic University of Lublin and he was for many years the director of the Institute of Philosophy at the University of Silesia in Katowice. He created recentivism – a philosophy which claims that man’s life is important

directly to "now" (Lat. *Recens* – present), and should not be regarded as means of accomplishing something in the future. Obviously we can talk about the future without using categories that may or may not be true. We are able to describe a given phenomenon in all possible tenses, but it is true only in the present tense. Whatever is, is now (Bańka 1998: 9–10).

Bańka writes, that there are three such basic types of culture and three types of relationship of those principles:

- diathymic culture – sensual in its very essence, determined by *thymos*;

- diaphronic culture – based on the intellectual value of *phronesis*;

- euthyphronic culture – which represents harmony and synthesis of the two previous ones (Bańka 1998: 17; Bańka 1986; 1987; 1991).

The constructional principle of diathymic culture is trust in sensual reality as the only real one. *Thymos* is what we see and hear, what is meaningful for our sensory perception and inner feelings. The sensual culture penetrates all kinds of art, religions, and philosophies, and constitutes the basis for the civilization of instinct and physical compulsion. The next is the system of diaphronic culture that is rooted in the principle of supersensual, logical cognition in the sphere of *phronesis*. It is a rational culture that penetrates all kinds of scientific, philosophical, and juridical research, and becomes the foundation of all civilization based on economical organization and economical compulsion. Lastly, the euthyphronic culture forms a specific synthesis of both principles, *thymos* and *phronesis*; consequently, the image of existence of the human community is constructed on the harmony of these values. Civilization rooted in this harmony is based on moral ethos and education, and expresses the idea that true reality is partly sensual, partly rational – that its nature is both emotional and rational. Assessing the synthesis of opposite values is extremely difficult, because there were few, short-lived periods where euthyphronic culture was dominant in the history of mankind (Bańka 1998: 17).

In summary, Bańka understands *thymos* like Fukuyama – as a sphere of emotions and motivation. However, unlike the American scholar, he writes that the harmony of *thymos* and *phronesis* is the highest goal of man and civilization. Nevertheless, this concept is not completely different from Fukuyama's, because although the American

does not write directly about *phronesis*, his theory that modern times direct people's desire for recognition (*thymos*) implies that *thymos* must be connected with *phronesis* (i.e. contemporary world of technical civilization). However, it was the Polish scholar who first clearly emphasized the need for unity between the sphere of *thymos* (emotions) and *phronesis* (reason).

Another part of Bańka's philosophy is euthyphronics (philosophy of pure-minded man) (*euthyphron* – pure, naive). The Polish philosopher writes that *thymos* signifies the emotional components of man's life referring to the peripheries of an event; *phronesis* is defined as the rational components related to an event itself. *Thymos* marks "soft values": ethical, aesthetic, and emotional ones. *Phronesis* indicates the sphere of "hard values", rational ones susceptible to computerization and calculation. Consequently, euthyphronics deals with the problem of discord between *phronesis* of being of astute man (lie-man) and duty of the *thymos* sphere of pure-minded man. The tension between *phronesis*, or values actualized in reality, and *thymos*, or values emitted by intuition, signifies the contradiction between the pure-mindedness of values and the non-pure-mindedness of life. Each value is characterized by a moment of pure-mindedness or readiness of its apostle to act accordingly. Good as a value for itself is a means of communication (that is how we can translate the Latin: *bonum est sui diffusivum*), so when it is not transmitted, it cannot be seen as "good". Otherwise, the essence of *phronesis* is characterized by indifference toward values, so man is obliged to introduce those values into the world dominated by the pragmatic sphere of *phronesis* (Ibidem: 42).

Summing up, in euthyphronics, Bańka emphasizes that there is a conflict between the sphere of *thymos* and the sphere of *phronesis*, i.e. between emotional and rational values, but Fukuyama does not emphasize it. Therefore, it is certainly important to see the conflict between rational civilization and the emotional nature of man; for example, many people feel lost in the world of modern technology.

Criticism from socio-economic point of view

My basic objection against Fukuyama's concept of *thymos* is that first he presents *thymos* as a key part of the human soul, and then

proves that *thymos* plays a central role in the transformation of societies and civilizations towards democracy. In my opinion, such a procedure is a great simplification, and in addition it is unjustified. One can agree with Fukuyama and Plato that *thymos* is part of the soul of man, which expresses the quest for self-esteem. However, the birth of modern liberal democracy has been accompanied by many social phenomena and changes, and it is unlikely that all of them can be reduced to *thymos*. The prime element responsible for the development of democracy is economic growth (that is, people getting rich), which began with the first industrial revolution, then – raising the level of education in societies and in general – political awareness. Both these factors (economic growth and education) developed from a variety of cultural, technical and social reasons, which is why they cannot all be derived from the tendencies in the human soul alone.

The desire for recognition (a significant part of *thymos*) is a desire that only began to manifest strongly among people somewhere during the nineteenth century, and in particular in the twentieth century. Earlier, in antiquity and the Middle Ages – all masses of people lived in huge poverty, and moreover, the life of the average person was very short due to the small number of doctors and poor medical knowledge – and in such conditions it is difficult to say that there would be some high level of ambition and motivation among people. For centuries and even millennia – most people focused not on “life” but on “survival” – that is, on poor vegetation. It was only with the increase in the level of affluence of societies (from the 19th century) – that people (having generally met their basic living needs) – could then begin to educate, study and to formulate new laws of freedom, equality and democracy. Therefore, it cannot be said that a worker working on the construction of the pyramid in ancient Egypt or a peasant in medieval Russia had the same level of *thymos* as a modern German or American. Rather, it is that the features of man, which Fukuyama understands by the term *thymos* – appeared relatively recently among people (they have been present somewhere around two centuries), and previously were common at a very low level. If people do not have education and lack a livelihood then their aspirations are also very small, or even non-existent.

To understand the motivations behind human behavior, I believe that instead of relying on the Fukuyama's concept of *thymos*, it is bet-

ter to refer to the concept of hierarchy of needs (the so-called “pyramid of needs”), which was created by the American psychologist Abraham Maslow (Zimbardo, Ruch 1998: 404; Maslow 1990). This theory was created over 70 years ago – in 1943, but its basic assumptions present human motivations rather well, at least in general terms and at least more accurately than Fukuyama. Maslow claims that human needs form a hierarchy – from the most basic (physiological, security) to the higher (love and belonging, respect and recognition), and finally, the highest need self-realization. According to Maslow, higher needs only appear in human life when lower needs have been met. So, as for centuries, lower human needs were frustrated (physiological – when people lived in poverty and insecurity, when there were constant wars), it is natural that in such situations most people did not have those higher needs (recognition and self-realization) that Fukuyama connects with *thymos*.

Criticism from psychological point of view

One has to question whether Fukuyama’s use of the term “soul” for so many years is justified. This is, after all, a religious concept (Christianity speaks of the resurrection of the body and soul, whereas in Buddhism and Hinduism, the journey of souls refers to reincarnation). However, in modern psychology, biology and medicine – one does not talk about the soul, but about personality, mind or brain functions. It is also necessary to ask the same question of Fukuyama’s use of Plato’s concept of soul? Plato is undoubtedly a great authority in philosophy; his work was groundbreaking and laid the foundation for Western civilization (Reale 1997). This does not mean, however, that today we are to approach his theory uncritically. Nowadays, various sciences are already so developed and detailed in the description of human personality and behavior that presenting these matters in the light of Plato’s thoughts seems anachronistic.

The most well-known psychological concept of human personality is that of Freud (*Psychologia* 2000a: 53–54; Freud 2002). Freud wrote that the lowest sphere of human personality is the id, which is governed by the “principle of pleasure”: “No matter how, just to satisfy the drive”. Even a small child has an id, but in the course of human development a second sphere of personality quickly emerges – the ego, which is gov-

erned by the "principle of reality": "You must respect the requirements of the external environment". Even a small child understands that he cannot fulfill all his desires, but must take into account, for example, the recommendations of parents or teachers. Freud also wrote about the third sphere of personality – the superego, which is governed by the "principle of perfection": "You must be an angel". This sphere also contains our conscience and moral principles that society has instilled in us. According to Freud, human behavior results from the relationship between individual spheres of personality – sometimes id, sometimes ego and sometimes superego dominates.

In Freud's theory of personality, man is understood as an "egoist" who does not have many of the qualities that Fukuyama calls *thymos*. Is Freud's concept more aligned/suitable to reality than Fukuyama's *thymos* concept? It seems that it can be so. Undoubtedly, some people, such as representatives of business, politics or science are characterized by a high level of desire for recognition (*thymos*). However, most of us do not have such a high need for recognition to define it in the new sphere of personality. Many people are conformists who enjoy small pleasures and relationships with their family and friends – and such people do not have very high ambitions, strong motivations or eminent work ethics. Most of us fit into Freud's classification of "egoists", rather than people who fight for their dignity (*thymos*) and "timeless ideas".

The author of another personality theory is Hans Eysenck, who proposes the concept of three personality super-factors (*Psychologia* 2000b: 535–546; Eysenck 1970). Eysenck claims that human personality consists of three independent factors: psychoticism (i.e. aggressiveness, impulsiveness, lack of empathy, creativity, etc.), extraversion (i.e. sociability, activity, assertiveness, seeking sensations, etc.) and neuroticism (i.e. fearfulness, depression, low self-esteem, etc.). Human behavior depends on the level of severity of each of these personality factors. This theory does not talk about the desire to be recognized (*thymos*) as a key personality feature. It follows that Eysenck did not see the need to describe the personality structure through this category. Eysenck was inclined to believe that the three personality factors are based on human biology. On the other hand, the desire for recognition (*thymos*) – as presented by Fukuyama – can be said to be more of a social need for a human being, which, to a greater or lesser extent, is shaped in us

through interpersonal relations, i.e. it is a more certain secondary need and not primary like Eysenck's three personality factors.

In any case, no matter what concept we adopt, it seems that it is impossible to derive from any such theory (or even less from the conception of Plato's soul) the principles and laws governing changes in societies and civilizations. Civilizations and societies are completely different entities than the human psyche, therefore their origin, development and transformation are subject to completely different principles than those we see in the behavior of a particular person.

The German philosopher Oswald Spengler made a similar error to Fukuyama at the beginning of the 20th century (Spengler 2001). He claimed that great cultures (such as Greek, Western, Chinese or Indian) are "biological organisms" that are subject to the laws of biology: that is, they are born, flourish, mature, age and die. However, Spengler was rightly criticized for using a biological approach to study great cultures, a practice which is unjustified. Civilizations can be destroyed by barbarians (as they used to be), i.e. death, but also in modern great civilizations such as Western or Chinese – they are not expected to be destroyed. It is true that societies and civilizations are struggling with many serious problems (such as pandemics, immigration or terrorism), but they are also able to constantly adapt to new events, evolve, change, and therefore there is no indication that they should be condemned today to "inevitable death".

Therefore, in my opinion, Fukuyama unreasonably uses the "transition" from Plato's concept of the soul (*thymos*) to interpret modern society in its light. There are, at most, distant analogies between the soul or personality of a person and changes in society or civilization. More precisely, only metaphors can be used in this way, which is why this is not the scientific explanation that is expected from philosophers and representatives of social sciences.

Conclusions

The final conclusion of this article is therefore as follows. It is unreasonable to combine *thymos* with the development of democracy, because in this way Fukuyama mixed the psychological order (building the human mind or soul) with the social order (moving countries towards democracy). There is a whole separate science – sociology (Giddens 2005)

– that deals with society and it is separate from both psychology and political philosophy. Of course, various scientific disciplines often discuss the same issues, but, as Fukuyama does, one cannot prove purely socio-political issues from purely psychological issues. In this case, you can only use a metaphor, which is by no means a scientific method.

In the description of modern world from the point of view of political sciences – instead of the concept of “the end of history” led by the development of *thymos* – I prefer Samuel Huntington's concept of “clash of civilizations” (Huntington 2002), which says that after the fall of communism, the world today is divided into several major civilizations, and international politics is based on the relationship (consent or conflict) between them.

This does not mean that I consider Fukuyama's works worthless. This author wrote two extensive books, *The Origins of Political Order. From Prehuman Times to the French Revolution* (Fukuyama 2011) and *Political Order and Political Decay. From the Industrial Revolution to the Globalization of Democracy* (Fukuyama 2014), in which he presents the development of political institutions around the world from the earliest to modern times. The axis of these books is an analysis of the development of the state, the rule of law and political responsibility (democracy). Both of these books significantly enrich the readers' knowledge of issues from the philosophy of politics, political science and history, so are important reading for those interested in these issues. More importantly, in neither of these books does Fukuyama use the concept of *thymos* and the works are written in accordance with the methodology of reliable research in social sciences, including history and philosophy.

I consider Fukuyama's concept of *thymos* to be the weakest of his views. However, this does not change the fact that thanks to the great popularity of its author – it pleases many people around the world. However, as has already been said, connecting the Platonic part of the soul – *thymos* – with modern democracy can be at most a metaphor, so it is literary and is not a deep understanding of socio-political changes.

Bibliography

- Bańka J. (1986), *Filozofia cywilizacji*, t. 1: *Cywilizacja diatymiczna, czyli Świat jako strach i lęk*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice.
- Bańka J. (1987), *Filozofia cywilizacji*, t. 2: *Cywilizacja diafroniczna, czyli Świat jako praca i zysk*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice.

- Bańka J. (1991), *Filozofia cywilizacji*, t. 3: *Cywilizacja eutyfroniczna, czyli Świat jako rozum i godność*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice.
- Bańka J. (1998), *Time and method in recentivism*, przeł. M. Korusiewicz, Ch.A. Kisiel, Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main.
- Eysenck H.J. (1970), *The structure of human personality*, Methuen, London.
- Freud S. (2002), *Wstęp do psychoanalizy*, przeł. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Fukuyama F. (1994), *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.
- Fukuyama F. (1997), *Ostatni człowiek*, przeł. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.
- Fukuyama F. (2011), *The Origins of Political Order. From Prehuman Times to the French Revolution*, Profile Books Ltd., London.
- Fukuyama F. (2014), *Political Decay. From the Industrial Revolution to the Globalization of Democracy*, Farrar, Straus and Giroux, New York.
- Fukuyama F. (2019), *Tożsamość. Współczesna polityka tożsamościowa i walka o uznanie*, przeł. J. Pyka, Wydawnictwo Rebis, Poznań.
- Giddens A. (2005), *Socjologia*, przeł. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Huntington S.P. (2002), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, Sydney.
- Maslow A.H. (1990), *Motywacja i osobowość*, przeł. P. Sawicka, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Platon (2003), *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo De Agostini, Warszawa.
- Reale G. (1997), *Historia filozofii starożytnej*, t. 2: *Platon i Arystoteles*, przeł. E.I. Zieliński, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin.
- Spengler O. (2001), *Zmierzch Zachodu*, przeł. J. Marzęcki, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Strelau J. (red.) (2000a), *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 1: *Podstawy psychologii*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.
- Strelau J. (red.) (2000b), *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 2: *Psychologia ogólna*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.
- Zimbardo P.G., Ruch F.L. (1998), *Psychologia i życie*, przeł. J. Radzicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Justyna Tymieniecka-Suchanek

ORCID: 0000-0002-8709-9116

Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Humanistyczny

University of Silesia in Katowice
Faculty of Humanities

**STOSUNEK DO ZWIERZĄT
W ASPEKcie HISTORIOZOFICZNYM
(NA PRZYKŁADZIE ROSJI).
PRZYPADek: CZŁOWIEK – NIEDŹWIEDŹ**

**The attitude towards animals
in the historiosophical aspect
(using the example of Russia). Case: human – bear**

Słowa kluczowe: Rosja, niedźwiedź, historiozofia, literatura, kultura

Key words: Russia, bear, historiosophy, literature, culture

Streszczenie

W niniejszym artykule autorka zastanawia się, czy można ujmować relację człowiek – zwierzę w kontekście historiozoficznym, traktując ten temat jako prolegomenę do bardziej dogłębnych badań. Próba wstępnych dociekań na ten temat koncentruje się na Rosji i prowadzi do omówienia wizerunku niedźwiedzia w literaturze, kulturze i polityce rosyjskiej oraz prezentacji kontrowersyjnego przypadku trzymania, przez trenerów cyrkowych, niedźwiedzia w warunkach domowych, jego pracy jako modelu i aktora z etycznego punktu widzenia. Zdaniem autorki, jeśli nawet ten konkretny przypadek relacji człowiek – niedźwiedź (Stiepan) można zrozumieć i uzasadnić z szerokiej perspektywy historiozoficznej czy kulturowej, budzi on jednak poważne wątpliwości natury etycznej.

Abstract

In the article the author is wondering if it is possible to put the relationship of a human with an animal in a historiosophical context, treating this subject as a prolegomena to more in-depth research. The preliminary inquiry on this topic focuses on Russia and leads to a discussion of the image of the bear in Russian literature, culture and politics, as well as the presentation of the controversial case of the bear being held by circus trainers at home, its work as a model and actor from an ethical point of view. According to the author, even if this specific example of the human – bear (Stiepan) relationship can be understood and justified using the historiosophical or cultural perspective, it still evokes doubts of the ethical nature.

Zabiję cię zaraz, Potapie. Daj Boże, aby stara moja ręka nie drgnęła, aby kula trafiła cię w samo serce. Nie chcę cię długo męczyć, nie zasłużyłeś na to, mój stary niedźwiedziu, mój kochany towarzysz. Wziąłem cię małym niedźwiadkiem, jedno oko miałeś wyklute, nos jątrzył ci się od kółka, chorowałeś i chudłeś; litowałem się nad tobą i pielęgnowałem jak syna i wyrosłeś na dużego i potężnego niedźwiedzia; [...]. Wyrosłeś i nie zapomniałeś mej dobroci: wśród ludzi nie znalazłem takiego jak ty przyjaciela.

(Wsiewołod Garszyn, *Niedźwiedzie*, 1883: 285).

Wstęp

Czy można rozpatrywać relację człowiek – zwierzę w aspekcie historiozoficznym? Autorka artykułu przypuszcza, że tak, ponieważ na stosunek do zwierząt w znacznej mierze rzutują: narodowość, kultura, historia, religia, a nawet warunki geograficzno-klimatyczne. Te ostatnie przywodzą na myśl teorię Jana Kochanowskiego-Korwina (jego interesującą wizję tzw. psychodziejów), dotyczącą wszechstronnego wpływu klimatu na ludzką psychikę, kształtującego odmiennie historię poszczególnych narodowości (o psychologii narodów zob. Szumera 2009: 130–167). „Każdy naród ma swoisty typ psychiczny, będący źródłem właściwej mu kultury [...], ta zaś – odpowiedniej postaci państwa” (Ibidem: 135).

Psychodzieje zapomnianego polskiego filozofa z początku XX wieku dotyczą – rzecz jasna – ludzi, a nie zwierząt, jednak powszechnie wiadomo, że zwierzęta w ogóle (jak i konkretne gatunki) są inaczej traktowane przez Eskimosów czy ludy zamieszkujące Afrykę, a w inny sposób podchodzą do nich Europejczycy czy mieszkańcy Azji. Wynika to między innymi z warunków klimatycznych, pod wpływem których kształtują się wszystkie sfery życia, w tym odmiennie u poszczególnych nacji praktyki kulturowe wobec zwierząt (Mamzer 2020). Wymownym przykładem na to, że na stosunek ludzi do zwierząt duży wpływ mają warunki atmosferyczne i geograficzne, a co za tym idzie również ekonomiczne, jest kwestia (nie)jedzenia mięsa. Zapewne nie ma tyłu wegetariańskich czy wegańskich jadłodajni w Maroku co w Europie. Prawdopodobnie również w krajach środkowej Afryki czy Azji takie restauracje

są rzadkością, a uwarunkowania spożywania zwierząt różnią się w poszczególnych kręgach kulturowych (o mongolskim kręgu kulturowym zob. np. Połec 2020). Trudno wyobrazić sobie Eskimosa-weganina (zob. Węśławski 2020) czy mieszkańca zapadłej wsi z dalekiej Syberii, który przeszedł na wegetariańską dietę. Nawet w krajach europejskich zaobserwować można stosunkowo duże zróżnicowanie pod względem liczby restauracji weg(etari)ańskich. Istnieje pewna zależność między miejscem zamieszkania na świecie i dietą, ale globalizacja, mieszanie się kultur, szybki obieg informacji, zakupy online sprawiają, że projekt spod znaku „wege” się uniwersalizuje. Inuitów zawsze podaje się jako przykład tego, że nie wszędzie jest podobny wybór jedzenia, a więc etyczna sprawczość konsumentka jest różna.

Pytanie postawione we wstępie jest właściwie przewrotne, ponieważ odpowiedź na nie musi brzmieć twierdząco, zwłaszcza w kontekście rozważań o prawnopolitycznym znaczeniu roślin (i zwierząt) Artura Ławniczaka, który stwierdza, że gasnąca na naszych oczach popularność słów Maksima Gorkiego – „człowiek to brzmi dumnie” – „każe się zastanowić nad historyzoficznym paradygmatem relacji między ludźmi a bytami innego rodzaju, których znaczenie, zgodnie z paremią *natura abhorret vacuum*, rośnie wraz z przechodzeniem ludzkości na coraz bardziej defensywne pozycje” (Ławniczak 2016: 24–25).

Wrocławski prawnik zaznacza, że dokonało się to już poniekąd w pradawnych czasach, kiedy to religia wyparła magiczność, opierającą się na optymistycznym założeniu, że możliwy jest wpływ „pozostającego w ponadgatunkowej koalicji z pewnymi zwierzętami i roślinami człowieka na bogów, traktowanych jako podmioty, z którymi można się spierać i skutecznie oddziaływać na nie za pomocą szamańskich praktyk wymuszających na teistycznie nacechowanych istotach pożądane przez magów działania” (Ibidem: 25). Umieszczenie relacji człowiek – zwierzę w rozważaniach nad ludzkimi dziejami jest uzasadnione między innymi dlatego, iż – jak konstatuje Robert Mołdysz – „refleksja nad dziejami i ich sensem nawiązuje do starożytnej idei, że narodziny, dzieciństwo, młodość, dojrzałość, starość, śmierć to fazy cyklu życia nie tylko pojedynczych roślin i zwierząt, lecz również całych społeczeństw, ras, i w ogóle – ludzkości” (Mołdysz 2008: 287). Można więc przyjąć, że jeśli poszukiwanie sensu w historii zostało uwarunkowane „wnikliwą obserwacją przyrody, szczególnym rodzajem indukcji, jaką jest rozu-

mowanie *per analogiam* i uwolnienie myśli od mitologicznego pojmowania świata na rzecz ujęcia racjonalnego” (Ibidem), to równie dobrze można założyć, że obecnie w rozważaniach nad sensem dziejów należy umieścić wszystkie żywe istoty, które przecież uczestniczą w dziejach tworzonych przez ludzkość wspólnie z nią, o czym przekonuje w swoich pracach francuski historyk Éric Baratay. Jego monografie poruszające problem relacji człowiek – zwierzę(ta) w wymiarze historycznym dają asumpt do bardziej dogłębnej analizy tych relacji – analizy historiozoficznej.

Rosja

Historiozofii (zwłaszcza rosyjskiej) nie należy sprowadzać – rzecz jasna – wyłącznie do przytoczonego luźnego zbioru takich elementów jak narodowość, kultura, historia, religia. W przypadku fenomenu, jakim jest historiozofia rosyjska, istnieje niezwykle ważny kontekst, a mianowicie tzw. idea rosyjska¹ jako polifoniczny filozoficzny koncept. Omówienie idei rosyjskiej z uwzględnieniem całego korpusu prac z nią związanych byłoby tutaj niemożliwe i – przede wszystkim – niepotrzebne, lecz warto zwrócić uwagę chociaż na jedną teorię wybraną spośród wielu innych należących do tego nurtu. Najbardziej trafne wydaje się w tym aspekcie przywołanie koncepcji Iwana Iljina (1883–1954) z pracy *O Rosji. Trzy mowy (O Poccuu. Tpu peuu, 1933)*, w której rosyjski filozof rozwija myśl o trzech brzemionach tego kraju, tj. terytorium, narodowościach i naturze. Otrzymane od Boga owe brzemiona powinny służyć wypełnieniu szczególnej wszechświatowej misji Rosji, która

¹ Tak zwana idea rosyjska to „nie po prostu koncepcja (obraz) Rosji, jej losów, przeznaczenia, ale koncepcja Rosji jako nosicielki prawdziwej idei (ikony) Boskiej [...] z powierzoną jej misją urzeczywistnienia tej ikony na całym świecie” (Lazari 2000: 176). Przytoczona tutaj definicja idei rosyjskiej nawiązuje jedynie do konceptu Rosji jako Narodu-Bogonoścy, ale po nim kształtowały się kolejne: Moskwa – Trzeci Rzym, Moskwa – Nowe Jeruzalem, Święta Ruś, Matka Rosja. Idea rosyjska jako filozogema życia narodowego, rozpatrywana w aspekcie religijno-eschatologicznym i mesjanistycznego powołania Rosji, prowadzi do rozumienia jej jako filozoficzno-religijno-politycznej syntezy lub religijno-filozoficznego symbolu chrześcijańskiego uniwersalizmu i rosyjskiej duchowości, rozpatrywana zaś w aspekcie specyfiki rosyjskiego charakteru może być traktowana jako konkretne historycznie kulturowo-polityczne, ekonomiczne, estetyczne i moralne tendencje w rozwoju i funkcjonowaniu kultury narodowej (zob. szerzej Andrusiewicz 1994; Massaka 2001).

to misja daje jej prawo do eksploatacji natury, a więc i zwierząt. Idea Iljina przeżywa od kilku lat medialne odrodzenie, stając się ważkim elementem w rozwijaniu i podtrzymywaniu ideologii państwowej. Idea ziemi oddanej przez Boga Rosjanom, z jej ogromnym bogactwem (zwłaszcza surowcami naturalnymi), powtarzana jest nie tylko w rosyjskich mediach, ale również w cerkwiach, zajmując centralne miejsce w świadomości współczesnych Rosjan². Bez wątpienia głoszenie tych idei ma niebagatelny wpływ na podsycanie specyficznego stosunku Rosjan do zwierząt, a do niedźwiedzi w szczególności, o czym będzie mowa nieco dalej.

Autorkę niniejszego artykułu interesuje stosunek do zwierząt rozpatrywany w kontekście historiozoficznym na przykładzie Rosji. Iwan Bunin – znany neorealista rosyjski – w powieści *Wieś* (*Деревня*, 1910) ukazuje przygnębiającą wizję swojej ojczyzny. Ten „utrzymany w ciemnych barwach obraz Rosji – jak konstatuje Zbigniew Barański – był wynikiem historiozoficznych koncepcji Bunina, który dowodził, że losy kraju nie zależą od stosunków społeczno-politycznych; kształtują je cechy rosyjskiego charakteru narodowego [...]” (Barański 1976: 555). Ponurą atmosferę w utworze pisarza wzmacniają nie tylko motywy surowej przyrody, ale również – i to jest szczególnie ważne dla niniejszych rozważań – okrutnie traktowanych zwierząt, czego przykład można odnaleźć we fragmencie o rzucaniu kamieniami w gołębie i zjadaniu tych ptaków, co w Rosji uchodziło za grzech³ (Bunin 1985: 31). Autorka artykułu stawia więc nie tyle tezę, ile raczej uznaje za punkt wyjścia do dalszych rozważań, że ten ambiwalentny stosunek Rosjan do zwierząt jest między innymi wyrazem dwoistego charakteru „duszy rosyjskiej”⁴,

² Autorka dziękuje za tę cenną uwagę Recenzentowi.

³ O stosunku Rosjan do gołębi zob. artykuł: „Gołębie” *Wartama Szalamawa i rosyjskie wątki ornitologiczne* (Tymieniecka-Suchanek 2015b: 67–79).

⁴ „Dusza rosyjska” to „jedna z kategorii mitologii narodowej, niemająca jednoznacznego odpowiednika w rzeczywistości empirycznej. W świadomości masowej pojęcie to często łączy się z epitetem «szeroka» (znane jest też wyrażenie «szeroka rosyjska natura»), który ma określać typowe dla Rosjanina cechy charakteru: bezgraniczną odwagę, serdeczność, bezkompromisowość, maksymalizm moralny (słynne «wszystko albo nic»), towarzyskość, gościnność, spontaniczność, prymat serca nad rozsądkiem, skłonność do wpadania w rozpacz i melancholię, a także pogardę dla rzeczy małych, pragmatyzmu i wyrachowania [...]” (de Lazari 1999: 276). Jednak, jak podkreśla Wasilij Szczukin, przejście ze sfery intelektualnych spekulacji do realnej rzeczywistości wymusza uznanie, że „dusza rosyjska” jest pojęciem w równym stopniu abstrakcyjnym, co „niemiecki geniusz” czy „tradycyjna kaukaska gościnność”. Zob. spostrzeżenia o duszy Rosjani-

„jej jasnych i ciemnych – jak to podkreślał rosyjski noblista – często tragicznych przejawów” (Barański 1976: 555).

Taki jasny, a jednocześnie tragiczny przejaw „duszy rosyjskiej” doskonale pokazuje przykład zaczerpnięty z życia Walentyny Jermakowej, którą wspomina jej przyjaciółka Tatiana Goriczewa – filozofka i teolożka prawosławna (o twórczości Goriczewej zob. Mitek-Dziemba 2017: 57–68; Tymieniecka-Suchanek 2015a: 143–150). Autorka *Świętych zwierząt* (*Святые животные*, 1993) bardzo ciepło i z wielką atencją pisze o prześladowaniach prawie 80-letniej Jermakowej, której złożyła ostatnią wizytę 9 lipca 2010 roku (Горичева 2015: 9–11). Tę dobrą dla ludzi i zwierząt doświadczoną przez los silną kobietę, była partyzantką spod Pskowa, spotkał tragiczny koniec. Jej sąsiadom i okolicznym mieszkańcom z miejscowości Volodarskaya pod Petersburgiem nie podobano się to, że przygarnia zwierzęta. Jermakowa stworzyła bowiem – wedle słów Goriczewej – prawdziwą „Arkę Noego” składającą się z 17 psów (pięć otruto), kilku kotów, stada szczurów⁵ i rodzinki myszy oraz uratowanych kur. Jermakowa za koegzystencję ze zwierzętami była brutalnie prześladowana: jej rodzony syn został zabity na posterunku milicji, a dom podpalono. Kiedy przeniosła się do łaźni-ziemianki, żyła w ciasnocie i ciągłym strachu przed nieustającymi szykanami ze strony ludzi, którzy grozili, że zabiją jej wszystkie psy. Nocą 10 września 2010 roku wylano na tę, co warto powtórzyć, miłosierną nie tylko dla zwierząt, ale i ludzi (miała przybranego syna), kobietę żrącą ciecz (prawdopodobnie kwas). Po kilku dniach zmarła...

Kolejnym przykładem skrajnie przeciwstawnych postaw wobec zwierząt jest spór sprzed kilku lat wokół kontrowersyjnej ustawy tzw. zoorealistów na czele z deputowanym do Dumy Maksimem Szyngarkinem, którzy zapowiadali oczyszczenie (czyli masowe zabijanie bezpańskich zwierząt) rosyjskich miast z bezdomnych psów. Z kolei wysoce humanitarna i ekoetyczna działalność na rzecz zwierząt wspomnianej Goriczewej czy ukraińskiego ekologa-zoologa Władimira Borejki, publikującego prace z zakresu ekologii w języku rosyjskim, jest narażona

na w wydaniu Jana Kochanowskiego-Korwina (Szumera 2009: 166–167). Interesujące rozważania na temat „duszy” zawarł Wilhelm Wundt w pracy *Wykłady o duszy ludzkiej i zwierzęcej* (1863). O tym prekursorze psychologii narodu napisała Grażyna Szumera (zob. *Ibidem*: 125–127).

⁵ Goriczewa podkreśla, że to stado szczurów nie pozwalało wejść na swoje terytorium innym szczurom (Горичева 2015: 9).

na krytykę. Miłośnicy i obrońcy zwierząt nie tylko spotykają się z ostrą krytyką i brakiem zrozumienia, ale też doświadczają przemocy fizycznej⁶, a nawet śmierci⁷. Interesujące jest zatem zarówno postawienie pytania (na które warto odpowiedzieć w innym opracowaniu), jak i dlaczego człowiek niegodziwie (lub tak, a nie inaczej) traktuje zwierzęta, ale przede wszystkim zastanowienie się nad tym, jak i dlaczego ludzie źle traktują innych ludzi – tych ludzi, którzy pomagają naszym „braćiom starszym i młodszym”. W Rosji owo „dwoiste” traktowanie jest wyjątkowo skrajne. Rozziew pomiędzy wzniosłą ekoetyką a ponurą praktyką dnia codziennego jest w dzisiejszej Rosji wciąż widoczny (zob. szerzej Tymieniecka-Suchanek 2015c: 121–144).

Niedźwiedź w rosyjskiej kulturze

Z uwagi na rozległość tematu autorka skoncentruje się na wizerunku niedźwiedzia w kulturze rosyjskiej⁸. Ojczyzna Aleksandra Puszkina nieodłącznie kojarzy się właśnie z niedźwiedziem, który w mitologii Słowian wschodnich ma jednoznacznie pozytywne konotacje, jest bowiem uważany za zwierzę czyste, pochodzące „od Boga” (Орел 2013: 183). Legenda ukraińska głosi o boskim pochodzeniu niedźwiedzia, o tym, że „pierwszy niedźwiedź był bogiem” (Левкиевская 2004: 89–90). Siła nieczysta nigdy nie występuje pod postacią tego zwierzęcia. Warto odnotować w tym miejscu legendę o przyjaźni św. Sergiusza z Radoneża z niedźwiedziem, co uwieczniono na przykład na miniaturze z XVIII wieku (*Житие Сергия Радонежского / Żywot Sergiusza z Radoneża*). Na wielu obrazach św. Radoneżskiemu towarzyszy niedźwiedź, by wymienić chociażby dzieła malarzy z okresu „srebrnego wieku”, jak Michaiła Niestierowa (np. *Юность преподобного Сергия / Młodość świętego Sergiusza*, 1897; *Пустынный и медведь / Pustelnik i niedźwiedź*, 1925) czy Nikołaja Roericha (*Сергий-Строитель / Sergiusz Budowniczy*, 1924). Niedźwiedź (Północy) jest dawnym przydomkiem Rosji, a niedźwiedź rosyjski stał się symbolem olbrzymiej potęgi (Kopaliński 1991: 255).

⁶ Jak pobity kilka lat temu Władimir Borejko, który jako Dyrektor Centrum Kulturalno-Ekologicznego w Kijowie procesuje się z myśliwymi i bezpardonowo walczy o ochronę przyrody na Ukrainie. Borejko wygrał w kijowskim sądzie między innymi sprawę o wprowadzenie do ukraińskich szkół obowiązkowego przedmiotu – etyka ekologiczna i humanitarny stosunek do zwierząt (Горичева 2015: 9).

⁷ Jak zamordowana Walentina Jermakowa.

⁸ O symbolice niedźwiedzia zob. Kopaliński 1991: 253–255.

W dawnych dziejach Wielkorusi bardzo ważną rolę odgrywał las (zob. Zielińska 2000: 510; Billington 2008: 15–34). Na cywilizację bizantyjsko-kijowskiej Wielkorusi miały wpływ inne cywilizacje, ale pewne jest, że na dużą skalę – jak podaje James Billington – miały miejsce wówczas na północy zapożyczenia tatarskie i przedchrześcijańskie (animizm pogański). „Spośród owych dwóch teorii – jak dalej stwierdza badacz – ta zakładająca trwałe wpływy animistyczne zdaje się pełniej ukazywać proces kształtowania się myśli rosyjskiej” (Billington 2008: 16). „Animistyczne odczuwanie natury zespoliło się harmonijnie z prawosławnym pojmowaniem historii” (Ibidem: 17), a las odegrał niebagatelną rolę w życiu typowego Rosjanina. Moskwianin prowadził osiadły tryb życia, bowiem otaczały go bujne knieje, które były między innymi źródłem miodu:

Konkurentem człowieka w toczącej się w lasach rywalizacji o miód był ogromny niedźwiedź, który zyskał szczególne miejsce w tradycji ludowej, symbolice heraldycznej i ozdobnych drewnianych rzeźbach wielkoruskich. Legenda głosiła, że zwierzę ten był pierwotnie człowiekiem, któremu odmówiono uświęconego tradycją chleba i soli ludzkiego serca, a który w akcie zemsty przybrał nowy kształt i zaszył się w leśne ustronie, aby go strzec przed wtargnięciem przedstawicieli jego dawnego gatunku. Prastare północnorosyjskie zwyczaje tresowania i zapasów z niedźwiedziami w ludowej wyobraźni zdradzały pewne cechy pierwotnej walki o las i jego bogactwa, uwieńczonej przywróceniem wśród leśnych istot utraconej harmonii (Ibidem: 20).

„Niedźwiedź od czasów prehistorycznych – wskazując za Władysławem Kopalińskim – cieszy się wielkim poważaniem u ludów Północy [...]. Uważa się go za protoplastę człowieka i przypisuje posiadanie duszy” (Kopaliński 1991: 254).

Jednak ta wyjątkowa rola, jaką przypisuje się niedźwiedziowi w kulturze rosyjskiej, nie uchroniła go przed okrutnym i niesprawiedliwym traktowaniem. I dotyczy to zarówno dzikich, jak i oswojonych zwierząt tego gatunku. Niedźwiedziom groziło w Europie niemal całkowite wyginięcie. Car Aleksander II wydał nakaz wytępienia wszystkich dzikich niedźwiedzi, gdyż „zauważył, że przyczyniają się one do spadku pogłowia zwierząt roślinożernych” (Bereszyński, Tomaszewska 2011: 186). Wspominając o zagadkowej i pełnej sprzeczności „duszy rosyjskiej”, warto również dodać, że już w 1865 roku powstało w Rosji Towarzystwo Ochrony Zwierząt (Российское общество покровительства животным), w ra-

mach którego jego członkowie stanęli w obronie niedźwiedzi, a ten sam car Aleksander II, który wydał nakaz wytopienia niedźwiedzi, podpisał w 1886 roku dekret o zakazie ich wodenia (Кузнецова 2018).

Trzymane w niewoli lub w warunkach domowych pojedyncze osobniki często są bardzo źle traktowane. Niech za przykład posłuży głośna sprawa permskiego niedźwiedzia, o której wspomina Goriczewa. Motia był jednym z tych okaleczonych i zaszczytanych przez ludzi i psy zwierząt, które niczym żywy worek treningowy wykorzystywane są do nauki polowań. Protest z inicjatywy Goriczewej w obronie Motii, krzywdzonego przez pięć lat w ramach tego haniebnego procederu, skierowany do ówczesnego prezydenta Rosji, nie przyniósł pożądanego rezultatu – Dmitrij Miedwiediew nie zainterweniował w tej sprawie. Obywatele Francji z oburzeniem pisali: „Jak Rosja może tak skandalicznie niszczyć swój symbol narodowy?” (Горичева 2015: 15). Podobny los spotkałby samca Mansura z obwodu twerskiego, gdyby nie czujność jego opiekuna Andrieja Iwanowa. Tego małego niedźwiadka znaleziono na lotnisku, wychowano i oddano nieświadomie osobie zajmującej się szkoleniem psów do polowań. Jednak lotnicy w porę zorientowali się i odebrali Mansura z rąk oprawców.

Niedźwiedź w rosyjskiej literaturze pięknej i naukowej

Kategoria zwierząt jest wszechobecna w rosyjskiej tradycji literackiej, a obok konia czy psa obraz niedźwiedzia pojawia się w niej najczęściej, od folkloru (np. bajek) poczynając, na współczesnych utworach (np. Wiktora Astafjewa) kończąc. Jeśli bajkowy obraz niedźwiedzia nie jest jednoznaczny (zob. Ханджани, Паям 2016: 5), to w literaturze pięknej jego wizerunek ma wydźwięk zdecydowanie pozytywny. Co więcej, pisarze często traktują niedźwiedzia nie tylko jako symbol, alegorię lub metaforę, ale również jako pełnoprawny podmiot, czyli rozumną istotę doznającą, przeżywającą i działającą. Z takim wizerunkiem niedźwiedzi mamy do czynienia między innymi w utworach Nikołaja Leskowa (*Зверь / Zwierz*, 1883), Wsiewołoda Garszyna (*Медведи / Niedźwiedzie*, 1883), Lidii Zinowjewej-Annibał (*Трагический зверинец / Tragiczny zwierzynek*, 1907), Aleksandra Kuprina (*Медведи / Niedźwiedzie*,

1912), Warłama Szalamowa (*Медведи / Niedźwiedzie*, 1956), Wiktora Astafjewa (*Бедный зверь / Biedne zwierzę*, 1975) czy w opowiadaniu rosyjskojęzycznego pisarza osetyńskiego Gieorgija Tiediejewa (*Медведь / Niedźwiedź*, 1997). Z kolei niewinnej śmierci zastrzelonych niedźwiedzi poświęcili wiersze poeci, na przykład Aleksandr Mieżyrow (*Медведь / Niedźwiedź*, 1944) czy Nikołaj Rubcow (*Медведь / Niedźwiedź*, 1966). Warto podkreślić, że w ostatnich latach niedźwiedź staje się coraz bardziej inspirującym tematem dla badaczy, którzy próbują analizować i interpretować jego wizerunek w twórczości mało znanych rosyjskojęzycznych pisarzy chantyjskich, między innymi Romana Rugina (np. Сязи 2019), w literaturach niszowych, np. Górnego Ałtaju (zob. Бедарева 2016) lub w kulturach innych narodowości porównywanych z rosyjską (Маркович, Благоевич 2019).

Wszystkie z wymienionych utworów rosyjskich łączy szczególny stosunek do niedźwiedzia jako istoty wrażliwej, która ma prawo do życia i zasługuje na szacunek, a człowiek nie powinien tego prawa podważać.

Niedźwiedź fascynuje nie tylko artystów, pisarzy i poetów. Snują o nim naukowe rozważania badacze, którzy zwracają uwagę na rolę polityczną, jaką symbol tego dzikiego i drapieżnego zwierzęcia odgrywa w postrzeganiu Rosji na międzynarodowej arenie politycznej, głównie na Zachodzie. Opierając się na dyskursie semiotycznym Anthony'ego Cohena, Oleg Riabow i Tatiana Riabowa dowodzą, że symbol niedźwiedzia należy do tych symboli, które nie tyle wyrażają znaczenia, ile dają możliwość tworzenia owych znaczeń (Riabow, Riabowa, 2016: 364). Symbol niedźwiedzia zajmuje ważne miejsce w zachodnim wizerunku Rosji, a w okresie postsowieckim stał się popularny również w samej Rosji przede wszystkim dzięki wprowadzeniu owego symbolu do polityki wewnętrznej kraju, na przykład niedźwiedź pojawił się na logotypie partii rządzącej („партия власти”) już w 1999 roku i od tamtej pory wykorzystuje się go w różnych formach budowania politycznego brandingu. Niedźwiedź z „ruskiego” symbolu przeistoczył się stopniowo w niedźwiedzia „rosyjskiego”, a więc został podporządkowany budowaniu politycznej świadomości „marki”, czyli rosyjskości. Ta cecha niedźwiedziego symbolu i jego rozprzestrzenianie się zarówno wśród rosyjskiej nacji, jak i innych etnosów Rosji (np. narodów Syberii) pozwala osłabić i zatrzeć międzyetniczne granice w tym kraju. Świadczą o tym na przykład: wprowadzona w 2011 roku zmiana godła Republiki

Mari El, na którym widnieje szkarłatny niedźwiedź z mieczem, młotem i tarczą, a nad nim korona, czy rzeźby niedźwiedzia na ulicach rosyjskich miast, takich jak Perm, Jekaterynburg czy Jarosław (zob. *Ibidem*: 364–366).

W świetle tych uwag nie dziwi fakt, że stosunek Rosjan do niedźwiedzia jest szczególny, a nawet kuriozalny, prowadzi bowiem do szalonych wręcz pomysłów. Jednym z nich było otwarcie meczu w Piatigorsku przez tresowanego niedźwiedzia Tima. Pomysł spotkał się z krytyką ze strony organizacji broniącej praw zwierząt – PETA (People for the Ethical Treatment of Animals). Tim przekazał piłkę sędziemu, a następnie zachęcał kibiców do owacji. To niecodzienne wydarzenie zainicjowało projekt otwarcia przez niedźwiedzia Mistrzostw Świata w Piłce Nożnej w 2018 roku, z czego jednak Rosjanie się wycofali. Odbyła się jedynie próba ceremonii otwarcia mundialu z udziałem niedźwiedzia, co można zobaczyć na filmie na kanale YouTube (zob. Mierzyński 2018). Tak więc zwierzę ostatecznie udziału w otwarciu mistrzostw nie wzięło, ale na ulicach Moskwy można było zobaczyć tresowanego niedźwiedzia jadącego samochodem z wuwuzelą (trąbką kibica) w łapie, gdy Rosjanie świętowali zwycięstwo meczu z Arabią Saudyjską. Jak można przeczytać w reportażu Adama Nowińskiego, w Polsce byłoby to raczej nie do pomyślenia, bowiem nasza ustawa o ochronie zwierząt zabrania ich wykorzystywania w celach rozrywkowych, ale w Rosji takiej ustawy nie ma (Nowiński 2018). Innym przykładem permanentnego używania do celów rozrywkowych (i zarobkowych) oswojonego niedźwiedzia oraz „wyjątkowego” doń stosunku jest historia Stiepana.

Niedźwiedź Stiepan jako model i aktor filmowy

Rodzi się pytanie, czy dzikie zwierzęta, które oswojono, powinny pracować na rzecz człowieka, występować przed publicznością i niejako zarabiać między innymi na swoje utrzymanie? Za egzemplifikację rozważań na ten temat posłuży przypadek niedźwiedzia Stioipy, który jest domownikiem w rosyjskiej rodzinie Swietłany i Jurija Pantelejenków mieszkających pod Moskwą. Małżeństwo prawie 30 lat temu przysparzało trzymiesięcznego niedźwiadka, wychowało go i potraktowało jak członka rodziny. Jurij Pantelejenko – jak sam przyznał w jednym z reportaży – szukał małego niedźwiedzia, którego zabrał z ogrodu zoo-

logicznego, ponieważ akurat temu osobnikowi groziła śmierć głodowa. Szlachetny gest ze strony Jurija i jego żony Swietłany być może nie budziłby żadnych etycznych wątpliwości, gdyby nie fakt, że Pantelejenkowie to profesjonalni treserzy zwierząt, treserzy z dużym doświadczeniem, którzy wykorzystują niedźwiedzia jako aktora i modela, zarabiając na tym zapewne niemałe pieniądze. Niedźwiedź ten bowiem objechał z nimi podczas występów w cyrku niemal całą Amerykę Południową i Japonię, a następnie zaczął „karierę” w filmie (nagrano około 30 filmów i reklam z jego udziałem). Zwierzę ma również założoną własną stronę internetową *Stiepan – rosyjski niedźwiedź* (*Степан – русский медведь*) oraz konto na Instagramie, które firmuje swoim nazwiskiem Swietłana⁹, można także wypożyczyć Stiopeę na różne uroczystości, na przykład na wesele. Na stronie internetowej znajdziemy informacje o miejscu i roli niedźwiedzia w kulturze rosyjskiej, co ma rzekomo uzasadnić jego misję, profesję oraz narzucony mu tryb życia.

Historia Stioipy pokazuje jednak, że zostały tutaj złamane niemal wszystkie regulacje zawarte w tekście *Światowej deklaracji praw zwierząt* (ŚDPZ) ogłoszonej przez UNESCO w 1978 roku (preambulę i artykuły dokumentu zamieszcza Probuca 2013: 313–315). Pantelejenkowie natomiast łamią głównie art. 10 ŚDPZ: „Żadne zwierzę nie może służyć rozrywce człowieka. Wystawianie zwierząt na pokaz oraz widowisko z udziałem zwierząt naraża na szwank godność zwierzęcia” (Ibidem: 314). Przytoczone na stronie internetowej materiały odnoszące się do szczególnej roli niedźwiedzia nie mogą być usprawiedliwieniem dla wykorzystywania niedźwiedzia Stiepana, mieszkającego i pracującego w Moskwie jako model i aktor filmowy. Jednak na Rusi styczność z ogromnym dzikim zwierzęciem, opanowanie/pokonanie go i podporządkowanie, od zawsze wzbudzało w człowieku poszanowanie własnej godności (szacunek do siebie). Oswojony niedźwiedź był dla gospodarza towarzyszem i przyjacielem. Takie zwierzę pokazywano i prowadzano po okolicy (np. skomorochowie). Niedźwiedzie tresowano – zwierzę tańczyło, skakało, fikało koziółki, udawało pijanego, brzdąkało na bałajajce. Oswojone niedźwiedzie były częścią święta, a uczestnicy żartobliwych procesji cara Piotra I Wielkiego z chęcią jeździli na

⁹ Zob. Официальный сайт медведя степана, URL= https://www.instagram.com/panteleenko_svetlana [dostęp z dnia 23.10.2020]. Z tego konta, które ma ponad 160 tysięcy obserwujących, można się dowiedzieć, że do 27-letniego Stiepana dołączył już kilkumiesięczny niedźwiadek Sawwa, który z pewnością będzie jego następcą.

nich. W 1750 roku imperatorowa Jelizawieta zakazała trzymania tych zwierząt w Moskwie i Petersburgu. Od tego czasu tresowanych zwierząt było znacznie mniej.

W Rosji nadal występują tresowane niedźwiedzie, czego potwierdzeniem jest historia Stiepana. Zamieszczone na stronie internetowej Stiopy materiały, a więc reportaże, zdjęcia, filmy, sesje niedźwiedzia z młodymi modelkami, reklamy z jego udziałem nagrane ze znanymi aktorami zagranicznymi (np. Stevenem Seagalem), sceny z planu filmowego (np. podczas kręcenia komedii *Елки* 1914 w reżyserii Jurija Bykowa¹⁰ na motywach opowiadania Leskowa) – wszystko to budzi w widzu mieszane uczucia, które rodzą wątpliwości natury etycznej. Co prawda niedźwiedź jest rzeczywiście bardzo łagodny (toleruje obecność kur i psa), oswojony i nawiązuje przyjacielskie relacje z różnymi ludźmi, ale wciąż pozostaje niepewność, czy nagle – wbrew zapewnieniom Jurija Pantelejenki, że Stiopa nigdy nie przejawiał agresji – nie dojdzie do nieoczekiwanego ataku tego potężnego (ważącego od 300 do 400 kg w zależności od pory roku) zwierzęcia na człowieka: aktora, kaskadera, delikatną modelkę czy wreszcie na uczestników imprezy, na którą niedźwiedzia zaproszono. W ocenie tego rodzaju relacji międzygatunkowych obrońcy zwierząt zwykle mają na uwadze to, że zwierzę jest zmuszane do nienaturalnego zachowania wbrew biologii gatunku oraz może być niebezpieczne¹¹.

Z jednej strony tylko pozornie fantastyczny, kręcony bowiem wyłącznie na pokaz kontakt Pantelejenków z pupilem, wydaje się czymś godnym pozazdroszczenia (widać bezpośredni kontakt z niedźwie-

¹⁰ Ekipa filmowa chwali się, że podczas zdjęć do filmu nie korzystano z efektów komputerowych i wszystkie sceny były kręcone z udziałem żywego niedźwiedzia (nawet zapasy zwierzęcia z człowiekiem).

¹¹ Na wybiegu niedźwiedzia Mansura, o którym była mowa, są przestrzegane zasady bezpieczeństwa, bezpośredni kontakt ma z nim jedynie lotnik Iwanow, a filmiki z jego udziałem są zamieszczane w internecie, by mieć fundusze na zapewnienie zwierzęciu jak najlepszych warunków bytowych. Warto przywołać tutaj jednak inny filmik z internetu, na którym oswojona niedźwiedzica, wprowadzona do polskiego studia telewizyjnego przez rosyjskiego tresera, zaatakowała pracownicę TVP, która chciała mieć ze zwierzęciem zdjęcie. Tylko dzięki błyskawicznej reakcji tresera kobiecie nic się nie stało. Wydarzenie miało miejsce w Polsce w 1997 roku. Zob. *Polka zaatakowana przez niedźwiedzia w studiu telewizyjnym! O wypadku sprzed lat pisały zagraniczne media*, URL=<https://www.eska.pl/cinema/news/polka-zaatakowana-przez-niedzwiedzia-w-studiu-telewizyjnym-o-wypadku-sprzed-lat-pisaly-zagraniczne-media-wideo-aa-C3zC-RtHX-cVuV.html> [dostęp z dnia 23.10.2020].

dziem, ale w cieniu wydarzeń znajduje się klatka, w której jest zamknięty, gdy zostaje sam lub treserzy nie mają dla niego czasu, zapewne dla własnego bezpieczeństwa i otoczenia), lecz z drugiej strony – nagranie, podczas którego Swietłana kopie psa tylko dlatego, że wszedł w kadr podczas nagrywania reportażu ze Stiopą, budzi niesmak i wątpliwości etyczne, że zwierzęta te nie są jednakowo przez treserów traktowane. Nie wiadomo, w jaki sposób niedźwiedź jest tresowany, być może jest tak, jak powiada Jurij, że odbywa się to wyłącznie poprzez zabawę i nagradzanie smakołykami, ale niezależnie od tego, czy tak jest w istocie, wszelkie występy i popisy Stiopy, które nagrywają i inicjują ludzie, a zwłaszcza jego sztuczki prezentowane „na zawołanie” przed zagraniczną reporterką, wcale nie budzą podziwu, lecz dezaprobatę i politowanie.

Zakończenie

Można z całą pewnością stwierdzić, że traktowanie zwierząt w dzisiejszej Rosji stanowi wynik ukształtowanego na przestrzeni stuleci rosyjskiego charakteru narodowego. W „duszy rosyjskiej” sąsiadują bowiem tak skrajne cechy, jak pokora, bierność, okrucieństwo, zdolność do altruizmu, poświęcenia i bezinteresowności, co przekłada się nie tylko na stosunki międzyludzkie, ale również znajduje odzwierciedlenie w relacjach człowiek – zwierzę(ta). Nie ma – rzecz jasna – prostego klucza do zrozumienia rosyjskiego charakteru narodowego, ale może nim być abstrakcyjne pojęcie „duszy rosyjskiej”. W Rosji jedne niedźwiedzie żyją w pozornym luksusie, pracując na rzecz człowieka (jak Stiopa), inne zaś powoli konają okaleczane przez psy szkolone do polowań (jak Motia) lub żyją w niewoli (jak Mansur). Niedźwiedzie te powinny żyć jako dzikie zwierzęta w lasach na wolności. Zapewne nie byłoby tych oswojonych niedźwiedzi, gdyby nie zabijanie ich matek na polowaniach. Kto wie, ile jest jeszcze takich przypadków, których nikt nie nagłośni. Nie wszyscy Rosjanie ratują małe niedźwiadki i starają się im zapewnić w miarę godziwe i naturalne warunki życia (jak lotnik Iwanow). Są i tacy, którzy wykorzystują okazję, by się wzbogacić lub zyskać sławę dzięki wypromowaniu zwierzęcej gwiazdy (jak Pantelejenkowie).

Prawdopodobnie nie byłoby takich, by ująć rzecz oględnie, niecodziennych wydarzeń i sytuacji we współczesnej rosyjskiej rzeczywisto-

ści z udziałem niedźwiedzi, gdyby nie fakt, że ten gatunek zwierzęcia ma osobliwy i szczególny status w kulturze i polityce Rosji, ukształtowany na przestrzeni wielu stuleci.

Bibliografia

- Афанасьева-Медведева Г.В. (2010), *Образ медведя в русской народной прозе Восточной Сибири (по материалам фольклорных экспедиций 1980–2010 гг.)*, „Мир науки, культуры, образования” 6(25): 65–68.
- Andrusiewicz A. (1994), *Mit Rosji: studia z dziejów i filozofii rosyjskich elit*, t. 1–2, Wyższa Szkoła Pedagogiczna, Rzeszów.
- Barański Z. (1976), *Iwan Bunin*, [w:] *Historia literatury rosyjskiej*, M. Jakóbiec (red.), t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa: 551–560.
- Baratay É. (2015), *Zwierzęcy punkt widzenia: inna wersja historii*, przeł. P. Tarasewicz, Wydawnictwo w Podwórku, Gdańsk.
- Baratay É. (2017), *Zwierzęta w okopach: zapomniane historie*, przeł. B. Brzezicka, Wydawnictwo w Podwórku, Gdańsk.
- Бедарева И.А. (2016), *Символические образы тотемных животных в русской литературе Горного Алтая*, „Филологические науки. Вопросы теории и практики” 12(66), ч. 1: 20–23.
- Bereszyński A., Tomaszewska S. (2011), *Zwierzęta a zabobony*, Uniwersytet Przyrodniczy, Poznań.
- Billington J.H. (2008), *Ikona i topór. Historia kultury rosyjskiej*, przeł. J. Hunia, Uniwersytet Jagielloński, Kraków.
- Bunin I. (1985), *Wieś*, przeł. Z. Petersowa, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa.
- Дважды спасенный Мансур: удивительная история большого и доброго медведя*, URL=<https://www.currenttime.tv/a/bear-mansur-avia-save-medved/29843447.html> [dostęp z dnia 12.10.2020].
- Garszyn W. (1958), *Czerwony kwiat. Opowiadania*, przeł. S. Klonowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Gawor L. (1995), *Psychodzieje Jana Karola Kochanowskiego Korwina a kryzys kultury europejskiej XIX i XX wieku*, [w:] L. Gawor, L. Zdybel, *Idee kryzysu kultury europejskiej w polskiej filozofii społecznej*, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin: 65–89.
- Горичева Т. (2015), *Дневник зоозащиты, „Русский мир. Пространство и время русской культуры”*, „Миръ животных. Тематический выпуск”, Русская культура, Санкт-Петербург.
- Helios J., Jedlecka W., Ławniczak A. (2016), *Aspekty prawne, filozoficzne oraz religijne ochrony roślin i zwierząt – wybrane zagadnienia*, E-Wydawnictwo. Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa, Wrocław, URL=https://bibliotekacyfrowa.pl/Content/78341/Aspekty_prawne_filozoficzne_i_religijne_ochrony_roslin_i_zwierzat.pdf [dostęp z dnia 10.09.2020].

- Ильин И.А. (1934), *О России. Три речи*, София, Издательство „За Россию”, URL=https://legitimist.ru/lib/philosophy/i_ilin_tri_rechi_o_rossii.pdf [dostęp z dnia 23.10.2020].
- Kopaliński T. (1991), *Słownik symboli*, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Кузнецова С. (2018), „*При одном медведе необходимо 3 человека провожатых*”, URL=<https://www.kommersant.ru/doc/3652135> [dostęp z dnia 23.10.2020].
- Lazari A. de (red.) (1999), *Idee w Rosji*, t. 2, Wydawnictwo Ibidem, Łódź.
- Lazari A. de (red.) (2000), *Idee w Rosji*, t. 3, Wydawnictwo Ibidem, Łódź.
- Lazari A. de, Riabow O., Żakowska M. (2013), *Europa i niedźwiedź*, Centrum Polsko-Rosyjskiego Dialogu i Porozumienia – Wydawnictwo Akademickie Sedno, Warszawa.
- Левкиевская Е. (2004), *Мифы русского народа*, Издательство АСТ, Москва: 89–90.
- Ławniczak A. (2016), *Prawnopolityczne znaczenie roślin*, [w:] J. Helios, W. Jedlecka, A. Ławniczak, *Aspekty prawne, filozoficzne oraz religijne ochrony roślin i zwierząt – wybrane zagadnienia*, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław: 13–49.
- Мадлевская Е. (2005), *Русская мифология. Энциклопедия*, Мидгард–Эксмо, Москва: 250–308.
- Mamzer H. (red.) (2020), *Różnice kulturowe w traktowaniu zwierząt*, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław.
- Massaka I. (2001), *Eurazjyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław.
- Маркович Д.С., Благоевич Н.Д. (2019), *Образ медведя в восприятии русских и сербов (Опыт сравнительной типологии на материале некоторых жанров фольклора)*, „Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования” 5(2): 23–31.
- Mierzyński S. (2018), *Mundial 2018. Niedźwiedź z wuwuzelą na ulicach Moskwy (wideo)*, URL=<https://sportowefakty.wp.pl/ms-2018/760701/mundial-2018-niedzwiedz-z-wuwuzela-na-ulicach-moskwy-wideo> [dostęp z dnia 24.10.2020].
- Mitek-Dziemba A. (2017), „*Święta zwierzęcość*”: *Tatiany Goriczewej przyczynek do prawosławnej ekoteologii*, „Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies” 3: 57–67.
- Moldys R. (2008), *Historiozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*, „Folia Philosophica” 25: 284–309.
- Nowiński A. (2018), *Niedźwiedź otworzy Mundial w Rosji? „Tam wszystko jest możliwe”*, URL=<https://natemat.pl/235781,niedzwiedz-tim-otworzy-mistrzostwa-swiata-w-rosji-w-2018-roku> [dostęp z dnia 23.10.2020].
- Официальный сайт медведя степана*, URL=<http://medvedstepan.ru> [dostęp z dnia 23.10.2020].
- Орел В.Е. (2013), *Культура, символы и животный мир*, Гуманитарный центр, Харьков.
- Polka zaatakowana przez niedźwiedzia w studiu telewizyjnym! O wypadku sprzed lat pisały zagraniczne media*, URL=<https://www.eska.pl/cinema/>

- news/polka-zaatakowana-przez-niedzwiedzia-w-studiu-telewizyjnym-o-wypadku-sprzed-lat-pisaly-zagraniczne-media-wideo-aa-C3zC-RtHX-cVuV.html [dostęp z dnia 23.10.2020].
- Połeć W. (2020), *Uwarunkowania spożywania zwierząt i użytkowania produktów odzwierzęcych w mongolskim kręgu kulturowym*, [w:] *Różnice kulturowe w traktowaniu zwierząt*, H. Mamzer (red.), Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław: 145–159.
- Probucka D. (2013), *Filozoficzne podstawy praw zwierząt*, Wydawnictwo Universitas, Kraków.
- Riabow O., Riabowa T. (2016), „Родина-Мать” в формировании российской гражданской идентичности: русскость, российскость и советскость, [w:] *Dostojewski i inni. Literatura. Idee. Polityka Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Andrzejowi de Lazariemu*, T. Sucharski (red.), Wydawnictwo Śląsk – Stowarzyszenie Inicjatyw Wydawniczych, Katowice: 357–380.
- Сязи В.Л. (2019), *Образ медведя в произведениях П.П. Ругина*, „Вестник угроведения” 9(10): 84–92.
- Szumera G. (2009), *Myśl historyczna i filozofia społeczna Jana Karola Kochanowskiego*, Uniwersytet Śląski, Katowice.
- Tymieniecka-Suchanek J. (2013), *Literatura rosyjska wobec upodmiotowienia zwierząt. W kręgu zagadnień ekofilozoficznych*, Uniwersytet Śląski, Katowice.
- Tymieniecka-Suchanek J. (2015a), *Prawosławna „teologia zwierząt” wobec tradycyjnej humanistyki. Przypadek Tatiany Goriczewej*, „Akcent” 4(142): 143–150.
- Tymieniecka-Suchanek J. (2015b), „Gołębie” *Wartama Szalamowa i rosyjskie wątki ornitologiczne*, [w:] *Ptaki*, B. Mytych-Forajter, K. Jaglarz (red.), Stowarzyszenie Inicjatyw Wydawniczych, Katowice: 67–79.
- Tymieniecka-Suchanek J. (2015c), *O społecznej i naukowej kondycji bioetyki w Rosji. Sylwetka Tatiany Pawłowej na tle innych obrońców zwierząt*, [w:] D. Dzwonkowska, D. Gzyra, M. Latawiec, J. Lejman, M. Twardowski, J. Tymieniecka-Suchanek, *Filozofia wobec świata zwierząt*, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa: 121–144.
- Tymieniecka-Suchanek J. (2019), *Prolegomena do polskich studiów nad wegetarianizmem w Rosji na przełomie XIX i XX wieku*, „Studia Europaea Gnesnensia” 19: 97–129.
- Тимесков А. (2013), *ЛДПР готовит новый удар по животным*, URL=<https://echo.msk.ru/blog/timeskhan/1181926-echo/> [dostęp z dnia 10.09.2020].
- Тютюгина Н.В. (2014), *Образ Преподобного Сергия Радонежского в творчестве М.В. Нестерова и Н.К. Рериха как явление метаистории*, „Культура и время” 1(51): 82–105.
- Węśławski J.M. (2020), *Ekologia relacji człowiek – zwierzęta w obszarach polarnych*, [w:] *Różnice kulturowe w traktowaniu zwierząt*, H. Mamzer (red.), Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław: 33–40.
- Zielińska M.I. (2000), *Obrzeża i dale leśne. Motywy sylwiczne w prozie rosyjskiej XX wieku*, Seria „Studia Rossica”, Instytut Rusycystyki Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

Ханджани Л., Паям Б. (2016), *Образ медведя в русской и персидской культуре и литературе*, [w:] *Филологические науки в России и за рубежом*, И.Г. Ахметов (red.), Издательский дом „Свое издательство”, Санкт-Петербург: 3–6.

RECENZJE

Dobrośława Wężowicz-Ziółkowska

ORCID: 0000-0001-8423-9198

Uniwersytet Śląski w Katowicach

University of Silesia in Katowice

KOBIECY KAPRYS? HISTORIA NATURALNA PIĘKNA I POŻĄDANIA

A woman's whim? Natural history of beauty and desire

[Richard O. Prum (2019), *Ewolucja piękna. Jak darwinowska teoria wyboru partnera kształtuje świat zwierząt i nas samych*, przeł. K. Skonieczny, Copernicus Center Press, Kraków, ss. 435, ISBN: 9788378864219].

Odchodzenie od powszechnej w tradycyjnej humanistyce antropocentrycznej wizji świata na rzecz myślenia, iż: „Człowiek» (*the human*) wplątany jest w szerszy problem tego, co Jacques Derrida nazwał żywą siłą sprawczą (*the living*), a tradycyjny humanizm okazuje się nieodpowiedni do zrozumienia człowieka uwikłanego w złożone relacje ze zwierzętami, środowiskiem i technologią” (Wolfe, za: Domańska 2015: 6), stało się dziś na tyle częste, że od lat 90. XX wieku zaczęto mówić o nowej humanistyce czy wręcz posthumanistyce. Jej cele i znamienne paradygmatyczne przesunięcia, w moim odczuciu, dobrze obrazują zwłaszcza założenia ekohumanistyki, czyli:

multidyscyplinarnej dziedziny badań, której celem jest integrowanie i niehierarchiczne traktowanie nauk humanistycznych i przyrodniczych, wiedzy zachodniej, wschodniej i tubylczej. Podstawę humanistyki ekologicznej stanowi ontologia związków promująca zarówno ludzkie relacje międzykulturowe, jak i związki międzygatunkowe.

Humanistyka ekologiczna głosi konieczność podporządkowania się prawom ekologicznym i ujęcia ludzkości jako części większej całości żyjącego systemu. Odwołuje się ona do etyki szacunku, wzajemności i międzygatunkowej solidarności, która ma istotne znaczenie dla przemyślenia idei sprawiedliwości społecznej i uczynienia jej otwartą na byty nie-ludzkie (Domańska 2013: 21).

Oczywistą konsekwencją takiego pojmowania miejsca ludzkości przez „intelektualistów o literackiej proweniencji”, jak określał humanistów Charles Percy Snow (Snow 1999: 80), jest też wzrastające wśród nich zainteresowanie osiągnięciami współczesnej biologii. Wnikliwa analityczka zachodzących tu zmian światopoglądowych, Ewa Domańska, zauważa wręcz, iż: „Nie ma współczesnej awangardowej humanistyki bez biologii [...] i bez pojęć zaczynających się od «bio»: biofakt, biokolonializm, bioobywatelstwo, biospołeczny, biowładza, bioetyka, biohistoria, itp...” (Domańska 2013: 16–17), co – stanowiąc trafne rozpoznanie – równocześnie rodzi też nadzieję, że rzeczywiście wchodzimy w dobę „nowego renesansu”, tak wyczekiwanego choćby przez Johna Brockmana, orędownika „trzeciej kultury”, budującej spójną wykładnię dla historii naturalnej i ludzkiej (Brockman 1996, 2005). Stanowi ona między innymi: „że sztuka, literatura, historia czy polityka, czyli wszystko to, czym zwykła zajmować się humanistyka, nie może być analizowane w oderwaniu od dorobku nauk ścisłych i przyrodniczych. Związki wszak są oczywiste – sztuka, filozofia i literatura są produktem interakcji ludzkich umysłów, umysł zaś jest wytworem mózgu, który z kolei jest (częściowo przynajmniej) produktem ludzkiego genomu, czyli czegoś, co powstało w fizycznym procesie ewolucji” (Brockman 2005: 16).

Oceniając stan rozwoju nowej humanistyki, przesadą byłoby zakładać, że obecnie nic w niej już nie ma sensu, jeżeli rozpatrywane jest w oderwaniu od biologii (by strawestować znane sformułowanie genetyka Theodosiusa Dobzhanskiego, który w 1973 roku uznał, iż: „Nic w biologii nie ma sensu, jeśli jest rozpatrywane w oderwaniu od ewolucji” (Dobzhansky 1973: 125)), to przyznać trzeba, że przejawów owocnego mariażu humanistyki z biologią mamy już sporo. I nie mowa tu, rzecz jasna, o dość powszechnych dyspersjach przyrodoznawczych, okraszających strony wielu prac pozorujących ekologiczne (i awangardowe, jak zauważyła Domańska) nastawienie ich autorów, ale o rzetelnym wdrożeniu myślenia i wiedzy biologicznej w warsztat humani-

sty. Dobrych przykładów dostarczają tu choćby prace filozofki Patricii S. Churchland (Churchland 2013), poszukującej biologicznych podstaw moralności, czy filozofa sztuki Denisa Duttona (Dutton 2019), który dokonał naturalizacji estetyki, wykazując jej instynktowy charakter.

Interesująco przedstawia się również dorobek memetyki – wywodzącej się z darwinizmu nieantropocentrycznej teorii ewolucji kulturowej bez człowieka jako podmiotu sprawczego. Znaczącym dowodem miejsca tej koncepcji w naukach humanistyczno-społecznych jest wydana ostatnio książka *Beyond the Meme: Development and Structure in Cultural Evolution* (Love 2019). Nie mnożąc nadmiernie przykładów, których przywołać można tu wiele, za to zgadzając się w pełni z opinią Brockmana, iż w nowej sytuacji humanistyki „pozostaje tylko zadumać się nad licznymi krytykami sztuki, którzy nie mają pojęcia o podstawach percepcji wzrokowej, krytykami literackimi ze szkoły konstruktywistycznej, niewykazującymi najmniejszego zainteresowania tym, co o naturze ludzkiej ma do powiedzenia współczesna antropologia, czy przeciwnikami genetycznie modyfikowanej żywności i pestycydów, którzy nie mają bladego pojęcia o genetyce i ewolucji” (Brockman 2005: 12), wszystkim zainteresowanym osiągnięciami biologii, ale zwłaszcza humanistom, chciałabym polecić w tym miejscu niedawno wydaną książkę ornitologa Richarda O. Pruma *Ewolucja piękna. Jak darwinowska teoria wyboru partnera kształtuje świat zwierząt i nas samych* (Prum 2019). Moim zdaniem ma ona bowiem znaczny potencjał zrewolucjonizowania tych wszystkich nurtów humanistyki, które, jak ekohumanistyka, odrzucają dawną definicję człowieka jako miary wszechrzeczy, zgadzając się co do tego, że była ona oświeceniowym złudzeniem, nieaktualną już „fiksacją na narcystycznym, autonomicznym podmiocie, który zazwyczaj – jak mawiają badaczki gender – okazywał się białym mężczyzną, Europejczykiem z klasy średniej (antropocentryzm = androcentryzm)” (Domańska 2015: 9).

Zrelacjonowanie poglądów Pruma warto zacząć od przypomnienia pewnego bardzo istotnego, acz często pomijanego nie tylko przez humanistów faktu, iż sformułowana w drugiej połowie XIX wieku teoria ewolucji już u swych źródeł, czyli u samego Karola Darwina, zakładała istnienie nie jednego, lecz dwóch rodzajów doboru – naturalnego i płciowego. Mechanizmy tego pierwszego zostały przedstawione w znanej rozprawie *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego czyli*

O utrzymywaniu się doskonalszych ras w walce o byt (1859), dociekania nad drugim zawarł Darwin w pracy *O pochodzeniu człowieka* (1871). Postawił w niej hipotezę, zgodnie z którą za ewolucję epigamicznych cech płciowych u samców (niezwykłego upierzenia, wyszukanych treli, tańców godowych, budowania altanek, olbrzymich poroży itp.), a tym samym za ewolucję estetyczną w naturze odpowiedzialne są seksualne wybory samic. Dodatkowo uznał też, że autonomia seksualna samic stanowi „niezależną i transformatywną siłę ewolucyjną w historii życia” (Prum 2019: 36). Ten pomysł Darwina, jak twierdzi Prum, na tyle mocno klócił się z patriarchalnymi przekonaniami wiktoriańskiego społeczeństwa, iż „tak wielka jest niestabilność «dzikiego» (*vicious*) «kobiecego kaprysu» (*caprice*), że jego selektywne działanie nie zdołałoby wyprodukować jakiegokolwiek konsekwentnego efektu” (Ibidem: 38), że musiało minąć z górą 100 lat, zanim idea ta mogła znowu powrócić do łask biologów.

W istocie, mimo że już w 1915 roku kwestię doboru płciowego bardzo interesująco podjął Ronald A. Fisher, proponując genetyczny mechanizm ewolucji partnera oparty na pociągu seksualnym do określonej cechy epigamicznej dla niej samej, a nie jako cechy-znacznika jakości posiadającego ją osobnika, o sprawczości samic jako sile ewolucji zaczęto poważnie dyskutować dopiero w latach 70. XX wieku. Należy jednak zaznaczyć, że rozważania nad doбором płciowym, rozumianym jako konkurowanie osobników w walce o rozmnażanie, w tym okresie skupiały się przede wszystkim na pytaniu o powody jego ewolucyjnego istnienia oraz – najogólniej – na kwestii heteropłciowości, która wydatnie ograniczając liczebność populacji i poniekąd utrudniając rozmnażanie, w zasadzie nie powinna przejawiać się tak powszechnie, jak jest rejestrowana. Ten aspekt doboru płciowego podnosił właśnie Darwin, akcentując sprzeczność pomiędzy doбором naturalnym a płciowym i dostrzegając fakt, iż poddane presji tego ostatniego liczne osobniki czasem tracą szansę na przetrwanie. Rozważania badaczy biegły więc głównie w kierunku wykazania adaptacyjnego charakteru doboru płciowego, tj. udowodnienia, że epigamiczne ornamenty samców, takie jak pawie ogony, olbrzymie poroże jeleni, metrowej długości pióra argusa malajskiego zdobne w „argusowe oczy”, sprowokowane do istnienia presją selekcyjną samic, to jednak głównie przejaw „utrzymywania się lepszych ras w walce o byt”, a więc doboru naturalnego.

W rozważaniach tych też znacznie silniej akcentowany był aspekt doboru płciowego związany z wewnątrzgatunkową konkurencją samców o samice niż rola samych samic jako selekcyjerek samczych ozdób i sprawności. Finalnie uznano, że dobór płciowy to ewolucyjna strategia selekcjonowania „dobrych genów”, ewentualnie wyboru piękna dla sukcesu rozrodczego przyszłego potomstwa, dziedziczącego urodę rodzica, a więc – w istocie – jedna z form doboru naturalnego. Aprobując w końcu Darwinowskie przeświadczenie o skłonności samic do preferowania „pawich oczek”, spiczastych ogonów, cietrzewich toreb powietrznych, kogucich grzebieni czy bogactwa repertuaru słowicznych treli, *implicite* wciąż jednak przyjmowano, iż są to preferencje dla dobra potomstwa, a zatem, że piękno jest biologicznie celowe i ma adaptacyjny sens.

Powyższe założenie, między innymi, doprowadziło izraelskiego biologa Amotza Zahaviego (Zahavi 1975) do sformułowania tzw. zasady handicapu, przyjmującej wzrost cechy upośledzającej (tj. utrudniającej przetrwanie, np. uniemożliwiającego nieomal latanie i tym samym ucieczkę przed drapieżnikiem przesadnie długiego ogona) jako wskaźnika zdolności przetrwania mimo wynikających z niej utrudnień. Inaczej mówiąc, zgodnie z tą zasadą, im bardziej posiadanie jakiejś cechy zagraża życiu posiadacza, tym wyraźniejszy jest ona sygnałem jego biologicznej sprawności i tym pewniej będzie ona preferowana przez samice, poszukującą najlepszego samca. Dodatkowo, im bardziej cecha ta jest kosztowną, ekscentryczną i rzucającą się w oczy, tym dobitniejsze świadectwo sprawności stanowi, będzie więc ewoluować tym szybciej, im trudniej będzie z nią przetrwać. Ostentacyjne „marnotrawstwo” – piękno cech epigamicznych w naturze – tym samym uznane zostało przez Zahaviego, a za nim i przez innych biologów, za najbardziej wiarygodny biologiczny marker sprawności i kondycji przejawiającego je osobnika, trafnie rozpoznawany przez oceniające go samice.

Mimo iż koncepcja Zahaviego zdaje się bardzo dobrze tłumaczyć paradoksy ewolucyjnego pojawiania się upośledzającego życie piękna, którego istnienia nie jest w stanie wyjaśnić „zwykły” dobór naturalny niewzmocniony dobozem płciowym, a Alan Grafen zbudował dla niej nawet model matematyczny i genetyczny, udowadniający możliwość poprawnego funkcjonowania ewolucyjnie stabilnego systemu opartego na zasadzie handicapu, ona również, jak zauważa Prum, opiera się na przekonaniu o adaptacyjnym charakterze piękna w naturze, sprzecz-

nym z domniemaniami Darwina, iż „samice dostają czego chcą” nie z powodu działania doboru naturalnego, ale z powodu arbitralnego wyboru piękna dla piękna.

Mówiąc o „stuleciu intelektualnego zaćmienia teorii wyboru partnera” (Prum 2019: 75), to właśnie udowodnieniu mylności adaptacjonistycznych przeświadczeń, wciąż bagatelizujących rolę seksualnego pożądania samic w ewolucji piękna, poświęca swą książkę Richard Prum – nie tylko światowej sławy ornitolog, znawca setek gatunków ptaków różnych obszarów świata, ale także przenikliwy badacz procesów ewolucyjnych, odważnie stawiający czoła uznanym autorytetom biologii i ferowanym przez nie poglądom. Uważa on bowiem, że „adaptacyjny wybór partnera może się zdarzać, ale jest prawdopodobnie raczej rzadki, podczas gdy mechanizmy wyboru partnera zaproponowane przez Darwina i Fishera [...] są prawdopodobnie niemal wszechobecne” (Ibidem: 72). O jakich mechanizmach mowa? Co sprawia, że dany gatunek uważa coś za piękne, i jak to się dzieje, że piękno „się zdarza” zarówno w świecie ptaków, jak i ludzi? Prum odpowiada na te pytania metodycznie i kompetentnie, przeprowadzając czytelnika „suchą stopą” przez grząskie tereny neodarwinizmu, zachwycające i barwne ogrody ptasich etogramów (łącznie z życiem seksualnym kaczek), by wreszcie doprowadzić go do wciąż nierozpoznanego obszaru badań ludzkiego wyboru partnera, zdominowanego dziś głównie przez psychologię ewolucyjną. Tę jednak również rozpoznaje jako opanowaną przez orędowników szczerych sygnałów genetycznego zdrowia i płodności, czyli przez koncepcję doboru naturalnego. Zapożyczając pojęcie piękna od nauk humanistycznych, ale definiując je „jako wynik koewolucyjnego tańca pomiędzy pożądaniem i cechami epigamicznymi” (Ibidem: 373), czyli rezultat „koewolucyjnego procesu historycznego pomiędzy publicznością a artystą [...] między popisem i pożądaniem, ekspresją i smakiem” (Ibidem: 374), Prum proponuje własną wizję ewolucji estetycznej, sięgającą czysto biologicznych źródeł. Za zasadniczy jej mechanizm uznaje charakterystyczną dla wszystkich samic gatunków zwierząt heteropłciowych potrzebę wolności podążania za swoimi pragnieniami, a więc potrzebę autonomii seksualnej, wyswobodzenia się spod seksualnej przemocy samców i unikania konfliktu płci.

Jak dowodzi Prum w całej swej fascynującej pracy, to konflikt płciowy, przejawiający się w przemocy samców nad samicami, pragnienie/

konieczność niwelowania tej przemocy przez samice oraz ich potrzeba samostanowienia stanowią główne mechanizmy ewolucji, którą można określić jako „estetyczną”, ponieważ w sposób zasadniczy zmieniała ona epigamiczne cechy samców zgodnie z upodobaniami samic. Bezpieczne altanki u altanników, redukcja kłów samców u naszych przodków – *Ardipithecus ramidus*, utrata penisa przez ptaki, wydłużanie się pawiego ogona, to wszystko zdaniem Pruma są dowody estetycznego remodelowania, czyli w istocie – redukcji uzbrojenia samców poprzez wybór takiego partnera przez samice, który byłby mniej skłonny do stosowania przymusu, zachowań destrukcyjnych i stosowania przemocy, za to bardziej nastawiony na własny wysiłek inwestycyjny w osiąganiu rozrodczego sukcesu.

Dobór estetyczny, w przekonaniu Pruma, jest zatem zorientowany na zmniejszanie agresywności samców i przekierowywanie ich energii witalnej na wykształcanie cech bardziej sprzyjających swobodzie seksualnych wyborów samic bez stawiania ich wobec odmowy kopulacji, nakręcającej spiralę konkurencji między samcami i w gruncie rzeczy wiodącej do utraty życia przez osobniki słabsze. „Autonomia seksualna – pisze Prum – to nie tylko idea polityczna, pojęcie prawne czy teoria filozoficzna, a raczej naturalna konsekwencja dokonujących się w toku ewolucji interakcji rozmnażania płciowego, preferencji doboru partnera, a także przymusu seksualnego i przemocy seksualnej u gatunków społecznych. A ewolucyjnym napędem autonomii seksualnej jest estetyczny wybór partnera” (Ibidem: 198). Istotą tego wyboru jest dawanie pierwszeństwa tym cechom samców, które nie są kojarzone z agresją i przymusem seksualnym, co w przypadku ludzi przełożyło się między innymi na zmniejszenie rozmiarów ciała mężczyzn, które są przeciętnie tylko 16% większe od kobiecego, podczas gdy samce goryli czy szympanсів są zazwyczaj dwa razy większe od swoich samic. Redukcja przewagi fizycznej, wpływająca także na zmiany proporcji ciała rozpoznawanego jako piękne, utrata owłosienia, wzrost długości ludzkiego penisa (w porównaniu do innych naczelných), nie mówiąc o porównywalnej wielkości kłów żeńskich i męskich u ludzi współczesnych – to skutki preferencji ludzkich samic, a nie wynik dostosowania do ekologicznych, dietetycznych i innych warunków środowiska naturalnego.

Jak można zauważyć, zainteresowanie ewolucją estetyczną, estetycznym remodelowaniem i autonomią seksualną wśród zwierząt objęło

również w ujęciu Pruma zwierzęta ludzkie. Ta część jego rozważań wydaje się szczególnie interesująca, ukazuje bowiem nas samych i tworzona przez nas sztukę, rozpoznawaną dotąd przez tradycyjną humanistykę jako rzecz wybitnie ludzką, w zupełnie nowym, ewolucyjnym świetle – sprzężenia zwrotnego zachodzącego między estetycznym pożądaniami form i możliwościami ich osiągania. Rewolucyjną konsekwencją Prumowskiego myślenia o doborze płciowym jest tu nie tylko konkluzja, że „ptasie pieśni, seksualne popisy, kwiaty zapylane przez zwierzęta, owoce i tak dalej są dziełami sztuki [...] biotycznej, które wyłoniły się w obrębie niezliczonych biotycznych światów sztuki...” (Ibidem: 375), ale też jednoznaczny zwrot tego biologa ku bardziej inkluzywnemu, postludzkiemu sposobowi patrzenia na sztukę i sprawczość istot nie-ludzkich.

Przez całe wieki – stwierdza Prum – „estetyka natury” składała się w całości z badania ludzkich estetycznych doświadczeń przyrody [...] jednakże estetyczna ewolucja uczy nas, że pieśni łuszczy i orchidee (ale nie krajobraz) koewoluowały swoje estetyczne formy z ocenami nie-ludzkich agentów – odpowiednio samice łuszczy i owadów zapylających. My, ludzie, możemy doceniać ich piękno, ale nie odegraliśmy żadnej roli w kształtowaniu go. [...] Widząc piękno natury przez jedynie ludzkie spojrzenie, nie potrafiliśmy zrozumieć mocy estetycznego sprawstwa wielu zwierząt niebędących ludźmi (Ibidem: 373).

Antropocentryczna, starohumanistyczna perspektywa, że tak ją nazwę, w przekonaniu tego biologa, przeszkadza wydatnie w rozpoznawaniu sprawczości innych niż ludzkie organizmów i autonomicznych, estetycznych celów tych gatunków, co, jak wspomniano, stara się zmienić nowa humanistyka.

Przenikliwie i trafne są także uwagi Pruma dotyczące kulturowej teorii konfliktu seksualnego i całej koncepcji społeczno-kulturowych relacji damsko-męskich. Wynika z nich jasno, że chociaż ewolucyjnie (od czasów naszego wspólnego przodka z szympanсами) mężczyźni już dawno zostali rozbrojeni przez kobiety, to jednak kulturowy wynalazek patriarchy (i ogólnie – kulturowy i religijny androcentryzm) dał im ponownie do ręki broń dominacji, która aktualnie może zostać stępiona głównie na drodze wytworzenia również kulturowych przeciwśrodków, takich jak na przykład feminizm. Nie jest on bynajmniej traktowany przez Pruma jako ideologia władzy, co często zarzucają feministkom konserwatywni przeciwnicy wyzwolenia kobiet, upierający się przy

„naturalnej” podległości kobiet, ale jako głęboko ewolucyjnie zasadna idea wolności wyboru, o którą w całym procesie doboru płciowego zabiegały samice gatunków rozdzielnopłciowych.

W tym kontekście rozważa też Prum zróżnicowanie preferencji seksualnych u człowieka, przejawiające się na przykład w upodobaniu do związków jedнопłciowych, uznając je za subwersję męskiej kontroli seksualnej i hierarchii społecznej, rozszerzającą seksualną autonomię kobiet. Uznanie budzi również szeroka wiedza kulturoznawcza Pruma, który przyjmuje co prawda, że zachowania seksualne ludzi stanowią część zachowania seksualnego małp człekokształtnych (jakże by inaczej?), nie popada jednak w ewolucjonistyczny determinizm, bardzo charakterystyczny dla psychologii ewolucyjnej. Wielka różnorodność kultur, w jego przekonaniu, to także wielka różnorodność uznanych i odrzucanych praktyk seksualnych, rozumienia piękna i brzydoty, atrakcyjności arbitralnie ustalanych cech estetycznych. Obecnie wielkim wyzwaniem, w związku z tym, jest według niego zrozumienie, jak biologiczna historia człowieka wchodzi w interakcje z historią kulturową, jak kulturowe narracje, zmieniające się mody i gusta napędzają zmiany w preferencjach seksualnych nie tylko kobiet, ale i mężczyzn, bowiem w to, że kulturowo odmienne normy piękna mają potencjał odgórnego i zwrotnego oddziaływania na ewolucję biologiczną, Prum nie wątpi.

W moim odczuciu opisywana monografia Pruma jest zatem lekturą nie tylko dla posthumanistów, ale również dla postantropologów, chętnie korzystających dziś z psychologii ewolucyjnej, której dorobek, łącznie z popularną teorią *mating mind* Geoffreya Millera (Miller 2004), Prum po prostu podważa i przeformułuje, przedstawiając własną wizję tej dyscypliny i unaoczniając przy okazji, jak bardzo „męskie spojrzenie” wypacza humanistyczną wiedzę o ludziach i innych zwierzętach. Być może z tego powodu nie jest to lektura dla mężczyzn, ale wyzwanie do konfrontacji na pewno warto podjąć. W końcu konfrontacja to domena samców, wciąż usiłujących lekceważyć „kapryśy kobiet”.

Bibliografia

- Brockman J. (red.) (1996), *Trzecia kultura*, przeł. P. Amsterdamski i in., Wydawnictwo CiS, Warszawa.
- Brockman J. (red.) (2005), *Nowy Renesans: granice nauki*, przeł. P. Sz wajcer, A. Eichler i in., Wydawnictwo CiS, Warszawa.

- Churchland P. (2013), *Moralność mózgu: co neuronauka mówi o moralności*, przeł. M. Hohol, N. Marek, Copernicus Center Press, Kraków.
- Dobzhansky Th. (1973), *Nothing in Biology Makes Sense Except in the Light of Evolution*, "The American Biology Teacher" 35(3): 125–129.
- Domańska E. (2013), *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie” 1–2: 13–32.
- Domańska E. (2015), *Historia w kontekście posthumanistyki*, „Historyka. Studia Metodologiczne” 45: 5–21.
- Dutton D. (2019), *Instynkt sztuki: piękno, zachwyty i ewolucja człowieka*, przeł. J. Luty, E.M. Staniek, Copernicus Center Press, Kraków.
- Love A.C. (ed.) (2019), *Beyond the Meme: Development and Structure in Cultural Evolution*, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. 22, Minnesota.
- Miller G. (2004), *Umysł w zalotach: jak wybory seksualne kształtowały naturę człowieka*, przeł. M. Koraszewska, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań.
- Prum R. (2019), *Ewolucja piękna. Jak darwinowska teoria wyboru partnera kształtuje świat zwierząt i nas samych*, przeł. K. Skonieczny, Copernicus Center Press, Kraków.
- Snow P.Ch. (1999), *Dwie kultury*, przeł. T. Baszniak, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Zahavi A. (1975), *Mate Selection – a Selection for a Handicap*, "Journal of Theoretical Biology" 53: 205–214.