

UNIwersytet WARMIŃSKO-MAZURSKI W OLSZTYNIE  
UNIVERSITY OF WARMIA AND MAZURY IN OLSZTYN

# HUMANISTYKA I PRZYRODOZNAWSTWO

INTERDYSCYPLINARNY ROCZNIK FILOZOFICZNO-NAUKOWY



Wydawnictwo  
Uniwersytetu Warmińskiego-Mazurskiego  
w Olsztynie

NR 15

OLSZTYN 2009

RECENZENCI – REVIEWERS

Zbigniew HULL, Tadeusz KOBIERZYCKI, Piotr STALMASZCZYK, Włodzimierz TYBURSKI,  
Mirosław ŻELAZNY

KOMITET REDAKCYJNY – EDITORIAL BOARD

Ewa STARZYŃSKA-KOŚCIUSZKO (przewodnicząca), Andrzej KUCNER, Jarosław CAŁKA,  
Dariusz LISZEWSKI

RADA PROGRAMOWA – PROGRAMMATIC COUNCIL

Ada K. BYCZKO (Kijów), Zbigniew HULL (Olsztyn), Stanisław JEDYNAK (Lublin),  
Andrzej KIEPAS (Katowice), Jan KOTWICA (Olsztyn), Krzysztof ŁASTOWSKI (Poznań),  
Józef NIŻNIK (Warszawa), Andrzej PAPUZIŃSKI (Bydgoszcz), Zdzisława PIĄTEK (Kraków),  
Hans Jorg SANDKÜHLER (Brema), Jiri SYROVATKA (Liberec), Jan TRĄBKA (Kraków)

REDAKTOR – EXECUTIVE EDITOR

Elżbieta PIETRASZKIEWICZ

Adres redakcji – Address  
Instytut Filozofii UWM  
ul. Kurta Obiżta 2, 10-725 Olsztyn  
tel./fax (089) 523-34-89

**ISSN 1234-4087**

Wydawnictwo UWM  
ul. Jana Heweliusza 14, 10-718 Olsztyn  
tel. (0-89) 523 36 61, fax (0-89) 523 34 38  
[www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/](http://www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/)  
e-mail: [wydawca@uwm.edu.pl](mailto:wydawca@uwm.edu.pl)

---

Nakład: 140 egz. Ark. wyd. 26,25, ark. druk. 22,25  
Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. 55

## Spis treści

### Artykuły

BOGDAN BANASIAK, <i>Kulturowy topos Księgi ( przyczynek do interpretacji) – Cultural Topos of the Book (Contribution for Interpretation)</i> .....	7
HENRYK BENISZ, <i>Humanizm ugruntowany w świecie przyrody. Filozofia Goethego według Karla Löwitha – Humanism Established in the World of Nature. Philosophy of Goethe according to Karl Löwith</i> .....	25
PAWEŁ PIENIAŻEK, <i>Nietzsche a faszyzm – Nietzsche and Fascizm</i> .....	55
LESZEK GAWOR, <i>Jana Stachniuka koncepcja świata społecznego – Social World Conception of Jan Stachniuk</i> .....	69
TADEUSZ KOBIERZYCKI, <i>Niektóre problemy poznania doświadczenia religijnego (studium filozoficzno-psychologiczne) – Some of the Problems Concerning the Cognition of Religious Experience (Philosophical-Psychological Study)</i> .....	91
PIOTR MARKIEWICZ, <i>Neuroestetyka – krytyczna analiza wybranych badań empirycznych – Neuroaesthetics – Critical Analysis of Selected Empirical Studies</i> .....	113
PIOTR WASYLUK, <i>Utopia jako myślenie ahistoryczne? – Utopia as Ahistorical Thinking</i> .....	125
FILIP MAJ, <i>Psychoanalityczne i egzystencjalne problemy twórczości – Psychoanalytical and Existential Issues of Creativity</i> .....	143
BEATA ZIELEWSKA-RUDNICKA, <i>Filozoficzne oblicza kłamstwa – Philosophical Aspects of Lie</i> .....	155
ZOFIA MIGUS-BĘBNOWICZ, <i>Problem ochrony życia w myśli ekofilozoficznej – The Problem of Preservation of Life in Ecophilosophical Thought</i> .....	165
NIKOLAJ OMIELCZENKO, <i>Потреба́ность в метафизике уважения к человеку – Potrzeba metafizyki szacunku dla ludzi – A Need for Metaphysics of Respect for Humans</i> .....	177
MALGORZATA MATUSZAK, <i>Szczęście jako (najwyższy) sposób bycia człowieka (Arystoteles, Etyka nikomachejska 1098a 7–18) – Happiness as the (Highest) Human Way of Being (Aristotle, Nicomachean Ethics 1098a 7–18)</i> .....	195
ALEKSANDER KIKLEWICZ, <i>Źródła w językoznawstwie – Sources in Linguistics</i> .....	205
RAJSA KHAYRULLINA, <i>О философии языка и его философичности – O filozofii języka i jego filozoficzności – About Philosophy of a Language and its Philosophicness</i> .....	217

DANIEL ZAREWICZ, <i>O orfickim języku mitu – About the Orphic Language of Myth</i> .....	225
ALFRED SKORUPKA, <i>Świat Orientu według klasyków historiozofii – The Orient's World in the Views Classical Philosophers of History</i> .....	241

### Varia

IMMANUEL KANT, <i>Rozważania dotyczące podstawowej zasady prawa naturalnego wraz z aneksem, napisane przez Gottlieba Hufelanda, doktora filozofii obu praw. Wydane w Lipsku przez G. J. Göschena 1785 (przekład: translatorium filozofii niemieckiej w IF UWM w Olsztynie)</i> .....	261
TOMASZ BUDZEŃ, <i>Metafizyka a Objawienie – czyli konflikt między stworzonym a niestworzonym</i> .....	265
JAN KUROWICKI, <i>Ogród, ogródki działkowe i środowisko</i> .....	271
Henryk Tomaszewski – <i>pantomima i życie (ze Stefanem Kayserem rozmawia Patrycja Samson)</i> .....	287

### Recenzje i omówienia

TADEUSZ KOBIERZYCKI, <i>Filozofia „Innego” – podmiot prelogiczny, magiczny i mistyczny w nauce Z. Freuda (rec. A. Leder, Nauka Freuda w epoce „Sein und Zeit”)</i> .....	299
JERZY PABIAN, <i>Koniec niemieckich marzeń o sprawiedliwym społeczeństwie? (rec. H. Bude, Die Ausgeschlossenen Das Ende vom Traum einer gerechten Gesellschaft)</i> .....	311
ANDRZEJ KUCNER, <i>Nietzschego radosna wiedza (rec. F. Nietzsche, Radosna wiedza „La gaya scienza”)</i> .....	319
ANDRZEJ KUCNER, <i>Nietzsche i Overbeck – ślady przyjaźni (rec. F. Overbeck, Nietzsche. Zapiski przyjaciela)</i> .....	327
BEATA ZIELEWSKA-RUDNICKA, <i>Odpowiedzialność za moralność dziennikarską (rec. J. Pleszczyński, Etyka dziennikarska)</i> .....	335
JADWIGA BŁAHUT-PRUSIK, <i>Między rzeczywistością a utopią (rec. D. Boaz, Libertarianizm)</i> .....	339
PIOTR KOPROWSKI, <i>Pasja na nowo odkryta (rec. E. Sykuła, Pasja według Pasierba)</i> .....	343
TADEUSZ KOBIERZYCKI, <i>Tristan – miłość jako strata i marzenie (rec. R. Wagner, Henk de Vlioger, Tristan – Balet Krzysztofa Pastora w dwóch aktach do muzyki Tristana i Izoldy, pasji orkiestrowej)</i> .....	349

**ARTYKUŁY**  
**Articles**



*Bogdan Banasiak*

Uniwersytet Łódzki

University of Lodz

## **KULTUROWY TOPOS KSIĘGI (przyczynek do interpretacji)**

### **Cultural Topos of the Book (Contribution for Interpretation)**

Słowa kluczowe: księgi święte, księga natury, wiedza, mądrość, encyklopedia, interpretacja, sens, kłaczce, Internet.

Key words: sacred books, book of nature, knowledge, wisdom, encyclopedia, interpretation, sense, rhizome, Internet.

#### **S t r e s z c z e n i e**

Topos Księgi należy do najsilniej zakorzenionych motywów w kulturze. Tradycyjnie wiążący się z księgami świętymi, średnio-wieczną Księgą Natury oraz nowożytną encyklopedią, występujący w filozofii, literaturze, mitach, legendach, religiach i kulturze masowej, oznaczał źródłową prawdę, pełnię sensu, zamknięcie i wyczerpanie, jednym słowem – wiedzę absolutną (metafizyka). Jego nowoczesna wersja (m.in. Sade, Mallarmé, Nietzsche, Schulz, Borges) jawi się zaś jako księga-kłaczce, czyli niesterowny, acentryczny, niehierarchiczny system otwarty (krytyka metafizyki), którego współczesną (informatyczną) wersję stanowi Internet.

#### **A b s t r a c t**

Topos of Book belongs to the most deep-seated motives in culture. Traditionally it is tied with holy books, The Medieval Book of Nature and modern encyclopedia. It takes a stand in philosophy, literature, myths, legends, religions and mass culture. It means source truth, full of sense, closure and exhaustion, in one word absolute knowledge (metaphysics). Contemporary version present it (Sade, Mallarmé, Nietzsche, Schulz, Borges) as book-rhizome or uncontrollable, acentric, nonhierarchic open system (critique of metaphysics). Internet is modern part of it.

*Nazywam ją po prostu Księgą*  
Bruno Schulz, *Księga*

*Chciałbym stworzyć Księgę, która porusza ludzi...*  
Antonin Artaud, *L'Ombilic des limbes*

Motyw Księgi należy do szczególnie istotnych, wieloaspektowych i ugruntowanych w tradycji kulturowej toposów – zarówno ze względu na zakres występowania (pojawia się on – choć w różnych odmianach – bodaj we wszystkich kulturach literackich, znajdując wyraz w religiach, wierzeniach, legendach, baśniach, literaturze, filozofii, sztuce, kulturze masowej), jak i na skalę znaczeniową jego symboliki.

Uznaje się, że w tradycji Zachodu Księga/książka symbolizuje całość wszechświata, prawdę, naukę, uczoność, wiedzę, mądrość, roztropność, siedem sztuk wyzwolonych, przyrodę, sztukę, historię, księgi uznawane za święte, w tym *Biblię*, *Ewangelię*, dziesięcioro przykazań, magię, godność, sprawiedliwość, potęgę, cnotę, czystość, przeznaczenie, los, ucieczkę od rzeczywistości. Z kolei w tradycji chrześcijańskiej książka z literami „alfa” i „omega” stanowi atrybut Boga i Chrystusa, natomiast księga z pieczęciami leżąca na kolanach tego ostatniego symbolizuje Apokalipsę. Jest też ona atrybutem licznych świętych, Ojców Kościoła i proroków, m.in. Ambrożego, Andrzeja, Anny, Antoniego Padewskiego, Franciszka z Asyżu, Grzegorza Wielkiego, Tomasza z Akwinu.

Jeśli zaś uwzględnić, że w kulturze występuje też wiele motywów jej pokrewnych czy wobec niej pochodnych – biblioteka, wolumin, tom, tekst, inkunabuł, rękopis, pamiętnik, kronika, zwój pergaminu, kalendarz, kartka papieru, szpargał, mapa, markownik (klaser), litera, pismo, druk, czcionka, znak, zygzak, ślad itp. – to skala tej symboliki jawi się jako wręcz ogromna, wykluczając możliwość zbudowania jednoznacznej klasyfikacji owego motywu.

## Tradycyjne księgi święte

Bodaj najbardziej typową i klasyczną wersję Księgi stanowią – mające często milenijną tradycję – „święte księgi” (tak właśnie określane w obszarze danej tradycji), występujące przede wszystkim w tzw. religiach objawionych<sup>1</sup>.

W chrześcijaństwie jest to *Pismo Święte*, tj. *Stary i Nowy Testament*; w islamie – *Koran* oraz częściowo *Sunna*; w judaizmie – *Tora*, w węższym znaczeniu oznaczająca pięć pierwszych ksiąg *Biblii* (*Pięcioksiąg*, *Pentateuch*); w szerokim zaś – całą Biblię hebrajską, tj. *Stary Testament* (*Tora* pisana, *Tanach*) oraz tra-

<sup>1</sup> Nawet jeśli w religiach naturalnych występują księgi święte, to ich sakralizacja dokonuje się mocą samej tradycji, nie uważa się ich za objawione czy podyktowane przez Boga.

dycję teologiczno-prawną judaizmu (Tora ustna). W zaratusztrianizmie świętym tekstem jest *Awesta*, której główną część stanowią *Gaty*, zgodnie z wierzeniami napisane przez samego Zaratusztrę, oraz *Księga Arta Wirafa* (*Arda Wiraz Namag – Księga o pobożnym Wirazie*), w sikhizmie zaś – *Sri Guru Granth Sahib*, zwana „Panią Księgą” bądź „Jedenastym Guru”, gdyż uznawana jest za żywego guru.

Podobny status mają księgi święte w tzw. religiach założonych. Szczególnie charakterystyczny jest tu hinduizm posiadający ogromny, a zdaniem niektórych jego wyznawców – wręcz otwarty zbiór świętych pism, dzielących się na śruti (literatura wedyjska): *Wedy* i *Upaniszady*, oraz smriti: literaturę początkowo niekanoniczną, tj. eposy *Ramajana* i *Mahabharata* (m.in. *Bhagawadgita*), *Purany* oraz *Manusmryti*, choć niektóre odłamy hinduizmu za święte uznają jeszcze inne księgi. Z kolei zbiór religijnych ksiąg dżinizmu nosi miano *Agama* (*Siddhanta*) i składa się z ok. 45 tekstów dotyczących doktryny, rytuału, biografii świętych oraz wielu dziedzin wiedzy świeckiej.

Źródłowe teksty buddyzmu (*Tipitaka* bądź *Tripitaka*), konfucjanizmu (*Pięcioksiąg Konfucjański*<sup>2</sup>) oraz taoizmu (*Daodejing* [spolszczenie: *Tao-te-king*], pełna nazwa *Laozi Daodejing*, w skrócie *Laozi – Księga drogi i cnoty*, znana też jako *Laozi wuqian wen – Księga 5000 znaków Laozi’ego*) nie mają natomiast charakteru ksiąg świętych.

Podobną rolę tekstów świętych lub kanonicznych pełniło też wiele innych starożytnych bądź tradycyjnych ksiąg, choćby tybetańska *Księga Umarłych*, egipska *Księga Wyjścia w Ciągu Dnia*, *Sefer ha-Zohar – Księga Blasku*, mistyczny komentarz do *Tory*, podstawowy tekst żydowskiej mistyki i średniowiecznej kabały, święta księga narodu Kicze (Majowie), *Popol Vuh – Księga Wspólnoty*, *Księga Rady*, znana także jako *Rękopis z Chichicasteńgo*, „biblia” alchemików i różokrzyżowców oraz adeptów nauk okultystycznych i ezoterycznych – starożytny tekst hermetyczny: *Tablica Szmaragdowa*, czy *Sziur koma* (hebr. ‘wymiały ciała’) – dzieło wczesnej mistyki żydowskiej.

Zasadą przydania wyjątkowego autorytetu tego rodzaju księgom było – zgodnie z wierzeniami – przekazanie ludziom przez istoty boskie prawd o świecie i bogach. Choć nie zawsze miało miejsce ściśle rozumiane „objawienie” (typu chrześcijańskiego), mówiono bowiem też o oświeceniu, misji, posłannictwie, nowej drodze czy nowych systemach wartości, to jednak podstawowe teksty danych wierzeń zyskiwały często walor sakralny.

Jako że księgi święte zazwyczaj zawierają całość boskiej proveniencji (bezpośrednio bądź pośrednio) wiedzy/mądrości, zaleceń oraz objawień czy pro-roctw, a także stanowią literę określonych wierzeń (niekiedy nie wyłożoną wprost, tajemniczą i alegoryczną, toteż często wymagającą komentarzy i wykład-

<sup>2</sup> Składają się na nią: *Księga przemian*, *Księga pieśni*, *Księga dokumentów*, *Księga obyczajów*, *Kronika wiosen i jesieni* oraz niezachowana *Księga muzyki*.

ni), to tego rodzaju ich postać oferuje wiedzę źródłową, z definicji prawdziwą, wyczerpującą i niekwestionowaną (prawda objawiona), i dlatego zyskują one walor „świętych”. I nawet jeśli ta „wiedza absolutna” nie jest człowiekowi przeciętnemu w pełni dostępna, w pełni dlań zrozumiała i czytelna, to jednak (lub właśnie dlatego) stanowi pewny rezerwuar prawdy i gwarant ludzkiego losu.

Tę szczególną estymę, jaką cieszyły się księgi „boskie”, „święte” i „kultowe” już blisko tysiąc lat przed naszą erą na Bliskim Wschodzie, należałoby przypisać wyjątkowemu prestiżowi związanemu z samą umiejętnością pisania i czytania, gdyż wówczas „pismo i księga miały charakter sakralny, spoczywały w rękach kasty kapłanów i stały się medium religijnych idei”, w tym okresie bowiem „samo pisanie odczuwa się jako coś tajemniczego, a skrybie przypisana jest szczególna godność”<sup>3</sup>. Jako że umiejętność taką posiadali wyjątkowo nieliczni i pilnie jej strzegli, to z definicji stawali się oni niejako wybranymi i „oświeconymi”, a ich poczynania, większości niedostępne, owiane były nimbem tajemniczości<sup>4</sup>.

## Nowe „księgi święte”

Za teksty święte lub przynajmniej wyznaczające kanoniczne zasady uznawane są liczne teksty nowych religii, jakich wiele – niekiedy na podstawie objawień, jak twierdzili ich autorzy/redaktorzy – powstało w wiekach XIX i XX. Także te nowe „księgi święte” – w analogii do ich tradycyjnych wzorców – mają stanowić wyczerpującą literę doktryn, wyznaczać niekwestionowane prawdy oraz wzorce postępowania.

Dla przykładu, źródłem wiary Bahai jest zbiór około stu tekstów zawierających spisane w XIX w. nauki założyciela bahaizmu Bahaułłaha (Blasku Boga), z których najważniejsza jest *Kitab-i-Aqdas*, czyli *Najświętsza Księga*, choć w religii tej zaleca się czytanie także innych świętych ksiąg objawionych (m.in. *Bhadawadgity*, *Biblii*, *Koranu*). Z kolei *Liber AL vel Legis* – *Księga Prawa*<sup>5</sup>, spisana w 1904 r. przez Aleistera Crowleya pod dyktando głosu o imieniu Aiwass, stanowi doktrynalną podstawę filozoficzno-magicznego nurtu zwanego Thelema<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> E. R. Curtius, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Francke Verlag, Bern und München 1978, s. 307.

<sup>4</sup> Osobną kwestią byłoby tutaj zagadnienie „słowa”, np. w Grecji określanego mianem *logos* (oznacza też ‘rozum’, w tym ‘rozum świata’), w chrześcijaństwie mającego moc auto-transsubstancjalną („słowo stało się ciałem”), w ludowych zaś (a niekiedy także obiegowych) przeświadczeniach – moc sprawczą („nie wywołuj wilka z lasu”).

<sup>5</sup> Zob. [online] <<http://thelema.pl/al-pl.htm>>, dostęp: 12.04.2009.

<sup>6</sup> Inne jego dzieła to m.in.: *Księga jogi i magii* (1912–1913), *Księga kłamstw* (1913), *Księga Thotha* (1944), *Święte księgi Thelemy* (1909–1911).

*Księga Mormona – Jeszcze Jedno Świadczenie o Jezusie Chrystusie* (wyd. 1830 r.) to podstawowy obok *Biblii* tekst święty uznawany przez Kościół Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich, Społeczność Chrystusa oraz inne kościoły z ruchu Świętych w Dniach Ostatnich (zdaniem wyznawców, jest ona przekładem autorstwa Josepha Smitha tekstów proroka Moroniego). *Księga Przykazań* (wyd. 1833 r.) to zbiór najstarszych objawień przekazanych przez Boga prorokowi Josephowi Smithowi, Jr., obejmujący wszystkie zalecenie tej religii, poszerzony później i funkcjonujący pod tytułem *Księga Nauk i Przymierzy*. Z kolei *Perła Wielkiej Wartości* to zbiór tekstów J. Smitha, proroka i pierwszego Prezydenta Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich.

Do szczególnych osobliwości należy zaliczyć *Principia Discordia* (*Zasady Nieładu*) – świętą księgę dyskordianizmu, religii założonej ok. roku 1958 przez Kerry'ego Thornleya i Grega Hilla, często określanej jako „dowcip przebrany za religię” lub „religia udająca dowcip”, bo ironicznie podważającej zasady samej religijności, co zresztą ma prowadzić do iluminacji. Z kolei *Biblia Szatana* to wydana w 1969 r. przez Antona Szandora LaVeya książka składająca się z czterech części: *Księgi Szatana*, *Księgi Lucyfera*, *Księgi Beliala*, *Księgi Lewiatana*, stanowiąca wykład filozofii i praktyki satanistycznej.

Zazwyczaj „księgi święte” budziły respekt samym swym kształtem, miały bowiem postać opasłych woluminów, niekiedy zaś obfitych zwojów pergaminu (same gabaryty w zasadzie wykluczały ich dostępność dla pospółstwa), nie zaś oszczędnych broszurek czy nielicznych kart. Wielokrotnie też w tytułach dzieł lub ich rozdziałów występowało nobliwe i patetyczne miano „księga” (nie zaś trywialne „części”, „rozdziały” czy „partie”)<sup>7</sup>.

## Zmyślone „księgi święte”

Postać doktrynalna Księgi, oferująca wiedzę źródłową, często dotychczas skrytą, zapoznaną i niedostępną, z definicji zaś prawdziwą i wyczerpującą, wielokrotnie powraca w kulturze w postaci rzekomo odkrytych bądź stworzonych jej wersji, najrozmaitszych zresztą typów. Spośród bardziej znanych należy wymienić m.in. *Księgę Welesa*<sup>8</sup> (zapisany na deseczkach znalezionych w 1919 r. tekst dotyczący religii i historii starożytnych Słowian z okresu VII–IX w. n.e., uważany za niektórych neopogan za „księgę świętą”; znalezisko nieweryfikowalne wobec zaginięcia deseczek), *Księgę Urantii*<sup>9</sup> (wszystkoistyczny wgląd w hi-

<sup>7</sup> W *Starym Testamencie* 44 rozdziały na 46 noszą podtytuł „księga”, w *Pięcioksięgu Konfucjańskim* – 4, podobnie jak część zaginiona, 12 spośród 15 rozdziałów *Księgi Mormona* ma w tytule to słowo, jak również wszystkie 4 części *Biblii Szatana*.

<sup>8</sup> Zob. [online] <[http://deja-vu4.narod.ru/Veles\\_book.html](http://deja-vu4.narod.ru/Veles_book.html)> dostęp: 12.04.2009.

<sup>9</sup> Zob. [online] <[www.members.optusnet.com.au/~mpjaworski/](http://www.members.optusnet.com.au/~mpjaworski/)>, dostęp: 12.04.2009.

storie i strukturę wszechświata, pochodzenie i przeznaczenie ludzkości, podyktowane przez istoty niebiańskie W. S. Sadlerowi we śnie, opracowywany przezeń w latach 1924–1955), *Księgę Ebony* (dzieło literatury fantasy, podające się za jedną z najstarszych ksiąg traktujących o mitach, a zawierające opisy starożytnych zaklęć, historie magów, informacje o obcych cywilizacjach itp.) oraz *Księgę Cieni*, zwaną także *grimoire* (zbiór osobistych notatek, sporządzanych przez wyznawcę lub grupę wyznawców Wicca, rozpowszechnionej w początkach lat 50. XX w. religii neopogańskiej; w wersji tradycyjnej jest zbiorem tekstów rytualnych i opisów rytuałów przekazywanym inicjowanemu przez jego arcykapłana; w wersji eklektycznej może być zaczerpnięta z dowolnego źródła lub napisana osobiście, choć istnieje kilka jej wersji, m.in. *Księga Cieni Stojących Kamieni* S. Cunninghama oraz *Liber umbrarum* D. Valiente<sup>10</sup>).

## Księgi inicjacyjne i kodeksy

Tradycja zna też rozliczne księgi typu tematycznego, stanowiące swoiste kodeksy bądź ewidencje zachowań w określonych dziedzinach oraz regulacje ludzkich postaw, niekiedy będące wprowadzeniem zarówno w techniczną, jak i na poły tajemną wiedzę, przeznaczoną wyłącznie dla wybranych, gotowych poddać się reżimowi jej studiowania i respektowania jej litery (charakter inicjacyjny).

Należałoby tu uwzględnić przede wszystkim kodeksy postępowania skierowane do wąskich grup, np. kodeksy rycerskie, w tym bodaj najgłośniejszy, japoński kodeks samurajski *Bushidō* (kształtujący się od IX w. do obalenia shōgunatu pod koniec XIX w.), oraz europejski kodeks rycerski, zbiór zasad etycznych i „zawodowych”, jakimi kierowali się rycerze, kształtowany głównie w dobie wypraw krzyżowych oraz w późnym średniowieczu, który mimo wysiłków jego kodyfikacji, pozostał kodeksem niepisany. Trzeba tu też wymienić Pasztunwali lub Pachtunwali, czyli liczący kilka tysięcy lat kodeks honorowy grupy etnicznej Pasztunów (Afganistan, Pakistan), oparty na tzw. zemście rodowej.

Względnie powszechny charakter (choć uwarunkowany klasowo) miały zaś formuły *ars erotica* lub *ars amandi* („sztuka kochania”), charakterystyczne dla starożytności i Wschodu, a przybierające postać podręczników i zaleceń dotyczących technik erotycznych, m.in. *Kamaśastra* i prawdopodobnie wzorowana na niej *Kamasutra*, *Ananga Ranga* (Indie), *Sekrety jaspisowej alkowy* (Chiny), *Ars amandi* Owidiusza (Rzym), *Ogród woniejący dla wytchnienia umysłu* Szejcha Nufzaniego (Bliski Wschód). Zalecenia zawarte w takich księgach mają po-

<sup>10</sup> Zob. S. Cunningham, *Wicca. Przewodnik dla osób samotnie praktykujących magię*, D. Valiente, *Witchcraft for tomorrow*.

stać na poły tajemnej wiedzy, której posiadaczem jest mistrz wprowadzający ucznia w jej arkana, wskutek czego wiedza ta zostaje przeniesiona na poziom praktyki seksualnej w celu jej dopracowania i zmaksymalizowania jej efektów.

Względnie podobny charakter będą też mieć księgi prawa obejmujące zarówno ogólniejsze zasady legislacyjne (zwłaszcza w kontekście tych nacji i okresów, w których w wyraźny sposób formułowano regulacje prawne, np. prawo kanoniczne, w starożytnym Rzymie zbudowano natomiast podwaliny zachodniego systemu prawnego), jak i bardziej partykularne wyznaczniki bądź zachęty, nie mające jednak charakteru przymusu czy wymogu legislacyjnego, lecz będące jedynie zaleceniami ich respektowania.

W tym pierwszym przypadku będą to zbiory praw: kodeks sumeryjskiego króla Ur-Nammu (ok. 2060 r. p.n.e.), kodeks Lipit-Ishtar, władcy miasta Isin (początek II tysiąclecia p.n.e.), akkadyjski kodeks z Ešnunny (początek II tysiąclecia p.n.e.), kodeks Hammurabiego (XVIII w. p.n.e.), kodyfikacje Justyniana, *Digesta Justyniana: Corpus Iuris Civilis* oraz *Corpus Iuris Canonici* (528–534) czy Kodeks Napoleona (1804), w drugim – np. zalecenia samokształtowania czy autostylizacji, kultury siebie czy troski o siebie (od Sokratesa i Epikura po Senekę i Marka Aureliusza)<sup>11</sup>.

## Księga Natury

Już w czasach helleńskich narodziła się metafora życia jako księgi oraz natury (*physis*) jako wielości znaków pozostających do odczytania. Trudno też w tym względzie pominąć Platońskie rozważania na temat pisma, wraz z mitem o jego wynalezieniu (*Fajdros, Listy*). Dopiero jednak chrześcijaństwo nadało Księdze szczególną godność i status. Ściślej zaś, dwóm Księgom, gdyż za objawioną, tj. „księgę stworzenia”, uznana została *Biblia*, za naturalną zaś – „księga przyrody”. Toteż dla średniowiecznej teologii chrześcijańskiej Księga Natury, jako metafora świata i znamię skończonego – bo boskiej proveniencji – porządku rzeczywistości, była odpowiednikiem czy korelatem *Pisma Świętego*, przy czym obie te Księgi zasadniczo miały być niesprzeczne. Wynikły wskutek rozwoju wiedzy konflikt między nimi konkordyści rozstrzygali na rzecz nauki (tendencja, by „alegoryzować” *Pismo* tam, gdzie występuje sprzeczność, pojawiła się już u Aureliusza Augustyna<sup>12</sup>), fundamentalności zaś – na rzecz *Pisma*, natomiast awerrości wystąpili z teorią „dwóch prawd”.

<sup>11</sup> Zob. M. Foucault, *Historia seksualności*, t. 1: *Wola wiedzy*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa 1995; B. Banasiak, *Troska o siebie – w obliczu mikro-władzy*, „Kultura Współczesna” (w druku).

<sup>12</sup> Zob. M. Heller, Z. Liana, J. Mączka, W. Skoczny, *Nauki przyrodnicze a teologia: konflikt i współlistnienie*, Academica, Tarnów 2001, s. 51.

Określenie „księga natury”, znane przynajmniej od czasów Augustyna, utrwalił m.in. Paracelsus, widząc w świecie przyrody „księgę, którą sam Bóg ogłosił, przedstawił i skomponował”<sup>13</sup>. Ta metafora „świata-księgi” wpisała się w tradycję kulturową średniowiecza (np. Dante) oraz renesansu i baroku, występując u Montaigne’a (*Próby*), Descartesa (*Rozprawa o metodzie*), F. Bacona oraz licznych poetów angielskich: Owena, Browne’a, Quarlesa, Donne’a, Milтона, Vaughana, Crashawa, Shakespeare’a<sup>14</sup>, a także m.in. u W. Potockiego (wiersz *Świat jest księgą*), przetrwała do XVII, a nawet XVIII w., by pojawiać się m.in. u Diderota, Voltaire’a, Rousseau i Goethego. W roku 1623 Galileusz uznał – wyrażając tym przeświadczenie właściwie już Pitagorasowi (liczba istotą świata), Arystotelesowi (tradycyjna logika) i Baconowi (praktycyzacja wiedzy) – że „księga natury pisana jest w matematycznym języku, jej znakami piersarskimi są trójkąty, koła i inne figury geometryczne, bez których pomocy ani słowa z niej zrozumieć niepodobna”<sup>15</sup>, a przekonanie to ugruntowały *Matematyczne zasady filozofii przyrody* (1687) Newtona. Zresztą przyroda pozostała taką – jako mierzalna ilościowo – także w wieku XVIII, zmienił się jedynie jej autor, bo już nie Bóg ją sporządził, lecz ona sama, przetrwało natomiast przeświadczenie o immanentnym jej ładzie (pozwalającym widzieć ją systemowo), choć nie apriorycznym, lecz aposteriorycznym (empirycznie odkrywany).

## Księga jako encyklopedia

W cywilizacji zachodniej, przynajmniej od czasów greckich wykazującej charakter naukowej racjonalności, szczególną wersją Księgi stała się encyklopedia. Źródłem tendencji do kumulacji wiedzy/poznania można by się dopatrywać już na początku naszej ery, np. w zaginionym dziele Marka Terencjusza Warrona, *Disciplinarum libri IX* (ok. 50 p.n.e.), wprowadzającym dwustopniowy podział późniejszego szkolnictwa oraz wszechnauk na *trivium* i *quadrivium* (siedem sztuk wyzwolonych) oraz *Naturalis historia* Pliniusza Starszego (I w.). W późnej starożytności ujawniła się zaś potrzeba inwentaryzowania dzieł dawnych filozofów oraz całościowania zawartej w nich wiedzy, przynosząc m.in. *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* Diogenesa Laertiosa (III w.) oraz prace Apollodora, Teofrasta, Sotiona, Hermipposa ze Smyrny, Satyrosa, Dioklesa, Ksenofonta. W średniowieczu natomiast – gdy tendencje eklektyczne bodaj jeszcze bardziej się nasiliły – powstały dzieła Kasjodora, *De artibus ac disciplinis liberarium atrium* (V w.), Martianusa Capelli, *De nupitiis Mercuri et Philologiae* (V w.),

<sup>13</sup> Cyt. za: E. R. Curtius, op. cit., s. 325.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 323–346.

<sup>15</sup> Cyt. za: M. Heller, *Matematyka w roli Ofelii*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1982, nr 4, s. 36.

będące przeglądem sztuk wyzwolonych i mające realizować ideę odwzorowania świata w naukach, Izydora z Sewilli, *Origines seu Ethymologiae* (pocz. VII w.), próba pierwszej naukowej encyklopedii ogólnej, Bedy Czcigodnego (Venerabilis), *De natura rerum* (VIII w.), przegląd świeckiej wiedzy o wszechświecie czy Hrabana Maura, *De universo* (IX w.), oraz dzieło Wincentego z Beauvais, *Speculum quadruplex* (XIII w.), największa średniowieczna encyklopedia obejmująca całość ówczesnej wiedzy, „suma” Bartłomieja Anglika, *De proprietatibus rerum* (XIII w.), systematyczne kompendium filozoficzne, a także dzieło Bruneta Latiniego, *Li livres dou Tresor* (ok. 1265).

Ze średniowiecznego inwentaryzowania i kompilowania wyłoniła się z kolei nowożytna encyklopedia filozoficzna, a łącznikiem między obiema jej postaciami było przedsięwzięcie Bacona, którego dzieło *Instauratio Magna* (1623–1627) przybrało kształt poszukującej zasad wewnętrznego powiązania nauk encyklopedii, wychodzącej od opisu wszystkich dziedzin nauki (*De dignitate et augmentis scientiarum*), by poprzez sformułowanie metodologii nauk wraz z prezentacją zastosowania poszczególnych gałęzi wiedzy (*Novum Organum*) dojść do utopijnego projektu przyszłości, gdzie panuje nauka i wynalazki (*Nova Atlantis*). Nieco zbliżone ujęcie proponował też Hobbes, wyznaczając w naturalnym porządku nauk zasadę, iż jedna nauka stanowi założenie drugiej – porządek jego *Elementów filozofii* polega na przechodzeniu od fizyki poprzez antropologię do teorii państwa (*O państwie, Lewiatan*). Równie ścisłym łańcem (matematyczno-logicznym) charakteryzowały się największe systemy XVII w. autorstwa Leibniza, Spinozy i Malebranche’a.

Tendencje encyklopedyzacyjne nie były jednak wyłączną własnością Zachodu, w Chinach ok. roku 220 powstała bowiem *Panorama cesarska* (*Huanglan*), w krajach arabskich w IX w. Al-Dżahiz napisał *Księgę zwierząt* (*Kitab al-chajwan*), w Indiach zaś powstały *Semadewa* (XII w.) i *Hemadri* (XIII w.). W tym kontekście można by uwzględnić rozmaite księgi dziejopisarskie, zwłaszcza średniowieczne: kroniki (np. *Księga Henrykowska*<sup>16</sup>), annały (np. *Rocznik świętokrzyski dawny*) i latopisy (np. *Latopis Kijowski*). Za ich współczesne „odpowiedniki” należałoby uznać ewidencje zjawisk ekstremalnych: *Czarna księga komunizmu* (1997) i *Czarna księga kapitalizmu* (1998), groźnych: *Czerwona Księga Gatunków Zagrożonych* (od 1966) bądź priorytetów rozwoju: *Biała Księga* (1993–1996).

Choć słowem „encyklopedia” na określenie „całości kształtu wiedzy” bodaj jako pierwszy posłużył się w 1532 r. Rabelais, a termin ów po raz pierwszy pojawił się w roku 1559 w tytule dzieła chorwackiego humanisty P. Skalicia, *Encyclopediae seu orbis disciplinarum ... epistemon*, to w istocie pierwszeństwo w reali-

<sup>16</sup> W zapiskach z 1270 r. zawiera ona zdanie uważane za najstarszy zapis w języku polskim: „Day, ut ia pobrusa, a ti poziwai”. Warto tu też wymienić ormiańską *Księgę dziejów* Arakela z Tebryzu.

zacji idei księgi składającej się z alfabetycznie ułożonej listy objaśnionych haseł przyznaje się Johnowi Harrisowi, który w 1704 r. opublikował swój *Lexicon technicum*.

Wiek XVII przyniósł prawdziwą eksplozję publikacji tego typu, powszechną „modę na słowniki i przeglądy techniczne”<sup>17</sup>. Początkowo dominował gatunek literacki, jakim jest relacja z podróży, bo można w niej pomieścić wszystko: przewodniki po drogach, miastach, regionach, zabytkach<sup>18</sup>, „opisy, itineraria, całe nawet biblioteki podróżnicze”<sup>19</sup>, rosła „aż do przesady produkcja rozmaitych *Narrations, Descriptions, Rapports, Recueils, Collections, Bibliothèques, Mélanges curieux*”<sup>20</sup>, mnożyły się „wszelkiego rodzaju *Zarysy, Myśli* wybrane z dzieł nazbyt płodnych autorów, jak na przykład *Analyse de Bayle, Génie de Montesquieu* i *Bóg wie ile Esprits*”, ukazywały się „przeróżne *Brewiarze i Compendia, Biblioteki i Słowniki*”, „rozmaite metody, elementy, zarysy, biblioteki”, całe „mnóstwo słowników”<sup>21</sup>, w tym *Dictionnaire de l'Académie* (1694), „nieśmiertelny pomnik”<sup>22</sup>, *Dictionnaire historique et critique* Pierre’a Bayle’a (1697) oraz *Parallèles des ancien et des modernes* Ch. Perraulta (1688-1697), encyklopedyczne ujęcie i analiza wszystkich dziedzin życia.

W wieku XVIII słowników jeszcze przybyło, a „ich przyrost począwszy od 1750 r. jest spektakularny”<sup>23</sup>. Turgot opublikował *Tableau philosophique des progrès de l'esprit humain* (1750), Société de gens de Lettres – *Nouveau dictionnaire historique* (1763), Voltaire osobiste wyznania wydał jako *Dictionnaire philosophique portatif* (1764), Savérien stworzył *Histoire des progrès de l'esprit humain dans les sciences exactes et les arts qui en dépendent* (1778), S. Maréchal – *Dictionnaire des athées anciens et modernes* (1800), A. N. Condorcet – *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje* (1793–1794), by wymienić tylko najgłośniejsze. Obok zaś encyklopedii idei, języków, cywilizacji, sztuk, technik czy religii, pisano słowniki win, likierów, a nawet antysłowniki oraz „encyklopedię wiedzy o koloniach i światowym handlu”<sup>24</sup>. Liczba słowników w XVIII w. była tak ogromna, że dla ich ogarnięcia należało stworzyć „słownik słowników”, toteż Durey de Noinville w roku 1758 wydał *Table*

<sup>17</sup> P. Barrière, *La vie intellectuelle en France du XVI<sup>e</sup> siècle à l'époque contemporaine*, Albin Michel, Paris 1974, s. 346.

<sup>18</sup> Zob. P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, przeł. J. Lalewicz, A. Siemek, Warszawa 1974, s. 30–31.

<sup>19</sup> P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*, przeł. H. Suwała, Warszawa 1972, s. 385.

<sup>20</sup> P. Hazard, *Kryzys świadomości...*, s. 31.

<sup>21</sup> P. Hazard, *Myśl europejska...*, s. 188, 189.

<sup>22</sup> B. Didier, *Alphabet et raison. Le paradoxe des dictionnaires au XVIII<sup>e</sup> siècle*, P.U.F., Paris 1996, s. 8.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 3.

<sup>24</sup> M. Skrzypek, *Diderot*, Warszawa 1982, s. 44.

*alphabetique des Dictionnaires*<sup>25</sup>. Trudno nie uznać, że „wiek Oświecenia był epoką słowników” i że „słownik jest książką *par excellence* czasów nowożytnych”<sup>26</sup>.

Ale nową jakość przyniosła dopiero *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, słownik, który „zawierałby w sobie wszystkie inne”: „uniwersalny i podręczny inwentarz całej wiedzy”<sup>27</sup>. Już nie ewidencja błędów (jak słownik Bayle’a), lecz ludzkiego poznania, „słownik, który byłby systematyczny, który wykladałby porządek i wzajemne powiązania wszystkich dziedzin wiedzy ludzkiej”<sup>28</sup>, bo „celem encyklopedii jest skupienie wiedzy rozproszonej po całej ziemi” (Diderot). Powstały częściowo na podstawie modelu angielskiego (*Cyclopaedia, or Universal Dictionary of Arts and Sciences* Chambersa, 1727), miał być „zarazem dziełem naukowym i popularyzatorskim”<sup>29</sup>, stanowić wyraz idei wyjaśnienia i opanowania świata, a dzięki swej prostocie i jasności wiedzę uczynić dostępną potencjalnie wszystkim. Realizacji tego monumentalnego przedsięwzięcia podjęli się zarówno uczeni i specjaliści, jak i większość znanych pisarzy i filozofów, m.in. Diderot, d’Alembert, Voltaire, Rousseau, Holbach, Turgot. A miało to być przy tym dzieło systematyczne, wewnętrznie powiązane (inspiracja Baconem), zaopatrzone i w *pars destruens*, i *pars construens*, odsyłacze, odnośniki, ryciny. Europa stworzyła „największy pomnik sztuki i myśli filozoficznej”<sup>30</sup> – w chwili ukończenia w roku 1772 *Encyklopedia* liczyła 28 tomów.

Równoległe z encyklopedią francuską zaczęła powstawać *Encyclopaedia Britannica* (1768–1771), która obecnie jest największym na świecie tego rodzaju wydawnictwem (32 tomy). Ma jednak wyjątkowego i nowoczesnego konkurenta – internetową Wikipedię.

## Księga w literaturze

Figura Księgi, mająca tak ogromną tradycję religijną i mocno ugruntowana w dawnym piśmiennictwie, także poza kulturą zachodnią (np. *Księga tysiąca i jednej nocy*, powstała w Bagdadzie na przełomie IX i X w., oraz epos *Szahnama – Księga królewska*, II poł. X w., autorstwa perskiego poety Ferdousiego, obejmujący irańskie legendy, podania ludowe, mity oraz kroniki), wielokrotnie

<sup>25</sup> B. Didier, op. cit., s. 11.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 3, 8.

<sup>27</sup> P. Hazard, *Myśl europejska...*, s. 188, 190.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 192.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 187.

<sup>30</sup> G. Duby, R. Mandrou, *Historia kultury francuskiej. Wiek X–XX*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 1965, s. 410.

też powracała jako istotny motyw we współczesnej literaturze światowej (i w tytułach dzieł, i jako ich wątek tematyczny): S. Mallarmé (*Le Livre*), R. Kipling (*Księga dżungli*, 1894, *Druga księga dżungli*, 1895), A. Artaud (*L'Ombilic des limbes*, 1925), K. Čapek (*Księga apokryfów*, 1932), J. L. Borges (m.in. *Fikcje*, 1944, *Księga istot zmyślonych*, 1967, *Księga piasku*, 1976), P. Neruda (*Księga pytań*, 1974), D. Kiš (m.in. *Klepsydra*, 1972, *Encyklopedia umarłych*, 1983)<sup>31</sup>, U. Eco (*Imię róży*, 1980, *O bibliotece*, 1990), E. Jabès (*Le Livre des questions*, 1963, *Le Livre de Yukel*, 1964, *Le Retour au livre*, 1965, *El, ou le dernier livre*, 1973, *Le Livre des ressemblances*, 1976, *Le Petit Livre de la subversion hors de soupçon*, 1982, *Le Livre du dialogue*, 1984, *Le Livre du Partage*, 1987, *Le Livre de l'hospitalité*, 1991), J. Krishnamurti (*Księga życia*, 1995), R. Topor (*Święta księga cholernego Proutto*, 1998), C. R. Zafón (*Cień wiatru*, 2001) czy H. Hesse (szkice: *Księga obrazów*, 1958), a także polskiej: J. Potocki (*Rękopis znaleziony w Saragossie*, 1805), A. Mickiewicz (*Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, 1832), C. K. Norwid<sup>32</sup>, S. Grabiński (*Księga Ognia*, 1922), B. Schulz (głównie opowiadanie *Księga*, 1935)<sup>33</sup>, M. Piechal<sup>34</sup>, B. Sztajnert (*Księga zdarzeń*, 1968, *Księga Ojca*, 1978, *Księga Czasu*, 1981), S. Lem (*Księga robotów*, 1961), Cz. Miłosz<sup>35</sup>; w filmie: P. Greenaway<sup>36</sup>, W. J. Has<sup>37</sup> czy J. Turteltaub<sup>38</sup>, w plastyce: B. Schulz<sup>39</sup>, oraz w muzyce: Osjan<sup>40</sup>, John Zorn<sup>41</sup>.

Dziś książki zawierające w tytule słowo „księga” idą wręcz w tysiące. Wykorzystując nader pozytywną waloryzację skojarzoną z tą kategorią, autorzy i wydawcy oferują najrozmaitsze kompendia, zbiory, wybory, serie itp., toteż z łatwością znajdziemy tego rodzaju ewidencje bodaj w dowolnej dziedzinie: od księgi toastów i humoru biesiadnego, dowcipów górniczych, powiedzonek poprzez encyklopedie odkryć geograficznych, rybek akwariowych, diabłów, anio-

<sup>31</sup> Zob. M. Bukwałt, *Motyw księgi w powieści „Ogród, popiół” Danila Kiša*, „Slavica Wratislaviensia” CXVI, 2002, s. 126–132.

<sup>32</sup> Zob. Z. Skibiński, *Motyw księgi w poezji Cypriana Norwida*, Miejska Biblioteka Publiczna, Łowicz 1983.

<sup>33</sup> Zob. m.in. M. Garbol OP, *Motyw księgi u Brunona Schulza*, „Teofil. Pismo Kolegium Teologiczno-Filozoficznego Dominikanów”, 1994, nr 1(3).

<sup>34</sup> Zob. Z. Skibiński, *Motyw księgi w poezji Mariana Piechala*, Miejska Biblioteka Publiczna, Łowicz 1980.

<sup>35</sup> Zob. Z. Skibiński, *Motyw księgi w poezji Czesława Miłosza*, „Mazowieckie Studia Humanistyczne” 1996, nr 2, s. 75–94.

<sup>36</sup> *Księgi Prospera* (1991) i *Pillow Book* (1996).

<sup>37</sup> *Rękopis znaleziony w Saragossie* (1964), *Sanatorium pod klepsydrą* (1973) i *Osobisty pamiętnik grzesznika przez niego samego spisany* (1985).

<sup>38</sup> *Skarb Narodów: Księga Tajemnic* (2007).

<sup>39</sup> *Xięga bałwochwalcza* (tytuł cyklu grafik, 1920–1922).

<sup>40</sup> Płyty: *Księga deszczu* (1975), *Księga chmur* (1978), *Księga liści* (2004).

<sup>41</sup> Cykl jedenastu płyt pt. *The Book Of Angels* (2005–2008) nagranych przez różnych muzyków pod egidą Johna Zorna.

łów, smoków, duchów, zaklęć, po Księgę Rekordów Guinnessa, odnotowująca pod nobliwym tytułem ekstrawagancje żądnych sławy frustratów i przeciętniaków. Tendencja ta dotyczy także literatury, choć raczej popularnej<sup>42</sup>.

Praktyka taka jest niczym innym, jak mamieniem czytelnika obietnicą „wszystkoizmu”, a więc zewidencjonowania i wyczerpania danego aspektu oraz podania w łatwo przyswajalny sposób „prawdy” o danej dziedzinie lub przynajmniej uwzględnienia jej podstawowego i niekwestionowalnego kanonu. O ile oświeceniowe ewidencje miały aspekt poszukiwawczo-poznawczy, o tyle ich współczesne odpowiedniki to jedynie hipermarketowe gadżety, mające stanowić panacea na wiedzę, kompetencję, zainteresowania – poszerza się więc „kanon” nobliwych i nobilitujących „świętych ksiąg”. I wystarczy lektura, by wejść w posiadanie owej wiedzy (prawdy), dołączając do grona „oświeconych”. O ile nowożytna Księga wyraźnie utraciła walor sakralności, zyskując walor naukowości, o tyle „księga” współczesna staje się strawną papką, zyskując na poczytności.

## **Opus Magnum – Kamień Filozoficzny – Wiedza Absolutna**

Wiedza/poznanie zazwyczaj zawarte są w księgach mądrości (mit, literatura, legendy), które z reguły kumulują wiedzę typu magiczno-tajemnego, bądź w księgach świętych (religia), które z zasady stanowią zestaw objawień prawdy lub/i nakazów zgodny z literą prawdy, a zatem właściwego postępowania, lub/i stanowią atrybut/dyspozycję Mędrca, niekiedy autora (proroka, medium), posiadacza bądź strażnika takich ksiąg. W obu tych przypadkach Księga ma jednak postać skończoną i zamkniętą. Jedynie w buddyzmie nie ma „liter”, są tylko formalne warunki dochodzenia do mądrości, ale horyzont i tak apriorycznie jest wyznaczony<sup>43</sup>. Także judaizm zakłada szczególną skalę interpretacji, a niektóre wersje hinduizmu respektują „święte księgi” innych religii – ale religie te nie dopuszczają transgresji własnej litery (nawet jeśli zakładają pewną jej polimorficzność).

Klasyczna wersja mitu Księgi charakteryzuje się ideą zewidencjonowania, wyczerpania i zamknięcia – ma ona charakter kumulacyjny. To stała, odwieczna i ukryta (niekiedy zaginiona, dlatego często poszukiwana i upragniona) postać

---

<sup>42</sup> Np. młodzieżowej: E. Niziurski, *Księga urwisów* (1954), Z. Nienacki, *Księga strachów* (1967), horror: C. Baker, *Księgi krwi* (1984-85), SF: A. E. Van Vogt, *Księga Ptaha* (1947), fantasy: S. Erikson, *Malazańska Księga Poległych* (1999–2008), J. Grzędowicz, *Księga jesiennych demonów* (2003), J. Connolly, *Księga rzeczy utraconych* (2006), F. W. Kres, cykl *Księga Całości* (1995–2005). Osobną kwestią są gry fabularne (figurkowe), np. *Księga i krew* (1974), oraz komputerowe, m.in. *Księga spaczenia* (2007).

<sup>43</sup> Pradźma – transcendentálna mądrość albo najwyższe oświecenie osiągane przez kontemplację i intuicyjne wniknięcie w siebie.

„wszystkiego” (prawdy), mit Całości, Pełni, przede wszystkim wiedzy – to księga totalna, *Opus Magnum*, ucieleśnienie niekwestionowanego Absolutu, bo poręczanego absolutnym autorytetem (taki autorytet jest jej w stanie zagwarantować wyłącznie pochodzenie poza-ludzkie). Ponieważ nagromadzona w niej mądrość niekiedy przekracza zwykłą skalę nauki (wszelkich nauk) i poznania, zyskując walor magiczny, to mądrość ta staje się sprawcza. Wejście w jej posiadanie (odnalezienie, odzyskanie) umożliwia, niczym za pomocą zaklęcia, władanie przedmiotem wiedzy – Księga to zatem często także Kamień Filozoficzny.

Odpowiednikiem religijnych ksiąg świętych oraz magicznych ksiąg mądrości jest w tym aspekcie nowożytna encyklopedia, gromadząca bądź ogólną, bądź tematyczną wiedzę, dostępną naukowo w danym okresie (uzupełnianą kolejnymi tomami lub/i wydaniem), lub przynajmniej jej zasadniczy kanon (zarazem częściowo – często dzięki autorstwu specjalistów w określonych dziedzinach – ów kanon wyznaczając). Jej rolą jest uporządkowane zewidencjonowanie (zebranie) i rudymentalne wyjaśnienie, a zatem niejako wyłożenie podstaw czy podstawowych prawd. Można by nawet zaryzykować tezę, że współczesne encyklopedie (słowniki, przewodniki itp.) niejako zastępują klasyczne księgi święte oraz mądrościowe i przejmują ich rolę – stają się sumą wiedzy/poznania, co zapewnia im szerokie zainteresowanie odbiorcze (przyczynia się do tego także ich kulturowa dostępność, uchylająca trud wieloletniego studiowania czy poszukiwania). Ponieważ jednak wiedza w nich nagromadzona, ze względu na naukowo-techniczny typ naszej cywilizacji, ma charakter racjonalno-empiryczny, to zarazem mnożą się encyklopedie ezoteryczne i mistyczne oraz nowe „księgi święte” (wobec pewnego kulturowego wyczerpania atrakcyjności tradycyjnych religii), kompensujące brak zagubionego (uchylonego) przez naukę elementu tajemnicy, magii lub/i boskości. I nie czym innym należy tłumaczyć także ich popularność.

Swoistą modyfikacją Księgi jest jej wersja logiczna, czyli Wiedza Absolutna – obiekt romantycznych marzeń: od ledwo zaczętej próby Novalisa po monumentalną encyklopedię Hegla. Od typowej encyklopedii, której organizacja ma charakter czysto formalny (alfabetyczny układ, tematyczne odsyłacze itp.), odróżnia ją walor doskonałej wewnętrznej koherencji, gwarantowanej logiczną (niejako samoistną i w gruncie rzeczy tożsamą z nią samą) zasadą jej porządkowania. Niewątpliwie także „księgi święte” zorganizowane muszą być według określonej zasady – wyrażają przecież odboską jedność świata – ale zasada ta ukryta jest przed ludzkim wzrokiem lub przynajmniej nie ma charakteru racjonalno-dyskursywnego, a więc jest człowiekowi poznawczo niedostępna, tymczasem zasada heglizmu (dialektyka) jest jawna w punkcie wyjścia i nieodparta w swej sprawczej racjonalności. W systemie Hegla „wszystko” – ale też wyłącznie „wszystko”, i żadnego „więcej”, bo w ogóle nie ma żadnego „więcej”, jest ono wykluczone – *a priori* wpisane jest w całość, ta bowiem z założenia (z na-

tury swej) jest całością absolutną (w istocie w duchu *nihil novi sub sole*). Ponieważ wszystko zostaje wytworzone z pierwotnej tożsamości na zasadzie logicznej, to system Hegla z definicji jest kompletny (wyczerpujący i wyczerpany) i, by tak rzec, samo-się-zamykający. Finalna samoidentyfikacja kroczącego przez dzieje pojęcia jest apriorycznie przesądzona, wręcz gotowa – potencjalnie – w punkcie wyjścia i tylko pozostaje się jej nieuchronnie (logicznie, racjonalnie) urzeczywistnić.

Książka, zdaniem Deleuze'a, stanowi w kulturze obraz świata. Zasadniczo jest to „książka-korzeń”, czyli model korzenia palowego, wokół którego organizują się dychotomiczne lub boczne i okrężne rozgałęzienia: świat jest kosmosem obrazowanym modelem korzenia. Z kolei drugi typ książki – „system-korzonek” albo „korzeń wiązkowy” – to tylko modyfikacja pierwszego, bo rolę korzenia centralnego przejmuje jeden z korzeni bocznych czy też drugorzędnych: świat jest chaososem obrazowanym modelem korzonka bądź wiązki<sup>44</sup>. W obu tych odmianach książka oparta jest na podstawowej, centralnej jedności organizującej (jedności przedmiotowej), a model ten znajduje odzwierciedlenie w tak charakterystycznym dla wielu nauk modelu „drzewek”. Każdorazowo mamy tu do czynienia z organizującym nadkodowaniem, które narzuca określony, nieprzekraczalny kod odczytania – dopiero Nietzsche swym aforystycznym (fragmentarycznym) dyskursem uchyla wszelkie nadkodowanie i tworzy stałe dekodowanie<sup>45</sup>.

Wszystkie wersje Księgi wyrażają niezbywalną ludzką nadzieję wejścia w posiadanie pełni wiedzy o człowieku i świecie (prawdy absolutnej). Wiedza taka przede wszystkim jest gwarantem nieodzownego człowiekowi poczucia bezpieczeństwa – pełnego i niepodważalnego rozeznania się w świecie oraz spokojnego, wygodnego i bezkolizyjnego osadzenia się w nim (pragniemy świata nasyconego jasnymi sensami i niekwestionowanymi prawdami). Zarazem jednak bądź dzięki sprawczemu charakterowi wiedzy mitycznej, bądź dzięki sprawnemu narzędziu, jakim jest wiedza pozytywna, tak rozumiana prawda wykracza poza jednostronny horyzont teoretycznego „wiedzieć”, by stać się podstawą dla praktycznego „dysponować”, „kształtować”, „panować”. To właśnie miałyby zapewnić słowa-klucze, rozumiane zarówno w sensie magicznych zaklęć (bądź modlitw), jak i w sensie prawd naukowych (praw rządzących światem). W obu bowiem przypadkach człowiek, mający świadomość własnej skończoności i słabości, zarazem jednak przeświadczony o swej wyjątkowości i niepowtarzalności w skali kosmosu (istota rozumna bądź dziecię boże, w obu przypadkach: wy-

<sup>44</sup> Zob. G. Deleuze, F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, Minuit, Paris 1980, s. 11–12.

<sup>45</sup> Zob. G. Deleuze, *Myśl nomadyczna*, przeł. K. Matuszewski, [w:] A. Dubik (red.), *Poznanie – Podmiot – Dyskurs. Idee i dziedzictwo frankofońskiej tradycji epistemologicznej*, Toruń 2002, s. 267–275.

braniec losu), otrzymałby do rąk sprawne narzędzia pozwalające mu czynić sobie Ziemię poddaną, bo świat byłby dlań w pełni poznawczo transparentny, praktycznie dysponowalny i – bezkolizyjnie – manipulowalny. I bodaj ostatecznie właśnie takie, wyraźnie maksymalistyczne znaczenia i... nadzieje wyraża topos Księgi.

## Księga-klucze

Od dawna już jednak w kulturze zachodniej pojawiają się odmienne od tradycyjnej wersji Księgi. Szczególny w tym względzie jest projekt *le Livre* autorstwa Mallarmégo, zamyślony jako zbiór luźnych kartek, zapisanych nieliniowo i dających się odczytywać w dowolnym układzie, co w istocie daje niemal nieskończone (choć permutacyjnie policzalne) możliwości lektury. To dlatego jej autor mógł napisać, że „tout, au monde, existe pour aboutir à un livre”, „le monde est fait pour aboutir à un beau livre”<sup>46</sup>, gdyż „un livre ne commence ni ne finit; tout au plus fait-il semblant”<sup>47</sup>. Jest więc ona książką rozwijającą się, „jest zawsze inna [...], nigdy nie ma jej tutaj, bezustannie przekształca się, gdy się dokonuje”<sup>48</sup>, iteruje się stale odmiennie, wciąż jest książką przyszłą („livre à venir”).

Podobnych walorów można by się dopatrywać w Schulzowskiej wersji Księgi (w dodatku zduplikowanej „wersją” graficzną, *Xięgą bałwochwalczą*). Oto bowiem, z jednej strony, „Księga jest mitem”, jeśli rozumieć ją tradycyjnie jako kompendium wszystkiego, i jako taka należy do czasu dzieciństwa (jego magii, baśniowości i nadziei), z drugiej jednak „jest postulatem”, „zadaniem”<sup>49</sup>, jeśli rozumieć ją (co proza ta obrazuje mnogością metafor skorelowanych z Księgą: kartki, zygzaki, litery, pismo, szyfry, czcionki, druk, markownik itd.) jako tekst rzeczywistości (ewokowany nawet szpargałem), mnogi i pozostający do zinterpretowania, jako że „najpierwotniejszą funkcją ducha jest bajanie, tworzenie »historyj«”<sup>50</sup>, czyli kreacyjność.

Także w pisarstwie Borgesa Księga – skorelowana z wątkami biblioteki Babel, księgi ksiąg, „sobowótami” ksiąg, labiryntami i ogrodami o rozwidlających się ścieżkach itd. – ma podobny walor. Wciąż duplikowana, jest bezustannie tworzona i uchylana, przekształcana, a więc nigdy nie jest ze sobą tożsama, nie jest księgą skończoną – to w istocie świat trwający „w formie niezapisanej księ-

<sup>46</sup> S. Mallarmé, *Œuvres complètes*, éd. H. Mondor et G. Jean-Aubry, Gallimard, Paris 1945, s. 378, 872.

<sup>47</sup> S. Mallarmé, *Le “Livre” de Mallarmé*, éd. J. Sherer, Gallimard, Paris 1977, s. 181.

<sup>48</sup> M. Blanchot, *Le livre à venir*, Gallimard, Paris 1959, s. 330, przyp. 1.

<sup>49</sup> B. Schulz, *Księga*, [w:] *idem, Opowiadania. Wybór esejów i listów*, Wrocław 1989, s. 108.

<sup>50</sup> B. Schulz, *Mityzacja rzeczywistości*, [w:] *ibidem*, s. 366.

gi, na którą on sam [Borges] się wciąż powołuje, urealnijając ją jakby w ten sposób<sup>51</sup>, gdyż „nic się w życiu nie liczy, prócz fantazjowania”<sup>52</sup>.

Poza tradycyjną wersję wykracza też m.in. „encyklopedyczne” dzieło Sade’a, dla którego „powiedzieć wszystko” oznacza w istocie wciąż „jeszcze jeden wysiłek”<sup>53</sup>, a także Nietzscheańska nieskończona wielość interpretacji (nawet jeśli w twórczości ich obu występowała swoista *summa*, odpowiednio, *Sodoma* i *Zaratustra*) oraz współczesne ich teoretyzacje-kontynuacje: nomadyczno-rizomatyczny antymodel czystej zewnętrżności i „energetycznego” stawania się (Deleuze), z definicji wystawiona na niedokończenie dekonstrukcja (Derrida) czy genealogia/archeologia albo gra sił władzy-wiedzy (Foucault)<sup>54</sup>. W tym przypadku Księga ma już charakter nowoczesny – nie jest to odnaleziony tekst całości (litera), lecz skrupulatnie opisywana (pismo) wycieczka, dywagacja bądź gra, nie jest ona poszukiwaniem Ziemi Obiecanej, lecz odkrywaniem Nowych Ziem (*terra incognita*). Nie wyraża zatem stałej, odwiecznej i ukrytej postaci „wszystkiego”, lecz dynamiczne, stale uzupełniane „więcej” – „sens” Księgi nie jest więc odtwarzany, lecz wytwarzany. Bo też „jedynie wówczas, gdy ośmielamy się powiedzieć *więcej*, naprawdę możliwe staje się *powiedzenie wszystkiego*; Encyklopedia istnieje jedynie jako Nadmiar”<sup>55</sup>.

Znika więc tradycyjna perspektywa odkrywania (odwoływania się, odnoszenia, powracania do) głębokich (toteż Nietzsche jałowe zstępowanie w głębie zastąpi sięganiem szczytów i jako perspektywę oglądu wskaże lot orła), praźródłowych, uniwersalnych, bosko-kosmicznych pokładów sensu, dających absolutne ugruntowanie, zakorzenienie i potwierdzenie, pozwalających wpisać się we wzniosły, niekwestionowalny i wyposażony w niepodważalny autorytet uniwersalny, omniprezentny sens – nie ma bowiem macierzy, ojczyzny, korzeni, fundamentów...

W tym kontekście trudno nie uznać, że na zmianie rozumienia Księgi w rozstrzygającej mierze waży zmiana statusu interpretacji, a skutek tego – rozumienia sensu. Ten zaś nie jest już bowiem ujmowany jako aprioryczna struktura obecności („znaczone transcendentalne” w języku Derridy), milcząca całość/prawda pozostająca do odczytania, lecz ma charakter procesualny, a więc jest wytwarzany w samym procesie lektury, jest efektem interpretacyjnym. To antymetafizyczne podejście wyklucza jakkolwiek rozumianą źródłowość, pełnię, całość, prawdę, tj. postacie obecności (które jawią się jako ideologiczne mistyfikacje

<sup>51</sup> R. Kalicki, *Jorge Luis Borges*, Warszawa 1980, s. 94.

<sup>52</sup> J. L. Borges w rozmowie z L. Tyrmandem, „Głos Ameryki”, audycja z 9.03.1984.

<sup>53</sup> Zob. B. Banasiak, *Integralna potworność. Markiz de Sade – filozofia libertynizmu, czyli konsekwencje „śmierci Boga”*, Łódź – Wrocław 2006.

<sup>54</sup> Zob. B. Banasiak, *Narodziny interpretacji z ducha Fryderyka Nietzschego*, [posłowie do:] F. Nietzsche, *Wola mocy*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Kraków 2003, s. 349–373.

<sup>55</sup> M. Hénaff, *Sade. L'invention du corps libertin*, P.U.F., Paris 1978, s. 72.

cje), instaurując w to miejsce ciągłą grę przemagających się sił, ustanawiających i uchylających w tym konflikcie nie kończącą się mnogość heterogenicznych sensów.

Ale nowoczesna Księga zyskuje jeszcze inne wymiary. Inspiracją dla takiej jej wersji była magiczna kraina ze snu, Xanadu, przywołana przez Samuela Taylora Coleridge'a w poemacie z 1797 r. *Kubla Chan* (przed zaśnięciem czytał on książkę *Purchas i jego pielgrzymka* i palił opium) – coś w rodzaju wizji (słowa i obrazy ukazywały się w niej poecie jako „rzeczy”, a skorelowane były z nimi wrażenia) stającej się poematem, z którego ocalić (zapisać) udało się mu tylko kilkadziesiąt wersów. W nawiązaniu do coleridgeowskiego mitu w roku 1960 Theodor Holm Nelson rozpoczął projekt hipertekstu „Xanadu”: wzorowany na memeksie Vannevara Busha (urządzenie podłączone elektrycznie do biblioteki, potrafiące wyświetlać zawarte w niej książki i filmy oraz tworzyć i śledzić powiązania), komputerowy system, model uniwersalnej, połączonej nieskończoną liczbą odsyłaczy bazy danych (archiwum dla wszystkiego, co napisano, bez możliwości usunięcia, a z kontrolą wersji), idealnego tekstu. I choć zamysł ten pozostał w sferze projektu (realizując drugi aspekt wizji Coleridge'a, niemożliwość pełnej konkretyzacji), to w międzyczasie powstała i rozwinęła się World Wide Web, realizująca wiele z idei „Xanadu”, którego twórcy uznają jednak, że współczesna wersja Internetu jako uniwersalnej biblioteki jest tylko namiastką ich zamysłów. Projekt Nelsona w znacznym stopniu korelował się z intencją J.-F. Lyotarda, by Internet służył swobodnemu dostępowi do całości wiedzy w nim właśnie pomieszczonej.

Projekty „Xanadu” oraz WWW to ściśle już nowoczesna, bo interaktywna i wirtualna wersja Księgi, uchylająca charakterystyczną dla religijnych i postreligijnych wersji mitu zamkniętość, bo – podobnie jak *Księga* Mallarmégo – nie ma ona ani początku, ani końca, jest niesterownym, acentrycznym, niehierarchicznym systemem otwartym w rodzaju deleuzjańskiego kłacza.

*Henryk Benisz*

Uniwersytet Opolski

Opole University

## HUMANIZM UGRUNTOWANY W ŚWIECIE PRZYRODY. FILOZOFIA GOETHEGO WEDŁUG KARLA LÖWITHA

### Humanism Established in the World of Nature. Philosophy of Goethe according to Karl Löwith

Słowa kluczowe: humanizm, przyroda, Faust, poznanie, czyn, wolność, wieczność.

Key words: humanism, nature, Faust, cognition, action, freedom, eternity.

#### Streszczenie

Polemizując z poglądami Kanta i Hegla, Goethe stworzył własną filozofię przyrody i filozofię człowieka. Jego zdaniem ludzie są częstkami świata przyrody, dlatego poznają siebie w takiej mierze, w jakiej poznają przyrodę. Humanistyczny światopogląd Goethego jest trudny do pogodzenia z doktryną chrześcijańską, ponieważ sprzeciwia się dualizmowi ciała (materii) i ducha (idei) oraz zakłada istnienie pełnej wolności, będącej podstawą autonomicznego kształtowania przez człowieka własnego środowiska życiowego. Tym niemniej Goethe nie zamykał się na pewne treści religijne, które poszerzają perspektywę widzenia świata, a nawet dość chętnie wypowiadał się językiem mistyki religijnej i korzystał z bogatej symboliki chrześcijańskiej. To człowiek jednak jest dla niego wyłącznym panem Ziemi i tylko od niego zależy, jak będą przebiegać na niej procesy rozwoju. Główny bohater *Fausta* uosabia niezbywalną życiowo potrzebę czynnego poznania i działania oraz metafizyczną potrzebę wieczności (wiecznej miłości), respektującej wymogi skończoności i czasowości wszelkiego istnienia. W oczach Löwitha Goethe

#### Abstract

Polemizing with the views of Kant and Hegel, Goethe created his own philosophy of nature and a philosophy of man. In his opinion, people are a part of the natural world. Therefore they are able to explore themselves in the same extent as they learn about the nature. The humanistic ideology of Goethe is difficult to reconcile with the Christian doctrine, as it is opposed to the duality of body (matter) and spirit (idea) and presupposes the existence of full freedom, substantial for an autonomous development of men's environment of life. Certainly Goethe did not close his mind to particular religious contents expanding the perspective of the worldview. He was even used to speak the language of religious mysticism and benefit from a rich Christian symbolism. Only man however was for Goethe the sole master of the Earth and only on man would depend how the worldly development processes would progress. The protagonist of the work *Faust* embodies a vital necessity for active cognition and action and a metaphysical need for eternity (eternal love), respectful of the requirements of a passing and ending exi-

jest myślicielem zawsze aktualnym, bo jego poglądy są zgodne z duchem każdego czasu. Mimo że przedstawił on najgłębsze prawdy o człowieku i świecie, to pozostał – niestety – w dużej mierze nierozpoznany i niedoceniony przez współczesnych mu intelektualistów i działaczy społeczno-politycznych.

stence. In Löwith's eyes, Goethe is an always modern thinker, because his views are in line with the spirit of each time. Although Goethe introduced the deepest truth about man and the world, he was – unfortunately – largely unrecognized and unaccepted by intellectuals and socio-political activists of his time.

Swymi wybitnymi dziełami Goethe niewątpliwie zapewnił sobie trwałe miejsce w dziejach światowej literatury, ale czy o tym twórcy mówi się także na wykładach z historii filozofii? Pewnie na ogół zbywamy go milczeniem, a jeżeli już o nim wspominamy, to ograniczamy się do niewiele znaczących frazesów. Wydaje się, że jeszcze zbyt rzadko dostrzegamy w Goethem nietuzinkowego myśliciela, mimo iż ustosunkował się on do wielu zagadnień *stricte* filozoficznych. Można by nawet powiedzieć, że Goethe stworzył własną, oryginalną filozofię przyrody oraz idącą z nią w parze antropologię filozoficzną.

Jednym z niewielu historyków filozofii, którzy docenili jego dokonania w tym zakresie, jest Karl Löwith. Wedle niego Goethe był myślicielem tego samego formatu co Hegel, a prace obu tych panów stały się w początkach XIX w. wydarzeniem zgoła wyjątkowym, stanowiącym stały punkt odniesienia dla kolejnych pokoleń miłośników mądrości. Löwith podkreśla zwłaszcza wielką rangę dzieł powstałych w 1806 r., tj. pierwszej części *Fausta* Goethego i *Fenomenologii ducha* Hegla<sup>1</sup>. Docenia jednak także wartość przyrodniczych badań Goethego, z których wynikają konkretne rozstrzygnięcia filozoficzne, a także jego krytyczny namysł nad transcendentalną filozofią Kanta oraz niezmiernie ważnym problemem wieczności. W rezultacie Goethe okazuje się być jednym z największych myślicieli w okresie dokonywania się rewolucyjnych przemian w europejskiej świadomości – przemian inicjujących kształtowanie się obrazu świata charakterystycznego dla naszej współczesności. Z racji osobistego zdyktowania się do praktycznych działań w sferze społeczno-politycznej pozostaje on wszakże myślicielem „drugiej linii frontu”, tj. kimś w rodzaju szarej eminencji XIX-wiecznych procesów rozwoju nowoczesnego myślenia.

## Spór z poglądami Hegla i Kanta

Niewątpliwie Goethe i Hegel pozostawali w obrębie swych własnych światów twórczych, tak więc nie występowały między nimi żadne istotne zależności. Można mówić jedynie o kongenialności w ujmowaniu niektórych zagadnień,

<sup>1</sup> K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, przeł. S. Gromadzki, Wyd. KR, Warszawa 2001, s. 15.

czego wyrazem jest choćby swoiste podobieństwo między *ogłędem* u Goethego a *pojęciem* u Hegla albo też między *prafenomenami* u pierwszego a *absolutem* u drugiego. Nie znaczy to oczywiście, że obaj myśliciele żyli niejako obok siebie, ponieważ znali się i darzyli szacunkiem, a nawet w wielce ugrzeczniony sposób odwzajemniali komplementy. Tym niemniej jest faktem, że Goethego bardzo mocno pociągała metodologia badań empirycznych, podczas gdy Hegel był przywiązany do analiz spekulatywnych. Z tego też powodu „przez całe życie Goethe czuł, iż jest zarazem przyciągany i odpychany przez filozofię Hegla, choć przecież w zasadzie był on pewien ich pokrewieństwa duchowego”<sup>2</sup>. W zakresie poznania wspomniane pokrewieństwo uwidacznia się, według Goethego, w przyjmowaniu tej samej reguły „środką” (*Mitte*), polegającej na sytuowaniu się pomiędzy podmiotem a przedmiotem, czyli tam, gdzie podmiot spotyka się z przedmiotem, a więc gdzie jest obecne życie<sup>3</sup>.

Goethe jednak szczególnie mocno poddał krytyce zamykanie poznania w obrębie czystej umysłowości, pozbawionej dostępu do rzeczywistego świata, w czym dopatrywał się powszechnej choroby tego wieku. Niewątpliwie zdawał on sobie sprawę z istnienia przepastnego rozziewu (*hiatus*) między rzeczywistością (doświadczeniem) a poznaniem (ideami). Jego zdaniem rozziew ten istnieje niezależnie od tego, czy poznaniem rządzi rozum, rozsądek, wyobraźnia, wiara, uczucie bądź iluzja czy też zwykła głupota. Specyfikę poznania stanowi w każdym wypadku to, że jest ono wręcz nieśmiertelnym dążeniem, przymuszającym nas do niekończącego się trudu wyjaśniania istoty rzeczy. Cóż zatem powinniśmy uczynić? Goethe uważał, że stoimy przed dwoma rozwiązaniami: Albo uznamy, że wszystkie nasze idee zawsze będą się różniły od doświadczenia, albo przyjmujemy, że idee odpowiadają doświadczeniu. Za drugim z tych rozwiązań opowiedział się wcześniej Kant, gdy powiązał naoczność zmysłową z intelektem posługującym się pojęciami. Notabene Goethe nie okazywał zainteresowania *Krytyką czystego rozumu*, ponieważ była ona dla niego nazbyt spekulatywnym i skomplikowanym dziełem filozoficznym; nie zaciekawiała go również *Krytyka praktycznego rozumu* i jedynie pilnie studiował *Krytykę władzy sądenia*, zawierającą bardziej „empiryczne” przesłanki. Dopiero trzecia z Kantowskich *Krytyk* „zwiastowała mu »najradośniejszą epokę«, nauczyła go bowiem dostrzegać we własnym działaniu i myśleniu łączny wytwór natury i ludzkiego ducha, tj. sztuki, tak iż estetyczna i teleologiczna władza sądenia mogły się wzajemnie oświetlać”<sup>4</sup>.

Löwith słusznie zwraca uwagę na to, że pomimo świadomości bycia dłużnikiem Kanta, Goethe nie zamierzał trzymać się dyskursywnej władzy sądenia,

<sup>2</sup> Ibidem, s. 18.

<sup>3</sup> J. W. Goethe, *Gespräche*, t. 3, hrsg. von Biedermann, Leipzig 1910, s. 428.

<sup>4</sup> K. Löwith, op. cit., s. 21.

tylko przeszedł do intuicyjnego rozumu. W ten sposób sprzeciwił się nauce Kanta, gdyż dla królewieckiego uczonego tak pojęta władza poznania to *intellectus archetypus*, czyli idea nie przysługująca człowiekowi, lecz Bogu. Wykraczając poza Kanta, Goethe wyjaśnił, dlaczego tak postępuje. Uznał, że skoro w dziedzinie moralności człowiek może, a nawet powinien wznosić się ku Pierwszej Istocie i niejako z boskiej perspektywy spoglądać na problematykę moralną, to również w poznaniu przyrody powinien mieć takie samo prawo „odgórnego” oglądu rzeczywistości. Nie innymi roszczeniami poznawczymi zaczął się kierować Hegel, gdy po lekturze *Krytyki władzy sądzienia* doszedł do wniosku, że w końcu, aczkolwiek nieświadomie, Kant sprowadził intelekt do roli rozumu. Władza sądzienia lokuje się bowiem pomiędzy pojęciem wolności a pojęciem przyrody, tyle że Kant nie rozpatrywał rozumu w jego realności i nie dostrzegł obiektywnie ukazującego się piękna sztuki oraz porządku przyrody. W konsekwencji, zdaniem Hegla, nie zdał on sobie sprawy z tego, że dzięki intelektowi archetypowemu mógłby już skutecznie powiązać wolność z przyrodą. Tak więc dopiero Goethemu i Heglowi, na dwóch różnych drogach „przygody rozumu”, udało się znaleźć odpowiedni „środek” umożliwiający przeprowadzanie właściwie pojętego poznania. Löwith uważa, że jedyna różnica w sposobie zapośredniczenia polega na tym, iż Goethe odniósł się do przyrodniczej naoczności i odkrył chytrą naturę, natomiast Hegel odniósł się do ducha dziejów i odkrył chytrą rozum. Z obu dróg poznania wynika, że człowiek powinien wykazać się jeszcze większą chytrą niż rozum i natura, i „za ich plecami [...] wykrzystalizować postępowanie ludzi w służbie całości”<sup>5</sup>.

Zarówno Goethe, jak i Hegel odnosili się do tej samej zasady poznania, lecz odmiennie ją interpretowali. Pierwszy z nich wierzył, że przemawia przez niego przyroda tożsama z rozumem wszystkich istot żywych, natomiast drugi ufał, że przez niego przemawia duch tożsamy z przyrodą będącą innobytem idei. Pewna świadomość jedności myślenia bliska była obu twórcom wówczas, gdy mogli oni bezpośrednio rozmawiać z sobą na interesujące ich tematy poznawcze. Gdy jeden tylko czytał prace drugiego, wtedy okazywało się, że obaj posługują się całym innym językiem dyskursu, co nie podobało się Goethemu, przywykłemu do jasnego wyrażania się, ponieważ nie potrafił przeniknąć mętnego sposobu formułowania myśli przez Hegla. Może wydawać się to dziwne, zważywszy, że właśnie Goethe prowadził bujny lub wręcz ekscesywny tryb życia, podczas gdy egzystencja Hegla była zgoła powszednia. Sposób uprawiania przez nich nauki również i pod innym względem nie korespondował z zajmowaną postawą życiową, jako że twórczość Goethego charakteryzowała się dość dużą swobodą, podczas gdy w twórczości Hegla bez trudu można dostrzec niemałą dozę władczej surowości. W równym stopniu dążyli za to do osiągnięcia czystego oglądu sta-

<sup>5</sup> Ibidem, s. 22.

nowiącego wynik rzetelnego poznania teoretycznego, motywowani do działania tą samą siłą ducha. Interesowało ich zwłaszcza to, czym są rzeczy same w sobie i dla siebie, a nie to, czym są one dla nas. W tym kontekście należy wyjaśnić istotę „empiryzmu” Goethego, aby uniknąć błędnego pojmowania tego pojęcia. U Goethego eksperyment sprowadzał się do odnajdywania, a następnie badania tego, co jest takie jakie jest, bez zwracania uwagi na to, co nam się w tym czymś podoba lub nie podoba. O podobną bezstronność poznania chodziło zresztą Heglowi, tyle że określał on ją mianem czystego myślenia<sup>6</sup>. Obaj twórcy sprzeciwiali się poznawczej subiektywności, mającej swe źródło w Sokratejskiej maksymie: *Poznaj samego siebie*. Według Goethego ową maksymą samopoznania chytrze i podstępnie posługiwali się kapłani, by zniechęcić ludzi do zajmowania się grzesznym światem. Zgodnie z zaleceniem duchowych przewodników ludzkości, zamiast przyglądać się światu, powinniśmy szukać wiecznych prawd we własnych duszach. Goethe nie miał najmniejszych wątpliwości, że kto dąży do poznania, kierując wzrok na siebie, ten daje się zwodzić na manowce przez złych doradców. Twierdził też, że jesteśmy częstkami świata i dlatego poznajemy siebie w takiej mierze, w jakiej poznajemy cały świat. Wiedząc już o tym, będziemy umieli w sobie dostrzegać świat i siebie dostrzegać w świecie. Podstawą poznania musi być jednak zawsze świat, a nie my – ludzie, którzy są tylko obecni w świecie. To świat kształci nas poznawczo, ponieważ każda nowo poznana rzecz staje się w naszych rękach nowym narzędziem dalszego poznawania<sup>7</sup>. Obaj byli zgodni w tym, że jednostka powinna niejako wychodzić poza siebie, tj. poza własną indywidualność, i obiektywizować swe istnienie w świecie zewnętrznym.

Zdecydowanie krytyczny stosunek Goethego do Hegla ujawnia się w kontekście rozumienia rzeczywistości przyrodniczej. Goethe w wyrafinowany sposób kpił sobie z Hegla, nazywając go nadzwyczaj bystrym i subtelnym myślicielem, który dopiero po przestudiowaniu jego prac potrafił się wypowiadać (w spekulatywny sposób) na temat zjawiska światła. Zarazem uświadamiał też Heglowi, że owo „empiryczne” ujęcie oczywistości nie ma nic wspólnego z żadnym wpojonym przekonaniem i że dialektycznie pewnie dałoby się fałsz przemienić w prawdę. W końcu zaś zalecał „choremu” na dialektykę Heglowi, by skorzystał ze skutecznego „lekarstwa”, jakim jest rzetelne studium przyrody, ponieważ przyroda zawsze była i będzie prawdziwa. Trzymanie się przez Hegla pojęciowo zredukowanego absolutu (ducha absolutnego) i konstruowanie kolejnych dialektycznych „dowodów” na istnienie Boga było dla Goethego wyrazem wynaturzenia, rozumianego chyba dosłownie i w przenośni. Zwłaszcza zaś oburzył go przykład dialektycznie ewoluującej rośliny, kolejno przyjmującej postać pączka, kwiatu i owocu<sup>8</sup>. Wedle Hegla pojawienie się kwiatu ujawnia niepraw-

<sup>6</sup> G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1967, s. 15 i n.

<sup>7</sup> J. W. Goethe, *Refleksje i maksymy*, przeł. J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1977, nr 609.

<sup>8</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, przeł. A. Landman, Warszawa 1963, s. 9.

dziwość pączka, podobnie też pojawienie się owocu ujawnia fałszywość kwiatu. Kolejno występujących form rośliny nie można z sobą pogodzić, aczkolwiek wszystkie one są koniecznymi momentami („znoszonymi” stanami przejściowymi) w procesie kształtowania się organicznej całości rośliny. Właśnie owa konieczność następowania po sobie wzajemnie wykluczających się i dialektycznie znoszonych form świadczy o istnieniu określonej rośliny. W oczach Goethego wykoślawianie naturalnych wytworów przyrody za pomocą pojęć, które wzajemnie się (albo coś) znoszą i usiłują doprowadzić do zniweczenia działania przyrody, było jednak kiepskim żartem sofistycznym i przejawem myślenia niegodnego rozumnego człowieka. Goethe stwierdził, że gdy w podobny sposób postępuje jakiś empiryk, można nad nim tylko ubolewać, gdy zaś tak zabawia się wybitny filozof, wtedy już nie wiadomo, co o nim sądzić.

Według Löwitha Goethe nie zrozumiał Hegla i trudno nie zgodzić się z tą opinią, aczkolwiek należałoby dodać, że z punktu widzenia własnej filozofii Goethe miał słuszność, poddając ostrej krytyce poglądy Hegla, tutaj bowiem uwidacznia się bodaj największa rozbieżność między obu myślicielami. Według Hegla światem rządzi wywiedziony z chrześcijaństwa absolut, utożsamiony z rozumem bądź duchem dziejów, któremu podporządkowana jest całościowo pojęta przyroda. Natomiast według Goethego jedynym światem jest świat przyrody, będący również, w jakiejś mierze, ludzkim światem. Przecistawiając się Heglowi, Goethe stawał więc w obronie autonomii świata. Jego zdaniem świat nie może traktować jako bezwolnego przedmiotu działania absolutu, ponieważ przyroda działa nie tylko samodzielnie, ale w swym działaniu jest wszechmocna. Innymi słowy, dla Goethego jedynym absolutem był uduchowiony świat przyrody. Trzeba w tym miejscu wstępnie zaznaczyć, że w zasadzie nie był on przeciwnikiem religii, a zwłaszcza chrześcijaństwa. Wprawdzie sam doskonale się bez niej obywat, jednak zdawał sobie sprawę z tego, że dla innych jest ona nadal gwarantem uczciwego życia, a nawet swoistą wartością samą w sobie. Ponadto Goethe nie zamierzał prowadzić jałowych sporów religijnych z ludźmi, którzy nie umieją wznieść się na poziom jego wolnomyślicielskiej samoświadomości. Z tego względu publicznie wypowiadał się na temat chrześcijaństwa nad wyraz pochlebnie i podkreślał, że dzięki religii ludzkość nieraz już podnosiła się z upadku. Zdarzało się nawet, że uznawał religię za potężną siłę, której nie jest potrzebna żadna filozofia do utwierdzenia swego władztwa na ziemi. Niejako przy okazji dołączał zawsze nader istotną uwagę, że również filozofia dobrze radzi sobie bez wsparcia ze strony religii i we własnym zakresie potrafi dociekać oraz bronić wielu prawd dotyczących świata<sup>9</sup>. Wydaje się, że w głębi ducha Goethe bez większego trudu potrafiłby zaakceptować równoprawną koegzystencję filozofii i religii.

<sup>9</sup> J. P. Eckermann, *Rozmowy z Goethem*, t. 2, przeł. K. Radziwił i J. Zeltzer, PIW, Warszawa 1960, s. 81.

## Podwaliny „bezbożnego” humanizmu

Pomimo niechęci do wiązania filozofii z teologią czy może raczej do wiązania teologią rąk filozofii, Goethe dość chętnie posługiwał się symboliką krzyża. Przykładem tego jest wiersz *Tajemnice*, opowiadający o pewnym młodym zakonniku, który zabłądził podczas górskiej wędrówki, ale w końcu udało mu się dotrzeć do klasztoru, nad bramą którego znajdował się krzyż opleciony przez róże. W klasztorze tym mieszkało dwunastu mnichów-rycerzy, wywodzących się z różnych narodów i reprezentujących różne odmiany religii. Wszyscy oni już kiedyś doświadczyli światowych rozkoszy, teraz zaś doskonalili swe życie religijne pod okiem przełożonego o imieniu Humanus. Scena ta wpisuje się w tradycyjną symbolikę Jezusa i dwunastu apostołów, tyle że Humanus jest świeckim przewodnikiem duchowym ludzkości bądź nawet ucieleśnieniem człowieczeństwa jako takiego w czystej, bezreligijnej postaci. Również Humanus, tak jak nigdy Chrystus, pewnego dnia musi opuścić swych uczniów, ponieważ wie, że biorący z niego wzór mnisi już całkiem upodobnili się do niego i przyswoili sobie jego wielkoduszność, tak więc dalsze przebywanie z nimi jest zbędne. Goethe ukazał w swym wierszu przyszlą „religię” ludzkości, której istotą jest istnienie w obszarze najwyższych stanów duchowo pojętego człowieczeństwa. Krzyż nie symbolizuje więc u Goethego zbawczej męki Chrystusa jako Syna Bożego, lecz jest znakiem odnowionego człowieczeństwa, które umiera dla Boga i staje się dla siebie, zgodnie z formułą humanistycznej „wiary”: *Umrzyj i stań się*. Aby się stać prawdziwym człowiekiem, należy więc przezwyciężyć samego siebie i wyzwolić się z wiary. Goethe nie wyjaśnił, jak ma się dokonać to samowyzwolenie człowieka; stwierdził tylko, że dokonuje się ono w mroku niewysłowionej, choć czysto ludzkiej tajemnicy.

Löwitha zaintrygował ów „bezbożny” światopogląd Goethego, dlatego rozważa, czy myśliciel ten był – w gruncie rzeczy – za czy przeciw chrześcijaństwu? Z pewnością nie był on ignorantem powierzchownie odnoszącym się do religii, gdyż posiadał dużą wiedzę o doktrynalnych podstawach wiary. Wszystko wskazuje na to, że świadomie pozostawał w obszarze niejednoznaczności, choć trudno zgodzić się z Löwithem, że wynika to z jego „wyzwijającej ironii, uchylającej się od owego »albo–albo«”<sup>10</sup>. Przecież Goethe szczerze przyznawał, że wprawdzie bardzo szanuje wiarę chrześcijan, jednak zbawcza misja Chrystusa nie wydaje mu się wiarygodna, stąd osoba Zbawiciela pozostawała dla niego wielce problematyczna i raz identyfikował się z chrześcijaństwem, gdy miał na uwadze humanistyczne wartości pielęgnowane przez autentycznych chrześcijan, a raz brał z nim rozbrat, gdy przyglądał się nie zawsze godnemu naśladowania postępowaniu ogółowi nominalnych chrześcijan. Pierwsi z nich byli bliscy ide-

<sup>10</sup> Ibidem.

łowi duchowego życia człowieka, drudzy zaś stanowili jawne zaprzeczenie tego ideału. Komuś, kto dużo pisze, a takim człowiekiem bez wątpienia był Goethe, może się też oczywiście zdarzyć, że trochę niefortunnie sformułuje myśl, z której będzie można potem wywnioskować, iż – na przykład – astronomiczne odkrycia dotyczące ruchu Ziemi są dużo ważniejsze od zawartej w Biblii prawdy objawionej. Löwith, zamiast krytykować za to Goethego, powinien wziąć pod uwagę kontekst tejże wypowiedzi. Dla wszystkich, którzy dzisiaj potrafią obiektywnie ocenić kosmologiczne spory związane z nowożytnymi odkryciami Kopernika i Galileusza, jak również *casus* procesu sądowego i wyroku śmierci wydanego na G. Bruna, jest pewnie zrozumiałe, że uczciwy człowiek opowie się raczej za bezstronną myślą zgłębiającą tajniki świata przyrody niż za stronniczą bezmyślnością ówczesnych notabli reprezentujących chrześcijaństwo. Nikogo nie powinny gorszyć ani zdumiewać wyznania Goethego, w których raz przedstawia siebie jako zdecydowanego niechrześcijanina, a raz jako być może jedyne go prawdziwego chrześcijanina. Nie należy także wytykać Goethemu sprzeczności w myśleniu, przejawiających się rzekomo w tym, że uważał on widoczną u Greków, ale skrycie obecną w całych dziejach ludzkości pederastię za ułomność tkwiącą w ludzkiej naturze, a jednocześnie z nią sprzeczną, jak również, że uznawał zawarte w kościele monogamiczne i dożgonnie ważne małżeństwo za bezcenne, a jednocześnie za sprzeczne z naturą<sup>11</sup>. Wydaje się, że będąc filozofem wyedukowanym nie tylko w logice Arystotelesa, ale także w dialektyce Hegla, nie wypada kwestionować tego typu sprzeczności.

Trzeba wszakże przyznać, że niektóre opinie Goethego, zwłaszcza dotyczące religii chrześcijańskiej, brzmią dość prowokacyjnie. Podjęta przez niego krytyka chrześcijaństwa, którą Löwith uważa za atak na wiarę, Kościół i duchowieństwo, ponoć była motywowana chęcią obrony ludzkości przed narzucaniem jej doktryny religijnej, za którą – zdaniem Goethego – nie kryje się Bóg, tylko grupa osób przedstawiających własne wizje świata i człowieka jako Objawienie Boże. W swych listach nazywał on nawet nowotestamentalne opowieści bajką o Chrystusie, w podtrzymywanie której zaangażowano tak dużo mocy rozumu, że nie starcza jej już człowiekowi na samodzielne myślenie. Utożsamienie realnego życia z tą bajką, czyli *de facto* zajmowanie się błahostkami, spowodowało, że ludzkie istnienie przybrało postać nacechowanego inercją trwania, a właściwie staczania się w jakąś nicestwiącą wszystko otchłań, w której ostatecznie tracają się poszczególne indywidua oraz ludzkość jako całość. Odwołanie się do owej całości jest wyraźnym nawiązaniem do uniwersalnej koncepcji ludzkości, bogów i świata, zawartej w greckiej poezji, a zwłaszcza w poematach Homera. Dla humanisty Goethego czerpanie z niezgłębionej skarbnicy greckiej mądrości było zajęciem znacznie bardziej twórczym niż nieustanne „przerabianie” od

<sup>11</sup> Ibidem, s. 37.

dwóch tysięcy lat tego samego tematu, kojarzące mu się z bezmyślnym młóceniem wciąż tego samego snopa. W jego ocenie chrześcijańskie symbole wprawdzie nie są już inspirujące teoretycznie, ale nadal mają pewne znaczenie praktyczne. Goethe uważał, że widok zboląłego Chrystusa, skazanego na męczeńską śmierć na krzyżu, pełni swoiście terapeutyczną funkcję. Patrzący na niego człowiek musi bowiem stwierdzić, że jego własny los nie jest aż tak tragiczny jak los Chrystusa. Jeżeli nawet Goethe za nic sobie miał transcendentny wymiar wiary chrześcijańskiej, to z chrześcijaństwem z pewnością łączyła go nadzieja, że kiedyś miłość przezwycięży panoszące się w świecie zło. Pochylając głowę nad cierpieniem człowieka i pomagając wszędzie tam, gdzie tylko jest to możliwe, Goethe zachowywał postawę bardziej chrześcijańską niż pogańską. Tak się przynajmniej wydaje, gdy posługujemy się powyższymi pojęciami we współczesnym ich rozumieniu, naznaczonym wielowiekowym wpływem religii chrześcijańskiej.

Swoista niechęć Goethego do doktryny chrześcijańskiej wynikała najprawdopodobniej stąd, że lansuje się ją jako jedyną prawdziwą wykładnię świata, a wcześniej nawet narzucało się ją jako jedyną naukę godną wiary. Zupełnie inaczej zapatrywałby się on na kwestię chrześcijańskiej religijności, gdyby treści ewangeliczne dołączyć, na zasadzie równorzędności, do szeroko pojętej wiedzy humanistycznej, jaką człowiek zdobył w ciągu swego dotychczasowego rozwoju. Świadczy o tym wyrażona przez niego sugestia, by uzupełnić Biblię o później powstałe nauki, tworząc w ten sposób pomost między starożytnością a współczesnością. Wówczas owe poszerzone „święte” księgi ludzkości stanowiłyby rodzaj publicznej biblioteki narodów, z której każdy mógłby korzystać z pożytkiem dla siebie i dla innych. Goethe twierdził, że wraz ze wzrostem ogólnego wykształcenia dzieło to byłoby coraz bardziej potrzebne rozumnemu człowiekowi, ponieważ wyznaczałoby niewzruszoną podstawę wiedzy jako takiej i zarazem wyposażałoby go w uniwersalne narzędzie wychowania. Ze względów wychowawczych rola chrześcijaństwa w dziejach jest wyjątkowa, gdyż właśnie ono pokazało człowiekowi, jak powinien przeżywać dotykające go na co dzień cierpienie.

Co ciekawe, tę samą zdolność do wnikania w boską głębię cierpienia, którą Goethe przypisywał religii chrześcijańskiej, odkrył potem Nietzsche w tragicznym myśleniu Greków, powstałym pod wpływem religii dionizyjskiej<sup>12</sup>. Löwith zaznacza zresztą, że przedstawione przez Goethego uzasadnienie przypomina przywołane przez Nietzschego argumenty na rzecz dionizyjskiego usprawiedliwienia życia (istnienia). Obaj myśliciele niemal w tych samych słowach mówili o bezwarunkowej akceptacji cierpienia, a nawet o afirmacji tego wszystkiego, co nas w życiu przeraża, i czego, dysponując zwykłymi siłami, nie potrafimy znieść.

<sup>12</sup> Zagadnienie to szczegółowo omawiam w książce *Nietzsche i filozofia dionizyjska*, Wyd. AWF, Warszawa 2001.

Obaj też chcieli, abyśmy ukochali to, co nieuniknione i co na pozór kłóci się z życiem<sup>13</sup>. Nie sposób uznać, że jest to przypadkowe podobieństwo, albowiem wszystko wskazuje na to, że Nietzsche posłużył się argumentacją Goethego, by wykorzystać ją przeciw chrześcijaństwu. Podczas gdy dla Goethego chrześcijaństwo było ostatnią religią, gdyż odkryło i ukazało duchowy wymiar cierpienia, którego nie zdołałaby już bardziej zgłębić żadna inna religia, dla Nietzschego było nią z tego powodu, że zaprzepaściło tragiczne poznanie Greków, dotyczące niezbywalności cierpienia i konstruktywnego sposobu jego przeżywania, i dlatego przypieczeniem definitywnego kresu chrześcijaństwa jako religii jest proklamowana przez Nietzschego śmierć Boga<sup>14</sup>. Nie można zarzucić Nietzschemu, że świadomie i celowo przeinterpretował poglądy Goethego, jako że poglądy te wyraźnie ewoluowały w kierunku późniejszych, bardziej radykalnych rozstrzygnięć. U schyłku swego życia Goethe dostrzegał w ostatniej religii właściwie już tylko działanie elementu dionizyjskiego, któremu ulegał także Chrystus. Komentując *Bachantki* Eurypidesa, łączył boskości świata greckiego z Bogiem judeochrześcijańskim, a nawet – i tu przekraczał horyzont myśli Nietzschego – ze Słońcem będącym bóstwem Rzymian. Moc boskości, niezależnie od tego, skąd się brała, niezmiernie Goethego pociągała, ponieważ uważał, że dzięki niej rozwija się świat, a wraz z nim wszystkie żywe istoty. Nie ulega wątpliwości, że zaabsorbowany światem przyrody chętnie wczytywał się w Biblię, gdy mówiła mu o boskim dziele stworzenia, jednak stronił od niej, gdy nakazywała mu, jak ma żyć w tym świecie, a wręcz odwracał się od niej wtedy, gdy funkcję prawodawców przejmowali kapłani.

Ostatecznie trudno jest odpowiedzieć na pytanie, w jakiej mierze Goethe był chrześcijaninem, a w jakiej był poganinem. Śmiało możemy stwierdzić tylko tyle, że jego postawa światopoglądowa charakteryzowała się autentyzmem, ponieważ została ukształtowana na bazie tego, co i jak naprawdę odczuwał. Löwith nie patrzy jednak na niego przychylnym okiem. „Swobodny i niefrasobliwy stosunek Goethego do chrześcijaństwa – jak pisze – został spłaszczony i wypłowiał, karlejąc do rangi komunau”<sup>15</sup> wypowiedzianego przez szerokie rzesze XIX-wiecznych humanistów. Rzekomo Goethe wywarł zły wpływ na inteligencję, ponieważ zaraził ją swym duchowym bądź religijnym eklektyzmem, czego wyrazem był praktykowany jeszcze podczas I wojny światowej zwyczaj noszenia przy sobie zarówno Biblii, jak i dzieł Homera. Nawet duchowni gotowi byli

<sup>13</sup> KSA 9, 643 (*Nachlaß* 15 [20]). Skrót „KSA” oznacza krytyczne wydanie dzieł F. Nietzschego: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin–New York 1988. Liczby podane przy skrócie oznaczają, odpowiednio, numer tomu i numer strony.

<sup>14</sup> KSA 3, 574 (*Die fröhliche Wissenschaft* 5, 343); KSA 4, 14 (*Also sprach Zarathustra* I: *Zarathustra's Vorrede* 2); KSA 4, 323 (ibidem IV: *Ausser Dienst*); KSA 6, 97 (*Götzen-Dämmerung: Die vier grossen Irrthümer* 8).

<sup>15</sup> J.P. Eckermann, *Rozmowy z Goethem*, t. 2, s. 41.

wówczas objaśniać nauki biblijne przez pryzmat paralelnych tekstów pogańskich, powstałych w środowisku starożytnych Greków. Komentując naukę Chrystusa, chętniej sięgano też do Goethego, Schillera lub Humboldta niż do klasyków teologii. Löwith ubolewa nad tym, że ów częściowo tylko schrystianizowany humanizm doprowadził do ukształtowania się „bezwyznaniowego” protestantyzmu, co potwierdza opinia zaprezentowana jeszcze pod koniec XIX w. przez F. Overbecka. Zdaniem tego badacza religijności, notabene przyjaciela Nietzschego, współczesne chrześcijaństwo przypisuje własne cechy wszystkiemu, co napotyka w świecie, tak więc obecnie nawet antychryst mógłby uchodzić za gorliwego chrześcijanina. W tym stanie rzeczy za chrześcijan uważani są wszyscy krytycy chrześcijaństwa, bez względu na dzielące ich różnice, jak choćby Goethe, Schiller, Feuerbach, Schopenhauer, Wagner i Nietzsche. Overbeck stwierdził, że w tych czasach odszczepieńcy wydają się najbardziej pobożnymi chrześcijanami, a stają się nimi – paradoksalnie – dzięki temu, że z ich pism wyczytuje się tylko to, co przynosi korzyść chrześcijaństwu. Tendencja ta nasila się zwłaszcza wówczas, gdy pojawiają się wątpliwości, czy w ogóle warto być wyznawcą chrześcijaństwa, a jeżeli tak, to jakim<sup>16</sup>. Zapewne Goethe wiedział o tym, że obecnie można albo wyrzec się krytyki i zachować wiarę, albo też oddać się krytyce i wyrzec się wiary. Jak słusznie zauważa Löwith, nie było wówczas trzeciej możliwości. Stojącego na rozdrożu Goethego najbardziej niepokoiła myśl, jaką drogę ludzkość wybierze. Tego jednak nie był w stanie przewidzieć, dlatego pozostało mu jedynie żywić nadzieję, że jakoś zdoła ona sobie poradzić z zaistniałym kryzysem.

## Sceptycyzm wobec „postępowych” idei społecznych

Goethe dobrze wiedział o tym, że oto właśnie rozpoczyna się nowa era ludzkości, będąca konsekwencją wielkich wydarzeń z początku wieku. Kulminacji dogłębnych przemian spodziewał się jednak dopiero pod koniec wieku, aczkolwiek zapatrywał się na nie mało optymistycznie. W tym względzie ulegał pesymizmowi B. G. Niebuhra, który w przedmowie do drugiego wydania drugiej części *Historii Rzymu* przyrównał ówczesną sytuację do rozpadu Imperium Rzymskiego w III w. Obiektywnie rzecz biorąc, nic nie wskazywało na to, że tragiczna historia może się powtórzyć, jako że wówczas nastąpił dramatyczny regres w zakresie nauki, swobód politycznych i światopoglądowych oraz poziomu życia duchowego i materialnego, natomiast teraz nauka gwałtownie się rozwijała, a ludzie napawali się odzyskaną wolnością myślenia i wcześniej niezna-

<sup>16</sup> W. Nigg, *Franz Overbeck. Versuch einer Würdigung*, Oskar Beck, München 1931, s. 58.

nymi sposobami życia w świecie. Oczywiście towarzyszyły temu różne formy niesprawiedliwości społecznej, ale tak to zwykle bywa w czasach transformacji. Nie należy chyba dokonujących się przemian uznawać za chaos panoszący się między początkiem a końcem Europy, jak wypowiadał się o tych czasach np. kanclerz K. L. Metternich po kongresie wiedeńskim. Tym niemniej Goethe poddawał się destrukcyjnym nastrojom wytwarzanym przez nielicznych propagatorów zachowawczego podejścia do całej sfery społeczno-politycznej i kulturalno-gospodarczej. Zachodzące zmiany wydawały mu się nawrotem barbarzyństwa i symptomem końca czasów, czego ewidentnym wyrazem stała się dlań rewolucja lipcowa. Goethe nie zamierzał wychodzić na barykady i walczyć, jakkolwiek by tę walkę rozumieć. Wręcz przeciwnie – zamknął się w sobie i szczelnie odgradził od wszystkiego, co się wokół niego działo. Zrezygnował nawet z prowadzenia dotąd ożywionej korespondencji ze znajomymi. Odtąd aż do śmierci zajmował się już tylko badaniami przyrodniczymi oraz twórczością poetycką. Nie miał ochoty współuczestniczyć w burzeniu świata wartości, kulturowanego jeszcze niedawno przez wybitnych myślicieli i przez społeczeństwo mieszczańskie. Jego zdaniem, mimo że ludzie kładą duży nacisk na rozwój wiedzy, w rzeczywistości nie zdobywają wiedzy właściwej, gdyż dają się kierować przez wichrzycieli i przez zupełnie przeciętną masę. Współczesny człowiek charakteryzuje się niegodziwością i nierozumnością, nie zna nawet samego siebie i nie zdaje sobie sprawy z tego, o co w istocie chodzi w dokonujących się właśnie przemianach.

O rozterkach wewnętrznych Goethego i jego niepokoju związanym z wielce wątpliwą przyszłością najdobitniej świadczy wiekopomne dzieło *Faust*. Szkoda, że Löwith, poza krótką wzmianką o duchowym związku tego dzieła z Heglowską *Fenomenologią ducha*, prawie wcale się nim nie zajmuje. Tymczasem jest to *opus vitae* Goethego, albowiem przystąpił on do pracy nad *Faustem* w latach 70. XVIII w., a ukończył je w 1825 r., na kilka miesięcy przed śmiercią, po czym uznał, że jest mu już wszystko jedno, czy i czym będzie się zajmował w ostatnich chwilach swego życia. Początkowe partie dramatu powstawały jeszcze w czasach „burzy i naporu”, gdy europejska umysłowość była zdominowana ideami oświeceniowymi, destrukcyjnymi dotychczasowy porządek moralny i społeczny. Idee te zostały zinternalizowane również przez młodego Goethego i znalazły odzwierciedlenie w pierwszej części dzieła, dlatego określał on ją mianem całkowicie subiektywnej. Wszechstronnie wykształcony Henryk Faust, zbuntowany przeciw ograniczeniom ludzkiej natury i dlatego zawierający pakt z diabłem Mefistofeilesem, unaocznia nam więc – przynajmniej w jakiejś mierze – ambicje i dążenia samego Goethego. Faust-Goethe chciałby poznać najgłębsze tajemnice świata, a także zachować wieczną młodość i wiecznie doznawać miłości. Tragedia Małgorzaty, prostej dziewczyny zakochanej w wielkim mędrцу, wydaje się tu tylko tłem, aczkolwiek tłem przepojonym niebywałym liryzmem, dla rozsadzających zastaną rzeczywistość doznań głównego bohatera.

Błędem byłoby skupianie wyłącznej uwagi na dość banalnej przecież treści starej legendy faustowskiej, którą posłużył się Goethe, przedstawiając własne stany ducha. Ani Faust, ani Goethe nie zamierzali zamykać się w granicach zwyczajnej ludzkiej miłości, lecz każdy z nich marzył o miłości prawdziwie bezgranicznej i doskonale uwznioślającej ducha, ponieważ – jak poucza nas *Chorus mysticus* w ostatnich wersach dramatu: „Co niewysłowne jest, byt ziści ten; Wieczna kobiecość nas pociąga hen”<sup>17</sup>. Ta nieco dwuznaczna „wieczna kobiecość” przyciąga nas ku sobie lub pociąga nas wzwyż (*Das Ewig-Weibliche zieht uns hinan*) za sprawą obecnego w niej ekstatycznego czynnika wieczności. W istocie wielcy twórcy i myśliciele pożądamy nieskończonej (nieśmiertelnej) wiedzy, a nie śmiertelnej (skończonej) kobiety. Paradoksalnie jest to jednak wiedza na temat naszego skończonego ziemskiego świata, a nie na temat nieskończonych niebiańskich zaświatów. Wbrew pozorom, Faust-Goethe twardo stąpa po ziemi: „O tamten świat nie troszczę się zbyt dużo. [...] Szczęście me z tej ziemi czerpię. Wszystkie me nadzieje, radość i mękę ziemskie słońce grzeje”<sup>18</sup>. Mefistofeles, za swe usługi domagający się od Fausta podpisania cyrografu jego własną krwią, nie jest żadnym wysłannikiem piekieł, wszak te dla Goethego nie istnieją. Nie jest on osobą dysponującą niezemską mocą, lecz upersonifikowaną mocą *stricte* ludzką. Goethe znajdował w sobie samym odrobinę diabelskiego bądź diabolicznego szaleństwa, za jakie uważał swe nienasycone pragnienia poznawcze, tyle że nie traktował tegoż szaleństwa diabelnie poważnie, tylko z przymrużeniem oka. Cynizm i ironia Mefistofelesa to „diabelskie” cechy jego własnej osobowości, nad którymi potrafił skutecznie zapanować dzięki temu, że z pokorą badał naturalny świat przyrody i poznawał kolejne prawa oraz prawdy otaczającej go empirycznej rzeczywistości.

W odróżnieniu od pierwszej „subiektywnej” części dzieła, w której dominuje isticie piekielny (pół)mrok i niemal czujemy zapach siarki, druga „obiektywna” część dzieła wprowadza dużo światła pozwalającego dostrzec rozległą perspektywę nieustannie rozwijającego się ludzkiego świata. Nie znaczy to bynajmniej, że lektura tej części jest łatwiejsza. Za sprawą pojawiania się odniesień do epokowych idei oraz występowania licznych alegorii i aluzji, staje się ona znacznie trudniejsza i by nadażać za tokiem myślenia Goethego, czytelnik musi się choć trochę orientować w filozoficznych prądach przełomu XVIII i XIX w. Goethe napisał drugą część *Fausta* po dziejowych zawirowaniach związanych z rewolucją francuską i wojnami napoleońskimi, gdy dokonał już swoistego podsumowania własnego życia przez pryzmat nowej sytuacji społeczno-politycznej w Europie. Można odnieść wrażenie, że dostrzegł on w sobie wiecznego emigranta, nie znajdującego dla siebie miejsca w nowocześnie uporządkowanym

<sup>17</sup> J. W. Goethe, *Faust*, przeł. F. Konopka, PIW, Warszawa 1962, s. 550 (w. 12101–12104).

<sup>18</sup> Ibidem, s. 116 (w. 1670–1674).

świecie, choć zarazem też prawowitego obywatela świata, który jest zawsze i wszędzie u siebie. Racją tego samoutwierdzenia własnej wartości Goethego w świecie preferującym zupełnie inne wartości była jego nieugięta wola poznawcza. Dobrze oddają to słowa aniołów unoszących duszę („wieczny pierwiastek”) zmarłego Fausta: „Kto wiecznie dążąc trzusi się, tego wybawić mozem”<sup>19</sup>.

Ponoć Goethe traktował powyższą sentencję jako klucz do zrozumienia *Fausta* i zarazem klucz do zrozumienia sensu swego własnego życia. Jest to chyba jednak uniwersalny klucz pozwalający otworzyć zamek zawitych dziejów (ogólno) ludzkiego ducha. Goethe śmiało przeszedł bowiem od spraw jednostki skupionej na własnych subiektywnych dążeniach do spraw ludzkości zajętej realizowaniem obiektywnie ważnych zadań w świecie. Nie bacząc na sprzeczności w ludzkiej naturze i na przeszkody pojawiające się przed każdym żyjącym człowiekiem, odnalazł on jedną niezmienną zasadę wyznaczającą sens życia. Wydaje się, że gruncie rzeczy chodzi o to, abyśmy konsekwentnie zdobywali rzetelną wiedzę o świecie i w ten sposób poszerzali własną samowiedzę. Ona zaś zagwarantuje nam zbawienie nie wymagające ingerencji nieistniejących sił nadprzyrodzonych i uwolni nas przed potępieniem i wiecznymi mękami w nierzeczywistym piekle. Taka interpretacja *Fausta* byłaby dla Goethego pewnie niewystarczająca, jako że on sam unikał odpowiedzi na pytanie o ideę przewodnią tego dzieła. Wskazywał raczej na swe drobniejsze prace i mówił, że one zawierają jakieś idee, podczas gdy *Faust* jest utworem wielowątkowym, a więc i – jak możemy się domyślać – wieloideowym, w którym jesteśmy konfrontowani z całym bogactwem i barwnością ludzkiego życia.

Tym niemniej w *Fauście* można się dopatrzeć tej samej idei rozwoju (postępu) ducha, która przyświecała Heglowi piszącemu *Fenomenologię ducha*. W obu dziełach jednostkowe egzystencje przynależą do ciągu dziejów ludzkich i spełniają się dopiero w perspektywie całości istnienia, a więc wszelka subiektywność pozostaje podporządkowana obiektywności albo ewolucyjnie przechodzi w obiektywność. Sukcesywne przewycięzanie sprzeczności, czyli odmiennie ukierunkowanych skłonności, które są obecne w jednostkowo pojętej naturze ludzkiej, pozwalają całej ludzkości osiągać coraz wyższą jakość istnienia. Goethe stale miał przed oczyma długą historię tragicznych zmagania człowieka z samym sobą w imię wyższej prawdy i rzetelniejszej wiedzy, co upodabnia go do Hegla zajmującego się długimi dziejami ducha dążącego do osiągnięcia wiedzy absolutnej. W *Fauście*, podobnie jak w *Fenomenologii ducha*, pojawia się też przekonanie o nieustannie powiększającej się sferze wolności ducha. Zwłaszcza ostatni monolog głównego bohatera dramatu Goethego zawiera spektakularną wizję przyszłej wolności, stającej się udziałem wszystkich tych ludzi, którzy przez całe życie konsekwentnie o nią walczyli: „Tę myśl rozważań wciąż pod-

<sup>19</sup> Ibidem, s. 544 (w. 11929–11930).

dają probie i w niej mądrości widzę rdzeń: Życia w wolności wart tylko, kto sobie wywalczać musi je na każdy dzień. I tak w niebezpieczeństwa ciągłego otoku dziecko, mąż, jak i starzec spędza rok po roku. Taką chcę widzieć rojną brać, na wolnej ziemi z wolnym ludem stać”<sup>20</sup>.

Goethe nie był jednak marzycielem, a zwłaszcza marzycielem religijnym, lecz realistycznie myślącym człowiekiem czynu, o czym przekonujemy się już na podstawie monologu Fausta przed jego pierwszym spotkaniem z Mefistofelem: „Był na początku Czyn (*Im Anfang war die That*)”<sup>21</sup> (nie Słowo, Myśl lub Moc!), i co potwierdza się w końcowym monologu Fausta: „Milionom licznym oddałbym przestrzenie na, choć niepewne, lecz czynne istnienie”<sup>22</sup>. Ten wielki humanista i genialny twórca – tylko pozornie bliski Fichtemu z jego idealistyczną filozofią czynu – chciał wypracować, w ramach posiadanych przezeń uzdolnień artystycznych, podstawy przyszłego ładu społecznego, pozwalającego ludzkości czynnie korzystać z prawdziwej wolności duchowej. Zauważył jednak, że współcześni mu ludzie wolą wybierać prostszą i łatwiejszą drogę prowadzącą do przyszłej „wiecznej szczęśliwości”, dlatego w sobie właściwy sposób uznał, że Bogu na pewno nie spodobają się obecni ludzie, więc doprowadzi do ich wyniszczenia, by potem mógł odnowić dzieło stworzenia<sup>23</sup>. Bezkompromisowa postawa Goethego rozjątrzyła młodych i gniewnych zwolenników nowoczesnego świata, którzy odsunęli się od niego i wyparli się bliskich mu ideałów. Löwith – pomimo zastrzeżeń, jakie zgłasza wobec areligijnego światopoglądu Goethego – z żalem stwierdza, że taki stan rzeczy utrzymywał się jeszcze sto lat później, o czym dobitnie świadczy wygłoszony w 1931 r. przez M. Kommerella wykład pt. *Młodość bez Goethego*. Löwith dodaje, że „Goethe spotkał się z ostrą krytyką ze strony »młodości«, która go oczerniała, lżyła i odrzucała. W tym odrzuceniu doskonałego wzorca człowieczeństwa biorą udział tak różni ludzie, jak Menzel i Börne, Schlegel i Novalis, Heine i Kierkegaard”<sup>24</sup>.

## Uwielbienie dla „wieczności” przyrody

Goethe uważał, że w każdej chwili terażniejszości zawiera się wieczność, dlatego nie warto tęsknić za minionym bądź przyszłym czasem. Wznosząc toast ku czci pamięci, stwierdził kiedyś, że wszystkie ważne doznania pozostają już

<sup>20</sup> Ibidem, s. 531 (w. 11567–11573).

<sup>21</sup> Ibidem, s. 101 (w. 1244). Por. J 1,1: „Na początku było Słowo (*Im Anfang war das Wort*), a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo”.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 530 (w. 11556–11557).

<sup>23</sup> J.P. Eckermann, op. cit., s. 61.

<sup>24</sup> K. Löwith, op. cit., s. 46.

w nas na stałe i przez całe życie nas kształtują. Skoro zaś każda przeżyta chwila reprezentuje całą wieczność i dzięki niej nabywa nieskończonej wartości, to powinniśmy nauczyć się bardziej cenić terażniejszość<sup>25</sup>. Pomocne w tym względzie byłoby prowadzenie jakiegoś dziennika bądź pamiętnika, ponieważ na jego kartach można uhistorycznić przeżyte zdarzenia. Ponadto lektura owych zapisków pozwalałaby następnie na reflektowanie nad własnymi czynami i doskonalenie się w cnocie owocnego korzystania z tego, co przynosi nam wieczność pod postacią terażniejszości<sup>26</sup>. Zdaniem Goethego wszelkie powstawanie i przemijanie bytu świata jest – w istocie – metamorfozą tego samego wiecznego czynnika tkwiącego we wszystkich rzeczach. W chwaleńcu wieczności posuwał się on aż do deifikacji całościowo pojętej przyrody, którą niekiedy określał mianem judeochrześcijańskiego Boga.

Poetycko wyrażony panteizm, splatający wieczność Boga z czasowością świata, można dostrzec też w wielu wierszach Goethego. Zwykle jest w nich mowa o swoistej nieśmiertelności pojedynczych istot, udzielanej im przez wieczny absolut, i o płynącej stąd radości istnienia. Również w innych tekstach Goethe nie wahał się wyrażać miłości do wiekuistej boskiej przyrody i dziękować za otrzymywane od niej dary, które nieustannie go zachwycały i uszczęśliwiały<sup>27</sup>. W liście do hrabiny Stolberg, napisanym 17 kwietnia 1823 r. po przebyciu ciężkiej choroby, stwierdził, że w darach od życia i ducha doświadczamy samych siebie i osiągamy poznanie stale obecnej w nas wieczności. Dzięki zbawiennejmu działaniu wieczności nie musimy cierpieć z powodu przemijania czasu i godzimy się ze wszystkim, co nas spotyka w życiu. Ostatecznie Goethe unieśmiertelniał własne poglądy na temat czasowości w *Fauście*, gdzie pokazał, że każda przeżyta chwila przygotowuje nas na spotkanie z wiecznością, które następuje w najwyższej chwili życia, czyli w chwili śmierci<sup>28</sup>. Mimo że Goethe wielokrotnie wypowiadał swe najgłębsze odczucia językiem mistyki religijnej, to jednak zachowywał – jak wiemy – zdystansowany, a nawet niechętny stosunek do doktryny chrześcijańskiej. Wydaje się, że głównie odstręczał go od niej mocno akcentowany metafizyczny dualizm idei i świata (ducha i materii), czyniący ze świata przyrody obarczony niedoskonałościami wytwór idealnego Boga. Na taką deprecjację przyrody, następującą w wyniku skrajnego wywyższenia bytu boskiego, Goethe nie potrafił przystać. Tutaj też uwidacznia się znacząca różnica między poglądami Goethego i Hegla, jako że Hegel wywiódł swą idealistyczną filozofię z doskonałej idei, jaką było dla niego chrześcijaństwo, tak więc podporządkowanie przyrody duchowi uznawał za nieodzowne i samo w sobie oczywiste.

<sup>25</sup> J.W. Goethe, *Gespräche*, t. 3, s. 36 i n.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 421.

<sup>27</sup> J.W. Goethe, *Refleksje i maksymy*, nr 388.

<sup>28</sup> J.W. Goethe, *Faust*, s. 531 (w. 11574–11579).

W przeciwieństwie do Hegla, skoncentrowanego na abstrakcyjnych dziejach powszechnych, Goethe cenił codzienne doświadczanie życia, potwierdzające ontyczną bliskość świata ludzkiego i przyrodniczego. Pomimo tego, że z ducha był romantycznym poetą, pozostawał także – co zapewne rzadko idzie z sobą w parze – trzeźwym obserwatorem zmieniającej się na jego oczach rzeczywistości. Co więcej, w dziedzinie znajomości dziejów nie był tylko teoretykiem, jak większość filozofów z Heglem na czele, ale miał sposobność współprzeżywania największych wydarzeń okresu nowożytnego. Poczytywał sobie za szczęście, że stał się „przytomnym świadkiem” długiego ciągu historii, począwszy od wojny siedmioletniej, przez separację Ameryki od Anglii, rewolucję francuską, wojny napoleońskie i rewolucję lipcową, a skończywszy na porewolucyjnych przeobrażeniach społeczno-gospodarczych w Europie. Przyznawał, że doszedł do odmiennych wniosków na temat konstrukcji dziejów niż inni myśliciele, ponieważ nie musiał jak oni czerpać wiedzy o nowszych dziejach z książek czytanych bez zrozumienia<sup>29</sup>. Jest prawdą, że przebywając na dworze weimarskim, gdzie piastował stanowisko publiczne, Goethe osobiście uczestniczył w wielkiej polityce europejskiej tegoż czasu i to w znacznie większym wymiarze, niż sam to przyznawał. Niektóre z ówczesnych wydarzeń wstrząsnęły nim tak mocno, że długo przeżywał je we własnym świecie ducha, o czym świadczą głębokie refleksje i komentarze „historyczne” zawarte w listach pisanych do przyjaciół oraz poetyckie próby odzwierciedlenia dramaturgii towarzyszącej przemianom dziejowym. Rewolucja francuska stała się nawet, w powyższym sensie, jego własną rewolucją, która gruntownie zdestabilizowała jego dotychczasowy świat wartości, unicestwiając cały subiektywny porządek dziejowy. Goethe poczuł się rozbitkiem targanym przez wichry historii i unoszonym przez fale w nieznanym sobie kierunku. Jedyne ratunkiem była dla niego wówczas wiedza zdobyta w trakcie studiów, której kurczowo trzymał się jak belki z rozbitego okrętu.

Löwith zauważa, że w tym kontekście bardzo często cytowane jest pewne zdanie pochodzące z utworu poświęconego bitwie pod Valmy, w którym Goethe w duchu heglowskim odnosi się do właśnie rozpoczynającej się nowej epoki dziejów powszechnych i zaznacza, że jest obecny przy tym wiekopomnym wydarzeniu. Powszechnodziejowy patos ustępuje jednak od razu nastrojowi chwili, wytworzonemu przez zgoła banalne uwarunkowania okółrewolucyjne. Goethe, zamiast po heglowsku rozwijać dalekosiężną wizję ponadczasowych dziejów, chętniej pisał o ostatnim kęsie chleba i o spirytualiach rozweselających ludzi w tym nader trudnym czasie. Nie bez powodu Löwitha urzeka „zniewalająca siła prawdy”<sup>30</sup>, z jaką Goethe oddawał atmosferę rewolucyjnego zrywu narodowego, w którym w taki sam sposób doświadczali prawdziwego życia boha-

<sup>29</sup> J.W. Goethe, *Gespräche*, t. 3, s. 74.

<sup>30</sup> K. Löwith, *op. cit.*, s. 270.

terowie wywodzący się ze wszystkich stanów. Rzeczywiście Goethe „ani nie heroizuje dziejów na sposób monumentalny, ani też nie trywializuje ich krytycznie, lecz rozważa je w sposób bezstronny jako pewne zjawisko”<sup>31</sup>.

Bez trudu daje się zauważyć, że dla Goethego znacznie boleśniesz były nieszczęścia dotyczące poszczególnych ludzi niż klęski narodu jako całości. Potrafił współczuć i pocieszać tych, których bezpośrednio dotknęła zawierucha wojenna, jednak irytowało go ubolewanie nad powszechnymi stratami spowodowanymi rzekomo przez bieg dziejów. Powszechnodziejowe zdarzenia są dla nas ważne, i owszem, o ile poprzez nie dostrzegamy zdarzenia z życia codziennego poszczególnych ludzi. Tak więc refleksja nad całością dziejów zawsze powinna się kończyć powrotem do spraw dotyczących nas samych i osób z naszego otoczenia. Poza tym w całości dziejów nie można upatrywać wyższej (duchowej) rozumności czy samorealizującej się wolności, ponieważ całość ta powstaje z licznych zjawisk naturalnych. Rozwojem lub raczej zmianami w obrębie wspomnianej całości kieruje zatem przyroda, a nie duch. Także Napoleon był dla Goethego swoistym fenomenem naturalnym, działającym dokładnie według takiego samego wzorca, jaki obowiązuje w świecie przyrody. Ten wielki, acz kontrowersyjny wódz Francuzów nie walczył w imię postępu ducha czy wolności, ale w interesie świata naturalnego, dlatego tak konsekwentnie parł do przodu, wycinając w pień wszystko, co znalazło się na jego drodze. Gotów byłby pozbawić życia nawet swego rodzzonego syna, gdyby stał się on przeszkodą w realizacji naturalnego zamysłu zawłaszczenia świata. Napoleon zawsze bowiem żył tylko ideą, celem i planem, czyli tym, co podsuwała mu (jego) natura<sup>32</sup>. Jego polityczne czyny charakteryzowały się konsekwencją i przemocą, a wiadomo, że bezwzględna przemoc rodzi nienawiść i wolę odwetu, co ostatecznie musi prowadzić do całkowitego upadku człowieczeństwa<sup>33</sup>. Goethe nie miał żadnych złudzeń co do faktycznego stanu ludzkiej natury. Uważał, że w długich dziejach człowieka zawsze źle się działo, ponieważ ludzie wciąż wzajemnie siebie gnębili i zohydzali sobie życie. Zamiast budować, woleli niszczyć, nie licząc się z czymkolwiek istnieniem i nie przejawiając żadnego szacunku dla obecnego w świecie piękna. Tak było, jest i będzie, bo taki jest już los człowieka. Gdy zarzucono Goethemu, że patrzy na dzieje powszechne przez pryzmat dziejów pojedynczych ludzi, odparł, że narody składają się z ludzi i dlatego prowadzą taki sam rodzaj życia jak oni, po czym tak samo też umierają śmiercią gwałtowną lub naturalną. W ogólności narodowe cechy i nieszczęścia odzwierciedlają tylko jakość życia obywateli tego narodu<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> J.W. Goethe, *Gespräche*, t. 1, s. 546 i n.

<sup>33</sup> Ibidem, t. 4, s. 476.

<sup>34</sup> Ibidem, t. 1, s. 434 i n.

Humanistyczny światopogląd Goethego powstał w wyniku rozległych studiów nad przyrodą, które umożliwiły mu dokonanie obiektywnej oceny dziejów człowieka. Goethe nie uciekał w ten sposób od problemów społeczno-politycznych swej epoki lub od powstających wówczas projektów metafizyki dziejów powszechnych, ale raczej trwał przy pozytyw(istycznych) ideałach własnej natury<sup>35</sup>. Ideały te są tożsame z priorytetami naukowymi bezstronnego badacza, nie przypisującego światu pochopnie żadnych własności, tylko wytrwale czekającego, aż świat sam je przed nim odkryje. Löwith stwierdza: „W obcowaniu z roślinami i kośćmi, kamieniami i barwami nauczył się Goethe cierpliwości i spostrzegawczości, która niczego nie konstruuje, która nie dąży na siłę do poznania istoty, lecz pozwala objawiać się samym zjawiskom i wyraża je w słowach”<sup>36</sup>. Podczas gdy Hegel, wzorując się na teologii chrześcijańskiej, zajmował się głównie światem duchowym i traktował przyrodę jedynie jako innobyty (duchowej) idei, to Goethe właśnie w przyrodzie odkrywał prafenomeny świadczące o istnieniu prawa naturalnej przemiany, a więc – w konsekwencji – i o naturalnej rozumności całej przyrody, z perspektywy której dopiero można mówić o własnościach świata duchowego. Nie mając rzetelnej wiedzy przyrodniczej, nie wiedziałby też wiele o rzeczywistych ludziach, należących przecież do świata przyrody. Wszelkie teoretyzowanie poznawcze jest wielce wątpliwe naukowo, ponieważ sprawia wrażenie gry prowadzonej z przyrodą, a przyroda jest zbyt poważna, by w takiej grze uczestniczyć. Zjawiska przyrodnicze tylko wtedy odkrywają przed człowiekiem swoje tajemnice, gdy człowiek podchodzi do świata przyrody z czystym pragnieniem odkrycia prawdy, właściwie posługując się odpowiednią metodologią badawczą. Wszelkie błędy poznawcze biorą się zatem z winy człowieka, nigdy zaś z winy przyrody<sup>37</sup>.

W opinii Goethego współcześnie nauki humanistyczne są, niestety, źle uprawiane i dlatego nie oddziałują już prawidłowo na ludzką umysłowość. Wynika to, jak nietrudno się domyślić, ze zdominowania tychże nauk przez Heglowską fenomenologię świata duchowego. Na szczęście coraz szybciej rozwijają się nauki przyrodnicze, dzięki którym na nowo uzyskuje się dostęp do zagadnień humanistycznych<sup>38</sup>. Nie należy się więc dziwić, że osoby szczerze zainteresowane poznaniem prawdy o człowieku porzucają nauki uczące jedynie nieporządku i zwracają się ku rzetelnym badaniom przyrodniczym<sup>39</sup>. Badania te doprowadziły Goethego do przyjęcia koncepcji dziejów ludzkości jako wiecznego powrotu tych samych zdarzeń, a więc i tych samych prawdziwych oraz błędnych poglądów na świat. Ludzkość przeżyła już swoje dzieje więcej niż jeden raz, przy

<sup>35</sup> Ibidem, t. 4, s. 290.

<sup>36</sup> K. Löwith, op. cit., s. 274.

<sup>37</sup> J.W. Goethe, *Gespräche*, t. 4, s. 69.

<sup>38</sup> Ibidem, t. 2, s. 6.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 572.

czym bieg dziejów dokonuje się na drodze okrężnej po spirali czasu<sup>40</sup>. Löwith zauważa, że powyższą koncepcję przejął potem J. Burckhardt, aczkolwiek nie w jej *stricte* przyrodniczej postaci, tylko w formie heglowsko-zapośredniczonej, jako że patrzył on na przyrodę przez pryzmat sztuki, będącej jedną ze sfer aktywności ducha. Burckhardt nie godził się z konsekwentną postawą proprzyrodniczą Goethego, dopatrując się w niej swego rodzaju botanicznego uprzedzenia. Ten jednak, jak się wydaje, nie był w żaden sposób „uprzedzony”, tylko opowiadał się za monistycznym oglądem świata, stąd też podejmował krytykę dualistycznego systemu filozoficznego Kartezjusza oraz odpowiadającego mu systemu naukowego Newtona; notabene Löwith mówi nawet o „Goethego zażartej walce z przyrodoznawstwem Newtona”<sup>41</sup>.

### **Od „przepisywania” dziejów do wiecznej „nienaczasowości”**

Goethe był przekonany, że z ducha „historyczne” podejście do świata jedynie zniekształca rzeczywiste dzieje i prowadzi do poznawczego sceptycyzmu. Z tego powodu twierdził, że aby uchronić dzieje przed dezinterpretacją, należy je co jakiś czas na nowo „przepisywać”. Współczesność, z racji wykrystalizowania się właściwej surowości badawczej, wydawała mu się odpowiednim czasem na podjęcie trudu kolejnego „przepisania” dziejów. Nie chodziło tu w żadnym razie o ustanowienie prymatu terażniejszości nad wszelkim czasem czy też o utwierdzenie terażniejszości w niej samej, ale o obiektywne przedstawienie przeszłości i usprawiedliwienie jej z punktu widzenia terażniejszych doświadczeń. W takim „przepisywaniu” dziejów Goethe widział głęboki sens, gdyż obecne wydarzenia były dla niego powtórzeniem bądź przywołaniem minionych zdarzeń i ukazaniem ich w tysiącu barwnych przekształceń. Wprawdzie nie potrafimy uchwycić dziejów w ich jednoznaczności, jednak chcąc coraz lepiej poznawać przeszłość, należy odwoływać się do terażniejszości, którą znamy całkiem dobrze, wszak obecnie w niej uczestniczymy. Goethe zwracał szczególną uwagę na konieczność ponownego „przepisania” intelektualnego dorobku XVIII w., albowiem charakteryzował się on butną samowystarczalnością, negującą dorobek poprzedzających go wieków. Jego zdaniem myśliciele oświeceniowi postąpili niesprawiedliwi wobec swych poprzedników, ponieważ odrzucili nie tylko rozmaite widma zawarte w ich poglądach, ale także cennego ducha owych poglądów.

---

<sup>40</sup> J. W. Goethe, *Geschichte der Farbenlehre*, [w:] idem, *Werke*, t. 39, Cotta Verlag, Stuttgart 1840, s. 1.

<sup>41</sup> K. Löwith, op. cit., s. 276.

Sprzymierzeńcem Goethego w walce o naprawę wizerunku dziejów okazał się niebawem Nietzsche, który postawił istotne pytanie o wartość prawdy, a w szczególności – o wartość prawdy historycznej. Filozof ten również chciał interpretować przeszłość przez pryzmat wielkiej i szlachetnej mocy ducha terażniejszości. Za jej sprawą, jak zauważa Löwith, powinna zostać uzyskana wyższa obiektywność oglądu historycznego, oddająca sprawiedliwość minionym dziejom. Następcy Nietzschego nie przejawiali już, niestety, należytego wycucia historycznego i zamiast „przepisywać” przeszłość, po prostu pisali (własną) przyszłość.

W zrekonstruowanych przez Goethego dziejach ducha najważniejsze znaczenie posiadał nie duch jako taki, tylko duch jednostkowo pojętego człowieka. Właśnie indywiduum stało się dlań swoistą podporą dziejów, potrafiącą sprostać majestatowi przyrody i tradycji historycznej<sup>42</sup>. Pod wpływem interakcji z naturalnym środowiskiem, w którym indywiduum jest zakorzenione, jego udziałem staje się nie tylko życie jednostkowe, ale także życie światowe czy może nawet życie wszechświatowe. Czasowość ludzkiego istnienia w świecie ustępuje w końcu wiecznemu trwaniu w niezmiernym spektrum dziejów. Co ważne, wieczność nie pojawia się tu jako moc zewnętrzna wobec świata, moc nieustannie kształtująca ziemski byt. W przeciwieństwie do Hegla Goethe konstytuował wieczność z trwałych elementów światowej czasowości. Według niego jedynie cenne wartości, dodatkowo wzmocnione czynem człowieka, mają swój istotny wkład w dokonującym się procesie uwieczniania rzeczywistych dziejów ducha. Po osiągnięciu wieku starczego Goethe nadal zastanawiał się nad tym, co jeszcze mógłby zrobić, aby ściśle połączyć ze sobą wszystkie odcinki czasowości w obrębie jednej wieczności. To, co było czyste w minionych dziejach, chciał teraz wykorzystać do utwierdzenia przeszłości, a następnie z pomocą przeszłości w taki sam sposób utwierdzić terażniejszość w przyszłości. Wydaje się, że w jego mniemaniu była to jedyna droga pozwalająca dojść do wiecznego horyzontu dziejów powszechnych. Dlatego martwiła go postawa młodoheglowskich buntowników, którzy odrzucili doświadczenia przeszłości i – nie mając żadnego dziejowego oparcia – usiłowali zawiesić przyszłość w temporalnej próżni. Myśliciele ci poruszali się po bezdrożach czasowości i nie mieli żadnych szans na osiągnięcie rzeczywistej wieczności. Löwith komentuje powstałą sytuację następująco: „Prawda, o ile w ostatnim stuleciu znalazła wyraz w języku niemieckim, jest uchwytana w Goethem, a nie w tym, co nowsze”<sup>43</sup>. Okazuje się jednak, że mówiąc o tym, co nowsze, ma na myśli nie tyle nowatorskie idee młodoheglistów, ile raczej wywrotowe idee faszystów, którzy obrali sobie Nietzschego za proroka Trzeciej Rzeszy. Trudno nie zgodzić się z Löwithem, że cenny fundament wiecznej dziejowości zachował się w dawnym domu Goethego w Weimarze,

<sup>42</sup> J.W. Goethe, *Geschichte der Farbenlehre*, s. 4 i 61.

<sup>43</sup> K. Löwith, *op. cit.*, s. 281.

a nie w kuriozalnym mauzoleum Nietzschego w Bayreuth, stanowiącym – w istocie – „narzędzie zemsty na Nietzschem za jego stosunek do Wagnera”<sup>44</sup>. Dom w Weimarze jest nader wymownym świadectwem konsekwentnego zgłębiania przez Goethego prawdy o przyrodzie, życiu, świecie i człowieku. Niemordowany duch badawczy Goethego pewnie najlepiej reprezentuje ducha dziejów powszechnych, który wytrwale formuje czasową rzeczywistość człowieka, aby przygotować ją na spotkanie z wiecznością.

Uwagę Nietzschego także przykuły krzyżujące się drogi Hegla i Goethego. Jego zdaniem obaj myśliciele byli pokrewnymi sobie duchami, poszukującymi totalności istnienia w świecie, aczkolwiek, chcąc ją odnaleźć, pierwszy z nich zwracał się ku (boskiemu) rozumowi, natomiast drugi – ku (naturalnemu) życiu. Löwith ma rację twierdząc, że Nietzsche widział w Heglu podstępnego teologa, zaś w Goethem szczerego poganina<sup>45</sup>. Niewątpliwie postawa Goethego była bliższa Nietzschemu za sprawą jego przeświadczenia, że wszystko, co żyje, jest dobre, usprawiedliwione i zbawione w sobie. Goethe z radością i ufnością odbierał tragiczny fatalizm świata, dlatego nie ulegał pesymizmowi i nie popadał w stany apatii. Nie musiał też, jak późniejsi młodohegliści buntujący się przeciw zastanemu światu, optować za rewolucyjną przemianą rzeczywistości. Wedle Nietzschego Goethe odnajdywał spokój i szczęście we wzorowanym na filozofii Spinozy rozmyślaniu o świecie, mającym na celu poznanie jego tajemnic. Podobnym nastawieniem do świata charakteryzuje się również bohater głównego dzieła poetyckiego Goethego. Pozostaje on przepojony duchem kontemplacji i żyje wyłącznie zagadnieniami wzniosłymi, dlatego cierpliwie gromadzi bogate zasoby dziejowych dokonań w sferze wysokiej kultury, po czym się nimi karmi. Nie jest to człowiek czynu rewolucyjnego, a jeżeli nawet zdarzyłoby mu się pojawić w otoczeniu takich ludzi czynu, wtedy na pewno nie przysłużyłby się ich sprawie. Jego specyficzną cechą jest bowiem skłonność do zachowywania *status quo* i, co za tym idzie, do poszukiwania rozwiązań ugodowych.

Nietzsche wiedział o tym, że ukazany przez Goethego wizerunek doskonałego człowieka okazał się w połowie XIX w. już trochę nieaktualny z racji ujawniającej się wówczas potrzeby radykalnych przemian, dlatego musiał on w tym względzie ustąpić miejsca wizerunkowi człowieka przedstawionemu przez Rousseau. Wydaje się, że Nietzsche ubolewał nad tym, że przykład Fausta przestał być potrzebny współczesnym ludziom, jednak zdawał sobie sprawę z tego, że Faust pozostawał marzycielem, po którym wprawdzie można się było spodziewać spektakularnego czynu, lecz takowy czyn nigdy nie następował. Bohater ten przeobraził się z rzekomego oswobodziciela świata w zwykłego podróżnika przemierzającego świat, którego nawet Helena nie potrafiła przy sobie zatrzymać.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 282.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 216.

Skorzystał na tym jedynie Mefistofeles, ponieważ gdy Faustowi w końcu opadły skrzydła, poszybował prosto w jego wyciągnięte już ręce. Wynika stąd, że najwspanialsze pragnienia, jakie wzbudzał w ludziach niebываły talent poetycki Goethego, od razu ulegały uśmierceniu w zetknięciu z prozaiczną rzeczywistością świata. Gdyby zatem Niemcy naśladowali Fausta, to niechybnie też ponieśliby klęskę i tylko jakieś niebiańskie moce mogłyby ich uratować przed zakusami diabła i ogniem piekielnym bądź po prostu przed przemienieniem się w filistrów<sup>46</sup>. Nie jest jednak winą Goethego, że tak się dzieje i że kultura niemiecka wsparła się na jego twórczości (oraz na twórczości Schillera). Nietzsche z szacunkiem traktował szlachetną „rozzutność” tego nieprzeciętnego badacza i mędrca, wybacząc mu, że gdy podążał za natchnieniami swego ducha, to po drodze tracił tyle samo sił, ile udało mu się zyskać. W porównaniu ze zrównoważoną naturą Goethego ekspansywna natura Wagnera, której Nietzsche przez pewien czas ulegał, mogła przerażać i odstraszać<sup>47</sup>, a przez to – paradoksalnie – pociągać wielkie rzesze ludzi. Jakby na przekór ówczesnym potrzebom dziejowym Nietzschego niezmiennie imponowało jednak zdecydowane zdystansowanie się Goethego do żywionych względem niego oczekiwań. Zwłaszcza zaś to, że nie chciał być ani pisarzem, ani Niemcem z powołania, a gdy już stał się popularny, wówczas unikał ludzi i wybierał dobrowolne osamotnienie. Ostatecznie więc Goethe (w tym zestawieniu pojawił się także Napoleon) był dla niego wielkim herosem ducha, podejmującym próbę przewyciężenia XVIII w., a nawet herosem o isticie epokowym znaczeniu dla całości europejskich dziejów<sup>48</sup>.

Zdaniem Nietzschego twórczość Goethego nie podlega zwyczajnemu osądowi ludzkiemu lub ocenie przez pryzmat aktualnej mody, ponieważ należy do literatury narodowej, a więc do literatury o najwyższej randze. Ten dobry i wielki człowiek, stanowiący opokę niemieckiej kultury, był swoistym geniuszem wyjątkowości, nie oddziałującym na przeciętność. Tworzył wyłącznie dla elit, które potrafiły docenić walory jego ducha. Dla pospólstwa nie obeznanego z kulturą minionych dziejów (zwłaszcza okresu starożytnego) jego pisma były tylko przejawem ludzkiej próżności<sup>49</sup>. W rzeczywistości więc idee Goethego unosiły się ponad głowami większości Niemców, tym bardziej że głowy ówczesnych Niemców nie były już otwarte na idee humanistyczne, tylko na nowoczesne idee przemysłowe, polityczne i militarne. Nie znaczy to, że w Goethem należy widzieć idealistę zjawiającego się w niewłaściwym czasie bądź jakiegoś „przeterminowanego” myśliciela romantycznego. Był on realistą lub wręcz stanowczym realistą, należycie doceniającym wartość życia i świata, tyle że jego realizm dotyczył kultury ogólnoludzkiej, która była mu duchowo najbliższa. W jej obrębie

<sup>46</sup> KSA 1, 370–371 (*Unzeitgemässe Betrachtungen* III, 4).

<sup>47</sup> KSA 1, 443 (*ibidem* IV, 3).

<sup>48</sup> KSA 12, 443–444 (*Nachlaß* 9 [179]).

<sup>49</sup> KSA 2, 607 (*Menschliches, Allzumenschliches* II: *Der Wanderer und sein Schatten* 125).

występował jako *wolny duch*, czyli duch przeświadczony o posiadaniu wolności, a nie tylko dążący do wolności. Z takiego poczucia wolności wypływała jego radość i ufność względem całości istnienia we wszechświecie. Motywowany nią, ze wszystkich swych sił opowiadał się za pełnią życia, nie wahając się przed uznaniem za konieczne nawet tego, co w życiu straszne i okrutne<sup>50</sup>. Duchowa aprobata Goethego dla życia przypomina dionizyjską wolę bezwarunkowej afirmacji istnienia, za którą opowiadał się Nietzsche. Nie jest to jednak jeszcze wola mocy późnego Nietzschego, znacznie przewyższająca życzliwe dla świata umiarkowanie Goethego swym nieokiełzanym czy wręcz nieokrzesanym pragnieniem zawłaszczenia świata.

Duże różnice ujawniają się także w sposobie traktowania krzyża przez obu myślicieli. Nietzsche wprawdzie nawiązywał w tym względzie do Goethego, ale u niego krzyż nie łączył się z cierpieniem, tylko raczej z radością kulminującą w śmiechu, który w jego quasi-ewangelicznej opowieści zyskał już dionizyjskie cechy sakralne. Wydaje się, że Löwith był oburzony tym nadużyciem chrześcijańskiej symboliki krzyża. Sądził on, że Zaratustra nakładający na swą głowę koronę z róż<sup>51</sup> zwyczajnie szydzi z cierniowej korony Chrystusa: „Róże te nie odnoszą się do krzyża ani w sposób humanistyczny, ani rozumowy; »korona z wieńca różanego« Zaratustry jest polemicznym gestem przeciwko koronie Ukrzyżowanego. Oto do jakiego odwrócenia doprowadzony został pochodzący od Lutra symbol różokrzyżowców!”<sup>52</sup>. Wedle Löwitha pogańska postawa Goethego była autentyczniejsza niż postawa Nietzschego, ponieważ jej podstawę stanowił indyferentyzm religijny, a nie bunt antychrześcijański. Rzekomo więc światopogląd Goethego charakteryzował się pozytywnością, w odróżnieniu od negatywności krytycznych rozstrzygnięć Nietzschego. Goethemu, przy wszystkich jego bezspornych zaletach, brakowało wszakże iście niemieckiego ducha postępu i rozwoju, za sprawą którego mógłby uczynić swe humanistyczne poglądy bardziej popularnymi w Niemczech. Nietzsche wiedział o tej właściwości swych pobratymców, dlatego jego koncepcje okazały się znacznie nośne w wielu sferach życia Niemców.

## Pojednanie potrzeby wolności i wymogu konieczności

Dla Löwitha myślicielem przeciwstawnym Nietzschemu jest Goethe. Wprawdzie ulegał on, podobnie jak Nietzsche, przemożnej fascynacji wiecznością, ale nie wykonał skoku w obszar nieskończonego istnienia, tylko trwał w sferze cie-

<sup>50</sup> KSA 6, 151–152 (*Götzen-Dämmerung: Streifzüge eines Unzeitgemässen* 49).

<sup>51</sup> KSA 4, 366 (*Also sprach Zarathustra IV: Vom höheren Menschen* 18).

<sup>52</sup> K. Löwith, op. cit., s. 220.

lesnego dziania się, widząc w nim przejaw wszechobecnej i wszechmocnej wieczności. Nie zdecydował się zatem na wypróbowanie radykalnie odmiennej formy życia i, co za tym idzie, na opuszczenie zastanej rzeczywistości, ale właśnie w niej stopniowo odkrywał nieprzebrane możliwości życiowe. Jego wola respektowała wymogi konieczności, nie doszukując się ich kosmicznego ugruntowania, albowiem odnajdowała je w codziennych zjawiskach życiowych. Jedyłą instancją (d)oceniającą potrzebę podporządkowania się konieczności stanowi rozum, ponieważ właśnie rozumienie różnych zjawisk życiowych w praktyce wymusza na woli chcenie tego, co nieuniknione. Goethe powoływał się w tym względzie na opinię G. E. Lessinga, który wprawdzie nie aprobował w swym życiu wielu ograniczeń, jednak miał świadomość tego, że dobrowolne chcenie tego, czego i tak trzeba chcieć, jest najbardziej racjonalną postawą życiową – postawą, jaką przyjmuje człowiek uczony<sup>53</sup>.

Goethe, będąc człowiekiem uczonym *par excellence*, skłaniał swą wolę do chcenia konieczności w najbardziej ekstremalnych sytuacjach życiowych, na przykład po śmierci w 1830 r. jego jedyne go syna. Wtedy to chyba ostatecznie przekonał się, że ciało musi, a duch chce być posłuszny, i jeżeli ktoś zawczasu przymusił swą wolę do chcenia tego, czego musi ona chcieć, to nie przeżywa już dodatkowo dylematów mogących zaburzyć normalne funkcjonowanie. Wprawdzie Goethe pozostawał humanistą dystansującym się do wiary chrześcijańskiej, jednak wydaje się, że rozumne potraktowanie zasad życia chrześcijańskiego ułatwiło mu przetrwanie tej bodaj najtrudniejszej chwili w jego własnym życiu. Potwierdzeniem tego przypuszczenia jest opinia Goethego na temat istoty judeochrześcijaństwa, wyrażona przy okazji święta reformacji w 1816 r. Stwierdził on wówczas, że luteranizm jest wyrazem próby pogodzenia z sobą zasadniczej sprzeczności, jaka zachodzi między Prawem Mojżeszowym (koniecznością) a Ewangelią Chrystusową (wolnością). O ile Stare Przymierze bazuje na prawie dążącym do miłości, o tyle Nowe Przymierze – na miłości, która sprzeciwia się prawu, ale zarazem je wypełnia. Można stąd wnosić, że chrześcijańska wiara, w przeciwieństwie do wiary żydowskiej, nie bierze się z samej woli podporządkowania się mocy i potędze Boga, ale wynika z przeświadczenia, że miłość (do) Zbawiciela jest najwyższym wyrazem samoofiarowania się (w) Bogu. Chrześcijanie nie przestrzegają Prawa jako koniecznego warunku podobania się Bogu, tylko w duchu wolności wybierają drogę miłości, na której dochodzą do Boga jako Stwórcy, a więc także twórcy Prawa. W opozycji konieczności i wolności uwidacznia się jednak także ciągłość wiary w tego samego Boga, która to ciągłość, poddana rozumnemu namysłowi, ujawnia odwieczną i stale aktualną naturę świata, polegającą na niezbywalnej współzależności między koniecznością a wolnością. Goethe doszedł do wniosku, że luteranizm nie kłóci się z (fi-

<sup>53</sup> J.W. Goethe, *Refleksje i maksymy*, nr 602.

lozoficznym) rozumem, odnajdującym w Biblii prawdy dotyczące rzeczywistego świata. Z tego powodu postanowił napisać wiersz upamiętniający dzieło reformacji, który będzie się zaczynał od *Powinieneś!*, wyrażającego potęgę Boga na górze Synaj, i kończył na *Będziesz!*, świadczącym o mocy zmartwychwstałego Chrystusa.

Nie czując się wszakże związany regułami myślenia chrześcijańskiego, Goethe bardzo chętnie nawiązywał do greckiego antyku i poszukiwał w nim odpowiedzi na pytania dotyczące współczesności. W tym względzie pokrewnym mu duchem był Szekspir, który w swej twórczości starał się łączyć starożytną ideę konieczności z nowożytną ideą wolności. W rozprawie *Shakespeare und kein Ende* Goethe wskazał na znaczącą różnicę między dawnym Grekiem a współczesnym Europejczykiem. Pierwszy z nich był poganinem, dla którego poszczególne momenty życia nosiły znamiona najwyższej konieczności, redukującej jego jednostkową egzystencję do istnienia całej wspólnoty społecznej. Natomiast drugi z nich jest chrześcijaninem, który w swym życiu najchętniej kieruje się tylko własną wolą, wyrывая ją jego jednostkową egzystencję z obrębu istnienia wspólnoty społecznej. Różnica ta ujawnia się również na płaszczyźnie poezji, jako że w epoce starożytnej eksponowano w niej głównie trudności związane z dostosowaniem się człowieka do wymogów stawianych przez obcą wobec niego konieczność (problem powinności człowieka), z kolei w epoce nowożytnej – przede wszystkim trudności związane z urzeczywistnieniem przez człowieka tkwiącej w nim samej woli (problem wolności człowieka). Istnienie wspomnianej różnicy sprawiło, że przez długi czas przed ludźmi pozostawała zamknięta nie tylko istota sztuki, ale także cały sposób myślenia typowy dla starożytności. Twórcą potrafiącym odemknąć przed nami arkaną myślenia i tworzenia antycznych Greków okazał się dopiero Szekspir. Według Goethego utrzymuje on w doskonałej równowadze dawną powinność („wolę” zbiorową) z obecną wolnością (wolą indywidualną), ponieważ każdy bohater jego licznych utworów *powinien* jako osoba dramatu i *chce* jako zwyczajny człowiek. Szekspirowi udało się skłonić współczesnych ludzi do tego, by odkryli źródła swej woli nie w sobie, lecz poza sobą – w zewnętrznych okolicznościach własnego losu. Tak oto wolna wola jednostkowego człowieka, chcąc niczym nie ograniczonej wolności, przeobraziła się w dążenie respektujące ponadindywidualną konieczność. Goethe uważał, że należy rozsądniej odnieść się do nowoczesnych tendencji panujących w obecnej epoce i przypomnieć sobie dawne normy życia wspólnego, które niegdyś podtrzymywały w ludziach więzi z całością istnienia. Nieocenioną pomocą w tym odświeżaniu nowożytnej pamięci może być wspomniana twórczość wielkiego i jedyne go mistrza Szekspira, ponieważ dokonał się w niej cud pojednania największych sprzeczności, z jakimi miał do czynienia gatunek ludzki.

Poglądy Goethego dotyczące duchowej symbiozy antyku z nowoczesnością zostały docenione również w kręgu myślicieli i twórców romantycznych. Jeden

z nich, Schlegel, wypowiadał się bardzo pozytywnie o „pojednawczej” roli Goethego we współczesnej kulturze, jakże potrzebującej pogodzenia istotnych elementów obecnej oraz minionej sztuki. Löwith stwierdził przy tej okazji, że Schlegel, niejako wpisując się w sposób myślenia Goethego o estetyce, niestety nie trafnie zinterpretował jego intencje. Sądził bowiem, że Goethe zainicjował i usiłował urzeczywistnić zupełnie nową epokę w sztuce, podczas gdy w rzeczywistości zamierzał on jedynie włączyć ówczesną sztukę w sięgający antyku dotychczasowy nurt twórczości artystycznej. W żadnej zaś mierze nie chciał przeprowadzać ostatecznych rozstrzygnięć filozoficznych, niwelujących realne różnice między epoką nowożytną a starożytną, między pogaństwem a chrześcijaństwem. Różnice te dostrzegał zresztą w wielu wymiarach ludzkiej aktywności, jak choćby w grze w karty, będącej dla niego również pewną formą uprawiania sztuki. Jego zdaniem reguły każdej gry w połączeniu z przypadkowością towarzyszącą poszczególnym rozdaniom kart odzwierciedlają przeznaczenie (antyczne *fatum*), natomiast chęć wygrania w połączeniu z umiejętnościami gracza obrazuje wolę. Biorąc pod uwagę zachodzące tu relacje między przeznaczeniem a wolą, można wyróżnić antyczne oraz współczesne odmiany gry w karty. W grach antycznych przeznaczenie dość skutecznie ogranicza działanie woli gracza, z kolei w grach współczesnych gracz może dość swobodnie posługiwać się swą wolą, zręcznie omijając przeznaczenie. Goethe podał nawet przykłady takich gier, ale chyba nie warto ich tu przytaczać, ponieważ w dzisiejszych czasach rzadko kto orientuje się w nazwach i regułach dawnych gier w karty.

Gdy idzie o funkcję szeroko rozumianej sztuki, to Löwith uważa Goethego za pewnie ostatniego myśliciela XIX w., który opowiadał się za utrzymaniem wcześniej wspomnianych różnic, dostrzegając w nich potencjał mogący wzbogacić współczesne rozumienie świata. Jego zdaniem kolejni myśliciele, z Nietzschem na czele, nie zachowywali się już tak pojednawczo, gdyż występowanie tychże różnic stanowiło dla nich problem wymagający radykalnego rozstrzygnięcia. Stąd Nietzsche „był zmuszony w ostatecznym punkcie nowoczesności, która »nie wie, co dalej począć«, sięgnąć do zamkniętego światopoglądu starożytności i związać na siłę swoje Ja z *fatum*, podczas gdy natura Goethego ucieleśniała starożytność w horyzoncie współczesności”<sup>54</sup>. O ile bowiem dla Goethego zachodząca w świecie równowaga między różnymi formami kultury, sztuki i – w ogólności – myślenia miała swój specyficzny urok, którym go ujmowała i prawie zniewalała, o tyle dla Nietzschego wszelka równowaga między skrajnościami była pokusą bądź magią ekstremum, której należy się zdecydowanie przeciwstawić. Löwith solidaryzuje się raczej ze stanowiskiem Goethego niż Nietzschego, ponieważ także on opowiada się za odpowiednim zakorzeniem myślenia w całych dotychczasowych dziejach, a takowego zakorzenia nie dostrzega

<sup>54</sup> K. Löwith, op. cit., s. 244.

u radykałów pokroju Nietzschego. Nie godzi się więc z uznawaniem Goethego za konformistę akceptującego wygodne dlań *status quo*. Jak można się domyślać, taka ocena życia i twórczości wielkiego humanisty, wystawiona przez przedstawicieli myśli radykalnej, wydaje mu się niesprawiedliwa. Czy sprawiedliwe jest jednak (pośrednie) przypisywanie Nietzschemu braku zakorzenienia w dziejach, gdy prawie każda jego głęboka myśl filozoficzna jest ewidentnym wyrazem takowego zakorzenienia?

Dokonania Goethego wydają się Löwithowi bardziej imponujące, mimo że są znacznie mniej spektakularne. Wedle niego *Werter* na pewno był dziełem na czasie, ale do dzieł tego rodzaju nie zalicza już *Ifigenii* i *Tassa*<sup>55</sup>. W jakim jednak sensie *Cierpienia młodego Wertera* były dziełem na czasie? Skoro Löwith uważa, że Nietzsche nie potrafił uchwycić wieczności immanentnej czasowi, to wynikać by stąd mogło, że Goethe w *Werterze* zdołał tego dokonać. Wiadomo, że bohater tego utworu jest nieszczęśliwie zakochany w Locie, narzeczonej Alberta, i miłość ta sprowadza na niego ogromne cierpienia duchowe, skrócone samobójczą śmiercią. niespełniona i tragicznie zakończona miłość nie świadczy wszakże o bezsensie pozostawania w duchowym związku z obiektem daremnych westchnień, lecz potwierdza wewnętrzną sprzeczność tkwiącą w tym największym z ludzkich uczuć. Jest ono uczuciem przepojonym cierpieniem, a jednak uczuciem upragnionym: „Takiej miłości każdy młodzian czeka, tak być kochana chce każda dziewczyna; czemuż w najświętszym z popędów człowieka tkwi tak straszliwego cierpienia przyczyna?”<sup>56</sup>. Pisząc tę książeczkę, Goethe czerpał z doświadczeń własnego życia, albowiem niegdyś osobiście poznał Charlotte Buff oraz jej narzeczonego Johanna Christiana Kestnera, i znajomość z Lotą szybko przerodziła się u niego w iście platoniczną miłość. Swoją drogą Goethe chyba dość szybko i często zakochiwał się w panienkach ze swego otoczenia; czasem nawet w dziewczętkach bardzo młodych, jak choćby w 16-letniej Maksymilianie La Roche. Wprawdzie sam pewnie nigdy nie myślał o popełnieniu samobójstwa, a przynajmniej nic nam o tym nie wiadomo, lecz dobrze wiedział, jak literacko odmalować stan ducha poprzedzający zaistnienie owej szczególnej sytuacji granicznej. W rezultacie *Cierpienia młodego Wertera* stały się niemal obowiązkową lekturą wszystkich delikatnych i subtelnych małolatów minionej epoki. Wielu z nich – niestety – wskazały one nawet „spiżowe drzwi śmierci”, w które „chłodno i obojętnie”<sup>57</sup> zapukał przed nimi Werter. Czy taki sposób rozwiązywania trudnych problemów egzystencjalnych zachwyca? Na pewno nie.

<sup>55</sup> Ibidem, s. 245.

<sup>56</sup> J. W. Goethe, *Cierpienia młodego Wertera*, przeł. L. Staff, Książka i Wiedza, Warszawa 1986, s. 7. Powyższego motto nie odnajduję w posiadanych przeze mnie *Goethes Werke in 16 Bänden* (Verlag von Th. Knaur Nachf, Leipzig 1906), więc być może zostało ono dodane przez Leopolda Staffa, tłumacza tegoż utworu.

<sup>57</sup> J.W. Goethe, *Cierpienia młodego Wertera*, s. 183.

Zachwycać może tylko artystyczny kunszt Goethego, ale w tym wypadku rzeczony kunsztu nie należy oceniać pozytywnie, bo wywoływał ewidentnie negatywne skutki. Szkoda, że jeszcze niedawno dość realistyczny opis Wertera leżącego na łóżku z przestrzeloną głową i dogorywającego przy akompaniamencie charczących płuc mniej przemawiał do młodzieńczej wyobraźni niż „wdzięczny” widok nieziemsko zabujanego chłopca, ubranego w niebieski frak i żółtą kamizelkę – isticie kultowy strój ówczesnych bawidamków.

Można tylko ubolewać nad tym, że Goethe nie odciął się od swego pierwszego, wielce wątpliwego dzieła, które stoi w wyraźnej opozycji do dzieła ostatniego, w pełni dojrzałego i zasługującego na miano ponadczasowego. Chciałoby się żywić nadzieją, że mając na myśli dopiero *Fausta*, Löwith twierdzi, iż twórcze życie Goethego, choć zakorzenione w swoim własnym czasie, jakby przekraczało wszelkie ramy czasowe, a duchowe spojrzenie tego myśliciela sięgało niemal nieskończoności czasu, czyli wieczności. Tak oto wybitny twórca z przełomu XVIII i XIX w. chyba stał się dla Löwitha najwyższym autorytetem w całych dziejach ducha: „Goethe nigdy nie może być zgodny bądź niezgodny z duchem czasu, gdyż na zawsze już będzie czystym źródłem prawdy określającej stosunek człowieka do siebie samego i do świata”<sup>58</sup>. Okazuje się, że dzieje ducha niemieckiego w XIX w., mające biec w książce Löwitha od Hegla do Nietzschego, rozpoczęły się od Goethego i zakończyły... na Goethem.

\* \* \*

W dobie wielkiego kryzysu wartości humanistycznych Löwith szuka ratunku u Goethego, którego traktuje jako antypozytywistycznego, a zarazem na wskroś pozytywistycznego (w sensie bezpośredniości prowadzonych badań przyrodniczych) i pozytywnego bohatera epoki nowoczesności. Goethe jest dlań swą szarą eminencją najnowszych dziejów ducha czy też ukrytą ostoją mądrości, łagodnie równoważącą ekscentryczne i nadmiernie „niehumanistyczne” idee filozoficzne (choćby Hegla i Nietzschego). Trzeba przyznać, że w postawie Goethego faktycznie uwidacznia się nieprzeciętna tolerancja wobec rozmaitych sposobów myślenia, prowadząca do uznania tego, co słuszne, w tym, co obce. Goethe nie akceptował niczego bezkrytycznie, ale i nie odrzucał czegoś, czego by wcześniej nie poddał odpowiedniej krytyce. Jego zdaniem *prawdziwy liberalizm* w myśleniu polega na rozsądnym obcowaniu z cudzą myślą<sup>59</sup>. W tym sensie był on liberałem w świecie czystych idei, odnajdywanych w książkach, i w świecie praktycznych interesów, wyznaczających codzienne relacje z innymi ludźmi. Do książek i do ludzi podchodził z dużą dozą zaufania, nie zniechęcając się różnicami w oglądzie rzeczywistości, które zwykle ujawniają się po jakimś czasie od

<sup>58</sup> K. Löwith, op. cit., s. 246.

<sup>59</sup> J.W. Goethe, *Refleksje i maksymy*, nr 633 i n.

chwili rozpoczęcia lektury czy zawarcia nowej znajomości. Chciał wyjaśniać wszystkie te różnice, by nie przesłaniały myśli wspólnych, łączących go z autorem książki lub nowo poznanym człowiekiem. Nie postępował zatem tak jak większość ludzi młodych, którzy zbyt szybko zniechęcają się w obliczu piętrzących się różnic w myśleniu i porzucają lekturę lub nowego znajomego, ale – kierując się rozsądkiem – jak najdłużej podtrzymywał nić wzajemnego zrozumienia. Oczywiście nie dążył w ten sposób do zawarcia jakiejś trwałej i niezmiennej, a więc nie poddawanej żadnej krytyce, wspólnoty myślenia<sup>60</sup>.

Co ciekawe, tolerancyjna postawa Goethego nie była jego cnotą wrodzoną, albowiem ponoć nabył ją od innego rozsądnego człowieka, jakim był angielski myśliciel L. Sterne. Niezmiernie cenił u Sterne'a umiejętność sprawiedliwego wyważania wszelkich poglądów, dzięki niej bowiem można uniknąć poruszania się po błędnych ścieżkach myślenia i – w konsekwencji – doszczętnego zatarcia tego wszystkiego, co *stricte* ludzkie. Taka przepojona życzliwością skłonność do zachowywania równowagi między skrajnymi opcjami myślenia, między domniemanymi prawdami i fałszami w poznawanym świecie, stanowi bodaj najistotniejszą *właściwość* rozumnego człowieka. Za jej sprawą człowiek nie chwytaje się bezradnie pośród alternatywnych rozstrzygnięć ani też nie obstaje bezmyślnie przy którymś z nich, lecz nieustannie przewartościowuje wszelkie możliwości myślenia i poszukuje ich punktów węzłowych. W opinii Goethego Sterne, dzięki subtelnyim poruszeniom swej *wolnej duszy*, potrafił delikatnie rozpoznawać i ożywiać w człowieku to, co jest najbardziej ludzkie. Nie wierzył on jednak, by kiedyś udało się pozyskać tę iście Sterne'owską wrażliwość duchową i bezpośrednio zakorzenić ją w kulturze niemieckiej<sup>61</sup>. To prawda, że Sterne pozostał w Niemczech w znacznej mierze nierozpoznany i dlatego nieznan. Paradoksalnie jednak podobny los spotkał także Goethego, którego dzieła niemal wszyscy przeczytali, ale ich główne przesłanie, czyli osnowa istotnego myślenia Goethego, nadal jakby skrywa się przed czytelnikami. Rozmowa Goethego z rosyjskim hrabią Stroganowem pokazuje, że wielki myśliciel niemiecki miał znacznie więcej do powiedzenia, niż jego rodacy byli w stanie usłyszeć<sup>62</sup>. Löwith uważa, że Stroganow wyciągnął właściwe wnioski ze swej konfrontacji z głęboko humanistyczną myślą Goethego: „Niemcy nie zrozumiały tego, czego chciał on dokonać swym życiem i dziełem, tzn. rozpoznania człowieczeństwa w człowieku w sposób wolny od zniekształceń, zwłaszcza zaś tych, które ujawniają się w myśli niemieckiej”<sup>63</sup>. Nawet jeśli jest to opinia przerysowana i krzywdząca licznych intelektualistów niemieckich owego czasu, to chyba jest w niej coś na rzeczy.

<sup>60</sup> Ibidem, nr 480.

<sup>61</sup> Ibidem, nr 989 i n.

<sup>62</sup> J.W. Goethe, *Gespräche*, t. 4, s. 410.

<sup>63</sup> K. Löwith, *op. cit.*, s. 392–393.

*Paweł Pieniążek*

Uniwersytet Łódzki

University of Lodz

## NIETZSCHE A FASZYZM

### Nietzsche and Fascism

**Słowa kluczowe:** Nietzsche, faszyzm, nacjonalizm, pan-niewolnik, przemoc, irracjonalizm, kultura, twórczość, elita, utopia.

**Key words:** Nietzsche, fascism, nationalism, violence, irrationalism, culture, creativity, master-slave, elite, utopia.

#### Streszczenie

Moim celem jest przedstawienie nazistowskich interpretacji myśli Nietzschego oraz interpretacji Lukácsa – oskarżającej ją o protofaszyzm. Następnie omawiam znane interpretacje z lat czterdziestych i pięćdziesiątych ubiegłego wieku, które broniły Nietzschego, choć wskazywały na pewne dwuznaczności jego myśli. Na końcu przedstawiam własne stanowisko, wskazując na bezpodstawność oskarżeń wobec Nietzschego, którego utopijny projekt był oparty na elitystycznej idei aktywności kulturotwórczej.

#### Abstract

My aim is to discuss Nazi interpretations of Nietzsche's thought as well as those of Lukács, who accused him of proto-fascism. Then I describe the well-known interpretations from the Forties and Fifties, which defended Nietzsche, although they pointed out certain ambiguities in his thought. At the end, I present my position, where I demonstrate the ground-lessness of accusations directed at Nietzsche, whose utopian project was based on an elitist idea of cultural activity.

Kwestia związku Nietzschego z faszyzmem stanowi jedną z kluczowych dla współczesnych interpretacji myśli Nietzschego. W pierwszej części przedstawię skrótowo, skupiając się na zasadniczej argumentacji, jej wykładnie nazistowskie, w tym i oskarżającą ją o protofaszyzm interpretację Lukácsa, a następnie wykładnie z lat czterdziestych i pięćdziesiątych – stanowiące bezpośrednią reakcję na nazistowskie zawłaszczenie myśli Nietzschego i mniej lub bardziej ją broniące, choć czasami nie bez pewnych dwuznaczności (G. Bataille, E. Bloch, Th. Mann, A. Camus, Th. W. Adorno/M. Horkheimer). W drugiej części, odwołując się częściowo do argumentacji zawartej w interpretacjach apologetycznych, przedstawię własne stanowisko<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> W artykule korzystałem z następujących pozycji: H. Ottmann (Hrsg.), *Nietzsche Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, J.B. Metzler, Stuttgart, Weimar 2000, s. 499–509 (*Politik* – H. M. Gerlach);

Faktem powszechnie znanym jest ideologiczno-propagandowe zawłaszczenie Nietzschego przez reżim nazistowski; miało ono na celu przede wszystkim własną autolegitymizację i wyrażało się m.in. w ścisłych związkach reżimu hitlerowskiego ze skupionym wokół siostry Filozofa, Elżbiety Förster-Nietzsche, narodowo-konserwatywnym środowiskiem Nietzsche-Archiv (słynna wizyta Hitlera w Weimarze 3 listopada 1933), jak również w wielkiej liczbie wydanych antologii tekstów Nietzschego, złożonych z odpowiednio wyselekcjonowanych fragmentów, sprawiających wrażenie, jak gdyby stanowiły integralny tekst sporządzony przez samego Nietzschego. Niemniej jednak za tą oficjalno-propagandową fasadą kryła się prawdziwa dyskusja na temat myśli Nietzschego, która ukazywała złożoność jej nazistowskiej recepcji, ogniskując się wokół kwestii, w jakim stopniu Nietzsche był poprzednikiem faszyzmu.

Najogólniej mówiąc, Nietzsche – wraz z ideami woli mocy, siły, moralności panów, wielkiej polityki, hodowli – został wpisany w światopoglądową doktrynę tzw. heroicznego realizmu, którą cechowały: aktywizm, kult walki i heroicznego zmagania się z losem, apologia niebezpieczeństwa, pogarda dla chrześcijańskiej idei zbawienia i szczęścia oraz dla liberalnych wartości bezpieczeństwa i materialnego komfortu. Idee te zostały połączone z nacjonalizmem niemieckim i przypisane heroicznemu duchowości Niemiec, którą przeciwstawiano romańsko-śródziemnomorskiemu Zachodowi. W tym też duchu Rosenberg, główny ideolog III Rzeszy, w trakcie uroczystych obchodów setnej rocznicy urodzin Nietzschego (Weimar, 15 października 1944) przeprowadził paralelę między Nietzschem, toczącym samotną i tragiczną walkę z dekadentem Zachodem, a samotną Rzeszą, występującą przeciwko marksistowskim i liberalnym potęgom współczesnego świata.

Powstaje problem, jak interpretatorzy germanofaszystowscy radzili sobie z nieasymilowalnymi na gruncie doktryny nazistowskiej składnikami myśli Nietzschego (indywidualizm, duchowy arystokratyzm i elitaryzm, sceptycyzm, perspektywizm, krytyka państwa, ideał przyszłej Europy) oraz – i przede wszystkim – z ewidentnie sprzecznymi z ideologią faszystowską wypowiedziami Nietzschego, dotyczącymi jego wrogiego stosunku do Rzeszy Bismarcka, nacjonalizmu i militarizmu niemieckiego, tradycji pruskiej i pangermanizmu oraz do ówczesnego antysemityzmu. Ciekawe są tu zatem mechanizmy dezinterpretacyjne mające zneutralizować niekorzystne składowe myśli Nietzschego i jego wypowiedzi (pominięcie i zapoznanie, zapośredniczenie teoretyczne, relatywizacja do kontekstu historycznego i osobistego).

Tym, który swoją książką *Nietzsche. Der Philosoph und Politiker* już na dwa lata przed dojściem Hitlera do władzy położył podwaliny pod wykładnię Nietzschego w duchu realizmu heroicznego, był A. Bäumler, wcześniej znany kanty-

---

S. E. Ascheim, *The Nietzsche Legacy in Germany 1890–1990*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1992; M. Riedel, *Nietzsche in Weimar. Ein deutsches Drama*, Reclam, Leipzig 1997.

sta. Podkreślając w planie filozoficznym antyświeceniowy, a zarazem antydionizyjski charakter myśli Nietzschego, wskazywał na jej – wymierzony w filozofię świadomości i idealizm – heraklityzm ujmowany w duchu aktywistycznego heroizmu i waloryzujący stawanie, będące wołą mocy tożsamą z walką, konfliktem i agonem bez możliwej syntezy (pokój, sprawiedliwość), a dalej moralność panów i niewolników, wtórność (perspektywicznej) prawdy wobec mocy. Przechodząc do politycznego zastosowania tej „metafizyki walki”, Bäumler wskazuje na występującą u Nietzschego trudność „przejścia od jednostki do kolektywu” (rasa, naród, klasa). Toteż Nietzschego określa jako „wojownika germańskiego”, ale „nieświadomego”, który walczył jako jednostka – z tego powodu pozostał niezrozumiany – i którego przeżycia należy przenieść na naród. Wskazując na wyższość rasy, a raczej typu grecko-germańskiego nad romańskim, Bäumler (nie ma u niego jeszcze pojęcia rasy w znaczeniu biologicznym) ujmuje myśl Nietzschego w kategoriach „ataku Zygfrйда na cywilizację Zachodu”, czyli na reprezentowane przez ludy romańsko-łacińskie i wyrastające z chrześcijaństwa indywidualistyczne idee wolnego ducha, demokracji i równości praw. Natomiast w stosunku Nietzschego do Rzeszy Bismarcka widzi odpowiednik stosunku Hitlera do republiki weimarskiej, toteż atak Nietzschego na ówczesne Niemcy byłby wyłącznie atakiem na elementy niegermańskie, romańsko-chrześcijańskie (demokracja liberalna i równość praw). W tym sensie Nietzsche przynależy do okresu Wielkiej Wojny i antycypuje narodowy socjalizm.

Bardziej problematyczne tony wprowadził Rosenberg w swym *Der Mythos des 20 Jahrhunderts* (1935), gdzie Nietzsche został zresztą potraktowany peryferyjnie. W jego myśli Rosenberg widzi przede wszystkim protest przeciwko „materialnym siłom epoki” (industrializacji, maszynizacji i urbanizacji), a w idei nadczłowieka wyraz stłumionego w niej życia. Podkreślając ideę hodowli („rasy germańskiej” jako przyszlých panów ziemi), zarzucił jednak Nietzschemu niszczący wszelkie wspólnotowe więzi subiektywizm i indywidualizm, a także rasowo obcy, niearyjski – występujący u młodego Nietzschego – pierwiastek dionizyjski (upojenie jako element chtoniczny).

Wystąpienie Rosenberga pozwoliło interpretatorom faszystowskim spojrzeć bardziej krytycznie na myśl Nietzschego; podzielili się oni na dwa obozy: tych, którzy nawiązywali (choć krytycznie) do Bäumlera (R. Oehler, E. Horneffer, K. Bindung, R. Enge) oraz „oburzonych”, ostrzegających przed „obłąkanymi ideami” Nietzschego – jego postawą proeuropejską, filosemityzmem, kosmopolityzmem, indywidualizmem i dekadentyzmem. H. Härtle, następca Bäumlera w Urzędzie Rosenberga, początkowo doń nawiązujący, w swojej książce *Nietzsche und Nationalsozialismus* (1937) postuluje krytyczny dystans wobec Nietzschego (ukazanie pokrewieństw i przeciwieństw między nim a narodowym socjalizmem, ewolucji jego myśli i jej sprzeczności). Wymieniając wspólną Nietzschemu i narodowemu socjalizmowi krytykę chrześcijaństwa, liberalizmu, parlamentaryzmu,

egalitaryzmu socjalizmu (typu marksistowskiego), następnie protofaszystowskie idee woli mocy, hodowli, a także gloryfikację wojny, wskazywał na pewne „zblądzenia”: spowodowaną samotnością i rozczarowaniem wrogość Nietzschego do nacjonalizmu niemieckiego (co jest „zdradą ojczyzny”); filosemityzm (choć podkreślał, że pozostając wrogiem Żyda samego w sobie, zwracał się on tylko przeciwko antysemityzmowi swej epoki); ideę przyszłej rasy mieszanej (Nietzsche nie znał więc „biologicznie uwarunkowanego antysemityzmu”) i fałszywą nadzieję na ufundowanie na niej jedności Europy; ideę rasy panów ugruntowanej stanowem; estetyzujący kult wielkich jednostek, a zatem indywidualizm oraz elitaryzm; krytykę państwa.

Z kolei Curt von Westernhagen w swej pracy *Nietzsche, Jude, Antijude* zwracał uwagę na aktywny filosemityzm Nietzschego oraz na przekształcenie kwestii rasy w kwestię religii, gdyż przeniósł on resentyment na chrześcijaństwo jako wytwór nie rasy semickiej, lecz niższych warstw ludu żydowskiego. Westernhagen wskazywał też na krytykę nacjonalizmu niemieckiego i teorii rasowych (przywołał słowa Nietzschego o „łgarstwie rasowym”).

Jeszcze bardziej krytyczny Ch. Steding w pracy *Das Reich und die Krankheit des europäischen Kultur* (1941) zarzucał Nietzschemu krytykę nacjonalizmu niemieckiego, uznanie państwa za środek kultury (co nazwał „przeszwajcerowaniem”), widząc w nim człowieka II Rzeszy i jej rozkładu; podkreślał u Nietzschego waloryzację wolnego ducha, antypaństwowość, negację polityki, sceptyczną chwiejność myśli, pragnienie jedności europejskiej o wzorcu romańsko-żydowskim, dumę z pochodzenia polskiego, estetyzm skierowany do jednostki i wymierzony w codzienność państwa totalnego – względem której nadczłowiek mógłby być tylko odstępstwem – oraz w fundującą wspólnotę jedność krwi i rasy.

Pedagog E. Kriek dostrzegł, co prawda, w Nietzschem „profetę heroicznego człowieka”, ale zauważył, iż heroiczny realizm Nietzschego nie pochodzi ze źródeł narodowo-germańskich, lecz starotestamentowych, nadających mu zabarwienie indywidualistyczne (aspołeczne, to grzech pierworodny Nietzschego), a więc rys romański, stojący w sprzeczności z wspólnotową ideą narodu, rasy (krwi i ziemi), socjalizmu.

Z interpretacjami nazistowskim uzgadniała się, choć przeprowadzona z odmiennych pozycji, wielce wpływowa wykładnia G. Lukácsa zawarta w pracy *Die Zerstörung der Vernunft*<sup>2</sup>, która zaciążyła na postrzeganiu Nietzschego w tradycji marksistowskiej. Przejmując wiele motywów z wykładni nazistowskich, stwierdza on „bliską więź” między Nietzschem a nazizmem: Nietzsche go anty-

<sup>2</sup> G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Hermann Luhterhand, Neuwied, Berlin, s. 271–286 (rozdz. poświęcony Nietzschemu); korzystam z przedruku: J. Salaquarda (Hrsg.), *Nietzsche*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980, s. 78–95, skrót. NBI; G. Lukács, *Nietzsche i faszyzm*, „Myśl Współczesna”, marzec 1947, s. 305–329, skrót – NiF.

cypował, zaś Hitler – „egzekutor duchowego testamentu Nietzschego” – przełożył jego irracjonalizm na praktykę. Sytuując myśl Nietzschego w perspektywie ideologicznej, sprowadzając ją zatem do funkcji klasowych, Lukács uznaje, iż od początku określała ją walka z „głównym wrogiem, klasą robotniczą, socjalizmem” (NBI 78), toteż w myśli tej podkreśla prymat „etyki”, czyli kwestii społecznych związanych z obroną „kapitalistycznego idealizmu”. Lukács musiał jednak odpowiedzieć na pytanie, jak owa rzekoma „apologetyka kapitalizmu” ma się do „romantycznego antykapitalizmu” Nietzschego, czyli jego „walki przeciwko kapitalistycznemu podziałowi pracy i jego następstwom dla kultury i moralności” [NBI 79] (degradacji kultury i ludzkiej osobowości) na rzecz powrotu do przeszłości antyku. Zdaniem Lukácsa, Nietzsche przeprowadza wyłącznie krytykę kapitalizmu liberalnego i demokracji liberalnej o uniwersalnych roszczeniach i czyni to z prawa, czyli z pozycji dopiero nadchodzącego kapitalizmu monopolistycznego, imperialistyczno-militarystycznego, którego zwieńczeniem był faszyzm (stąd też pewna nieadekwatność wobec nowej sytuacji wpływów romantyzmu motywowanych troską o kulturę). W tym duchu Lukács tłumaczy atak Nietzschego na Bismarcka: „paktował on bowiem z liberalną burżuazją niemiecką, nie rozbił pseudodemokratycznego ustroju Rzeszy” (NiF 312) – stąd „rozgoryczenie wobec Niemiec jego czasu” (NBI 79).

Zdaniem Lukácsa, Nietzsche wpisuje się w dzieje niemieckiego irracjonalizmu (teza o *Sonderweg*), skierowanego przeciwko racjonalistycznemu oświeceniu (odpowiadającemu wczesnej liberalnej fazie kapitalizmu) i stopniowo uwalniającego się od dziedzictwa chrześcijańskiego: w myśli Nietzschego przechodzi on od fazy filozofii woli (Schelling, Schopenhauer) do bardziej radykalnej – ateistycznej, ugruntowanej w darwinowskim biologizmie – filozofii życia, która odpowiada nadchodzącemu kapitalizmowi reakcyjnemu (stąd tytuł rozdziału poświęconego Nietzschemu: „Nietzsche jako założyciel irracjonalizmu epoki imperialistycznej”) i wyraża się w „uwolnieniu instynktów [...], tego wszystkiego, co złe, bestialskie w człowieku” (NBI 84), w kulcie siły, wojny i przemocy, w afirmacji animalizmu i barbarzyństwa, które Nietzsche z „cyniczną otwartością”, bez odwołania do ideałów ogólnoludzkich, przypisuje klasie panującej. „Gloryfikacja instynktów” zostaje przez Nietzschego zmitologizowana, stanowi „mityzującą aktualizację” problemów epoki, która na gruncie języka biologicznego usprawiedliwia brutalizm stosunków społecznych; w zgodzie z nią Nietzsche dokonuje projekcji wstecznych ideałów społecznych na tło przyrodnicze (darwinizm), uzasadniając nierówności społeczne i nadając im wieczną sankcję (wieczny powrót, który Hitler zastąpi teorią rasy). Atrakcyjność myśli Nietzschego, jego „fascynujące działanie [...] na pasożytniczą inteligencję okresu imperialistycznego” (NBI 88) (w innym kontekście wymienia np. T. Manna i B. Showa) Lukács tłumaczy podszytą „romantycznym marzycielstwem”, świadczącą o „subiektywnej ucziwości” (ale „z perspektywy skrajnie reakcyjnej pozycji

klasowej”) „troską o kulturę”, z jej apologią niewolnictwa i antycznego „człowieka kulturalnego” (ten romantyczny element „nie pasuje do Hitlera i Göringa”, wynikał wszakże z „nieznajomości ekonomicznych różnic między obiema epokami”) (NBI 88). Z tego względu reakcyjna myśl Nietzschego przyjmuje formę rewolucyjną; swą „często subtelną i wyrafinowaną krytyką kultury”, atakiem na chrześcijaństwo oraz radykalną, wymierzoną w późnomieszczańską dekadencję i liberalny kapitalizm retoryką przewartościowania wszystkich wartości stwarza ona *pozór* krytyki i buntu, który – wsparty nowoczesną formą (odwołanie do psychologii, etyki, estetyki, subiektywizmu i relatywizmu, aforystyczny styl, wysoki poziom intelektualny) – kanalizuje bunt przeciwko epoce.

Jednym z pierwszych, którzy zdecydowanie wystąpili przeciwko nazistowskiemu zawłaszczeniu myśli Nietzschego był G. Bataille, którego wykładnia myśli Nietzschego uitorowała jej późniejszy wielki renesans na gruncie filozofii transgresji i następnie poststrukturalizmu we Francji.

Bataille, który wychodził początkowo z pozycji ultralewicowo-komunistycznych, wymierzonych w zastany, mieszczański porządek, i następnie otarł się w swym radykalizmie o faszyzm (wizja apokaliptycznej, sakralno-dionizyjskiej wspólnoty z końca lat trzydziestych), wystąpił tuż po wojnie z namiętną obroną Nietzschego. Podobieństwo między nazizmem a Nietzschem uznał za „nieznaczne” i pozorne<sup>3</sup>. Co prawda, tak Nietzsche, jak i faszyzm dążą do uwolnienia afektywno-popędowych możliwości człowieka celem roszadzenia racjonalnego porządku świata zachodniego, niemniej jednak siły te faszyzm w ramach państwa nazistowskiego ideologicznie i politycznie zinstrumentalizował, poddając w ten sposób heterologiczne, irracjonalne energie życia pragmatyzującym je i funkcjonalizującym celom. Tymczasem w swej bezgranicznej woli autonomii i wolności Nietzsche wykracza poza ludzki porządek historii i kultury, zrywa wszelką więź ze światem polityki, kontestując jej ideowe znaki i podziały na rzecz sakralno-mistycznego pogrążenia jednostki w immanencji bytu. W woli mocy, pragmatyzującej myśl Nietzschego i osadzającej ją w wymiarze antropologiczno-historycznym, i właśnie odpowiedzialnej za jej nazistowskie zawłaszczenie, Bataille widzi wyłącznie wyraz presji epoki i ustępstwa wobec jej utylitarnych tendencji.

Z kolei dla T. Manna (*Filozofia Nietzschego w świetle naszych doświadczeń*, 1947<sup>4</sup>) Nietzsche jest wielkim moralistą i krytykiem kultury, który w poszukiwaniu ocalenia i miłości do człowieka zbłądził na rzecz tragicznego, okrutnego

<sup>3</sup> Zob. G. Bataille, *Nietzsche i faszyci*, przeł. K. Matuszewski, [w:] A. Przybysławski (red.), *Nietzsche 1900–2000*, Kraków 2000; więcej: P. Pieniążek, *Suwerenność i nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2006, s. 55–57, 64–70.

<sup>4</sup> W: T. Mann, *Moje czasy*, przeł. W. Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2002, s. 418–453, skrót – FND.

„poznania, przekraczającego własne możliwości”. W jego myśli Mann wyróżnia dwie zasadnicze składowe: „heroiczny estetyzm” i socjalizm. Ten pierwszy, wymierzony w chrześcijaństwo i ideały nowoczesne, cechuje idea estetycznego usprawiedliwienia istnienia i wiążące się z absolutyzacją piękna traktowanie życia jako spektaklu estetycznego, amoralizm, poczucie tragizmu życia, „intelektualna predyspozycja do tego, co okrutne, złe, problematyczne” i „infantylny sadyzm”, apologia wojny i jej kulturotwórczej funkcji, pogarda dla szczęścia (FND 436, 441). I to w degeneracji tego „okrutnego estetyzmu”, w „ekscyście [...] upojenia ujawniającego właśnie sąsiedztwo estetyzmu i barbarzyństwa” upatruje Mann źródło politycznego wymiaru myśli późnego Nietzschego, stanowiącego o jej protofaszyzmie i sprzyjającego jej zafałszowaniu; cechuje go apologia wojny, selekcja przez hodowlę, idea nadczłowieka jako tyrana wykorzystującego demokrację do własnych celów (makiawelizm, kłamstwo, oszustwo i wyzysk jako wyznaczniki „nowej moralności”), krytyka moralności, humanitaryzmu i współczucia. Wszystko to mogło znaleźć miejsce w „rynsztokowej ideologii faszyzmu” (zabijanie chorych, kastracja mniej wartościowych, eugenika). Toteż Mann stwierdza: „jeśli prawdziwe jest zdanie: »Po owocach ich poznacie«, wówczas kiepsko jest z Nietzschem” (FND 444). Dodaje jednak: z pewnością na widok „crapule owładniętych manią wielkości drobnomieszczan [...] Nietzsche natychmiast popadłby w najcięższy atak migreny [...]” (FND 439). Faszyzm jest bowiem esencjalnie obcy duchowi myśli Nietzschego, ideałowi dostojności, toteż Mann chce wierzyć, że pomimo „szczytów groteskowych błędów”, to „faszyzm stworzył Nietzschego”, a zarzuty wobec Nietzschego wynikają z „najprymitywniejszego z wszelkich nieporozumień”, a mianowicie z „pomyłki erupcji nazizmu z marzeniami Nietzschego” (FND 445). Usprawiedliwienie dla tak politycznie wyrażonego radykalizmu Nietzschego, który w gruncie rzeczy był daleki od polityki i występował przeciwko nacjonalizmowi, Mann upatruje z jednej strony w głębokim kryzysie kultury, sprzyjającym radykalizmowi postaw, a z drugiej – w potęgującym ów radykalizm braku doświadczenia, w niewiedzy (nie dostrzegał aliansu między przemysłem a militarystką) i skrajnym rozdrażnieniu. Radykalny estetyzm Nietzschego był funkcją głębokiego kryzysu kultury i wynikał z „zacierzonej negacji ducha” (i tak, obrona instynktów jest tylko korektą racjonalizmu, a wychwalanie Bizeta stanowi tylko wyraz negacji Wagnera), z „przymusu prowokacji” wobec zastanych, tradycyjnych ideałów, moralności i obyczajowości, z braku troski o to, „jak wyglądałyby jego nauki w praktycznej, politycznej rzeczywistości” (FND 451). Jednakże Nietzsche nie przeżył faszyzmu – z tego brała się właśnie jego intelektualna nieodpowiedzialność („paplanina rozgorączkowanego dziecka”), która w „długiej epoce pokoju” pozwalała na „apologię wojny”, a w „beztroskiej epoce schyłku mieszczaństwa” na „gloryfikację barbarzyństwa”; stąd też „uromantycznienie zła jawi się jako plód czasu historycznego”.

Istotę myśli Nietzschego, będącą w „nieprzejednanej sprzeczności” wobec estetyzmu, Mann upatruje w motywowanym „miłością do człowieka” i do ziemi i nakierowanym na przyszłość jako „krajem jego miłości” socjalizmie, który wymaga odnowy ludzkości i stworzenia nowego świata. Socjalizm Nietzschego nie odwołuje się do socjalizmu tradycyjnego, lecz jest projektem czysto etycznym (najwyższe szczęście dostępne wszystkim, ograniczenie własności prywatnej, związek narodów, „całościowe zarządzanie gospodarką globu”; u Nietzschego Mann stwierdza brak wrogości wobec robotników). Toteż projekt ów wymaga „rekonstrukcji rozumu na nowych podwalinach”, leżącej u podstaw gorączkowych poszukiwań w epoce głębokiego kryzysu kultury.

Według Camusa<sup>5</sup> Nietzsche, którego wyróżnia „szlachetność i męka wyjątkowej dumy”, w żaden sposób nie jest faszystą. Jest przedstawicielem buntu metafizycznego wymierzonego w chrześcijaństwo i zarazem usiłującego przezwyciężyć nihilistyczną epokę; wyraża się on w „afirmacji świata”, w „deifikacji kosmosu poza dobrem i złem”, a tym samym w afirmacji i egzaltacji zła i jego fatalności, w szaleństwie wolności. Faszyzm jest odwróceniem wolnościowego buntu Nietzschego, który za sprawą próby urzeczywistnienia „zbawienia świata na Ziemi” ulega swoistej dialektyce, mocą której ucieczka z więzienia Boga kończy się więzieniem historii, przezwyciężenie nihilizmu – jego uświęceniem, buntowniczy ruch – bezlitosną niewolą, bunt – cezaryzmem (biologicznym lub historycznym), absolutne Tak wobec świata – uniwersalizacją zabójstwa, zapowiedź nadludzi – metodyczną fabrykacją podludzi, różnica pan-niewolnik – uświęceniem pana i panowania, samotność – zmechanizowanym tłumem. Wówczas bunt Nietzschego, który „doktryny wyzwolenia społecznego wzięły pod opiekę”, staje się „oparciem i pretekstem dla mordy”. Mówiąc ogólnie, „zaangażowanie indywidualnej woli potęgi w historii prowadzi do woli potęgi totalnej”.

Możliwość faszystowskiego odwrócenia myśli Nietzschego Camus tłumaczy więc procesem sekularyzacji filozofii, która schodzi z nieba na ziemię, angażuje się w wyzwolenie społeczne i usprawiedliwia zło jako środek historyczny (już dla Hegla zło nie jest argumentem przeciwko boskości, z czego skorzystało odwołujące się doń państwo): w dobie triumfu mas „filozofia sekularyzuje ideał. Ale przychodzi tyran i wkrótce sekularyzuje filozofię”. Zdaniem Camusa Nietzsche przewidział to, co miało nadejść – socjalizm, który uznał za świecki jezuityzm, i „niewolnictwo duchowe, jakiego nie widziano”.

Również Bloch (*Prinzip der Hoffnung*, 1954–1955) przeciwstawia się nazi-stowskiemu wykorzystaniu Nietzschego, odnajdując u niego, pomimo nieadekwatnych środków pojęciowych i „reakcyjnych” tematów jego myśli, utopijny

---

<sup>5</sup> A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, Oficyna literacka 1984 (przedruk: Instytut Literacki „Kultura”, Paryż 1958), s. 77–91 (*Nietzsche i nihilizm*).

potencjał, zasoby nadziei na autentyczne wyzwolenie człowieka, urzeczywistnienie wszystkich twórczych możliwości życia; w ten sposób wpisuje go w swój „ciepły” neoromantyczny marksizm, z jego prymatem jednostki, której twórczy potencjał społeczeństwo ma wyzwalać (dostojność staje się kategorią społeczno-polityczną). Tę pozytywną irracjonalność życia reprezentuje dionizyjski, skierowany na przyszłość dynamizm Nietzschego; będąc zmitologizowanym emblematem zrepresjonowanej w racjonalnych i alienacyjnych strukturach historii podmiotowości ludzkiej, utopijnym błyskiem w zdehumanizowanym świecie mieszczańskim, staje się on płodną zasadą przyszłości. W tym kontekście faszyzm jawi się jako odwrócenie dionizyjskiego, emancypacyjnego irracjonalizmu Nietzschego, jest irracjonalizmem reakcyjnym.

Nieco bardziej ambiwalentne było spojrzenie przedstawicieli szkoły frankfurckiej. Horkheimer i Adorno sytuują Nietzschego na samym szczycie dziejowego procesu dialektyki oświecenia, na gruncie którego emancypacyjne ideały i wartości oświecenia (wolność, autonomia i samorealizacja jednostki, rozumność społeczna) obracają się z wolna we własne przeciwieństwo, przekształcając się w „rozum formalistyczny”, w racjonalność techniczno-instrumentalną, skutkując reifikującym i funkcjonalizującym jednostki uniwersalnym, totalitarnym panowaniem, którego faszyzm jest zwińczeniem – jego wersją zezwierzęconą i krańcową<sup>6</sup>. Otóż w dobie kryzysu rozumu zachodniego, na gruncie swego genealogicznego krytycyzmu Nietzsche (wraz z Sade’em) zdziera jego oświeceniowe maski, stanowiąc cyniczną samowiedzę oświecenia: odsłania bowiem wyrażającą prawdę porządku mieszczańskiego-kapitalistycznego jedność rozumu i panowania/władzy; u Nietzschego dochodzi ona do głosu w poddaniu rozumu imperatywom władzy (woli mocy), w obronie opartej na przemocy hierarchii społecznej, w kulcie siły i pogardzie wobec słabych<sup>7</sup>, w krytyce moralności, w ideałach hodowli i eugeniki, i ostatecznie, w „idealizmie biologicznym”: w przeciwieństwie do Sade’a, który zrywa więzi z oświeceniem na poziomie społeczno-moralnym, Nietzsche, poddający oświecenie filozoficznej autorefleksji, czyni to na poziomie „duchowym”, chce je bowiem „przewyciężyć w wyższej jaźni” (DO/132–133).

Tym samym Nietzsche, chociaż nie rozpoznał społecznych źródeł dialektyki oświecenia, mimo woli dostarczył faszyzmowi idei i haseł, które ten ostatni doprowadził do absurda i barbarzyńskich, nieobecnych u Nietzschego konsekwencji, nadużywając jego krytyki moralności (np. litości) i emancypacyjnej krytyki zastanego społeczeństwa; krytyka ta i przechwycony przez faszystów radykalizm (eugenika, hodowla) były funkcją głębi diagnozowanego kryzysu i ceną osamotnienia Nietzschego, a ten z poczucia bezsiły wyhodował moc, wo-

<sup>6</sup> M. Horkheimer, Th.-W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukaszewicz, IFiS PAN, Warszawa 1994, skrót – DO.

<sup>7</sup> Te motywy Adorno podkreśla też w ostatnim rozdziale *Dialektyki negatywnej*.

bec której w gruncie rzeczy był bezsilny (DO/121). Tak naprawdę Nietzsche głosi ideały wyzwolenia jednostki i bezklasowego społeczeństwa (albo wszyscy będą nadludźmi, albo nikt – zauważa Horkheimer; jeśli Nietzsche krytykował socjalizm, to faktycznie krytykował ówczesną socjaldemokrację); jego zwrócony przeciwko abstrakcyjnemu, represyjnemu racjonalizmowi Zachodu irracjonalizm ma charakter afirmatywny – nie zaś reakcyjny (faszystowski), godzący jednostkę z irracjonalnością zastanego społeczeństwa – związany jest bowiem z rewoltą w imię uwolnienia wszystkich możliwości ludzkich (taki jest sens nadczłowieka), z marzeniem o lepszym życiu. Ten emancypacyjno-utopijny wymiar myśli Nietzschego autorzy *Dialektyki Oświecenia* odnajdują w fakcie, iż nietzscheański pan tak naprawdę jest niewolnikiem i reprezentuje uciśnionych: „jako oskarżenie cywilizacji moralność panów jest opaczną wyrazicielką uciśnionych [...]. Jako potęga i religia państwowa moralność panów stoi wszelako całkowicie po stronie cywilizacyjnych *powers that be*, po stronie zwartej większości, resentymentu i wszystkiego, przeciwko czemu sama kiedyś występowała. Urzeczywistnienie idei Nietzschego zaprzecza im i zarazem obnaża ich prawdę, mimo całej aprobaty dla życia nieodmiennie wrogą duchowi rzeczywistości” (DO/118). To w imię tej emancypacyjnej treści społecznej, wolności jednostki niepowstrzymana krytyka Nietzschego (*Ideologiekritik*), demaskującego represyjny charakter kultury zachodniej, zwraca się gwałtownie przeciwko wszelkim opresyjnym wobec jednostki systemom i ideologiom, w tym całej uświęcającej je tradycji religijno-metafizycznej (stąd radykalizm jego krytyki metafizyki), przeciwko kulturowo-ideologicznym mechanizmom urzeczowienia ludzkiego istnienia i myślenia, co uszło uwadze Lukácsa (krytyka tendencji merkantylnych, kultury masowej, niwelacji jednostek, abstrakcyjnej racjonalności techniczno-naukowej), przeciwko kształtowanej przez nie konformistycznej i pasywnej osobowości, przeciwko ideałom ascetycznym, podważającym wiarę w twórcze możliwości życia, uczącym wrogości do natury i obciążającym człowieka wzmożonym poczuciem winy, także przeciwko moralności wspartej na litości, której Nietzsche przypisuje ideologiczno-zachowawczą funkcję, widząc w niej, ze względu na jej chwilowość i przypadkowość, wyraz bezsilności wobec świata i potwierdzenie wyobcowania: „litość uznaje niewzruszone prawo powszechnego wyobcowania i stara się jedynie je złagodzić” (DO/120). Podobnie rzecz ma się z używaniem i rozkoszą: „Nietzsche wie, że wszelkie używanie ma jeszcze charakter mityczny. W oddaniu się naturze rozkosz odrzeka się tego, co byłoby możliwe – tak jak litość odrzeka się zmiany całości stosunków” (DO/124). Trudności ugruntowania przez Nietzschego pozytywnego, emancypacyjnego wymiaru jego myśli frankfurczycy widzą w próbie utopijnego wyjścia poza całość istniejącej kultury, gdyż w obliczu wyczerpania się tradycyjnego paradygmatu praktyki i doprowadzenia krytyki do jej ostatecznych granic nie może on dać jednoznacznych wskazań, co jest momentem jego „prawdy”.

\* \* \*

Powiedzmy od razu: Nietzsche nie był poprzednikiem ideologii nazistowskiej, choć oczywiście zasadne jest pytanie o możliwość zawłaszczania przez nią jego myśli. U Nietzschego nie znajdziemy bowiem kluczowych dla doktryny nazistowskiej: nacjonalizmu (Nietzsche występował przeciwko „szaleństwu narodowemu”), pangermanizmu, doktryny rasistowskiej, antysemityzmu, wspólnotowego etatyzmu (Nietzsche postulował „tak mało państwa, jak to możliwe”). Znajdziemy natomiast indywidualizm i arystokratyzm ducha, ideę metafizycznego pluralizmu, wizję kultury elitarnej. Niewątpliwie z nazizmem, ale i nie tylko z nim, łączyła Nietzschego wspólna krytyka tradycji chrześcijańskiej z jej prymatem moralności, humanistycznego dziedzictwa oświeceniowego, demokracji liberalno-parlamentarnej, kapitalizmu i dekadencji kulturowej oraz idei socjalistyczno-egalitarnych. Niemniej jednak u Nietzschego krytyka ta – i jest to moment kluczowy – została podporządkowana radykalnie odmiennemu projektowi filozoficznemu, ukazującemu na poziomie intencji substancjalną odmienność i obcość między Nietzschem a faszyzmem: projekt ten opiera się bowiem na idei ugruntowania zatraconej do reszty w świecie nowoczesnym aktywności kulturotwórczej człowieka, wyzwolenia jego wszystkich możliwości twórczych, a zatem ugruntowania *twórczej autonomii jednostki*. I przede wszystkim w świetle tego projektu należy postrzegać Nietzscheański estetyzm, amoralizm, kult siły (duchowej, nie zaś przemocy zewnętrznej), dynamizm i witalizm. Zasadniczym problemem pozostaje jednak możliwość historyczno-kulturowego urzeczywistnienia tego projektu. Niewątpliwie w myśli Nietzschego istnieje nieusuwalne napięcie między perspektywą mistyczno-dionizyjską, która pogrąża jednostkę w niewinności kosmicznego stawania się, przynosząc jej doświadczenie całości bytu i udziału w jego jedności i boskiej konieczności, a perspektywą właśnie indywidualistyczną, dominującą w niej i odsyłającą do świata kultury i historii: to w imię wolności i autonomii jednostki, jej odpowiedzialności za siebie Nietzsche poddaje przecież gwałtownej krytyce świat nowoczesny, jego tendencje masowo-niwelacyjne i egalitarne; właśnie autonomię i suwerenność jednostki czyni celem i kresem historii, a zatem wytworem przewyżczenia nihilizmu, czyli angażującego perspektywę kulturowo-historyczną przewartościowania wszystkich wartości. W tej historycznej perspektywie pojawia się problem społecznego wymiaru istnienia jednostki, który u Nietzschego – odrzucającego nadzieje na uniwersalną emancypację społeczną – przyjmuje postać kulturotwórczej, agonicznej elity nadludzi jako twórczych jednostek. Z jednej strony Nietzsche odrzuca więc, wbrew wykładniom wielu wspomnianych interpretatorów (Mann, Bloch, częściowo frankfurtczycy), pluralistyczno-egalitarne, socjalistyczne (w najogólniejszym znaczeniu tego słowa) projekty społeczne, z drugiej jednak projektowana przezeń elita nie ma być oparta na historycznie

ugruntowanych kryteriach (jak w przypadku arystokracji minionych i współczesnych) urodzenia czy pieniądza, czy też narodowo-rasowych, lecz duchowych, promujących jednostki twórcze, które cechują twórczy wysiłek i duchowe namiętności. Czy jednak projekt takiej wspólnoty da się wcielić w porządek historii, czy nie podlega nieubłaganemu prawu historycznej dystorsji?

I właśnie tu pojawia się newralgiczny moment myśli Nietzschego, związany z próbą określenia jej historyczno-politycznych warunków możliwości, moment brzemienisty w jej historyczno-polityczne implikacje, w tym i w jej nazistowskie uwikłanie. W realnym porządku historii próba taka skazana jest na porażkę, której karykaturalny, a zarazem złowieszczy wymiar ukazał właśnie nazizm, odsłaniając to, co jest losem wszelkiej elity w przestrzeni historii: przemoc. I właśnie ta kwestia określała centralną troskę teoretyczną Nietzschego: usiłował on – i to stanowi o istocie jego wizji wspólnoty nadludzi – ugruntować wspólnotę opartą na różnicy pan-niewolnik, lecz nie odwołującą się do przemocy. Zdawał bowiem sobie sprawę, że system oparty na przemocy uniemożliwia kulturotwórczy *agon*, gdyż wikła elitę w niszczącą możliwość *bezinteresownej twórczości*, odwołując się do opresji stosunki panowania. Toteż świadom trudności urzeczywistnienia swej wizji w przestrzeni realnej historii, nigdy nie urealniał historycznie swych pomysłów, nie przedstawiał jakichkolwiek ostatecznych rozwiązań, stąd też jawna szczątkowość jego wielorakich prób teoretycznego określenia elity nadludzi (pod koniec jego twórczości), przybierającej kształt systemu kastowego. W swym odwołaniu się do wizji państwa platońskiego (nie opartego na porządku cnoty) czy do indyjskiego systemu kastowego (pozbawionego wszak religijno-kulturowego ufundowania właściwego jego wzorcowi hinduskiemu) albo wprowadza motywy makiaweliczne (ale ma świadomość ich nieskuteczności na gruncie panującego w świecie nowoczesnym systemu demokratycznego), albo eksterminacyjne (unicestwienie słabych, które jednak – wbrew krytykom widzącym tu złowieszczą zapowiedź faszyzmu – pojawiają się na ogół w kontekście selektywno-eliminacyjnej funkcji doświadczenia wiecznego powrotu, który w zżeranej nihilizmem i poczuciem utraty sensu istnienia nowoczesności ma przywieść słabych do samozagłady), albo też wskazuje na ekonomiczne przesłanki samorzutnego wyłonienia się elity w następstwie procesów demokratyczno-industrialnej niwelacji społeczeństwa – wspólnota nadludzi byłaby wówczas wzniesiona nad znielowaną ogłupiałą, nietwórczą masą ostatnich ludzi, pogrążonych w świecie pracy i konsumpcji, poszukujących spokoju, szczęścia i bezpieczeństwa, i pozbawionych jakichkolwiek duchowych aspiracji; w oczach Nietzschego wspólnota ta dostarczałaby racji i celu bezcelowemu, wymykającemu się kontroli ludzkiej procesowi gigantycznej industrialnej niwelacji jednostek.

Wszystkie te chaotyczne, pozbawione społeczno-historycznego konkretności poszukiwania mają ewidentnie charakter mglistej wizji, która nosi znamiona marzenia utopijnego – marzenia podszytego rozpaczą i świadomością niemożliwo-

ści wyjścia w historii poza historię i jej aporie, marzenia, które Nietzsche w swej bezsilności jedynie symulował, tworząc zwodniczy pozór ich historycznej realności. Mamy zatem do czynienia z projektem jawnie utopijnym, transcendującym realną historię, na gruncie którego Nietzsche usiłował bezskutecznie wyjść poza całość dotychczasowego doświadczenia historycznego, poza dotychczasowe heglowsko-marksowskie czy liberalne pojęcie praktyki i właściwe jej społeczno-polityczne kategorie (klasy, partie i podziały polityczne).

Formalny i literacki wzorzec sygnalizowanej przez Nietzschego wspólnoty utopijnej można znaleźć w *Grze szklanych paciorków* H. Hessego, przedstawiającego ideał elitarnej kasty, która oddaje się bezinteresownej aktywności kulturowo-intelektualnej ponad światem pracy, jego codziennymi troskami i konfliktami.

W tej perspektywie faszystowskie zawłaszczenie Nietzschego mogło dokonać się jedynie na płaszczyźnie przetransponowania utopijnej wizji Nietzschego na realną materię historii i zastosowania do niej dotychczasowych, odrzucanych przez Nietzschego kategorii politycznych, poza które faszyzm nigdy nie wyszedł (państwo, władza, imperializm, niskie, rasowo-społeczne resentymy organizujące duchowość faszystowskich mas), jedynie symulując erupcję dotychczasowego porządku, a zatem na płaszczyźnie niezamierzonych przez Nietzschego skutków i implikacji w obszarze historii, nawet jeśli snuł – ascetycznie i pokątnie (*Nachlass*) – marzenia o wcieleniu swej utopii w porządek realnej historii. I tylko w tym praktycznym – nielicencjonowanym przez Nietzschego, wykraczającym poza granice utopii – wymiarze historycznych skutków amoralizm, estetyzm, idee selekcji i hodowli przybierają złowieszczy sens, a radykalizm Nietzschego przekształca się w potworność historii.

Nie zapoznając pewnych dwuznaczności późnej myśli Nietzschego, można wskazać inne elementy łagodzące ów radykalizm, który należy odnieść do właściwego mu kontekstu historycznego i który był wybuchową syntezą wielu elementów:

– poczucia głębokiego, nihilistycznego kryzysu dotychczasowego świata wartości i ideałów oraz towarzyszącego mu duchowego frenetyzmu gorączkowych, emancypacyjnych poszukiwań radykalnie nowego świata; innymi słowy, radykalizm Nietzschego był odpowiedzią na radykalizm diagnozy kryzysu świata mieszczańskiego-industrialnego końca XIX w., jawiącego się zarówno Nietzschemu, jak i np. przedstawicielom dekadencji (Baudelaire) jako świat apokaliptycznej, zwierzęcej degradacji ludzkości, bezpowrotnej utraty godności człowieka i jego twórczych możliwości;

– swoistego porażenia niszczącą, dehumanizacyjną siłą procesów kapitalistycznej modernizacji i racjonalizacji, wyobcowania i zniewolenia, powszechnej nędzy, tak materialnej, jak i duchowej, opisywanej przez Nietzschego przede wszystkim w odniesieniu do robotników, mieszczaństwa i dekadentów;

– potęgującego przeżycie kryzysu doświadczenia cynicznej natury rzeczywistości, skrywającej za optymistyczną, liberalno-oświeceniową, humanitarno-humanistyczną frazeologią nędzę istnienia i przemoc duchową (normalizująca funkcja moralności mieszczańskiej) i społeczno-ekonomiczną;

– przede wszystkim przemożnego poczucia teoretycznego impasu, bezwyjściowości, zwątpienia i rozpaczony wobec niemożliwości wyjścia poza dotychczasowe, tradycyjne kategorie historyczne i spekulatywne, a zatem wyjścia poza diagnozowane przez Nietzschego opozycyjalne struktury myślenia zachodniego i odpowiadającego mu doświadczenia historycznego. Podobnie jak na gruncie sformułowanej przez siebie tezy o opozycyjalnej strukturze zakorzenionego w języku myślenia metafizycznego usiłował on wydostać się poza tradycję metafizyczną i strukturujące ją binarne kategorie (np. byt-stawanie się, byt-nicość, prawda-pozór/fałsz), by ugruntować wizję świata dionizyjskiego, tak też bezskutecznie usiłował wyjść poza kategorie realnej historii, mnożąc w obu przypadkach nowe kategorie (np. stawanie się, pozór), pomysły i struktury myślowe, natychmiast ześlizgujące się w stare, mnożąc zatem kolejne niejasne i ulotne pomysły, szalone antycypacje, które miały perforować sztywny horyzont znanej, odtwarzającej wszędzie swe pojęciowe zasoby i struktury historii;

– hiperbolicznego, epatującego skrajnością i brutalizmem podkreślania elementów wymierzonych w tradycyjny racjonalizm i idealizm (np. biologizm), po to, by wydobyć ich skryte za opozycyjnością znaczenia (np. pozanaturalistyczne pojęcie ciała);

– prowokacji intelektualnej, która w odpowiedzi na poczucie teoretycznej bezwyjściowości i wyczerpanie się tradycyjnych zasobów pojęciowych, jak również na „cynizm” i „hipokryzję” rzeczywistości stała się nowym typem dyskursu i komunikacji w przestrzeni publicznej, korespondując zarazem z metodą eksperymentalną i perspektywiczną – wiele idei, uwag i spostrzeżeń Nietzschego ma charakter perspektywiczny, wydobywający wielorakie, cząstkowe aspekty pewnych zjawisk, bez pretensji do ich uogólniania i przekształcania w ogólne kategorie czy teoretyczne zasady (np. gdy Nietzsche wskazuje na wojnę jako źródło heroicznych cnót, to odwołuje się do dotychczasowych, faktycznie istniejących doświadczeń historycznych, a nie na zasadę utopijnego porządku kulturotwórczego agonu);

– osamotnienia i wyobcowania Nietzschego, sprzyjającego skrajnym reakcjom intelektualnym; pomijamy zapowiadające się w niej szaleństwo Nietzschego;

Podsumowując, wydaje się, że zarówno kulturotwórcza intencja projektu myśli Nietzscheńskiej, jak i jego jawnie utopijny charakter pozwalają zdezawuować oskarżenia jej o – esencjalnie jej obcy – protofaszizm.

*Leszek Gawor*

Uniwersytet Rzeszowski

University of Rzeszów

## JANA STACHNIUKA KONCEPCJA ŚWIATA SPOŁECZNEGO\*

### Social World Conception of Jan Stachniuk

Słowa kluczowe: neopoganizm, filozofia dziejów, filozofia społeczna, kultura, mity, antychrześcijaństwo.

Key words: neopaganism, philosophy of history, social philosophy, culture, myths, antychristianity.

#### S t r e s z c z e n i e

Niniejszy artykuł przedstawia poglądy oryginalnego polskiego filozofa z pierwszej połowy XX stulecia – Jana Stachniuka. Wyróżniającymi elementami tej koncepcji z zakresu filozofii społecznej są jego rozważania dotyczące kultury, swoistej „wspakultury”, historiozofii, roli mitów w społecznym bycie (ze szczególnym uwzględnieniem tzw. mitu słowiańskiego).

#### A b s t r a c t

The article recalls original polish philosopher of the first half of XX century – Jan Stachniuk. The most significant elements of his social philosophy discussed in the article are: culture, anticulture (*wspakultura*) conception, philosophy of history, role of myths in social life – especially the Slavic myth.

Mimo likwidacji w ostatnich dziesięcioleciach ideologicznego gorsetu, nakażującego szczególnie w naukach humanistycznych respektowanie linii politycznej władzy, co skutkowało niepodejmowaniem niewygodnych tematów lub mocą urzędu cenzorskiego zakazem publikacji myślicieli o kontrowersyjnych poglądach, nadal obowiązuje niepisany model poprawności światopoglądowej. Ofiarą tych praktyk jest zwłaszcza Jan Stachniuk, twórca tyleż niezwykły, co i – zwłaszcza na gruncie polskim – niepokorny. Plonem jego refleksji w dziedzinie filozofii społecznej (szczególnie w historiozofii) jest bardzo ciekawa, ra-

---

\* Niniejszy tekst jest zmodyfikowaną wersją artykułu, który pierwotnie ukazał się we „Wschodnim Roczniku Humanistycznym” 2006, nr 3. Ponowna i w dużej mierze podobna jego publikacja spowodowana jest chęcią szerszej popularyzacji poglądów Stachniuka, jednego z oryginalniejszych polskich filozofów.

dykalnie antykatolicka teoria społeczna akcentująca słowiański (neopogański) nacjonalizm polski. Głoszony przezeń antykomunizm i zdecydowana krytyka chrześcijaństwa (zawarta zwłaszcza w bardzo sugestywnie i negatywnie opisywanej postaci Polakokatolika) zdecydowały o swoistym wykluczeniu refleksji Stachniuka z dziejów polskiej filozofii<sup>1</sup>.

Jan Stachniuk (ur. w 1905 r. w Kowlu, zm. w 1963 r. w Warszawie) ukończył studia ekonomiczne w Poznaniu. Jego główne zainteresowania dotyczyły głównie filozoficznych, religijnych i psychologicznych aspektów dziejów Słowiańszczyzny (zasadniczo – narodu polskiego). W ramach tej problematyki podkreślał zgubny wpływ katolicyzmu na mentalność narodu polskiego, apelował o reaktywację wartości wierzeń prasłowiańskich i nawoływał do przebudowy ustroju politycznego II Rzeczypospolitej (a w latach czterdziestych – Polski Ludowej) według zasad neopogańskiego nacjonalizmu. Tym celom podporządkowana całkowicie była jego wczesna działalność pisarska i polityczno-publicystyczna. Propagując takie idee w połowie lat trzydziestych założył ideowe ugrupowanie „Zadruga” (nazwa odwołuje się do starosłowiańskiego określenia rodowej wspólnoty gospodarczej; jej członkowie przyjmowali słowiańskie imiona; Stachniuk występował jako Stoigniew), wydające w latach 1937–1939 pismo pod nazwą „Zadruga. Pismo Nacjonalistów Polskich”<sup>2</sup>.

Działalności tej, jak i intelektualnej aktywności Stachniuka nie przerwały lata okupacji. Począwszy od roku 1939, kiedy to opublikował książkę *Dzieje bez dziejów*, następuje w jego myśli znaczne poszerzenie podejmowanych wcześniej kwestii o problematykę historiozoficzną, a później o filozofię kultury. To właśnie w czasie wojny opracował podstawy swojej filozofii społecznej. Od lat trzydziestych mieszkał w Warszawie, w Powstaniu Warszawskim walczył w szeregach AK. Został nawet odznaczony w 1946 r. medalem „Za obronę Warsza-

<sup>1</sup> Recepcja Stachniukowej myśli jest niezmiernie uboga. Nie zmienia tego faktu publikowanie nawet książek temu autorowi poświęconych, wzbudzających notabene wiele kontrowersji. Przywołuję tu prace J. Skoczyńskiego, *Neognoza polska*, Kraków 2004, czy B. Grota, *Religie, cywilizacje, rozwój. Wokół idei Jana Stachniuka*, Kraków 2003. W tym kontekście należy wymienić także, jako ilustrację powyższego problemu, artykuł K. Kosiora, *Jana Stachniuka koncepcja procesu dziejowego*, [w:] L. Gawor (red.), *Z dziejów filozofii polskiej dwudziestego wieku*, Lublin 1992. Filozofia Stachniuka jest też bardzo marginalnym przedmiotem badań akademickich. Można tu wskazać jedynie kilka opracowań, np. pracę magisterską P. Jędrzejczaka, *Jana Stachniuka teoria wspaniałości* (Wydział Filozofii i Socjologii UMCS, 1996) lub rozprawę doktorską R. Siedlińskiego, *Filozofia społeczna Jana Stachniuka* (Instytut Filozofii UMK, 2003).

<sup>2</sup> „Zadrużański” aspekt działalności Stachniuka stanowi obszar badań religioznawczych, por. np. B. Grott, *Jan Stachniuk i neopogański ruch Zadruga. Dzieje okupacyjne i powojenne (1939-1963)*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy”, 1994, nr 5–6, s. 123–143. Nawiązują do niego również współczesne ruchy neopogańskie, por. np. Oba [R. Jakubowski], *Ruch zadrugi a pogaństwo*, „Żaden”, 1996, nr 14, s. 22–30 czy J. Tomaszewicz, *Religia, naród i państwo w neopogańskiej filozofii Jana Stachniuka*, „Tryglaw”, 1997, nr 1, s. 7–18.

wy”. W latach powojennych nie zaprzestał popularyzować swych poglądów, wydając w drugiej połowie lat czterdziestych, między innymi, przygotowywane w czasie wojny i jedne z najważniejszych dla swej filozoficznej koncepcji prace: *Człowieczeństwo i kultura* oraz *Wspakultura*<sup>3</sup>. W roku 1949 Stachniuk wraz ze współpracownikami z „Zadruży” został oskarżony przez komunistyczne władze o działania na szkodę narodu polskiego i skazany na 15 lat więzienia. Na wolność, po skróceniu wyroku, wyszedł w roku 1955. Pobyt w więzieniu odbił się na jego zdrowiu psychicznym do tego stopnia, że w ostatnich latach swego życia nie uczestniczył aktywnie w ruchu zadrużańskim<sup>4</sup>; do śmierci nie popisał też żadnego większego tekstu<sup>5</sup>.

W twórczości Stachniuka pochodzącej z lat czterdziestych najbardziej teoretycznie doniosłe wydają się trzy płaszczyzny, fundujące spójny system niesza-blonowej filozofii społecznej zwanej w łonie „Zadruży” kulturalizmem<sup>6</sup>. Wyłożone w porządku logicznym dotyczą filozofii kultury (mieszczącej również antropologię), koncepcji „wspakultury” oraz historiozofii. Dwa ostatnie punkty zawierają zarazem elementy wcześniejszych, przedwojennych, zdecydowanie antychrześcijańskich i prośłowiańskich Stachniukowych rozważań.

## 1. Filozofia kultury

„Świat jest wolą. Dąży ona do coraz bardziej złożonych i wyższych form”<sup>7</sup>. Ta woluntarystyczna i panteistyczna w istocie teza metafizyczna stanowi najszerszą perspektywę światopoglądu Stachniuka. Z jednej strony przywołuje ona Schopenhauerowski motyw wszechogarniającej Kosmicznej Woli, która w formie partykularnych i upostaciowionych przejawów tworzy zróżnicowany świat

<sup>3</sup> J. Stachniuk: *Człowieczeństwo i kultura*, Poznań 1946; *Walka o zasady*, Warszawa 1947; *Wspakultura*, Warszawa 1948. Z ważniejszych prac wcześniejszych Stachniuka należy wymienić: *Kolektywizm a naród*, Poznań 1933; *Kataklizm epoki imperializmu a Polska, czyli heroiczna wspólnota narodu*, Poznań 1935; *Dzieje bez dziejów. Teoria rozwoju wewnętrznego Polski*, Warszawa 1939; *Zagadnienia totalizmu*, Warszawa 1943. W odpisach maszynopisowych natomiast znajdują się inne z istotniejszych jego tekstów: *Mit słowiański*, Warszawa 1941 oraz *Chrześcijaństwo a ludzkość*, Bydgoszcz 1949.

<sup>4</sup> Idee Stachniuka i „Zadruży” były popularyzowane w latach powojennych głównie przez Antoniego Wacyka (1905–2001). Opublikował on w latach 90. XX w. kilka tekstów poświęconych Stachniukowi i „Zadrużu” we Wrocławskim Wydawnictwie „Toporzeł” Z. Słowińskiego, także sympatyka ruchu „zadrużnego”.

<sup>5</sup> Pełne informacje biograficzne o J. Stachniuku zawarte są w: R. Siedliński, op. cit. oraz A. Wacyk, *Jan Stachniuk 1905–1963. Życie i dzieło*, t. 1–3 (maszynopis).

<sup>6</sup> Por. A. Wacyk, *Mit polski, Zadruża*, Wrocław 1991, s. 112.

<sup>7</sup> J. Stachniuk, *Człowieczeństwo i kultura...*, s. 12; analogicznie pisze on w *Wspakulturze* (s. 9): „Świat jest wolą kosmiczną dążącą do osiągnięcia coraz bardziej złożonych i doskonalszych form”.

„[...] od najdrobniejszego mikroba po najpotężniejsze galaktyki”<sup>8</sup>; z drugiej zaś – określa kierunek aktywności Woli, ewolucyjnie zmierzającej, na wzór *élan vital* Bergsona, ku wykształceniu coraz to bardziej skomplikowanych, wyższych form rzeczywistości, np. od przyrody martwej do ożywionej, od świata roślin do świata zwierząt; stąd nazywana jest „wolą twórcielską”. Jednocześnie przywołana teza tworzy najogólniejsze ramy dla Stachniukowej refleksji antropologicznej.

Narodziny człowieka, według Stachniuka, są najistotniejszym momentem dotychczasowej ewolucji „woli twórcielskiej”. Fenomen ten jest związany z rosnącym poziomem świadomości u istot żywych (gatunków zwierząt), który kulminuje w człowieku. Człowiek jest tym elementem rzeczywistości, w którym Wola Kosmiczna zyskuje samoświadomość. Tym samym przekroczona zostaje przeszkoda w ewolucji woli w postaci właściwej światu zwierzęcemu bezrefleksyjnej biovegetacji (życia w niezmiennym się rytmie cząstkowych narodzin, egzystencji i śmierci). Człowiek jest ponadjednostkowym, fizykalno-biologicznym przejawem „woli twórcielskiej”, a zarazem narzędziem dalszych procesów ewolucyjnych. Ten z Hegla rodem pogląd Stachniuk artykułuje: „Człowiek jest istotą złożoną, inną niż każdy żywy twór przyrody, zamknięty w biologii [...]. Podstawą naszego pojmowania istoty człowieka jest traktowanie go jako istoty wiecznej, ciągłej przez pokolenia. Ludzkość to jeden człowiek, to jedno wielkie ciało, rozczłonkowane w czasie na pokolenia i jednostki. Ten jeden wieczny człowiek stoi wobec swego posłannictwa – przeistoczenia świata”<sup>9</sup>.

Fundamentalnym wyróżnikiem człowieka jest, zdaniem Stachniuka, **humanizm** – rozumiany przezeń specyficznie jako ludzkie (gatunkowe) immanentne właściwości poznawcze i kreacyjne wobec świata natury. Tym właśnie człowiek odróżnia się od innych żywych organizmów, iż jest w stanie doznawać poczucia jedności świata i spostrzegać go w pięknie i harmonii, co stanowi kontemplacyjny i poznawczy aspekt człowieczeństwa, owocujący sztuką czy nauką. Równocześnie człowiek odczuwa powinność podporządkowania się dziełu twórcielskiej ewolucji oraz wolę sprawczą mocy – imperatywu nakazującego czynny udział w procesie ewolucji świata<sup>10</sup>, co wskazuje na aktywistyczny i kreatywny aspekt postawy człowieka w świecie. Pełnia humanizmu występuje zdaniem Stachniuka wtedy tylko, gdy oba powyższe aspekty określają człowieka łącznie i równorzędnie; gdy któryś z aspektów przeważa lub jednego z nich brakuje, następuje destrukcja humanizmu i mamy wówczas do czynienia z defektywną jakością jednostkowej lub społecznej egzystencji człowieka<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 18.

<sup>9</sup> J. Stachniuk, *Chrześcijaństwo a ludzkość...*, s. 8.

<sup>10</sup> J. Stachniuk, *Człowieczeństwo i kultura...*, s. 13–14.

<sup>11</sup> Przewaga aspektu aktywistycznego, np. pragnienie potęgi, może doprowadzić do destrukcji społecznej, co Stachniuk obrazuje hitleryzmem; przewaga aspektu kontemplatywnego przeradza się w marazm i historyczny zastój.

Humanizm jawi się w Stachniukowym ujęciu jako istota człowieczeństwa, jako ostateczne uzasadnienie ludzkiego istnienia. Humanizm to w istocie swaista zasada antropiczna, określająca sensowność świata poprzez jego ludzką reorganizację, poprzez przekształcenie naturalnego ładu przyrody w nową, ludzką jakość. W tym objawia się metafizyczne, sprokurowane ostatecznie przez „wagę twórcielską”, posłannictwo człowieka. Ma ono przy tym wymiar heroiczny, wymagający radykalnego zerwania z czysto biologiczną, wegetatywną stroną ludzkiej egzystencji i całkowitego oddania się działalności na rzecz postępującej ewolucji. Stachniuk podkreśla zdecydowanie, że „życie naprawdę normalne i ludzkie jest dopiero wówczas, gdy jest heroiczne”<sup>12</sup>.

Pojawienie się człowieka w świecie i praktykowany przez niego w pełnym zakresie humanizm jest podstawową przesłanką do powstania najwyższego etapu dotychczasowej ewolucji twórcielskiej – kultury. Stachniuk jednoznacznie stwierdza: „Ewolucja twórcielska zdąża ku wyodrębnieniu kulturowej kondygnacji świata”<sup>13</sup>. W tym ujęciu człowiek jawi się tylko jako szczybel, dokładniej – narzędzie ewolucji zmierzającej ku swemu ostatecznemu celowi, jaką jest doskonałość – najogólniejszy i ostateczny wyraz samoświadomości ewolucji twórczej. Tę zaś osiągnąć może ona poprzez całkowitą przebudowę (negację) świata natury (zgodnie ze Heglowskim schematem dialektycznego rozwoju). Drogą do tego jest właśnie kultura stwarzana przez człowieka.

„Właściwością człowieka jest nieograniczona w zasięgach zdolność do wiązania żywiołów psychiki i natury w ten sposób, że powstaje nowy typ mocy, mocy kultury, która służy do dalszej jej rozbudowy”<sup>14</sup> – pisze Stachniuk, wywołując wizję kultury jako procesualnego zjawiska stopniowego opanowywania (przeistaczania) świata natury przez człowieka. Nieustanna kulturalizacja świata<sup>15</sup> następuje w wyniku połączenia w organiczną całość trzech elementów, wyznaczonych swoistą, na wzór Nietzscheański pomyślaną, „wagą mocy” określającą ludzką aktywność. Dwa pierwsze elementy: **ludzka struktura biologiczna**, wytyczająca potrzeby i popędy oraz **waga twórcielska**, przewyżczająca biologizm ludzki i zdradzająca konieczność podjęcia wysiłku reorganizacji natury (w tym zawiera się, jak zaznacza Stachniuk, geniusz człowieczy i jego heroizm) są czynnikami motorycznymi tworzenia kultury. Składnik trzeci to **waga instrumentalna**, przynosząca, w rezultacie podjętych działań, zobiektywizowane dzieła procesów twórczych, które jednocześnie są narzędziami kulturowego przekształcania (cytowanej powyżej „rozbudowy”) świata (to tzw. kulturowytwory).

<sup>12</sup> J. Stachniuk, *Człowieczeństwo i kultura...*, s. 92.

<sup>13</sup> J. Stachniuk, *Chrześcijaństwo a ludzkość...*, s. 30.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 1–2.

<sup>15</sup> Stąd bierze się miano „kulturalizm”, określające doktrynę Stachniuka. To pewna analogia do kulturalizmu F. Znanieckiego, również akcentującego ludzki aktywizm w procesie budowy obrazu świata.

„Instrumentarium kultury”, jak Stachniuk określa owe dzieła (zarazem narzędzia) ludzkiej kreatywności, ogarnia swym zasięgiem cały świat percypowany przez pryzmat humanizmu. Składa się ono z poszczególnych „kulturowytworów”, które w koncepcji Stachniuka są ujmowane jako energetyczne rezultaty („wiązalniki energii”) połączenia poznawczych i twórczych zdolności człowieka z „materią żywiołów”. Występują one pod trojaką postacią kulturowych dzieł (zarazem narzędzi) natury **duchowej, społecznej i materialnej**. Te pierwsze zawierają sztukę, religię, moralność i naukę, są rezultatem ekspresji ludzkiej emocjonalności połączonej z naturą. Drugie to prawa i państwa – stanowione przez społeczny wymiar ludzkiej egzystencji, zamkniętej w ramach społecznych instytucji. Tworzą one socjotechniczne sposoby uporządkowania (okiełznania) środowiska społecznego. Do metod socjotechniki należy zaliczyć: powielanie wzorców zachowania, dbałość o efektywność zbiorowych przedsięwzięć, kontrolę życia społecznego i sposoby likwidacji społecznego oporu. Trzecie wreszcie dotyczą technologii stosowanej przez człowieka opanowującego świat przyrody w zakresie mechanotechniki (wykorzystywania fizykalnych przymiotów świata), biotechniki (wykorzystywania biologicznego aspektu rzeczywistości przez rolnictwo i hodowlę zwierząt) i gospodarstwa (w sensie Arystotelesowej ekonomii) będącego rezultatem stosowania powyższych technologii<sup>16</sup>.

Kultura jest, zdaniem Stachniuka, faktycznym środowiskiem naturalnym człowieka, ona to nadaje sens ludzkiej egzystencji poprzez określone kulturowo postrzeganie świata, a jednocześnie wyznacza aktywność w kreacji tegoż świata. W obu przypadkach człowiek jest określany jako *homo creans* – człowiek stwarzający, który staje się zawsze kulturowo bardziej zaawansowanym, niż jest aktualnie. W płaszczyźnie pierwszej coraz bardziej przekracza swe biologiczne ograniczenia, w drugiej – nieustannie kulturowo przeistacza świat natury. Takie spełnianie się „woli twórcyelskiej” Stachniuk nazywa „ciągim kulturowym” lub też **mitem** gatunku ludzkiego: „Mit jest latarnią, którą wola twórcyelska wkłada w ręce człowieka, by mógł śmiało wkroczyć w tajemnicze królestwo żywiołów”<sup>17</sup>.

Mit w filozofii kultury Stachniuka jest ujmowany analogicznie do wykładni G. Sorela, jako całościowa ideologia, władna pobudzić ludzi do podjęcia określonych działań. Mit zawiera w sobie jakby niewidzialną, określoną strukturę wartości odpowiadającą na potrzeby poszczególnych historycznych epok. Ma ponadto zawsze charakter irracjonalny, odwołujący się do ludzkich emocji i w tym tkwi jego spotęgowany i faktyczny wpływ na ludzkie masy. Jak pisze Wacyk: „Mit jest koncepcją ogniskującą w sobie wyobrażenia, wierzenia, emocje i dążenia człowieka w kulturze. Jego sylwetkę duchową, a także walory fi-

<sup>16</sup> J. Stachniuk, *Człowieczeństwo i kultura...*, s. 32–35.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 65.

zyczne kształtuje system wychowawczy, przez który przechodzą kolejno pokolenia wyznawców i realizatorów mitu”<sup>18</sup>.

Najbardziej charakterystyczną cechą mitu w ujęciu Stachniuka jest jego prospektywny charakter. Wbrew badaczom struktury mitu (takim jak: C. Jung czy M. Eliade) akcentującym jego zakorzenie w przeszłości, zdecydowanie prezentuje on mit jako „plan akcji dziejowej” nakierowanej na przyszłość<sup>19</sup>. Mit gatunku ludzkiego jest zawsze „mitem dziejotwórczym”, stanowi najogólniejszą wizję przyszłości.

W dziejach ludzkich mity przybierają dwojaką postać: mitów cząstkowych i gatunkowych. Mity cząstkowe to mity poszczególnych cywilizacji (kultur) ludzkich, nadających im swoiste oblicza. Tymi mitami Stachniuk w zasadzie się nie zajmuje. Jego uwagę przykuwają głównie mity gatunkowe, ogólnoludzkie, najpełniej wyrażające ewolucję „woli twórcielskiej”. Odsyłają one do specyficznego schematu historiozoficznego (zarysowanego w następnej części artykułu), ukazującego drogę ludzkości od „mitu indywidualistycznego” do „mitu narodowej wspólnoty tworzącej”. Idea mitu jako formy przejawu ewolucyjnej siły, prospektywnie organizującej ludzką poznawczą i kreacyjną aktywność, jest zwięźczeniem Stachniukowej filozofii kultury, która – należy tu mocno zaakcentować – przedstawiona dotychczas została jedynie od strony konstruowanego modelu idealnego ewolucji twórczej.

## 2. Koncepcja wspakultury

Filozofia kultury Jana Stachniuka obejmuje swym zasięgiem także i negatywne, z punktu widzenia „kulturalizacji świata”, zjawiska. Generalnie składają się one na obraz właściwej jeszcze człowiekowi, z powodu jego historycznie i cywilizacyjnie niedojrzałego wieku, niezdolności do pełnego kulturowego ujarzmiania natury. Stachniuk przyczyn tego stanu rzeczy upatruje w czterech objawach ludzkiej młodości. Pierwsza z nich to ciągle wegetująca w człowieku naturalistyczna strona jego egzystencji, to „[...] atawistyczne ciężenie do czysto biologicznej kondygnacji istnienia”<sup>20</sup>. Druga związana jest z jednostkowym możliwym osłabieniem „woli twórcielskiej”, wskutek chorób fizycznych czy schorzeń na tle nerwowym<sup>21</sup>. Następne dwie przyczyny mają już charakter społeczny. Trzecia więc, poprzez wojny, rozkład państwa czy klęski żywiołowe, podcina życie zbiorowe człowieka, uniemożliwiając mu realizację procesów kulturowych. Czwarta wreszcie przyczyna to niewykształcona jeszcze samowiedza

<sup>18</sup> A. Wacyk, *Mit polski. Zadruga...*, s. 125.

<sup>19</sup> J. Stachniuk, *Człowieczeństwo i kultura...*, s. 51.

<sup>20</sup> J. Stachniuk, *Wspakultura...*, s. 19.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 20

gatunku ludzkiego, to brak „[...] świadomości istoty naszego posłannictwa i niezliczonych etapów jego historycznej realizacji”<sup>22</sup>.

Owe przyczyny zahamowania ewolucji twórczej rodzą w sumie pojawienie się dokładnego zaprzeczenia kultury jako celu działania „woli twórczyelskiej”. W związku z tym Stachniuk pisze: „Uzasadnioną więc rzeczą będzie stworzyć nowy termin-pojęcie, które by obejmowało wszystkie elementy schorzenia człowieczeństwa. Całość kosmicznej choroby, polegającej na perwersyjnym rozmontowaniu ewolucji twórczyelskiej świata, będziemy nazywali **wspakulturą**. Wspakultura, jako wynik schorzenia kultury i człowieka, jest ich pełnym przeciwieństwem, tak jak przeciwieństwem zdrowia jest choroba, ciemności – światło”<sup>23</sup>.

Wspakultura rozumiana jako powstrzymanie ewolucji twórczyelskiej, rozpad humanizmu i ustanie procesów kulturalizacji polega, zdaniem Stachniuka, na autonomizacji, z powyżej podanych przyczyn, trzech organicznie powiązanych (wspomnianych już), fundamentalnych dla ludzkiej woli mocy składników kultury: biologicznej struktury człowieka, jego „woli twórczyelskiej” i „woli instrumentalnej”. Rozerwanie tej całości i usamodzielnienie jej elementów, bądź ustanowienie przewagi jednego nad drugim, powoduje powstanie patologicznych produktów owego rozpadu – zasadniczych pierwiastków wspakultury.

I tak nadmierne przywiązanie do biologicznej struktury ludzkiego bytowania, równoznaczne z jej degeneracją, rodzi **personalizm** i **wszechmiłość**. W Stachniukowej terminologii personalizm oznacza akcentowanie jednostkowego wymiaru egzystencji człowieka. Jest to taki osobniczy „[...] system życia, w którego centrum stoi nieruchomie beztwórcze, wsłuchane w odgłosy liryki trawienia, izolowane indywiduum ludzkie. Persona taka, pogrążona w słodyczach wegetacji, jest jakby celem samym w sobie”<sup>24</sup>. Zapoznany zostaje tu kulturowy aspekt ludzkiego bytowania. Kwietystyczna wszechmiłość jest uczuciem do wszystkich organizmów żywych: „Wszechmiłość widzi świat jako jeden wielki organizm. Jako jedno zbiorowe ciało. [...] Świat rysuje się przede wszystkim jako wielkie ciało wspólnoty biologicznej”<sup>25</sup>. Tym samym zanegowana zostaje pozycja człowieka, jako najwyższego szczebla rozwoju i wyrazu samowiedzy „woli twórczyelskiej”.

Wypaczona „wola twórczyelska” z kolei stwarza **moralizm** i **spirytualizm**. Moralizm to według Stachniuka reakcja na „ból ludzkiej duszy”, spowodowany zahamowaniem „woli twórczyelskiej”. Moralistyczne łagodzenie owego stanu rozstroju psychicznego polega na dualistycznej interpretacji świata, rozpadającego się, przykładowo, na świat ducha i świat materii, duszy i ciała. Postawa moralistyczna skupia się na świecie wewnętrznym, przy jednoczesnym trakto-

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> J. Stachniuk, *Chrześcijaństwo a ludzkość...*, s. 20.

<sup>24</sup> J. Stachniuk, *Wspakultura...*, s. 78.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 39.

waniu zewnątrz jako siedliska zła<sup>26</sup>. Innym sposobem kojenia „cierpienia duszy” jest spirytualizm, opierający się na koncepcji zaświatów. Wnosi on przekonanie, iż: „życie doczesne jest miejscem wygnania. Ważne jest, co nas czeka tam. Im bardziej ważne staje się to, co jest tam, tym lichsze to, co jest tu”<sup>27</sup>. Postawy spirytualistyczne, jak i moralistyczne, są w powyższym znaczeniu formami bezpośredniej destrukcji „woli twórcy” – zaniechaniem przez człowieka kreacyjnego posłannictwa.

Wreszcie wykolejona „wola instrumentalna” przybiera formy **nihilizmu** i **hedonizmu**. Są to pierwiastki wspakultury pokrewne – podkreśla Stachniuk. Wynikają one z negacji dotychczasowych kulturotwórczych osiągnięć człowieka. Nihilizm czyni to przez postulaty radykalnego potraktowania całego „instrumentarium kultury” jako sfery zła i jego likwidacji. Hedonizm zaś pragnie ową sferę zastanych kulturowytworów jedynie skonsumować. „Nihilizm jest nastawiony na niszczenie podstaw kultury, hedonizm usiłuje na powstających w ten sposób gruzach i trupach urządzić beztroską ucztę”<sup>28</sup>.

Pierwiastki wspakultury mają zdaniem Stachniuka suwerenny charakter, ale w praktyce życia społecznego najczęściej łączą się w większe kulturowo-historyczne całości (w sensie opisowym są to konkretne kultury czy cywilizacje). Owe społeczności, fundowane przez elementy wspakultury, przybierają dwojaką formę. Mogą występować w postaci szczątkowej, jako ugrupowania, które są zorganizowane wokół wybranych tylko pierwiastków wspakultury (np. dekadenci Rzym na piedestale stawia hedonizm, zaś dla Zachodu początku XX w. fundamentem są personalizm, wszechmiłość i hedonizm)<sup>29</sup>, albo też składniki wspakultury, w różnych hierarchicznych zestawieniach, mogą występować łącznie. Stachniuka interesują głównie te drugie „zestroje społeczne”, jako że konstytuują one najbardziej pojemną społecznie formę, zwaną przezeń **wspakulturą totalną**<sup>30</sup>.

Wspakultura totalna, złożona z kompletu pierwiastków wspakultury, oferuje członkowi każdej historycznie ukształtowanej społeczności określony światopogląd, „ideomatrycę wspakulturową” – jak powiada Stachniuk. Owa ideomatryca apriorycznie zniewala, choćby w procesie socjalizacji, do określonego postrzegania świata i miejsca w nim człowieka. Jest ona czymś na kształt Marksowskiej, zawsze fałszywej, ideologii. Dlatego też człowiekowi niezmiernie trudno jest przezwyciężyć wspakulturowy obraz rzeczywistości. Stąd też wynika „[...] totalne zgwałcenie humanizmu, trwałe odwrócenie sił człowieka od jego posłan-

<sup>26</sup> Ibidem, s. 46–49.

<sup>27</sup> J. Stachniuk, *Chrześcijaństwo a ludzkość...*, s. 93.

<sup>28</sup> J. Stachniuk, *Wspakultura...*, s. 63.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 153–165.

<sup>30</sup> Stachniuk pisze: „Z sześciu pierwiastków powstający jeden agregat-zespół nazywać będziemy wspakulturą totalną” (*Człowieczeństwo i kultura...*, s. 114).

nictwa”<sup>31</sup> przez wspakulturę. To właśnie totalna wspakultura tworzy krańcowo różną, zafałszowaną rzeczywistość wobec ludzkiego zadania „kulturowego przestawienia świata”.

Według Stachniuka w dotychczasowych dziejach ludzkich wspakulturami totalnymi były i są cywilizacje związane z wielkimi, uniwersalistycznymi religiami: buddyzmem, hinduizmem, islamem i chrześcijaństwem. Powodem tego utożsamienia zapewne jest fakt, iż uniwersalne religie oferują pełny światopogląd czy wszechogarniającą ideologię.

W każdej wspakulturze totalnej jeden z jej pierwiastków lub ich para pełni rolę centralną. Według tego kryterium, ukazującego poszczególne hierarchie elementów wspakultury, buddyzm Stachniuk określa jako uporządkowaną kombinację następujących pierwiastków: 1) nihilizm, 2) moralizm – spirytualizm, 3) personalizm – wszechmiłość; hinduizm jako: 1) nihilizm, 2) personalizm – wszechmiłość, 3) moralizm – spirytualizm; islam jako: 1) moralizm – spirytualizm, 2) nihilizm – hedonizm, 3) personalizm – wszechmiłość; wreszcie chrześcijaństwo jako: 1) moralizm – spirytualizm, 2) personalizm – wszechmiłość, 3) nihilizm – hedonizm<sup>32</sup>.

Prezentując owe kręgi cywilizacyjno-religijne, Stachniuk nie przywiązuje większej wagi do ich wzajemnego zróżnicowania, widocznego w eksponowaniu i uporządkowaniu poszczególnych par pierwiastków wspakultury. Są one dla niego wyłącznie czystymi egzemplifikacjami wspakultury totalnej i, tym samym, naturalną negacją postulowanego przez się kulturalizmu. Podejmuje więc kwestię tych cywilizacji jedynie w kontekście stanowczej opozycji kultura – wspakultura. Przeciwnieństwo to jest przez Stachniuka analizowane głównie na płaszczyźnie historiozoficznej.

### 3. Historiozofia

Osobliwa filozofia dziejów Stachniuka wyłożona jest w dwóch porządkach, pospołu zakotwiczonych w jego filozofii kultury. Pierwszy porządek, natury ogólnej, dotyczy konfliktu kultury ze wspakulturą. Drugi porządek, o skonkretyzowanym dziejowym wymiarze, przynosi wizję historii jako areny realizacji dziejotwórczych mitów<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> J. Stachniuk, *Wspakultura...*, s. 78.

<sup>32</sup> W czterech rozdziałach *Wspakultury* Stachniuk zawarł powierzchowną – trzeba tu zauważyć – charakterystykę wspakulturowej natury czterech powyższych kręgów religijno-cywilizacyjnych. Praca *Chrześcijaństwo a ludzkość* w całości poświęcona jest wspakulturze chrześcijańskiej.

<sup>33</sup> Historiozofia Stachniuka rekonstruowana została na podstawie prac: *Dzieje bez dziejów, Człowieczeństwo i kultura oraz Mit słowiański*. Z opracowań na ten temat warto tu przytoczyć tekst R. Siedlińskiego, *Dialektyczna historiozofia Jana Stachniuka*, [w:] L. Gawor (red.), *Studia nad filozofią polską pierwszej połowy XX wieku*, „Annales UMCS”, vol. XXIX, Lublin 2004.

Dobrym wprowadzeniem do pierwszej problematyki jest deklaracja Stachniuka, iż: „Osią dziejów na globie ziemskim nie jest walka Ducha z Materią, egoizmu z altruizmem, Boga z Szatanem, nie jest też walka klas ani walka ras, lecz walka kultury z wspakulturą o władztwo nad człowiekiem”<sup>34</sup>. W jej świetle uwidacznia się widzenie procesu historycznego jako dynamicznej i dialektycznej zmienności. Jest to perspektywa historii, istotą której jest nieustający konflikt dwóch lub więcej przeciwstawnych podmiotów dziejowych. Nie na darmo sytuuje on opozycję kultura–wspakultura w ciągu historiozoficznych koncepcji walki. W tym sensie refleksja ta mieści się w manichejskim schemacie dziejów. Jednocześnie powyższa deklaracja pozwala na określenie podmiotowości historycznej w kategoriach metafizycznych. Ludzkość w takim ujęciu nie jest bezpośrednim podmiotem procesu dziejowego, jest jedynie tworzywem poddanym czynnikom wyższego rzędu – duchowi lub materii, dobru lub złu, klasie społecznej, rasie, cywilizacji czy, jak u Stachniuka, swoiście rozumianej kulturze lub wspakulturze. Uwidacznia to szczególnie myśl, że: „każdy z nas jest polem zacieklego boju pomiędzy ciągiem kulturowym i ciągiem wspakulturowym. Armie jednego i drugiego toczą uporczywą walkę w osobowości każdego z nas na wszystkich kondygnacjach życia: od płaszczyzny biofizjologicznej począwszy do wzruszeń artystyczno-religijnych”<sup>35</sup>. Pozbawienie ludzkości autonomii i podmiotowości dziejowej uzasadnione jest na gruncie Stachniukowej filozofii kultury usytuowaniem kultury jako ukoronowania ewolucji twórczej i człowieka jako jej narzędzia – twórcy. W sumie, powyższe uwagi upoważniają do przypisania Stachniukowi rozumienia historii jako rezultatu walki o rząd dusz, dziejowego starcia toczzonego, od chwili pojawienia się w świecie rodzaju ludzkiego, między kulturą a wspakulturą.

Z tego punktu widzenia Stachniuk interpretuje historię powszechną, aczkolwiek praktycznie odwołuje się jedynie do europejskiego kręgu cywilizacyjnego, jako historię naprzemiennych epok kultury i wspakultury. Jego zdaniem okresem kultury był czas zakładania wielkich wschodnich cywilizacji. Ślady tego czasu odnajduje on w „księgach i pieśniach *Rigwedy*, systemie Zaratustry, taoizmie w Chinach, wierzeniach naturalizmu”<sup>36</sup>, jako „zestrojach społecznych” podejmujących wysiłek kulturowego ujarznienia rzeczywistości. Bliżej tej fazy nie charakteryzuje. Po latach panowania wspakultury drugim o znaczeniu światowym zrywem kulturotwórczym była cywilizacja grecko-rzymska, ograniczona wszak w opinii Stachniuka do rozwoju sofistycznych idei aktywistycznych (zgodnych z hasłem Protagorasa: „człowiek miarą rzeczy”) i rzymskiego pragmatyzmu, przejawiającego się w instytucji państwa i prawa. Natomiast, przykładowo,

<sup>34</sup> J. Stachniuk, *Człowieczeństwo i kultura...*, s. 117.

<sup>35</sup> Ibidem.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 19.

Sokrates<sup>37</sup>, Platon, stoicyzm, Chrystus i wszyscy chrześcijańscy myśliciele w tym „ciągu kulturowym” nie mieszczą się; są czołowymi reprezentantami wspakultury, która apogeum swoje miała w formie totalnej chrześcijańskiej wspakultury w średniowieczu, kiedy to „pochód krzyża zgasił płomień kultury helleńskiej”. Trzeci okres przewagi kulturą nad wspakulturą datuje Stachniuk od renesansu. Wtedy to pojawiła się idea podboju i opanowywania świata społecznego i przyrodniczego (przez rozwój nauki), w której w pełni doszła do głosu ludzka wola mocy. Jej przejawami w sferze ducha był protestantyzm, zaś w sferze praktycznej – liberalizm ekonomiczny i polityczny. Ten nowożytny wybuch tendencji kulturowych od XIX w. zostaje zdaniem Stachniuka ponownie opanowywany przez wspakulturę, czego dowodzi jego zdaniem kryzys kultury europejskiej, przejawiający się w załamaniu kapitalistycznej ekonomii, w politycznych ruchach socjalizmu, bolszewizmu czy faszyzmu, masowym charakterze nowych zjawisk kultury – np. prasy czy radia. Ta perspektywa staje się dla niego punktem wyjścia do budowy perspektywnej wizji nowej fazy kultury, opartej na micie narodowej wspólnoty tworzącej, o czym dalej.

Opisowe ujęcie historii, jako efektu nieprzewycięzalnego konfliktu kultury ze wspakulturą, jest nader często uzupełniane elementami ewaluacji. Waloryzowanie dziejów dotyczy przede wszystkim faz kultury i wspakultury. Stachniuk ceni, w zgodzie z założeniami swej filozofii kultury, tylko etapy kulturowej ekspansji człowieka, deprecjonuje natomiast epoki wspakultury. Na tej wartościującej płaszczyźnie staje się możliwe – co tu z całą mocą należy zaznaczyć – przypisanie człowiekowi względnej dziejotwórczej aktywności. Człowiek z jednej strony, podejmując heroiczny wysiłek twórczy (wyrażany w woli mocy) i kreując świat kultury, staje się aktywnym, acz pośrednim uczestnikiem procesu historycznego. Wszak z drugiej strony, obierając biowegetacyjny sposób życia i wyrzekając się „kulturowego przeistaczania świata”, opowiada się za wspakulturą i tym samym rezygnuje ze współuczestnictwa w budowaniu ludzkiego obrazu świata. W takim aksjologicznym ujęciu dla Stachniuka „żywa historia” jest czasem kultury (zarówno kulturowego tworzenia świata, jak i wyniku tej działalności), zaś czas, w którym przeważa wspakultura, jest okresem faktycznego historycznego marazmu, określanego przezeń mianem „bezdziejów”<sup>38</sup>. W tym aspekcie Stachniukowej filozofii dziejów, obok uprzednio omówionej historiozoficznej opozycji kultura–wspakultura, na plan pierwszy wybija się przeciwieństwo historii i bezdziejów, zwracające uwagę na różnicowane wartościowanie czasu historycznego. Otóż otwiera taki widok historii pokusę ujęcia jej w kate-

<sup>37</sup> „Cnota Sokratesa to puszka Pandory, w której są zamknięte pierwiastki wspakultury” (ibidem, s.176).

<sup>38</sup> W tym sensie należy rozumieć tytuł *Dzieje bez dziejów*. W dziele tym Stachniuk przedstawia historię opanowanej przez katolicyzm Polski jako historię „bezdziejów”, czyli historię polskiej wspakultury albo historię chrześcijaństwa na ziemiach polskich.

goriach niejednorodnej i nieciągłej jakości, rozpadającej się na „prawdziwą” historię – czas kultury i „bezdzieje” – czas wspakultury<sup>39</sup>.

W drugim porządku historiozoficznych rozważań Stachniuka, dotyczących się jedynie „czasu kultury”, zawarta jest analiza roli mitu w dziejach ludzkiej kulturowej aktywności. To ujęcie akcentuje względną sprawczą rolę człowieka w dziejach poprzez realizację prospektywnych mitów. Mit jest formą wyrazu „ciągu kulturowego” i spełnia dziejotwórcze funkcje poprzez ideologiczne motywowanie ludzkiej działalności i wytyczanie celów podejmowanych działań (por. pkt 2 niniejszego tekstu). Dla Stachniuka najbardziej zajmującym jest ogólnoludzki **mit indywidualistyczny**, który opierając się na trzech przesłankach: wartości ludzkiej autonomii, prawie do samostanowienia i odpowiedzialności za podjęte czyny, stanowi istotę kulturowo-historycznej twórczości człowieka: „W ramach mitu indywidualistycznego określał człowiek swoją istotę, morderczym wyęzieniem wyrąbywał swoje twórcze **Ja**. Odkrywał swoje przeznaczenie zostania twórcą, wyrażał to w wiekopomnych dziełach sztuki i filozofii”<sup>40</sup>. Mit ów tworzy przede wszystkim, zgodnie z europocentrycznym nastawieniem Stachniuka, „kręgosłup cywilizacji zachodniej”<sup>41</sup>.

Mit indywidualistyczny, z powyższego punktu widzenia, realizował się w dwóch fazach: antycznej i nowożytnej – odpowiadających zresztą uprzednio zasygnalizowanym okresom przewagi kultury nad wspakulturą.

W antycznej postaci mit indywidualistyczny przybrał kształt ideału osobowego „jednostki sprawczej – *kalos kagathos*”, która całkowicie zorientowana jest ku światu zewnętrznemu, ku jego opanowywaniu. Ideał ów „przedstawia obraz dostojnego, dumnego człowieka, silnego duchem i ciałem, wszechstronnie rozwiniętego umysłowo i fizycznie, o wielkich namiętnościach bohaterskich porywach, zdolnego do wnikliwego dociekania filozoficznego, odczuwania piękna i wspaniałości świata, a poza tym do owocnego sprawczego działania, nastawionego na osiągnięcia dobra, którym jest pełnia indywidualnego, bujnego życia”<sup>42</sup>. Najwybitniejszymi osobistościami tego okresu byli filozofowie poszukujący „arche” przyrody, z Heraklitem (głoszącym, iż jeden jest wart tyle, co dziesięć tysięcy, jeśli jest najlepszy) na czele, oraz sofisci z Protagorasem, którego Stachniuk uważał za największego filozofa świata antycznego. Protagorasowa formuła *panton chrematon metron estin anthropos* (człowiek – miarą wszechrzeczy) jest jego zdaniem najkrótszą i najbardziej dosadną dewizą starożytnego mitu indywidualistycznego.

Upadek antycznego mitu indywidualistycznego rozpoczyna się z chwilą wystąpienia Sokratesa i Platona, którzy według Stachniuka zainicjowali proces „od-

<sup>39</sup> W tym względzie por. artykuł R. Siedleckiego *Dialektyczna historiozofia Jana Stachniuka...*

<sup>40</sup> J. Stachniuk, *Człowieczeństwo i kultura...*, s. 132.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 131.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 152.

wrotu od świata”; Sokrates poprzez podjęcie badań na podmiotem poznającym (wiem, że nic nie wiem), Platon zaś poprzez negację rzeczywistości zmysłowej i uczynienie prymarnego świata z idei. Od tego momentu mit indywidualistyczny stopniowo jest zacierany przez coraz intensywniej pojawiające się pierwiastki wspakultury. W tej wykładni sceptycyzm Pirrona to moralizm i personalizm akcentowane nihilizmem; Arystyp i cyrenaicy wprowadzili hedonizm; Epikur zaś w pełni rozwinął nihilizm. Ostatecznie mit indywidualistyczny zanikł w momencie pojawienia się chrześcijaństwa, które narzuciło Europie totalną wspakulturę, kulminującą w średniowieczu i wytwarzającą fałszywy światopogląd eliminujący wolę twórczą i posłannictwo człowieka.

Odrodzenie mitu indywidualistycznego nastąpiło według Stachniuka dopiero w czasach nowożytnych. Stwierdza on, iż od renesansu człowiekowi ponownie przypisana zostaje podmiotowa autonomia, przejawiająca się w aktywności względem świata. O ile jednak aktywność człowieka antyku miała charakter poznawczo-kontemplacyjny, o tyle zaangażowanie człowieka nowożytnego w naturę miało wymiar głównie praktyczny. Celem stał się głównie podbój i opanowanie świata i to nie tylko przyrodniczego, ale i społecznego. Środkiem do tego była praktycystycznie pojmowana nauka oraz swoista technika społeczna, umożliwiająca okiełznanie żywiołu społecznego (np. w wydaniu Machiawellego). Stąd wzorcem osobowym nowożytnej wersji mitu indywidualistycznego został z jednej strony naukowiec, wydzierający naturze tajemnice i zaprzęgający ją w służbę ludzkości, z drugiej zaś – skuteczny władca, potem kupiec czy kolonizator.

Ideologicznym wyrazem nowożytnego mitu indywidualistycznego był liberalizm, akcentujący jednostkową wolność i niezależność człowieka w sferze myśli, polityki, a zwłaszcza ekonomii. Liberalizm podbudowany został ponadto przez protestantyzm, który głosząc indywidualną drogę człowieka ku Bogu i osobistą odpowiedzialność ekonomiczną za swą egzystencję, radykalnie sprzeciwił się katolicyzmowi, szerzącemu bierność i posłuszeństwo instytucji Kościoła. Zdaniem Stachniuka, idącemu w tej materii za Maksem Weberem<sup>43</sup>, to protestantyzm ostatecznie był podłożem kapitalizmu.

Nowożytny mit indywidualistyczny, według Stachniuka, w pełni realizuje się w kapitalizmie. Ta formacja społeczno-ekonomiczna jest rezultatem trzech czynników: postępu socjotechniki (rozumianego tutaj jako poszerzenie domeny aktywności ludzkiej, dotychczas odnoszonej do świata natury, o obszar życia społecznego), koncepcji indywidualizmu gospodarczego oraz praktycznego wykorzystywania nauki i techniki w procesach produkcyjnych. Czynniki te są skorelowane: „Gdyby się nie odrodziły podstawy mitu indywidualistycznego, nie mogłaby się rozwinąć nauka, nie byłyby spełnione wymogi socjotechniki, a tym samym nie powstałaby koncepcja gospodarki indywidualistycznej,

<sup>43</sup> Por. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1994.

która doprowadziła do skojarzenia wynalazczego maszynizmu, a tym samym i kapitalizmu”<sup>44</sup>. W sumie powodują one, iż XIX-wieczny kapitalizm wolnokonkurencyjny, przynoszący człowiekowi wielkie bogactwo narzędzi i środków aktywności kulturalnej, stanowił apogeum nowożytnej fazy rozwojowej mitu indywidualistycznego.

Koniec XIX stulecia oraz pierwsza połowa XX w. była z kolei dla Stachniuka już okresem upadku mitu indywidualistycznego, nie dającego wystarczających inspiracji do „kulturowego przeistoczenia świata”. Nie wnikając głębiej w przyczyny tego stanu rzeczy, konstatuje on, iż kapitalizm przechodzi kryzys, którego objawami są: w sferze ideologicznej – powstanie antyindywidualistycznych ruchów socjalizmu (bolszewizmu) i faszystów, w sferze politycznej – rewolucje (1905, 1917) i wojny światowe, na gruncie ekonomicznym – krachy gospodarcze oraz przede wszystkim rosnące wpływy pierwiastków wspakultury: głównie hedonizmu, personalizmu i wszechmiłości<sup>45</sup>. Objawy te wskazują na konieczność stworzenia nowego ustroju społecznego, mogącego powstrzymać nasilające się tendencje wspakulturowe. Droga do tego jest, zdaniem Stachniuka, zastąpienie gasnącego mitu indywidualistycznego nowym mitem dziejotwórczym, pozwalającym ludzkości na ponowny zryw kulturowy.

Od połowy XIX stulecia Stachniuk odnotowuje rosnącą rolę mas w społeczeństwie europejskim. Socjalizm, bolszewizm czy faszyzm są ruchami ideologiczno-politycznym wyrosłymi na tym gruncie. Stanowią one wyrazisty dowód, iż w procesie ewolucji twórczej następuje zmiana wiodącego w historii podmiotu dziejów. Jednostka jest zastępowana podmiotem zbiorowym. Stachniuk podkreśla, że zmiana owa nie zaowocowała jeszcze powstaniem nowego dziejotwórczego mitu wspólnotowego. Co najwyżej znajduje się on na etapie tworzenia, na co wskazywałyby funkcjonujące już jego cząstkowe antycypacje. Zaliczyć można do tych antycypacji trzy „submity”: „naukowo-technokratyczny”, wyrażający optymizm co do mocy naukowego panowania nad światem; „industrialny”, nazywany też „romantyką inżynierską”, zakładający możliwość nieograniczonego przekształcania świata; oraz „socjotechniczny”, polegający na stosowaniu metod pokonywania „oporów społecznych”, stojących na drodze do akceptacji nowego mitu (np. propaganda czy odgórna perswazja na rzecz określonej „ideowizji”). „Wiele rzeczy wskazuje na to, że z trzech powyższych antycypacji powstanie w końcu jedna. Ewolucja w tym kierunku niepostrzeżenie się odbywa. Ona to stanowi znaną charakterystyczne naszych czasów”<sup>46</sup>.

Poszukując kolektywistycznego podmiotu procesu historycznego, Stachniuk krytykuje zarówno socjalizm, jak i totalitarne ruchy bolszewizmu i faszystów,

<sup>44</sup> J. Stachniuk, *Człowieczeństwo i kultura...*, s. 209.

<sup>45</sup> J. Stachniuk, *Wspakultura...*, s. 85.

<sup>46</sup> J. Stachniuk, *Człowieczeństwo i kultura...*, s. 245.

choć znajduje się pod urokiem głoszonym przez te ugrupowania „planizmu” – idei administracyjnego i centralnego zorganizowania społeczeństwa w jeden sprawnie działający organizm we wszelkich aspektach życia społecznego. Podstawę nowego kolektywnego mitu znajduje natomiast w narodzie, który „[...] rysuje się nam jako organizm w swoim rodzaju doskonały, o nieograniczonych perspektywach rozwojowych”<sup>47</sup>. Naród jest dla niego tą jedyną zbiorowością, która może wносить trwałe wartości do kultury, która zapewnia jednostce najtrwalszy, emocjonalny związek ze wspólnotą i przez to wzbudza w niej „entuzjizm twórczy”<sup>48</sup>. Bycie w narodzie to „podniesiony, ekstatyczny stan duchowy, ogniwo, które spina wszystkie elementy w świadomości, utożsamiając jaźń z dziełem wspólnoty tworzącej”<sup>49</sup>. By wszakże ów narodowy „entuzjizm twórczy” nie rozładowywał się w chaotycznych wybuchach, nie przepoczwarzał się w ksenofobiczne zaślepienie lub samouwielbienie, niezbędne jest jego opanowanie poprzez socjotechniczne nakreślenie jasnych celów dla narodowego kolektywu, nadanie mu rzutowanego w przyszłość planu działania.

Wyniesienie narodu jako zasadniczego podmiotu dziejów, skojarzone z totalitarnym (w wersji bolszewickiej i faszystowskiej) w istocie „planizmem”, jest dla Stachniuka szlakiem do zastąpienia upadającego mitu indywidualistycznego nowym mitem – mitem „narodowej wspólnoty tworzącej”. Postulowany przezeń mit „narodowej wspólnoty tworzącej” jest dla ludzkości szansą zachowania humanizmu – spełniania posłannictwa kulturowego przeobrażania świata natury. Mit ten formułuje jednoznacznie określone, nowe ramy ludzkiej aktywności, w których możliwa jest realizacja ewolucji twórczej. Nacjonalistyczna optyka przesądza w końcu o widzeniu świata, „[...] nie ma takiej czynności, która mogłaby być wykonaną w oderwaniu od życia zbiorowości, tj. narodu” – pisze Stachniuk w tym kontekście<sup>50</sup>. Zakorzenie w narodzie daje poszczególnym indywidualum siłę, osadza je we wspólnocie organicznej, trwałej, świadomej siebie, nieklasowej, walczącej i dysponującej poczuciem duchowej jedności. Mniej istotna wobec tych cech zdaje się przynależność terytorialna i państwowa. To w sumie przesądza o kierunku zaangażowania narodowo zorganizowanych mas ludzkich: „Drogą ku temu jest przełamanie oporów świata materialnego, w pierwszym rzędzie likwidacja upiora walki o nagi byt, stworzenie warunków dla pełni wydajnego działania społecznego i koncepcji życia duchowego, która pozwoli żyć napiętym poziomem skupionych uczuć. Musi powstać systemat religijno-artystyczny i światopoglądowy, który pierwiastek humanistyczny wyrazi

<sup>47</sup> J. Stachniuk, *Zagadnienie totalizmu...*, s. 29.

<sup>48</sup> Bardzo podobne tezy głosi współcześnie E. Gellner (*Narody i nacjonalizm*, Warszawa 1991), eksponując nacjonalizm jako datującą się od połowy XIX w. organizację społeczną cywilizacji zachodniej.

<sup>49</sup> J. Stachniuk, *Człowieczeństwo i kultura...*, s. 264.

<sup>50</sup> J. Stachniuk, *Kolektywizm i naród...*, s. 82.

w idei dzieła [twórcy – L.G.]. W symbolach religijnych, w dziełach sztuki, dla każdego dostępnych, w obiegowych pojęciach i normach musi się zobiektywizować centralna idea wspólnoty tworzącej<sup>51</sup>. Mit „narodowej wspólnoty tworzącej”, wykluty na bazie nacjonalizmu, jest zdaniem Stachniuka gwarancją przewyższenia tendencji wspaniałoty, obecnych w łonie cywilizacji europejskiej początku XX w. Jest podstawą zachowania kulturowej aktywności człowieka i realizacji „woli twórcy” ewolucji w nowych warunkach ludzkiego bytowania.

Historia obecności i zaniku mitu indywidualistycznego w dziejach wraz z mitem „narodowej wspólnoty tworzącej”, przedstawiającym perspektywę wizję historiozoficzną, jest dopełnieniem ogólnej filozofii dziejów Stachniuka, zawierającej się w naprzemiennym schemacie kultura – wspaniałota. Oba te porządki nie wyczerpują wszak wszelkich podejmowanych przezeń historiozoficznych kwestii. W ramach prezentowanej filozofii dziejów mieści się jeszcze jeden wątek, odwołujący do prac Stachniuka z lat trzydziestych i początku czterdziestych, stanowiący istotny element jego myśli społecznej<sup>52</sup>. Chodzi tu o motyw przeszłej i przyszłej obecności Polski i Słowiańszczyzny w dziejach. Jest to nader interesująca kwestia, gdyż zawarte tu rozważania są oryginalną konkretyzacją teoretyczną (bo nie chronologiczną) późniejszych ustaleń<sup>53</sup>, szczególnie w zakresie nowo powstającego „mitu narodowej wspólnoty tworzącej”.

#### 4. Mit słowiański

W opinii Stachniuka nosicielami mitu indywidualistycznego byli Grecy w pierwszej jego odsłonie, w drugiej zaś Germanie. Zasługi w krzewieniu tegoż mitu zyskały także i ludy romańskie, przygotowując choćby grunt pod renesansowy zryw po okresie średniowiecznej wspaniałoty. Z tego punktu widzenia grupą etniczną, która nie odegrała do XX w. szczególnie ważnej roli historycznej byli według Stachniuka Słowianie (z wyłączeniem Rosji)<sup>54</sup>. Taki stan rzeczy

<sup>51</sup> J. Stachniuk, *Człowieczeństwo i kultura...*, s. 264.

<sup>52</sup> Chodzi tu o prace: *Kolektywizm a naród; Kataklizm epoki imperializmu a Polska, czyli heroiczna wspólnota narodu; Dzieje bez dziejów. Teoria rozwoju wewnętrznego Polski oraz Mit słowiański*.

<sup>53</sup> Mamy tu do czynienia z swoistym inkorporowaniem idei wysuniętych przez Stachniuka w latach 30. w ramach ruchu „Zadruży” do historiozoficznej refleksji z lat 40. Przykładem na to jest, niestety niepublikowany jeszcze, *Mit słowiański* z roku 1941.

<sup>54</sup> Słowiańszczyzna to dla Stachniuka jedynie Słowianie zachodni i południowi: „Od Bugu na wschód i od Dniepru na północ tereny właściwie nie były słowiańskie” (*Mit słowiański*, s. 7). Są to obszary zamieszkałe przez ludy bałtyjsko-turańskie. Jest to wyraźna analogia do koncepcji wielości cywilizacji Feliksa Koniecznego, dla którego Rosja to odrębna cywilizacja turańska.

spowodowany został jego zdaniem znową Cesarstwa Niemieckiego i papieżstwa, które to centralne ośrodki władzy w Europie w VIII–X w., szerząc chrześcijaństwo, zniszczyły kulturę rdzennie słowiańską (sławską – w terminologii Stachniuka). Unicestwienie tożsamości etnicznej Słowian przebiegało dwutorowo. Z jednej strony miało ono charakter eksterminacyjny, jak w przypadku Słowian połabskich. Z drugiej, polegało na narzuceniu obcej Słowianom „ideomatrixy” – chrześcijaństwa, co zdecydowanie uniemożliwiło im, szczególnie Polakom i Czechom, tworzącym według Stachniuka centrum Słowiańszczyzny, historyczny samorozwój.

Przyjęcie chrześcijaństwa bezpośrednio skutkowało dziejowym marazmem i podcięciem sił żywotnych Słowiańszczyzny. Chrześcijaństwo wraz z niesioną kulturą to dla Stachniuka najbardziej wyrazista forma wspakultury. Wręcz po Nietzscheańsku jest ono charakteryzowane jako formacja, która zabija aktywność twórczą człowieka, dokonuje zamiany aksjologicznej w obrębie ludzkich postaw ideologicznych i praktycznych, pozytywnie traktując posłuszeństwo, pokorę, bierność wobec świata, uległość wobec transcendencji, rezygnuje całkowicie z cech charakteryzujących człowieka tworzącego kulturę – *homo creans*.

W świecie chrześcijańskim pojawiały się okresy buntu wobec głoszonych i praktykowanych pierwiastków wspakultury, głównie spirytualizmu i personalizmu. Zasadniczy był tu okres zakładania podwalin protestantyzmu, polegający na wyzwaniu się z jarzma Rzymu jednostek i nadawania im religijno-polityczno-ekonomicznej autonomii. Wszak poza epizodem z czeskim husytyzmem i znaczną popularnością ruchów reformacji w Polsce w XV i do końca XVI w. Słowiańszczyzna nie inkorporowała tych idei, tym samym odpadając od czołówki biegu dziejów (teza M. Webera). Na terenach Polski święciła zaś od tego czasu tryumfy jezuicka kontrreformacja, która doprowadziła nie tylko do rozbiorów i utraty niepodległości, ale nader wszystko do radykalnego przeobrażenia mentalnościowego Polaków. (Ukształtowany przez kontrreformację polski charakter narodowy został przez Stachniuka nazwany Polakokatolicyzmem. **Polakokatolik** to typ biologiczny Polaka z narzuconą mu obcą duchowością katolicką. Polakokatolik to nie Polak, nie obywatel, nie Europejczyk, a katolik.) W tym kontekście „to katolicyzm właśnie jest głównym sprawcą niezwykłego kierunku rozwojowego narodu polskiego, który charakteryzuje naszą historię ostatnich stuleci”<sup>55</sup>. Z tego punktu widzenia historia Polski od końca XVI w. po współczesność jest nieustającym upadkiem, stanem kulturowego paraliżu. Stąd też wynika fundamentalna wrogość Stachniuka wobec katolicyzmu, jako najpełniejszej formy wspakultury i – z punktu widzenia Polski – zasadniczego źródła zła dziejowego<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> J. Stachniuk, *Dzieje bez dziejów...*, s. 44.

<sup>56</sup> Tym kwestiom w całości poświęcona jest praca *Chrześcijaństwo a ludzkość*.

Przełom XIX i XX w. oraz pierwsza połowa XX stulecia to zdaniem Stachniuka historiozoficzna cezura, od której na arenę dziejów wstępuje Słowiańszczyzna z Polską na czele. „Kończy się nadmiernie długa noc dziejowa. Przez niekończący się szereg stuleci wypełnionych pustką bezdziejowości przebija się brzask nowej, radosnej, pulsującej życiem epoki Sławii. Świtanie tego radosnego dnia widzimy jednocześnie jako nadażający symptom odradzającej się masy życiowej Słowiańszczyzny i narodu polskiego”<sup>57</sup>. Analiza degeneracji Polski i innych ludów słowiańskich jest połączona z przeświadczeniem Stachniuka, iż w czasach kryzysu kapitalizmu – najwyższej i ostatniej fazy rozwoju nowożytnego mitu indywidualistycznego – narastają odrodzeniowe tendencje Słowiańszczyzny. Pokrywają się one z poszukiwaniami nowego mitu dziejowego – nacjonalistycznego mitu „wspólnoty tworzącej”. To właśnie powrót do źródeł tożsamości słowiańskiej jest drogą przewyciężenia trapiącego Europę kryzysu. To w łonie Sławii poprzez przywrócenie zagubionego „mitu słowiańskiego” wykluwa się ratunek dla Europy.

Odrodzenie „mitu słowiańskiego” Stachniuk łączy ze pojawieniem się ruchów masowych, funkcjonowaniem swoistych „submitów” (o czym już mowa była) oraz, przede wszystkim, zjawiskami wzrostu świadomości narodowej zachodzącymi w Europie końca XIX i początku XX stulecia. Wyrazem tego ostatniego zjawiska są, między innymi, narodziny rosyjskiego panslawizmu Danilewskiego, antyrosyjskiego panslawizmu Klubu Słowiańskiego czy ruchu ilyryzmu<sup>58</sup>. Jest wzrost ten oznaką stopniowego wydobywania spod narzuconego przez chrześcijaństwo ideologicznego balastu stłamszonych, autentycznych pokładów słowiańskiej duchowości. Poczyna równocześnie budzić się uśpiona przez wieki słowiańska „wola twórcycka”. Następuje zdecydowane przewyciężanie „[...] nawarstwienia kulturowego, służącego bezdziejowym koncepcjom światopoglądowym”<sup>59</sup>, w którym to narastającym procesie pierwszorzędną rolę spełnia Polska.

Wykluwający się na powyższych podstawach „mit słowiański” (lub synonimicznie: „mit polski” albo „mit zadružny”) „[...] musi się jednocześnie objawić w religii, sztuce, światopoglądzie, nauce, etyce, polityce i gospodarce”<sup>60</sup>; musi on stworzyć kompletną ideologię potrafiącą nakłonić wpierw Polaków, potem Słowian, a później inne wspólnoty etniczne do wysiłku przewyciężenia wspakultury i podjęcia aktywności do dalszego kulturowego przebudowania świata. (Na marginesie można dodać, iż jednym z istotniejszych pól owego przewyciężenia jest religia. Stąd Stachniuk, dezawuuując katolicyzm, proponuje zastąpić go panteistyczną i kosmiczną religią, odwołującą się do starsłowiańskiego poczucia jedni jednostek ludzkich z naturą. W tym zawiera się swoisty neopoganizm

<sup>57</sup> J. Stachniuk, *Mit słowiański...*, s. 2.

<sup>58</sup> Por. L. Gawor, *Świat słowiański*, „Sofia” 2004, nr 4, s. 347–352.

<sup>59</sup> J. Stachniuk, *Mit słowiański...*, s. 21.

<sup>60</sup> Ibidem, s. 24.

Stachniuka, do którego odwołują się niektóre współczesne ruchy neopogańskie, niezbyt słusznie, gdyż nepoganizm ten jest zaledwie cząstkowym elementem zarysu nowego mitu zadrużnego<sup>61</sup>).

Słowiański mit dziejowy jako wyraz „ciągu kulturowego” jest dopiero „niezmiernie dalekim ideałem”. Niemniej jednak można wskazać jego kilka cech charakterystycznych. Otóż stwarza on nowy model człowieka i społeczeństwa. Z jednej strony głosi prymat całości nad jednostką, przewyższając tym indywidualizm przez podporządkowanie go nacjonalistycznej wspólnoty. Podmiotem dziejowych przestaje być twórcza jednostka, a zostaje nim spotęgowany masą kolektyw o jednolitym etnicznie składzie. Powoduje to, z drugiej strony, zdecydowanie zwiększoną kreatywną moc ludzkości w dziele „woli twórczyelskiej”. Następnie, wspólnotowy wysiłek w celu kumulacji efektywności, winien być, zdaniem Stachniuka, administracyjnie zarządzany. Temu ma służyć centralne planowanie i to nie tylko w zakresie ekonomicznym, ale i we wszelkich innych płaszczyznach życia zbiorowego. Zarządzający nowym typem społeczeństwa powinni posługiwać się różnymi socjotechnicznymi narzędziami: polityką, etyką czy kulturą, lansującą określone motywacje i cele podejmowanych wysiłków. Od wynikającej stąd możliwej totalitarnej wizji świata społecznego Stachniuk zdecydowanie się odżegnuje. Centralizm jest dla niego strategią i taktyką do „zwycięstwa mitu zadrużnego nad bezdziejami” oraz nadaniem jasno określonego sensu jednostkowym wysiłkom<sup>62</sup>. Takie, jego zdaniem, było życie społeczne w starosłowiańskich zadrugach. Po trzecie wreszcie, podejmowane w ramach wytworzonego przez mit słowiański systemu kulturowo-ekonomiczno-politycznego jednostkowe i zbiorowe działania mają charakter heroiczny. Wymagają one przezwyższenia nie tylko biologiczno-wegetatywnego aspektu ludzkiej egzystencji, ale i wzniesienia się ponad indywidualizm i egoizm oraz opowiedzenia za wspólnotowymi wartościami, takimi jak altruizm, poświęcenie, ofiarność czy entuzjazm. Heroizm ten jest po prostu działaniem na rzecz dobra wspólnego, którego przejawem, między innymi, jest nacjonalistyczny patriotyzm (do tego wątku sięga Młodzież Wszechpolska). Suma tych właściwości, wnoszonych przez mit zadrużny, tworzy według Stachniuka ramy umożliwiające niespotykaną do tej pory intensyfikację „woli twórczyelskiej”, a tym samym – niezwykle intensywną i w skali ogólnoludzkiej kulturalizację świata, co oznacza zapowiedź wstąpienia ewolucji twórczyelskiej na wyższy szczebel.

Wyłania się z powyższych uwag, rekonstruujących perspektywną dziejową wizję Stachniuka, wyraźne rozszerzanie dziejowego zasięgu nowo tworzonego mitu kolektywnego. W pierwotnym znaczeniu kolektywny mit „wspólnoty two-

<sup>61</sup> Por. w tym względzie opis zarysu struktury kultury sławskiej w *Micie słowiańskim*, gdzie religia jest jedną z siedmiu równorzędnych jej cech.

<sup>62</sup> Ibidem, s. 38.

rzącej” jest przez Stachniuka odnoszony wyłącznie do narodu polskiego<sup>63</sup>. Następnie ów „mit zadružny” staje się mitem ogólnosłowiańskim. W tym sensie pisze on: „Ognisko kultury zadružnej, której nosicielem będzie naród polski, otwiera następną fazę w życiu Sławii. Rozpocznie się nowy rozdział historii: inwazji zadružnej kultury na resztę Sławii [...]. Przeistoczenie się Polski w młot zadružny Słowiańszczyzny otworzy nową epokę. Krok za krokiem będziemy odtąd jako ognisko Imperium Sławskiego usuwać sklerozę bezdziejów [...] Będzie to epoka uwalniania się z nawarstwionego balastu upadku dziejowego”<sup>64</sup>. Roztacza Stachniuk tym samym wizję Europy, w której siłą wiodącą i dziejowym zbawicielem jest *Imperium Slavonicum*, z Polską w roli wiodącej.

Po epokach sprawowania kulturowego władztwa przez Greków, następnie Germanów, przychodzi kolej na Słowian. Perspektywa ta jest obecna zwłaszcza w *Micie słowiańskim*. Następuje tutaj wyraźne nawiązanie do mesjanistycznych jeszcze słowianofilskich koncepcji, ale nie rosyjskich, a oryginalnie polskich, w wydaniu Towiańskiego i Mickiewicza, w których dziejowa przyszłość należy do Słowian zjednoczonych pod egidą Polski. Ale należy ten prospektywny obraz dziejów uzupełnić jeszcze jednym wątkiem, stanowiącym ukoronowanie refleksji Stachniuka nad powstającym mitem kolektywistycznym, zawartym w *Człowieczeństwie i kulturze*. Jest nim wizja włączająca wszystkie ludy świata w jeden ogólnoludzki „organizm zadružny”, tworzący ponadnarodową „wspólnotę tworzącą”. Wówczas dopiero ostatecznie, zdaniem Stachniuka, „[...] prastare tradycje wspakultury zostaną skazane na zniszczenie. Tym samym rozpocznie się **rewolucja człowiecza**, obejmująca 90% ludzkości dziś jeszcze sparaliżowanej bezdziejami”<sup>65</sup>. I to właśnie od pionierskiej roli Polski w budowie „mitu zadružnego”, następnie od „[...] Słowiańszczyzny zależy, czy rozsnuwające się horyzonty rewolucji człowieczej zapłodnią wole do tytanicznego dzieła zapoczątkowania i ukształtowania nowej wspaniałej ery”<sup>66</sup>.

Rozważania Stachniuka nad „mitem słowiańskim” są ostatecznym wypełnieniem i konkretyzacją jego historiozoficznej wizji. Następuje w nich kompletne ogarnięcie ludzkich dziejów. Od historycznej drogi „mitu indywidualistycznego”, która dobiega końca, do wchodzącego na arenę dziejów kolektywistycznego „mitu narodowej wspólnoty tworzącej”. Przybiera ona w tej drugiej części postać historiozoficznej prospekcji „mitu zadružnego”, którego depozytariuszami są Słowianie poddani mesjanistycznemu przewodnictwu Polski.

<sup>63</sup> Szczególnie uwidacznia to praca *Heroiczna wspólnota narodu*.

<sup>64</sup> J. Stachniuk, *Mit słowiański...*, s. 39.

<sup>65</sup> J. Stachniuk, *Człowieczeństwo i kultura...*, s. 253.

<sup>66</sup> Ibidem.

\* \* \*

Koncepcja filozofii społecznej Jana Stachniuka, poza wąskimi kręgami współczesnych fascynantów neopogaństwem oraz politycznymi ugrupowaniami w rodzaju Młodzieży Wszechpolskiej, czerpiącymi z tej doktryny ideę polskiego nacjonalizmu, nie znajduje na aktualnej polskiej mapie intelektualnej większego oddźwięku. Uzasadnienia tego stanu rzeczy należy dopatrywać się w kilku czynnikach. Po pierwsze, Stachniuk w swych wywodach niezbyt przejmując się materiałem faktograficznym; dobiera jedynie takie historyczne egzemplifikacje swych twierdzeń, które są adekwatne do jego apriorycznie przyjętych myślowych konstrukcji (np. w opisie pozaeuropejskich przykładów wspakultury czy interpretacji roli katolicyzmu w „bezdziejach” Zachodu). Po drugie, posługuje się specyficzną terminologią, mylącą często znaczenie używanych pojęć lub wręcz niezrozumiałą (np. „wiczysty wrot”, „bezdzieje”, „wspakultura”, „mit sławski” czy choćby określenie sześciu pierwiastków wspakultury tworzących przewrotnie interpretowany zestaw istotnych wartości Zachodu). Po trzecie, jego wielowątkowa konstrukcja kulturalizmu nie jest wyłożona w sposób przystępny, zgodny z regułami wywodu naukowego (teza, argumentacja, egzemplifikacja). Stanowi ona raczej asocjacyjny sposób przekazu treści niż klarowne przedstawienie podejmowanego tematu. Zastrzeżenia budzą także powierzchowne i nie zawsze adekwatne odwołania do koryfeusza filozofii (np. Heraklita czy Sokratesa). Po czwarte, pragmatyczna weryfikacja poszczególnych tez prezentowanej filozofii społecznej ukazuje ich znikomą wartość dla eksplikacji dziejów kultury, choćby jedynie europejskiej. Po piąte wreszcie, nie przysparza Stachniukowi przychylności programowy antykatolicyzm. Ale należy też podkreślić obecność w jego refleksji wielu trafnych uwag, np. dotyczących właściwości charakterologicznych polskiego narodu, roli mitów w dziejach czy diagnozy kultury europejskiej z początku XX w. Wrażenie robi także rozmach, z jakim Stachniuk buduje swą, oryginalną bez wątpienia, perspektywną dialektyczną historiozofię, w której intrygują idee antychrześcijańskie i pansłowiańskie. Ponadto wzbudza zaciekawienie jego filozofia kultury swoiście łącząca wątki Bergsonowskiej i Nietzscheańskiej filozofii życia. W sumie powoduje to, że dla badaczy dziejów rodzimej myśli filozofia społeczna Jana Stachniuka jest koncepcją bezsprzecznie godną szerszego, niż do tej pory bywało, zainteresowania.

*Tadeusz Kobierzycki*

Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina  
w Warszawie  
Trnavská Univerzita v Trnawie  
(Słowacja)

The Fryderyk Chopin University of Music  
in Warsaw  
Trnava University  
(Slovakia)

**NIEKTÓRE PROBLEMY POZNANIA DOŚWIADCZENIA  
RELIGIJNEGO  
(studium filozoficzno-psychologiczne)**

**Some of the Problems Concerning the Cognition  
of Religious Experience  
(Philosophical-Psychological Study)**

Słowa kluczowe: przeżycie religijne,  
rozwój osobowości, psychologia religii.

Key words: religious experience, personali-  
ty development, the psychology of the religion.

**S t r e s z c z e n i e**

Tekst dotyczy trzech koncepcji doświadczenia religijnego: K. Dąbrowskiego, J. Fowlera i K. Osera. Swoje uzasadnienie znajdują one w psychologii rozwoju osobowości i nie są zależne od konkretnej historycznej religii lub teorii religii. Doświadczenie religijne opisywane jest za pomocą modelu rozwoju wielopoziomowego, rozwoju stadialnego i rozwoju orientacji religijnej. Ich kryteriami są postawy, wartości i świadomość, które kształtują się wraz z rozwojem poznawczym i moralnym człowieka, natomiast źródeł metodologicznych można szukać w teoriach rozwoju osobowości J. Piageta i E. Eriksona, L. Kohlberga.

**A b s t r a c t**

The text concerns three conceptions of religious experience: K. Dąbrowski, J. Fowler and K. Oser. They find their justifications in the psychology of personality development and they are not dependent on concrete historical religions or the theory of religion. Religious experience is described with the help of the multilevel development model, the stadium development model, and the religious orientation development model. Their criteria are: attitudes, values and consciousness which develop together with man's cognitive and moral development. Their methodological sources can be found in the personality development theories of J. Piaget, E. Erikson, and L. Kohlberg.

## Wstęp

Za twórcę naukowej psychologii religii uchodzi Edwin Diller Starbuck (1866–1947), autor książki pt. *The Psychology of Religion* (1889), w której dokonuje systematyzacji psychologicznych badań nad religią.

*Różnorodność przeżycia religijnego* (1902) Williama Jamesa (1842–1910) uważana jest natomiast za klasyczną pracę na ten temat. Stwierdził on tam, że źródła religijności ludzkiej mogą być negatywne i pozytywne, a religia to „takie uczucia, czyny i doświadczenia odosobnionej jednostki ludzkiej, o których jednostka ta mniema, że odnoszą się one do czegoś, co ona sama uznaje za boskie”<sup>1</sup>. James rozróżnił religię instytucjonalną i religię prywatną. Instytucjonalna przekazuje grupie albo organizacji religijnej wzorce zachowań w sytuacjach ostatecznych i odgrywa ważną rolę w kulturze społeczeństwa. Religia osobista, oparta na mistycznym doświadczeniu, może być niezależna od kultury. W zakresie osobistych przeżyć religijnych James wymienia religijność typu *healthy-minded* i *sick-souled*. Jego zdaniem jednostki usposobione w kierunku *healthy-mindedness* mają skłonność do ignorowania zła na świecie i skupiają się na tym, co pozytywne i dobre. Jednostki predysponowane do *sick-souled* nie umieją ignorować zła i cierpienia, potrzebują jednoczącego doświadczenia, religijnego albo innego, aby godzić dobro i zło (np. L. Tolstoj). James zajmował się też badaniem skuteczności religii. Jeśli jednostka wierzy w wykonywane przez siebie czynności religijne i zdarza się, że są one skuteczne, to taka praktyka stanowi właściwy wybór dla tej osoby. Jeśli praktyki religijne są mało skuteczne, wtedy nie jest żadną racjonalnością kontynuowanie takiej praktyki.

Prace G. A. Coe’a: *Spiritual Life* (1900) oraz *The Psychology of Religion* (1916) dotyczyły temperamentalnych uwarunkowań religijnych reakcji ludzi, niektóre z nich badał za pomocą hipnozy. Do grupy pionierów naukowej psychologii religii należy także G. Stanley Hall (1844–1924), założyciel czasopisma z zakresu psychologii religii i edukacji, przekształconego później na kwartalnik „Journal of Religious Psychology”.

Do prominentnych religioznawców europejskich należy Szwajcar James H. Leuba (1868–1946), autor wielu rozpraw na ten temat (np. *The psychological origin and the nature of religion* 1909). W książce pt. *The psychological study of religion: Its origin, function, and future* (1912) przedstawił 48 istniejących wówczas definicji religii, opublikował także pracę o religijnym mistycyzmie (*The psychology of religious mysticism* 1925).

Na początku XX w. pojawiają się też prace autorów takich, jak J.B. Pratt, który opublikował w 1920 r. rozprawę o tzw. świadomości religijnej. Na innych podstawach metodologicznych oparta została archetypalna psychologia religii

<sup>1</sup> W. James, *Doświadczenia religijne*, Książka i Wiedza, Warszawa 1958, s. 30.

C. G. Junga (1933). Wkrótce A.T. Boisen w pracy o badaniu „świata wewnętrznego” człowieka (1936) ukazuje możliwości współdziałania psychiatrii i teologii w psychoterapii<sup>2</sup>.

Po drugiej wojnie światowej powstają studia P.E. Johnsona (1945) i G. W. Allporta (1950), który przedstawił kryteria „dojrzałego poczucia religijnego” (*mature religious sentiment*)<sup>3</sup>. Jego zdaniem, religijność zapewnia zdrowie i równowagę funkcjonowania osobowości ludzkiej, a dojrzałe poczucie religijne jest: (1) dobrze zróżnicowane, (2) dynamiczne, (3) wszechstronne, (4) całościowe, (5) moralne i (6) heurystyczne. Religijność dojrzała jest otwarta i rozumiejąca, nie tylko tolerancyjna, ale i krytyczna wobec niemożności poznania Prawdy („wiem, że nic nie wiem” Sokratesa). Dopiero pod koniec lat 50. XX w. pojawił się całościowo opracowany podręcznik psychologii religii *The psychology of religion* (1958) W.H. Clarka<sup>4</sup>.

Odrębny typ opisu religijności reprezentuje psychoanaliza Z. Freuda oraz psychologia głębi C. G. Junga. Zygmunt Freud (1856–1939) w *Totem i tabu* zastosował do opisu genezy religii koncepcję kompleksu Edypa (obejmującego nierozwiązane seksualne uczucia syna do matki i wrogość wobec ojca) i założył, że jego pojawienie się jest pierwotnym etapem ludzkiego rozwoju. Mówił o religii jako złudzeniu mającym strukturę fantazji, od którego człowiek musi się uwolnić, jeżeli ma osiągnąć poziom dojrzałości. Koncepcja Boga była dla Freuda wersją obrazu ojca, a wiara religijna wyrazem infantylnej nerwicy. Przymus religijny jest w tym ujęciu zaburzeniem i wyobcowuje człowieka z siebie.

Szwajcarski psycholog głębi Carl Jung (1875–1961) przyjął postawę bardziej przychylną dla religii i był zainteresowany analizą symboliki religijnej. Uważał, że pytanie o istnienia Boga dla psychologa musi pozostać bez odpowiedzi i przy-

<sup>2</sup> Por. też A.T. Boisen, *Out of the depths: An autobiographical study of mental disorder and religious experience*, Harper and Bros, New York 1960.

<sup>3</sup> G. Allport, *Jednostka i religia. Interpretacja psychologiczna*, [w:] *Osobowość i religia*, IW PAX, Warszawa, 1988, s. 85–223.

<sup>4</sup> Zob. Julian Ochorowicz (1850–1917), Edward Abramowski (1868–1918) – teoria postaw religijnych, Jan Władysław Dawid (1859–1914) – przeżycia religijne, Władysław Witwicki (1878–1948) – autor *Wiary oświeconych* i krótkiego zarysu psychologii religii (w drugim tomie *Psychologii*), Stefan Borowiecki (1881–1937), Stefan Błachowski (1889–1962) oraz Stefan Baley (1885–1952), Stefan Szuman (1889–1972), H. J. Weryński – światopogląd, T. Zieliński – religia grecka, J. Pieter (1904–1989). Z pozycji teologii katolickiej o religijności pisali: ks. J. Woroniecki, ks. S. Wszyński, ks. J. Pastuszka, ks. Paweł Siwek, wspólnie: s. Józefa Zdybicka, ks. A. M. Krapiec, ks. Cz. Bartnik, ks. K. Wojtyła, ks. Z. Chlewiński, ks. S. Kuczkowski, ks. W. Prężyna, ks. J. Bazylak, ks. K. Popielski, Cz. Walesa, ks. W. Słomka, ks. J. Tischner, ks. A. J. Nowak, ks. J. Moskwa, ks. Czesław Cekiera, Z. Płużek, M. Gogacz, K. Ostrowska. Z pozycji antropologii kulturowej i psychologii społecznej te zagadnienia opisywali: J. Keller, A. Zych, J. Szmyd, S. Opara, H. Swienko, P. Socha, H. Grzymała-Moszczyńska, A. Latała, J. Kozielecki, T. Doktor, H. Romanowska-Łakomy, Mikołajko, J. Langauer i in.

jął postawę życzliwego agnostycyzmu. Założył, że oprócz osobistej nieświadomości istnieje nieświadomość zbiorowa, która jest skarbnicą ludzkiego doświadczenia i zawiera archetypy, czyli podstawowe obrazy, które są uniwersalne i powtarzają się niezależnie od kultury. Wtargnięcie tych obrazów z nieświadomości do królestwa świadomości postrzegał jako zasadę przeżycia religijnego, a także źródło artystycznej inwencji twórczej.

Wielu autorów nawiązuje do tych koncepcji, np. A. Adler, E. Fromm, Ch. Reich, O. Rank, V. E. Frankl, E. Erikson, A. Maslow oraz behaviorysta O. H. Mowrer czy teolog protestancki P. Tillich lub polski psychiatra egzystencjalny K. Dąbrowski.

Współczesne ujęcia psychologii rozwoju odnoszą się do wiary religijnej jak do zjawiska z dziedziny psychologii poznania i działania. Przykładem tego może być koncepcja rozwoju religijnego Kazimierza Dąbrowskiego, Fritza Osera i Jamesa Fowlera. Aby koncepcję tę lepiej zrozumieć, warto ją przedstawić na tle filozoficznych spostrzeżeń Henryka Elzenberga i psychologicznych uwag o intuicji i doświadczeniu mistycznym Jana P. Dawida, psychologa i pedagoga o orientacji materialistycznej.

Do kontekstu rozszerzającego włączam klasyfikację relacji psychologii i religii ks. Józefa Makselona. Jak dotychczas, typologia rozwoju religijnego opracowana na gruncie teorii dezintegracji pozytywnej jest w Polsce najbardziej oryginalnym osiągnięciem w tej dziedzinie. Aby to wykazać, zaprezentuję dwie inne koncepcje, które łączy z koncepcją K. Dąbrowskiego to, że ich autorzy odwołują się do tej samej psychologicznej inspiracji metodologicznej, której inicjatorami byli E. Claparede'a i jego sławny asystent J. Piaget.

## **Postawa religijna jako uczucie i relacja w filozofii Henryka Elzenberga**

Henryk Elzenberg (1887–1967) zauważył, że w psychologii widoczne są dwa stanowiska wobec zjawiska religijności. Jedno zalicza religię do dziedziny kultury, a drugie definiuje religijność w opozycji do kultury. Stanowisko pierwsze wartości religijne traktuje podobnie jak wartości kultury. Stanowisko drugie podkreśla fakt, że wartości religijne mają charakter wewnętrzny, osobisty, a ich realizacja, choć nie daje takiego uznania, jak realizacja wartości kultury, to daje radość, szczęście, spokój wewnętrzny, ciszę, ukojenie (gr. *galene*, łac. *pax*): „Religia jest – w przeciwieństwie do »parady« kultury – »insubstancją« wartości”<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> H. Elzenberg, *Motywacja etyczna (Wartość w religii i kulturze)*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 15.

Według H. Elzenberga religia odnosi się do życia wewnętrznego człowieka. A w życiu wewnętrznym: „religijna jest [...] absolutna samotność lub raczej przyjęcie tej samotności. Powtarzam: przyjęcie samotności i postanowienie wbudowania w nią pełni życia i szczęścia [...]. To jest akt religijny *par excellence*, przełom od »świata« ku temu, co nie jest »światem«, tylko jego przeciwieństwem. A przeciwieństwo świata to chyba tylko coś, co jest obiektem religii (*la realite apprehende par la religion*)”<sup>6</sup>. Nie można poznać stanów religijnych jednostki tak, jak poznaje się jej stany na podstawie oznak zewnętrznych. Rozpoznaje ją sam człowiek religijny. „W tym sensie religia przeciwstawia się kulturze. Jest to sfera, w której jednostka obcuje z wartością tylko we własnym wnętrzu; i to z wartością realizowaną w jednym tylko materiale: własnej duszy. Wartość ta jest *ex definitione* dostępna bezpośrednio tylko dla introspekcji: świat może ją zgadywać ze słów i czynów, ale dostępu wprost do niej nie ma”<sup>7</sup>.

Religijność jest motywowana przez wartości. Człowiek chce być związany ze światem poprzez wartości (*re-ligio* znaczy ‘więź’). Ale przedtem musi zerwać ze światem (tak głosi ewangeliczna sentencja – „Królestwo moje nie jest z tego świata”). Samo zerwanie nie zawsze ma charakter religijny. Aby osiągnąć stan religijny, potrzebna jest: (1) samotność, (2) stany mistyczne i (3) ekstaza. „By te stany osiągnąć, trzeba być etycznym; przy wyższych – nawet świętym, a przynajmniej wejść na drogę świętości. Realizowanie wartości w sobie jest tu warunkiem i drogą”<sup>8</sup>.

Osoby, które chcą się rozwijać religijnie, muszą zdecydować się na zerwanie uzależniających lub ociążających je więzi społecznych. Jest to warunek wstępny religijnego wyboru i rozwoju. Dla człowieka religijnego ważna jest więź z wartościami, które nie są światowe, ale święte. Zerwanie ze światem musi mieć charakter pozytywny. Człowiek religijny nie oczekuje uznania, nie ma tu myślenia o tym, jak się wygląda od zewnątrz. Wartość religijna promieniuje ciepłem szczęścia w głąb świadomości.

Elzenberg religię ujmuje jako wyraz więzi ze światem lub jako wyraz odwracania się od niego: „można uważać, że religia to przede wszystkim obracanie się w obrębie własnego ducha, snucie z siebie, w sobie, dla siebie, podtrzymywanie w sobie poczucia własnej głębi i rzeczywistości – zagęszczanie tej rzeczywistości, nadawanie jej konsystencji”<sup>9</sup>.

W podobnym kierunku idą rozważania Kazimierza Dąbrowskiego, który za warunek rozwoju religijnego uważa powstanie postawy pozytywnego nieprzystosowania się do tego, „co jest” i przystosowanie się do tego, „co być powinno”.

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, Toruń 2002, s. 206.

W swoich notatkach Henryk Elzenberg zapisuje taki cytat z książki Friedricha Schleiermachera: „Każda ludzka dusza [...] jest tylko produktem dwóch przeciwstawnych sił. Jedną z nich jest walka, by przyciągnąć do siebie wszystko, co jest dokoła [...]. Druga jest tęsknotą, by rozciągnąć swój wewnętrzny byt zawsze szerzej [...], by siebie zakomunikować, bez zużycia kiedykolwiek siebie samej. Ta pierwsza szuka przyjemności [...]. Druga jej nie zna [...] i chce zapełnić wszystko rozumem i wolnością”<sup>10</sup>. Z zapisków H. Elzenberga warto wydobyć opinię na temat znaczącej roli uczuć moralnych w rozwoju religijnym człowieka: „uczucie »moralne« jest uczuciem, które stało się uniwersalne w takim sensie, że jego postać jest zgodna z faktem, iż jest ono relacją pomiędzy jednostką a *universum*. »Tylko w ten sposób – mówi Schleiermacher – uczucie jest podniesione do mocy moralności i ten proces jest niczym innym od tego, co nazywamy religią«”<sup>11</sup>. Religia powstaje z głębi esencjalnego bytu człowieka<sup>12</sup>. Pojęcie mocy jest u Elzenberga niekiedy substytutem pojęcia bytu i tak jak w tym przypadku pełni rolę kryterium poznania przez wiarę, a nie przez wiedzę.

## Intuicja religijna w psychologii Jana P.W. Dawida

Metody religijnego rozwoju osobowości to modlitwa, medytacja, kontemplacja, dobre uczynki, dary i ofiary itd. Mówi o tym teologia życia wewnętrznego. Psychologia interesuje się przede wszystkim wewnętrznymi problemami religijnej intuicji i stanami mistycznymi.

Polski psycholog eksperymentalny o orientacji materialistycznej, Jan Paweł Władysław Dawid (1859–1914), odkrył sens religijnego doświadczenia po śmierci swojej żony. Tak bardzo pragnął mieć z nią dalszy kontakt, że zainteresował się zagadnieniami intuicji i mistyki<sup>13</sup>. Najpierw nawiązał do teorii Henryka Bergsona. Wkrótce rozszerzył zakres jej rozumienia, włączając do swoich analiz takie zagadnienia jak: psychika podprogowa, somnambulizm, ekstaza i telepatia<sup>14</sup>. Stwierdził, że w odmiennych stanach świadomości pojawia się „sympatia”, która pozwala poznawać wewnątrz przedmiotów i treści myśli. Dzięki temu nikną granice oddzielające wewnątrz przedmiotów i treści myśli.

<sup>10</sup> F.E.D. Schleiermacher (1768–1834), *Ueber die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verachtern* (1799; wyd. krytyczne: G.C.B. Punjer, Jena 1879).

<sup>11</sup> F. Schleiermacher, *Ethics – Manuscripts in Ethics*, ed. by Schweitzer, Berlin 1835 (cyt. za: H. Elzenberg, *Z historii filozofii*, Znak, Kraków 1995, s. 414).

<sup>12</sup> H. Elzenberg w roku 1932, po wycieczce w góry (wejście na Czantorię), porównał swoje doznania z przeżyciem religijnym, a jego znajomy poeta – z przeżyciem poetyckim. Te dwie odpowiedzi mogą być przykładem rozumienia wiary przez dwie różne osobowości.

<sup>13</sup> J.W. Dawid, *O intuicji w filozofii Bergsona*, „Krytyka” 1911, t. 31, 32 (dalej cyt. za: idem, *Pisma pedagogiczne pomniejsze*, Wrocław – Warszawa 1968).

<sup>14</sup> Ibidem, s. 350–351.

Zjawiska mistyczne, zdaniem J.P.W. Dawida, należą do stanów intuicyjnych – ich „momentem istotnym jest bezpośrednio odczuwanie rzeczywistości ducha, określane subiektywnie jako »czucie obecności« rzeczy niewidzialnych (»zjednoczenie z Bogiem« i wyrażające się symbolicznie jako »głósy wewnętrzne«, wizje tamtego świata”<sup>15</sup>. O ile Bergson, na którego się powoływał, podkreślał poznawczą rolę intuicji, to Dawid wskazywał na jej rolę praktyczną: „Czynność intuicji zwrócona jest nie w kierunku poznania, ale działania”<sup>16</sup>.

Stany senne (somniaambuliczne) mogą dostarczać informacji praktycznych, np. w odniesieniu do zdrowia. Stany mistyczne dostarczają potencjału moralnego. W stanach mistycznych „mamy spotęgowanie uczucia moralnego” oraz „namiętne pożądanie czynu bezinteresownego, ofiarnego”<sup>17</sup>. Stany senne i stany mistyczne są przedłużeniem codzienności.

Początkowo J.W.P. Dawid uważał, że stany somnambuliczne, a nawet praktyki okultystyczne są przygotowaniem do stanów mistycznych. Ale w wydanej w 1913 r. pracy *O intuicji w mityce, filozofii i sztuce* napisał, że mistyczne odrodzenie może dokonać się dzięki przeżyciu osobistego dramatu. Wraz z tym odkryciem przestał uznawać praktyki okultystyczne za przygotowanie do mistyki<sup>18</sup>.

## Doświadczenie mistyczne jako fakt emocjonalny i religijny

Swój pogląd na rozwojowe znaczenie przeżywania stanów mistycznych J.W.P. Dawid kształtował w ciągu całego życia. W książce wydrukowanej w dwadzieścia lat po jego śmierci (*Ostatnie myśli i wyznania* 1935) za istotne w mityce uznaje pragnienie ofiarnego czynu<sup>19</sup>. Do składników doświadczenia mistycznego zalicza: (1) poznanie rzeczywistości pozacielesnej – „hiperestezję ducha”, (2) zjednoczenie się z bytem duchowym – duszami i absolutem, (3) pożądanie czynu i (4) ofiarność. Podstawową motywacją czynów mistycznych jest miłość<sup>20</sup>: „»Kochaj bliźniego jak siebie samego« – słusznie uważają za nakaz sprzeczny, niewykonalny ci, którzy w bliźnim widzą coś »innego«, »obcego«. Nakaz urzeczywistnia się sam przez się w miarę, jak budzi się i umacnia świa-

<sup>15</sup> Ibidem, s. 351.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 352. Dawid uważał, że telepatia, preczucie i jasnowiedzenie mogą dawać człowiekowi wskazówki do postępowania, np. w dziedzinie zdrowia.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 353

<sup>18</sup> J.W. Dawid, *O intuicji w mityce, filozofii i sztuce*, [w:] idem, *Pisma pedagogiczne pomniejszych...*, s. 73, 78.

<sup>19</sup> J.W. Dawid, *O rzeczywistości duchowej*, [w:] idem, *Ostatnie myśli i wyznania*, Warszawa 1935.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 79–80.

domość tożsamości jednostki ze wszystkim, co żyje. Dążeniem i naturalnym kresem miłości jest zjednoczenie się ze swym przedmiotem [...]. Jest to unia mistyczna: doskonale wypełnienie miłości”<sup>21</sup>.

Doświadczenie mistyczne (ofiarność i miłość) nie może kończyć się na poziomie materialnym, praktycznym i psychologicznym. Jego istotą jest sięganie dalej – poza życie i śmierć. Impuls mistyczny rodzi chęć przeniesienia się w „zaświaty”. Stąd u mistyków pragnienie śmierci i częste o niej rozmyślanie, pożądanie cierpienia i umartwienie.

Stan mistyczny zazwyczaj nie prowadzi do samobójstwa. Jeżeli ktoś doświadczył rzeczywistości duchowej, pragnie przeżyć swoje życie w całości, do końca. Mistyk zadaje sobie śmierć w sposób pośredni i wieloetapowy. Asceza, wyniszczanie ciała i pełne poświęcenia życie dla innych „noszą cechę mistyczną [...]”. Spotęgowanie ich jest ekstazą dobrowolnej, zupełnej śmierci”<sup>22</sup>. W ten sposób kształtuje się heroizm, który ma wymiar religijny (np. Edyty Stein).

## Poznanie psychologiczne i religijne według Józefa Makselona

Psycholog katolicki z Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, ks. Józef Makselon, wymienił cztery rodzaje relacji między psychologią i religią: (1) konflikt, (2) podporządkowanie, (3) integracja, (4) paralelizm<sup>23</sup>.

Konflikt zachodzi, gdy nauka z założenia traktowana jest jako jedynie słuszna droga osiągania prawdy, a religia sprowadzana jedynie do wymiaru psychospołecznego. Podporządkowanie – wtedy, gdy uprawomocnia się zjawiska religijne poprzez ukazanie ich psychologicznej wartości (psychologizacja) lub gdy dane uzyskane w badaniach psychologicznych otrzymują ostateczną ocenę w kontekście wartościowania religijnego (teologizacja). Integracja opiera się na założeniu, że prawda o człowieku, do jakiej przybliży psychologia i religia, stanowią harmonijną jedność. Paralelizm zakłada, że psychologia i religia istnieją w innej sferze; religia jest sprawą osobistą i społeczną, a psychologia akademicką dyscypliną naukową. Obie mogą wchodzić we wzajemne relacje, bo pomiędzy nimi jako dziedzinami poznania nie ma konfliktu.

Wielu wybitnych uczonych zachowuje rezerwę wobec wiary jako zjawiska nie dającego się zbadać metodami naukowymi. Powstaje więc pytanie, czy rzeczywiście teza o rozwojowym charakterze religijności da się utrzymać? Czy ra-

<sup>21</sup> J.W. Dawid, *O intuicji w mistyce...*, s. 17.

<sup>22</sup> J.W. Dawid, *O rzeczywistości duchowej...*, s. 45.

<sup>23</sup> J. Makselon, *Relacje między psychologią a religią*, „*Analecta Cracoviensia*” 1988, nr 20, s. 41–49.

cję ma E. Hemingway, który twierdził, że każdy myślący człowiek jest ateistą? Czy raczej ma Galileusz, który zauważył, że „Pismo Święte uczy nas, jak się dostać do nieba, a nie jak niebo się obraca”?

Psychologia religii łączy dwie dziedziny wiedzy – psychologiczną i religijną w jedną całość. Jak pisał Innocenty Maria Bocheński OP w religii należy odróżnić: „1) pewną postawę wobec świętości [...], 2) pewną odpowiedź na zagadnienia egzystencjalne (o sens ludzkiego życia, śmierci i cierpienia itd.), 3) pewien kodeks przepisów (przykazań) moralnych, 4) pewien pogląd na świat (tj. zbiór twierdzeń wyjaśniających np. pochodzenie świata itp.)”<sup>24</sup>.

Przedstawione poniżej przykłady myślenia psychologicznego o religii ukazują wiarę jako problem osobowości, wychowania i kultury.

## Kategoria religijności w teorii rozwoju osobowości Kazimierza Dąbrowskiego

Polski psychiatra Kazimierz Dąbrowski (1902-1980) połączył rozwój religijności z rozwojem osobowości. Koncepcję rozwoju przejął od E. Claparede’a i J. Piageta podczas studiów na Uniwersytecie w Genewie i w Instytucie J.J. Rousseau, ale ją zmodyfikował, łącząc z teorią ewolucji neuropsychicznej H. Jacksona i teorią uczuć P. Boveta, podkreślając ich dezintegracyjny i integracyjny charakter<sup>25</sup>.

Zdaniem K. Dąbrowskiego rozwój osobowości polega na odrzucaniu dotychczasowych form i zasad życia, jest przechodzeniem od zasady przyjemności do zasady rzeczywistości, a następnie do zasady przekraczania obu tych zasad, poprzez działanie nowej, bardziej ludzkiej zasady rozwoju. Rozwój religijności jest ściśle związany z rozwojem zdrowia psychicznego, którym jest „zdolność do wszechstronnego rozwoju psychicznego, w kierunku coraz wyższej hierarchii rzeczywistości i celów, aż do realizacji własnej osobowości i pomocy innym w realizacji ich osobowości”<sup>26</sup>. Ideał osobowy – to krystalizacja przeżyć typu

<sup>24</sup> I.M. Bocheński, *Sto zabobonów*, Philed, Kraków 1992, s. 114.

<sup>25</sup> Pierwsze próby rozumienia religijności K. Dąbrowski przedstawił w rozdziale pt. „Ascetyzm”, w swoim doktoracie pt. *Podstawy psychologiczne samodreżczenia (automutylacji)*, Lekarskie Towarzystwo Wydawnicze „Przyszłość”, Warszawa 1934, s. 36–45. W bibliografii znajdujemy odwołania do prac takich autorów jak: A. Adler, M. Bonaparte, E. Durkheim, L. Levy-Bruhl, P. Federn, A. Freud i Z. Freud, E. Homburger (Erikson), P. Janet, K. Jaspers, C. G. Jung, E. Kretschmer, J. Ochorowicz, T. Reik, T. Ribot, A. Schopenhauer, O. Weininger, J. Moses, H. Joly i in.

<sup>26</sup> K. Dąbrowski, *Zdrowie psychiczne*, [w:] idem, *Pojęcia żyją i rozwijają się (Ze studiów nad dynamiką pojęć)*, przy współpracy metodologicznej A. Kawczaka i J. Sochańskiej, Warszawa – London 1971, s. 175.

sympatia i empatia, miłość i przyjaźń, które mogą przekroczyć próg śmierci i zniszczenia. W sensie normatywnym: „Osobowość jest to samouświadomiona, wybrana przez siebie, empirycznie opracowana, autonomiczna, samopotwierdzona i wychowująca się jedność podstawowych właściwości psychicznych, indywidualnych i wspólnych. Te właściwości podlegają zmianom ilościowym i jakościowym, z zachowaniem niezmienności jakości centralnych albo esencjalnych”<sup>27</sup>.

Istnieją dwa graniczne wzory strukturalizowania się osobowości. Jeden reprezentowany jest przez psychopatię, a drugi przez psychonerwicę. Pierwsza ogranicza rozwój do wymiarów horyzontalnych, druga rozszerza rozwój do wymiarów wertykalnych. Stąd w koncepcji K. Dąbrowskiego psychonerwica jest warunkiem strukturalnym wszechstronnego rozwoju osobowości. Pomiedzy psychopatiami i psychonerwicami znajdują się psychozy, oparte na autyzmie sprzężonym z ambiwalencjami i ambitendencjami, które mogą zamieniać się w stany chorobowe, np. w schizofrenię. Rozwój osobowości wyraża niemożliwą do opanowania tendencję do przekraczania cyklu biologicznego człowieka i większości jego cykli życiowych. Przynosi to z jednej strony cierpienie, agonie, lęki, depresje i obsesje, konflikty zewnętrzne, z drugiej – daje napęd „w nieznaną”.

W tym samym kierunku idzie opis rozwoju religijnego, który K. Dąbrowski podsumował w latach 70. Wersja polska, którą tu przedstawiam, jest wcześniejsza, ale była wydrukowana dopiero w 1996 r., wersja angielska, późniejsza, wydrukowana została w 1977 r.<sup>28</sup> Dąbrowski wyróżnił w tej pracy **pięć poziomów/ typów postaw religijnych**:

**Poziom I.** Integracja pierwotna przejawia się jako prymitywna, antropomorficzna koncepcja sił złych i dobrych, częściowo oparta na magicznym podejściu i nieświadomych tendencjach pociągania i odpychania. Wzywa się wyższe siły przede wszystkim w celu otrzymania pomocy i protekcji w realizacji prymitywnych celów i zaspokojenia potrzeb biologicznych. Sukces w takich przedsięwzięciach daje siłę i buduje magiczną postawę w stosunku do samego siebie – i to w sensie przekonania, że się posiada pewne cechy bóstwa. Postawy te są produkowane bardzo łatwo w efekcie łańcucha udanych przedsięwzięć, przez autosugestię, że ma się łaskę bogów.

Takie religijne postawy są charakterystyczne dla prymitywnych szczepów i dla indywidualności psychopatycznych, które wierzą, że posiadają nadludzkie znaczenie i siłę. Przykładami takich osobników byli: Neron, Iwan Groźny, papież Aleksander VI, Hitler, Stalin, Charles Manson.

**Poziom II.** Dezintegracja jednopoziomowa przejawia się jako ambiwalencje i ambitendencje w wierze i zwątpieniu oraz w postaci spirytualnej postawy wo-

<sup>27</sup> K. Dąbrowski, *Osobowość*, [w:] idem, *Pojęcia żyją...*, s. 115.

<sup>28</sup> Por. K. Dąbrowski, *Religion*, [w:] *Multilevelness of emotional and instinctive functions*, Lublin 1996, s. 150–153.

bec boskości, a także w okresowym lęku i niechęci względem bóstwa. Typowa dla tego poziomu jest symbolizacja osobistych lęków i impulsów konfliktowych w postaci bogów i bohaterów, jako personifikacji ludzkich sprzeczności, łącznie z poczuciem odrzucenia przez bóstwo i braku łaski. Istnieje wyraźny związek typu ekskluzywnego z boskością, symbolizowany przez rytuały. Charakterystyczne są postawy ateizmu na przemian z szukaniem kontaktu z Bogiem i jego siłą ochronną.

**Poziom III.** Dezintegracja wielopoziomowa spontaniczna rozwija hierarchię wartości religijnych, potrzebę spirytualizacji i zróżnicowania koncepcji bóstwa. Te obrazy i ujęcia wynikają z dążeń i tendencji rozwojowych. Konkretu immanencji wiąże się z konkretnymi transcendencji. W religijnej immanencji tworzy się, na bazie potrzeb subiektywnych, ideał bóstwa. W religijnej transcendencji spostrzega się zaś Boga niezależnie od własnej subiektywności.

Realności transcendentne, konkretne odpowiadają silnym potrzebom emocjonalnym na wysokim poziomie rozwoju. Immanencja i transcendencja mogą tworzyć antynomię, ale też dwustronną harmonię. Otrzymanie i przyjęcie łaski odczuwane jest z jednej strony jako pochodzące od podmiotu, a z drugiej – jako pochodzące od wyższej rzeczywistości. Obserwuje się niekiedy zboczone formy pobożności, objawiające się w sztucznych postawach, nadmiernym krytycyzmie, poniżaniu samego siebie lub w duchowym narcyzmie.

**Poziom IV.** Dezintegracja wielopoziomowa i usystematyzowana sprzyja osiągnięciu wysokiego poziomu alterocentryzmu. Następuje stopniowy wzrost postaw egzystencjalnych i uznawanie bóstwa za esencję miłości, a także odkrycie harmonii między jednością bóstwa i jednością własnej osobowości.

Jako rezultat doświadczeń zdobytych przez systematyczną medytację i kontemplację oraz wysiłek samodoskonalenia rozwija się tendencja do ujmowania swoich subiektywnych potrzeb w zakresie religijnym i przekształcania ich w kierunku tego, co obiektywne, traktowania transcendencji jako konkretnej rzeczywistości. Postawa religijna opiera się na poszukiwaniu obiektywnych, nadnaturalnych, transcendentnych rzeczywistości.

**Poziom V.** Integracja wtórna oznacza, że rozwój stosunku ja–ty łączy religijne, absolutne wartości z wszechobejmującą empatią i uniwersalną miłością. Dążenie do transcendentalnej hierarchii jako istoty postawy religijnej znajduje swój wyraz w autentyczności i w ideale osobowości. Taka postawa rozwija się poprzez intuicyjną syntezę osobistego związku z bóstwem.

Postawę religijną tego poziomu charakteryzuje jasność i prostota związana z głębią i złożonością doświadczeń religijnych oraz wysiłek tworzenia ścisłych więzi między immanencją i transcendencją. Zrozumiałe jest dążenie do uchwycenia Boga w konkretnym doświadczeniu i prowadzenia z nim dialogu. Mogą pojawiać się rozłamy i przerwy w takim kontakcie z bóstwem, niemniej potrze-

ba dialogu pozostaje nienaruszona, a jego poszukiwanie jest intensywne, ale spokojne<sup>29</sup>.

Cechy rozwiniętych i wybitnych osobowości obejmują: (1) wielopłaszczyznowość umysłu, wszechstronność wiedzy, (2) postawę autonomiczną w nauce i życiu, samodzielność ocen, poczuć i działania, (3) obiektywizm wobec siebie samego i postawę subiektywno-obiektywną w stosunku do innych („poznaj samego siebie”), (4) prawdomówność i uczciwość, (5) autonomię psychiczną i odwagę („bohaterstwo duchowe” w wyniku przygotowywania się do niego poprzez trudności życiowe), (6) uczucie miłości i empatii, (7) dążenie do doskonalenia siebie i innych, (8) poczucie czci, niższości, winy i pokory, (9) przystosowanie się do cierpienia i śmierci, zdolność do autopsychoterapii, (10) zdolność do medytacji, (11) odczucia estetyczne – ważną rolę sztuki w rozwoju osobowości, (12) dramatyczność postawy życiowej<sup>30</sup>.

## Problem religijności w teorii rozwoju Jamesa W. Fowlera

Kolejnym autorem, którego teoria za pomocą stadiów rozwoju próbuje opisać zjawisko doświadczenia, zachowania i rozwoju religijnego jest James W. Fowler. Przejął on od teologów protestanckich, Paula Tilicha i Reinholda Niebuhra, pojęcie wiary jako „uniwersalnej ludzkiej właściwości” i „ostatecznej troski” (*ultimate concern*). Fundamentem wiary jest zaufanie: „wiara jest zawsze relacyjna; w wierze zawsze jest ktoś inny: ufam komuś lub jestem wierny czemuś”<sup>31</sup>. Podobnie sądził Erik H. Erikson, który w swojej koncepcji rozwoju przez kryzysy umieścił doświadczenie zaufania na samym początku ludzkiego życia.

Na pierwszych stronach swojej książki *Stadia wiary. Psychologia ludzkiego rozwoju a poszukiwanie sensu* (1981) J. Fowler pisze: „Zanim stajemy się religijni lub niereligijni, zanim dochodzimy do tego, by myśleć o sobie jako o katolikach, protestantach, żydach czy muzułmanach, już jesteśmy zaangażowani w sprawę wiary”<sup>32</sup>. Według niego „wiara jest procesem procesów poznania”<sup>33</sup> i przybiera trzy formy, które nadają sens doświadczeniu. Są nimi:

<sup>29</sup> Por. T. Kobierzycki, *Rozwój religijny a zdrowie psychiczne*, „Heksis”1996, nr 3, s. 54–59. W swojej pracy doktorskiej K. Dąbrowski klasyfikuje psychologicznie ascetyzm: św. Pawła, św. Marii Magdaleny, św. Augustyna, św. Hieronima, św. Franciszka Salezego, św. Wincentego a Paulo, św. Antoniego Pustelnika oraz św. Afry, św. Małgorzaty z Kordoby, św. Paschalisza Baylon, św. Teresy od Dzieciątka Jezus itp.

<sup>30</sup> Por. K. Dąbrowski, *Trud istnienia*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1986.

<sup>31</sup> J. W. Fowler, *Stages of faith. The psychology of human development and the quest for meaning*, Harper & Row Publishers, San Francisco 1981, s. 16 (tu i dalej cyt. za: P. Socha (red.), *Duchowy rozwój człowieka*, Wyd UJ, Kraków 2000).

<sup>32</sup> Ibidem, s. 5.

<sup>33</sup> J.W. Fowler, *Faith and the structuring of meaning*, [w:] C. Dykstra, S.L. Parks (eds.), *Faith development and Fowler*, Birmingham, Alabama 1986, s. 25.

- ustrukturowana wiedza (przekonania),
- wartościowanie (zaangażowanie lub poświęcenie),
- sensowne całości (teksty i podteksty opowiadań lub przypowieści)<sup>34</sup>.

Człowiek w sposób spontaniczny dąży do sensów i wartości, do tego, co uniwersalne, co wyraża się w transcendentnym ideale. Ideał ten został objawiony w tradycji chrześcijańskiej jako Królestwo Boże. Dążenie do sensu przybiera różne postacie, jest rezultatem „niższego” lub „wyższego” poziomu rozwoju.

James Fowler, nawiązując do klasyfikacji H. Reinholda Niebuha, wyróżnił trzy typy wiary: (1) politeistyczną – powierzchowną, rozproszoną i niewiążącą, (2) henoteistyczną – związaną z jedną instytucją lub kultem, (3) monoteistyczną – opartą na objawieniu osobowego Boga. Dzięki temu „osoba lub grupa kieruje całą swą ufnością i podporządkowaniem na transcendentne centrum wartości i siły, które nie jest ani świadomym lub nieświadomym rozszerzeniem osobistego czy grupowego ja, ani też konkretną przyczyną lub instytucją. Ten typ monoteizmu zakłada raczej podporządkowanie zasadzie bycia i źródłu oraz centrum wszelkich wartości i siły”<sup>35</sup>.

Jak pisze Fowler, dla większości ludzi przez większość czasu wiara pełni rolę zasłony przed głębią tajemnicy, która nas otacza. Gdy nasza życiowa przestrzeń jest rozbita i ulega destrukcji, gdy odczuwane istnienie naszej ostatecznej rzeczywistości staje się mniej niż ostateczne, głęboka wiara nas podtrzymuje.

Opis stadiów rozwoju wiary J. Fowler oparł na koncepcjach: okresów życia E. Eriksona, procesów poznawczych J. Piageta, sądów moralnych L. Kohlberga oraz struktur ja, Roberta Kegana. Stadia rozwoju religijnego poprzedza faza niemowlęctwa, gdzie doświadczenie dokonuje się bez udziału języka i pojęć. Kształtuje się wówczas „wiara niezróżnicowana”. Dziecko doświadcza zaufania, dzielności, nadziei i miłości, jako wszechmocy, w której przejawia się jego narcystyczne i egocentryczne ja: „wszystko to ja, ja to wszystko”. Jeżeli nie nastąpi jakieś nieszczęście (np. sieroctwo, choroba itp.), które może zamknąć dziecko w „schemacie izolacji”, rozpoczyna się stadium pierwsze. James W. Fowler wyróżnił **sześć stadiów rozwoju wiary**, opierając się na badaniu ośmiu aspektów: form myślenia, rodzaju sądów moralnych, podejmowania ról, zakresu świadomości społecznej, punktów odniesienia, sposobów uzgadniania obrazu świata, rozumienia symboli, struktury ja.

Stadia rozwoju wiary są w jego ujęciu następujące: (1) wiara intuicyjno-projekcyjna, (2) wiara mityczno-literalna, (3) wiara syntetyczno-konwencjonalna, (4) wiara indywidualno-refleksyjna, (5) wiara koniunktywna (paradoksalno-konsolidacyjna), (6) wiara uniwersalizująca.

<sup>34</sup> J.W. Fowler, *Faith development and pastoral care*, Philadelphia 1987, s. 56.

<sup>35</sup> J.W. Fowler, *Stages of faith...*, s. 23.

**Stadium wiary intuicyjno-projekcyjnej** (od 2 do 6–7 roku życia) jest mieszaniną różnych elementów kultury, wchłoniętych przez dziecięcą psychikę. Coraz aktywniej działają: myślenie, początki mowy, symbole werbalne i manipulacje cielesne. W zabawie dziecko za pomocą wyobrażeń spontanicznie konstruuje obrazy na podstawie „religijnej instrukcji”, jaką dostaje od rodziców (lub bez niej). Wrażliwe na opowieści i język baśni, tworzy świat pełen quasi-religijnych wyobrażeń diabła, Boga i innych postaci. „Wiara intuicyjno-projekcyjna jest wypełniona fantazją, w której dziecko może być pod niezwykle silnym i permanentnym wpływem przykładów, uczuć, działań i opowiadań dotyczących wiary ukazywanej przez najbliższych dziecku dorosłych”<sup>36</sup>.

Podłożem wiary intuicyjno-projekcyjnej jest „impulsywne ja”. Typowe są dla dzieci nieopanowane wybuchy emocji pozytywnych i negatywnych. Jeżeli impulsywność jest nadmiernie nagradzana, np. z powodu braku jednego z rodziców, nie powstaje potrzeba jej przezwyciężania. Może to mieć hamujące znaczenie dla rozwoju wiary.

**Stadium wiary mityczno-literalnej** (od ok. 6,5 do 11–12 roku życia) charakteryzuje aktywizacja myślenia w kategoriach operacji konkretnych. To sprzyja antropomorfizacji wyobrażeń religijnych, np. „Bóg to starzec z siwą brodą”. Myślenie dziecka jest konkretne, literalne, a wyobrażenia przyjmują podwójną perspektywę: „Bóg jest we mnie” i „Bóg jest w tobie”. Przełamuje się pierwotny narcyzm i egocentryzm. Myślenie nabiera charakteru materialistycznego, np. „Pójdę do piekła, bo tam nie ma zimy” lub „Jezu, daj mi rower pod choinkę”. Obraz Boga ma cechy autorytarne. Na jego łaskę lub zbawienie trzeba sobie zasłużyć przez dobre uczynki lub dary na kościół, zaś modlitwy mają wyjednać w sposób magiczny jakieś określone dobra (np. zdrowie, zabawki, lepsze ubranie).

Zagrożeniem dla tego typu religijności może być nienaturalny perfekcjonizm, wywołany przez rodziców lub inne znaczące osoby, a także poczucie bycia gorszym, opuszczenie lub jaskrawa dezaprobata. Przyczyny te uniemożliwiają konstruowanie obrazu ostatecznej rzeczywistości. Podstawą religijności mityczno-literalnej jest „ja imperialne”. Świat widziany jest przez pryzmat własnych zachcianek i życzeń, realizowanych w sposób instrumentalny i dosyć bezkrytyczny.

**Stadium wiary syntetyczno-konwencjonalnej** (od ok. 12 roku życia do dorosłości) opiera się na działaniu świadomości zwierciadlanej i zdolności do przyjmowania „perspektywy obopólnej”. Wiele godziny spędza się wówczas z rówieśnikami na mówieniu „o wszystkim i o niczym”. Poczucie szczerości i brak ograniczeń ze strony dorosłych zmieniają widzenie świata: „Ja widzę ciebie widzącego mnie: ja widzę tego mnie, którego – jak sądzę – widzisz ty” i na odwrót<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 134.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 153.

Zmiana perspektywy ułatwia przeniesienie autorytetu z rodziców na inne osoby, na instytucje, na bohaterów lektur, filmu czy też na postacie religijne. Towarzyszy temu opozycja: buntowniczość – konformizm. Podstawą wiary syntetyczno-konwencjonalnej jest „ja interpersonalne”, które składa się z fragmentów cudzych przekonań, systemów wartości i elementów „ja” osób znaczących. Podstawowymi wzorami rozwoju religijnego są osoby wchodzące w skład grupy rówieśniczej.

Zawężanie myślenia religijnego, a także mityzacja własnego doświadczenia życiowego utwierdzają i uświęcają myślenie religijne (kształtuje się stereotyp). Załamanie się tego stereotypu prowadzi do nihilistycznej rozpaczki lub do kompensacyjnej intymności, opartej na ucieczce od świata do Boga. Jak pisze Fowler: „jest to forma intymności, która powoduje ryzyko zatarcia granic między tym, co interpersonalne i osobiste”<sup>38</sup>. Ciężkie wydarzenia losowe, opuszczenie fizyczne lub emocjonalne niekiedy sprzyjają rozwojowi, a niekiedy deformacji wiary. Młodzi ludzie, którzy widzą, że ich symbole religijne są degradowane, wpadają w kryzysy lub nerwice. Szukają oparcia w sektach, magii i paranauce lub dotyka ich nihilizm.

**Stadium wiary indywidualno-refleksyjnej** (od 18–20 do 35–45 roku życia) u wielu dorosłych nie pojawia się nigdy. Religijność zmienia charakter z nakazów i zakazów zewnętrznych i tyranii autorytetów na rzecz autorytetu osobistego (*executive ego*). Jednostka ma świadomość własnego światopoglądu, umiejętność niezależnej oceny siebie i innych. Umie oddzielić symbol od symbolizowanych treści. Podstawą wiary indywidualno-refleksyjnej jest „ja instytucjonalne”, które jest podmiotem, sędzią i twórcą odpowiedzialności.

Religijność tego typu wiąże się z przeżywaniem przełomu życiowego, który trwa 5–7 i więcej lat. Krytycyzm, nadmierny racjonalizm, narcyzm intelektualny są przyczyną częstych nadinterpretacji rzeczywistości i odrzucania punktów widzenia innych ludzi. W tym stadium czynna jest tzw. umysłowość oświecenia. Złudzenie większej kontroli nad rzeczywistością prowadzi do redukcjonizmu poznawczego i religijnego. Zamiast indywidualności rodzi się indywidualizm.

Stadium wiary indywidualno-refleksyjnej sprzyja demitologizacji. W związku z przekroczeniem połowy życia wdzierają się do świadomości ukryte dotąd pragnienia. Doświadczenie samotności lub braku intymności oraz nadwrażliwość emocjonalna mogą poważnie zaburzyć funkcjonowanie jednostki znajdującej się w tym stadium rozwoju religijnego.

**Stadium wiary koniunkcyjnej (paradoksalno-konsolidacyjnej)** to efekt przełomu, o którym pisał C. G. Jung. Jednostka po 30 roku życia traci dotychczasowe oparcie we własnym systemie tożsamości. Utrata dotychczasowych identyfikacji i trudności osobiste prowadzą do rozczarowań. Życie okazuje się

<sup>38</sup> J.W. Fowler, *Faith development...*, s. 66.

bardziej skomplikowane i nie daje się wyjaśnić za pomocą logiki klasycznej. „Mentalność oświeceniowa” załamuje się pod wpływem zdarzeń losowych, takich jak np. utrata pracy, wypadek czy ciężka choroba. Jedna rzecz może być widziana raz jako zjawisko falowe, innym razem jako zjawisko korpuskularne, może być oglądana przez mikroskop lub przez lunetę, a to, co otwiera jedne możliwości, jednocześnie zamyka inne itd. Dokonuje się usensownienie sprzeczności, rozumiane jako zbieżność przeciwieństw (por. *coincidentia oppositorum* Mikołaja z Kuzy). Jednostka synchronizuje swoje „ja” z różnymi wymiarami czasu i przestrzeni.

Indywidualne otwarcie na różnorodność świata i innych ludzi sprzyja rozwojowi tolerancji i postawy ekumenicznej. Podstawą tego stadium wiary jest „ja interindywidualne”. Własna wyobraźnia staje się „ironiczna”, odrzuca obrazy ostateczne na rzecz względnych. Symbole ukazują tylko cień sensów. Ważniejsze staje się spotkanie i z innymi wartościami religijnymi niż izolacja we własnym systemie przekonań religijnych.

**Stadium wiary uniwersalizującej** (od ok. 40 roku życia) zdarza się niezwykle rzadko, a do osób, które je osiągnęły, można zaliczyć: Mahatmę Ghandiego, Martina Lutera Kinga, Matkę Teresę z Kalkuty, Daga Hammarskjolda, Dietricha Bonhoeffera, Abrahama Heschela i Thomasa Mertona. Jednostki tego typu są charyzmatyczne, mają autorytet, stają się przywódcami i męczennikami za sprawę, ale bywają też bezwzględne dla swoich najbliższych, jak np. Ghandi wobec swojej żony. Mimo swych wad ucieleśniają pełnię ludzkiego bytu.

Podstawą wiary uniwersalizującej jest umieszczenie swojego „ja w Bogu” (*God-grounded self*), co zmienia relację między figurą i tłem. „Ja” przestaje być samotne, wiąże się na trwałe z Bogiem, staje się mistyczne, bosko-ludzkie. Uaktywnia się postawa oporu wobec zła, które jest ukryte w ludzkich sercach. Zanika poczucie sprzeczności, a paradoks traktowany jest jako zasada ukrytej jedności. Symbole wyrażające ostateczną rzeczywistość mogą być różne.

Źródłem wiary uniwersalnej jest „Boska Opatrzność” i historyczny splot wydarzeń. Religijność nie jest doskonała czy święta, ale kształtuje się pod wpływem intencjonalnej boskości i transcendencji. Sprawiedliwość, miłość i wolność zostają przez jednostkę poświęcone na rzecz celów zbiorowych.

## **Orientacja religijna w psychologicznej koncepcji Fritza K. Osera**

Fritz K. Oser, szwajcarski psycholog z Uniwersytetu we Fryburgu, zastosował koncepcję struktur poznawczych Jeana Piageta i Barbary Inhelder do psychologii religii. Różnica między świadomością religijną a niereligijną polega jego zdaniem tylko na tym, że umieszczona jest w niej relacja do – Boga /Ostateczności.

Świadomość religijną odsłaniają dylematy życiowe, które jednostka musi rozwiązać, aby utrzymać równowagę psychiczną i równowagę w relacjach z otoczeniem. Niemożność rozwiązania dylematów życiowych grozi zaburzeniami /nie-zadowoleniem, lękiem izolacją/. Rozwiązanie dylematów daje poczucie bezpieczeństwa, nowy rodzaj wiedzy, wyższy stopień rozumienia świata i samego siebie.

Religijna świadomość opiera się na bipolarnych schematach emocjonalno-poznawczych: sacrum – profanum, transcendentja – immanencja, wolność – zależność, nadzieja – absurdalność, ufność – lęk, wieczność – efemeryczność, klarowność – magiczność, dane – osiągnięte. Proces poznania religijnego opiera się internalizacji i eksternalizacji dylematów moralnych. Poprzedza go postawa pre-religijna, oparta na dychotomii między wewnętrznym i zewnętrznym, która tworzy stadium zerowe rozwoju religijnego.

Analiza schematów emocjonalno-poznawczych Fritza Osera oparta jest na badaniu odpowiedzi dotyczących ośmiu dylematów-historyjek, badanych według wzoru L. Kohlberga. Są nimi: dylemat Pawła, dylemat Hioba, dylemat niezasłużonego cierpienia, dylemat zbawienia wiecznego, dylemat winy, dylemat miłości, dylemat samobójstwa i dylemat małżeństwa<sup>39</sup>.

Badanie religijności dotyczy osób, które mają odpowiednie kompetencje językowe i umysłowe. Dzieci dosyć długo nie widzą różnicy między siłami działającymi wewnątrz i na zewnątrz nich, nie mogą więc dokładnie różnicować przyczyn zdarzeń religijnych.

Fritz K. Oser wyróżnił **sześć stadiów orientacji religijnej**: (1) stadium absolutnej heteronomii (*Deus ex machina*), (2) stadium wzajemnej wymiany (dawanie i dostawanie), (3) stadium absolutnej autonomii (deizm), (4) stadium autonomii zapośredniczonej (zbawienie), (5) stadium intersubiektywnej religijności, (6) stadium uniwersalnej religijności (solidarność).

Autor zakłada możliwość istnienia fazy szóstej i faz przejściowych, które odpowiadają stanom przeżywanego kryzysu z powodu zmiany postrzegania siebie i rzeczywistości zewnętrznej. W swojej analizie Fritz Oser odwołuje się, między innymi, do teorii dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego.

**Stadium absolutnej heteronomii religijnej** jest typowe dla dzieci w wieku przedszkolnym, które przypisują Bogu wywoływanie zachowań dorosłych, jakby byli oni tylko wykonawcami jego poleceń. Odbywa się to bez żadnego pośrednictwa między ludźmi a Bogiem. Dziecko, rozwiązując swoje dylematy moralne, twierdzi, że np. „Bóg ukarał Pawła”, bo ten nie słuchał jego rozkazów. Relacje religijne mają charakter zewnętrzny i automatyczny (*Deus ex machina*). To, co boskie (Ostateczne), jest identyczne z jednostką wierzącą z powodu jej totalnej zależności.

<sup>39</sup> Por. F.K. Oser, P. Gemuender, *Religious judgment. A developmental approach*, Birmingham 1991, s. 173–175.

**Stadium wzajemnej wymiany religijnej** daje odczucie partnerstwa z Bogiem. Dziecko modli się np. o piątkę w szkole lub o zdrowie mamy, a jego prośba pozostaje bez pozytywnej odpowiedzi, jednak to kryzysowe przeżycie otwiera drogę do ukształtowania się nowej formy religijności. Relacja dziecka z Bogiem nabiera charakteru dwustronnego. Bóg jest traktowany jako ktoś, kto może poddać człowieka próbie lub testowi wiary, a za to czeka go kara lub nagroda. Dziecko zaczyna wierzyć, że może zawrzeć z Bogiem jakiś układ, na który mają wpływ jego dobre uczynki, modlitwa lub właściwe zachowanie wobec rodziców. Jest w stanie powiedzieć, że „Bóg ukarał Pawła”, bo ten źle postąpił lub by upomnieć go przed niewłaściwym zachowaniem. W tym stadium dziecko zaczyna odczuwać, że ma wpływ na to, co ostateczne (Ostateczność).

W **stadium absolutnej autonomii religijnej** następuje oddzielenie sfery sacrum do sfery profanum (znika tendencja np. do wiązania wypadku samochodowego Pawła z obietnicą daną Bogu) i przyjęcie odpowiedzialności za swoje czyny. Dziecko przeżywa szok, że pewne wydarzenia są nieodwracalne, np. śmierć babci czy odejście ojca, na co nie pomaga modlitwa i dobre uczynki. Odkrywa też, że to, co pozytywne, może się pojawić, chociaż nie prosiło się o to Boga (np. dobra ocena pomimo braku modlitwy).

W tym stadium dochodzi do radykalizacji pozytywnych lub negatywnych postaw religijnych – do skrajnego zaangażowania lub ateizmu. Dziecko spostrzega, że istnieją dwa królestwa – ziemskie i boskie, a zachowania są oceniane jako moralne lub niemoralne. Przyczyny zdarzeń, na które nie ma się wpływu, przypisywane są Bogu jako Pierwszej Przyczynie lub Dawcy Praw. Następuje całkowite oddzielenie jednostki od tego, co ostateczne (od Ostateczności).

**Stadium autonomii zapośredniczonej religijności** cechuje przekonanie, że podstawą wszelkich zdarzeń jest Bóg. Religijność jest podmiotowo zapośredniczona – „jestem odpowiedzialny, bo mam naturę daną mi od Boga, co czyni mnie zdolnym do odpowiedzialności”. Jednostka nie dopatruje się przyczyny przykrych i dramatycznych zdarzeń losowych tylko w sferze profanum. Uznaje, że klęski i rozczarowania mają swoje źródła także w sferze sacrum i mogą być formą działania Boga. Pojawia się przekonanie, że jest się częścią planu zbawienia, a nawet ewolucji kosmicznej, a własne decyzje mają związek z tym planem, który znajduje się w ręku Boga. Skupianie się tylko na tym planie może jednak ograniczać rozwój religijności. To, co ostateczne (Ostateczność), jest traktowane jako podłoże i warunek innej możliwej egzystencji poprzez powiązanie immanencji i transcendencji.

W **stadium intersubiektywnej orientacji religijnej** następuje odwrócenie dotychczasowej perspektywy poznawczej i odkrycie, że Bóg działa w sposób nieuwarunkowany. Wyrazem tego jest porozumienie między ludźmi, działanie na rzecz innych ludzi i miłość do drugiego człowieka, które są wyrazem obecności Boga i stanowią wzór postępowania człowieka religijnego.

Nie tylko Bóg ma swój plan i zstępuje do ludzi, ale i człowiek religijny ma swój plan, idąc do ludzi. Orientacja religijna ma charakter intersubiektywny. Opiera się na odkryciu znaczenia wolności dla siebie i dla innych. Zanika tendencja do mechanicznego traktowania religii, wiary i Boga, jak to ma miejsce we wstępnym fazach rozwoju. To, co ostateczne (Ostateczność), staje się centrum działań osobistych.

**Stadium uniwersalnej religijności i solidarności** różnicuje przyjęcie tego, co jest, jako wyrazu naturalnego biegu rzeczy. Człowiek religijny uznaje możliwość i sens doświadczeń negatywnych, takich jak niesprawiedliwość, cierpienie i śmierć. Wskaźnikiem tego stadium jest osiągnięcie jedności z Bogiem (Ostatecznością) w stanach mistycznych i radość z własnego życia. Religijny sens życia wyraża się w integracji ludzkiej wolności, bezradności i miłości, w solidarności z Bogiem.

W konkluzji można powiedzieć, że kryteriami rozwoju religijnego są: (1) zależność, (2) separacja i (3) integracja z tym, co ostateczne (Ostatecznością – Bogiem). Stadium pierwsze i drugie są wyrazem religijności zależnej, trzecie i czwarte są stadiami separacji religijnej, a stadium piąte tworzy komunikacyjną integrację religijną z Bogiem.

Koncepcje rozwoju religijnego Helmut Reich podzielił na „miękkie” i „twarde”. Jednym z kryteriów oceny jest kontinuum: intra – inter – trans, w którym stan intra oznacza odrywanie od siebie wyjaśniania naukowego i religijnego oraz uznanie, że jedno istnieje niezależnie od drugiego; stan inter oznacza, że mogą istnieć dwie różne prawdy w jakimś powiązaniu; stan trans – istnienie transcendentnej jedności między różnymi prawdami i ich komplementarność.

## Zakończenie

Rozwój indywidualnej religijności może ulec zahamowaniu lub wypaczeniu, jeżeli jej prezentowanie przez osoby znaczące (rodziców, duchownych, nauczycieli) jest destruktywne. Przyczyną trudności w socjalizacji religijnej mogą być rozmaite przyczyny, które zidentyfikował ks. Zdzisław Chlewiński z KUL. Należą do nich: 1) imperatywny stosunek do ludzi, 2) alienacja człowieka, 3) etyka skostniała, niekiedy okrutna, egoistyczna, 4) pozorne rozwiązanie problemów, np. sensu życia, 5) postawa fideistyczna, 6) praktyki religijne nudne i niezrozumiałe, 7) wykorzystywanie naiwności ludzi prostych, 8) kultywowanie staroświecczości, 9) pewność siebie ludzi religijnych, 10) moralne zniewolenie do wiary, 11) fałszywe pocieszanie, 12) straszenie ludzi losem po śmierci, 13) zwolnienie z odpowiedzialności na ziemi, 14) próba racjonalnego udowodnienia tego, co się nie da udowodnić, 15) częste powiązanie przywódców religijnych z obroną klas posiadających, 16) przymus wyznawania wiary, 17) pedanteria przepi-

sów religijnych, 18) antypostępowość, 19) pełen nieuzasadnionej wyższości sposób rozstrzygania problemów, 20) okrucieństwo kar przewidywanych po śmierci, 21) częsta obłuda i powierzchowna religijność wyznawców, 22) tolerowanie dewotek, bigotów przy kościołach, 23) ciemne fakty z historii Kościoła, 24) pełne pompy zewnętrznej manifestacje religijne, 25) otaczanie dostojników religijnych przesadną czcią, 26) niesprawdzalność twierdzeń, 27) przymus wierzenia, 28) klerykalizm polityczny, 29) antynaukowość, 30) materializm duchowieństwa, 31) dogmatyczne sformułowanie przepisów wiary.

Jako najczęstsze powody negatywnego stosunku do praktyk religijnych wymieniane były: częsta obłuda i powierzchowna religijność wyznawców, materializm duchowieństwa, tolerowanie dewotek, bigotów przy kościołach, częste powiązania przywódców religijnych z obroną klas posiadających i straszenie ludzi losem po śmierci<sup>40</sup>. Społeczne wyznaczniki wiary modyfikują naturalny, kryzysowy rozwój religijności, ale nie wydają się, żeby mogły go zupełnie wyeliminować.

Pojęcie Boga zyskało status wielkiej kulturowej i psychologicznej hipotezy. Nauka nie ma wiele do powiedzenia na ten temat, natomiast wiara ma charakter kulturowego i psychologicznego faktu. Zatem status psychologii i religii jest rozbieżny, choć pojęcia z obu dziedzin są łączone w sposób nie tylko spontaniczny, ale i systematyczny, jak pokazuje to niniejszy tekst.

Wiara religijna przyjmuje niekiedy postać nieteistyczną lub ateistyczną, opartą na naukowym obrazie świata, także z powodów psychologicznych, np. negacji rodzicielskich źródeł i sankcji religijnych. Postawa ateistyczna manifestuje się niekiedy jako alternatywna lub negatywna forma poszukiwania prawdziwego obrazu świata lub prawdziwego sensu życia, w którym decydującą rolę odgrywa osobista świadomość. Jak pokazał to C.G. Jung, koegzystuje ona ze świadomością i nieświadomością zbiorową, utrzymującą odwieczne społeczne, kulturowe lub instytucjonalne wzorce wiary (mity, baśnie, narracje, rytuały, inicjacje, identyfikacje) w siły kosmiczne lub antropologiczne, które uzyskują status religijnej świętości lub jej przeciwieństwa dla ogromnych rzesz ludzi.

Fakt wiary religijnej, trudny do przyjęcia przez naukę o świecie, może i powinien być analizowany przez naukę o człowieku, gdyż stanowi ważne zjawisko kulturowe i psychologiczne, niezależnie od nieuzasadnionych naukowo teorii wiary. Wiara religijna jest dla mas tym, czym wiara naukowa dla elit – organizuje i stabilizuje świadomość i nieświadomość człowieka, hamuje lub pobudza procesy psychiczne i samą psychikę, która jest narażona na nieustanne procesy destrukcji. Stabilizacja psychiki przez wiarę lub religię chroni wiele osób przed depresją lub agresją, stawia granicę umysłowi, który nie jest w stanie sam siebie przekroczyć i dzięki temu pozwala na kontrolowanie i zaakceptowanie negatywnych aspektów bytu.

<sup>40</sup> Por. ks. Z. Chlewiński, *Z badań obrazu religii w świadomości społecznej*, „Więź” 1980, nr 2, s. 13–31.

## Bibliografia

- Adler A., Jahn E., *Religion and Psychology*, Frankfurt, 1933.
- Allport G.W., Ross J.M., *Personal Religious Orientation and Prejudice*, "Journal of Personality and Social Psychology" 1967.
- Allport G. W., *The individual and his religion*, New York 1950.
- Boisen A.T., *The Exploration of the Inner World*, Chicago and New York 1936.
- Boisen A.T., *Out of the depths: An autobiographical study of mental disorder and religious experience*, New York 1960.
- Clark R.T., *The Psychology of Religion Awakening*, [b.m.w.] 1926.
- Coe G.A., *Spiritual Life: studies in the science of religion*, New York 1900.
- Coe G.A., *The Psychology of Religion*, New York 1916.
- Dąbrowski K., *Psychologiczne podstawy samoderżenia (automutylacji)*, Warszawa 1934.
- Dąbrowski K., *Multilevelness of Emotional and Instinctive Functions. I. Theory, II. Cases*, Edmonton 1977.
- Dąbrowski K., *Elementy filozofii rozwoju*, Warszawa 1989.
- Durkheim E., *Podstawowe formy życia religijnego*, Poznań 1919.
- Elzenberg H., *Pisma etyczne*, Lublin 2001.
- Elzenberg H., *Pisma estetyczne*, Lublin 1999.
- Elzenberg H., *Pisma aksjologiczne*, Lublin 2002.
- Elzenberg H., *Kłopot z istnieniem*, Toruń 2002.
- Erikson, E., *Young man Luther: A Study in Psychoanalysis and History*, New York 1958.
- Fowler J.W., *Faith development and pastoral care*, Philadelphia 1987.
- James J.W., *Stages of faith. The psychology of human development and the quest for meaning*, San Francisco 1981.
- Frankl V.E., *Nieuświadomiony Bóg*, Warszawa 1978.
- Freud S., *The future of an illusion*, New York 1928.
- Freud S., *Totem and Taboo: Resemblances Between the Psychic Lives of Savages and Neurotics*, New York 1928.
- Freud S., *Moses and Monotheism*, London, 1939; wyd. pol.: *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, tłum. A. Ochocki i J. Prokopiuk, Warszawa 1994.
- Fromm E., *Psychoanalysis and Religion*, New Haven, Yale 1950.
- Fromm E., *Szkice z psychologii religii*, Warszawa 1966.
- Grzymała-Moszczyńska H., *Psychologia religii. Wybrane zagadnienia*, Kraków 1991.
- James W., *The varieties of religious experience* (1902); wyd. pol.: *Doświadczenie religijne*, Warszawa 1958.
- Johnson P.E., *Psychology of religion*, Nashville 1945.
- Joly H., *Psychologia świętych*, Warszawa 1928.
- Jung C.G., *Modern man in search of a soul*, New York 1933.
- Jung C.G., *Psychology and religion*, Yale University Press, 1962.
- Jung C.G., *Psychology and western religion*, Princeton University Press, 1984.
- Jung C.G., *Psychologia i religia*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1993.
- Kaam A. van, *Religion and personality*, New Jersey 1964.
- Kobierzycki T., *Rozwój religijny a zdrowie psychiczne*, „Heksis” 1996, nr 3, s. 54-59.
- Kozielecki J., *Z Bogiem albo bez Boga. Psychologia religii: nowe spojrzenie*, Warszawa 1991.
- Leuba J.H., *The psychological origin and the nature of religion*, Boston 1909.
- Leuba J.H., *The psychological study of religion: Its origin, function, and future*, New York 1912.
- Leuba J.H., *The belief in God and immortality*, Boston 1916.
- Leuba J.H., *The psychology of religious mysticism*, New York 1925.
- Maslow A., *Motywacja i osobowość*, Warszawa 1990.

- Moses J., *Pathological aspects of religion*, Harvard 1906.
- Nowak A.J., OFM, *Kryteria dojrzałej osobowości i dojrzałej wiary*, „Colloquium Salutis: Wrocławskie Studia Teologiczne”, Wrocław 1976, nr 8, s. 223–231.
- Olivier J.R., *Pastoral psychiatry and mental health*, New York 1932.
- Oser F., *The development of religious judgment*, New York 1994.
- Pratt J.B., *The psychology of religious belief*, New York 1907.
- Pratt J.B., *The religious consciousness. A psychological study*, New York 1920.
- Socha P., *Rozwój orientacji religijnej i światopoglądowej*, Kraków 1992.
- Socha P. (red.), *Duchowy rozwój człowieka. Fazy życia: osobowość – wiara – religijność*, Kraków 2000.
- Starbuck Diller E., *The psychology of religion*, New York 1889.
- Szuman S., Pieter J., Weryński H., *Psychologia światopoglądu młodzieży. Idealizm. Filozofia. Religia*, Warszawa 1935.
- Tafliński T., *Psychopatologia i religia*, Warszawa 1994.
- Tilich P., *Dynamika wiary*, Poznań 1987.
- Wieman H.N., Wieman R.W., *Normative psychology of religion*, New York 1935.
- Wulff D.M., *Psychologia religii klasyczna i współczesna*, Warszawa 1999.

*Piotr Markiewicz*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury  
in Olsztyn

## **NEUROESTETYKA – KRYTYCZNA ANALIZA WYBRANYCH BADAŃ EMPIRYCZNYCH**

### **Neuroesthetics – Critical Analysis of Selected Empirical Studies**

**Słowa kluczowe:** neuroestetyka, preferencja estetyczna, piękno, układ nagrody.

**Key words:** neuroesthetics, aesthetic preference, beauty, reward system.

#### **S t r e s z c z e n i e**

Celem artykułu jest krytyczna analiza wybranych badań empirycznych z zakresu neuroestetyki. Neuroestetyka to nowa interdyscyplinarna dziedzina naukowa zmierzająca do opisu funkcjonowania mózgowia w kontekście reakcji na dzieło sztuki. W artykule przedstawiam i analizuję wyniki badań na temat mózgowych korelatów preferencji estetycznej i percepcji piękna. Pomimo wątpliwości natury interpretacyjnej, wyniki te potwierdzają hipotezę o specyfice reakcji estetycznej w stosunku do innych typów reakcji kognitywnych człowieka.

#### **A b s t r a c t**

The purpose of this article is a critical analysis of selected empirical studies on neuroesthetics. Neuroesthetics is a new interdisciplinary scientific field aiming to describe the functioning of the brain in response to a work of art. This paper presents and analyzes results of research on cerebral correlates of aesthetic preference and perception of beauty. Despite the doubts of the interpretative nature these results confirm the hypothesis of the specificity aesthetic response in relation to other types of human cognitive responses.

## **1. Krótka charakterystyka programu neuroestetycznego**

Neuroestetyka (ang. *neuroesthetics*) jest interdyscyplinarnym programem badawczym dotyczącym sposobów tworzenia dzieł sztuki oraz reagowania na takie dzieła. W odróżnieniu od estetyki filozoficznej czy psychologii sztuki specyfiką metodologiczną neuroestetyki jest jej silny związek z neuronaukami. Dla-

tego podstawowym celem analiz neuroestetycznych jest opis funkcjonowania mózgowia w procesie poznawania i tworzenia dzieł sztuki<sup>1</sup>. W odróżnieniu od estetyki filozoficznej, ale zbieżnie z psychologią sztuki, istotnym komponentem programu neuroestetycznego są badania empiryczne. Inaczej mówiąc, neuroestetyka wykracza poza czysto spekulatywny poziom rozważań na temat specyfiki, poznawania i wytwarzania dzieła sztuki.

Ze względu na niedawne uformowanie się neuroestetyki liczba badań empirycznych jest niewielka. Jak dotąd przeważają neuroestetyczne koncepcje teoretyczne<sup>2</sup>. Pomimo rozbieżności, wspólne dla neuroestetyków jest przekonanie, że dzieło sztuki stanowi specyficzny typ bodźca, który w odróżnieniu od zwykłych przedmiotów (np. stoły, drzewa) silnie aktywizuje struktury percepcyjne i emocjonalne mózgowia (stąd kategoria superbodźca). Specyficzność bodźca estetycznego – jako superbodźca – przejawia się m.in. w jego zdeformowaniu, niedokończeniu lub przeakcentowaniu jednych cech percepcyjnych (np. koloru) względem innych (np. kształtu)<sup>3</sup>. Natomiast w aspekcie tworzenia dzieła sztuki neuroestetycy skłaniają się do uznania artystów za „nieświadomych neurobiologów”, którzy dysponując genialną intuicją na temat zasad działania percepcji i emocji, produkują dzieło zdolne silnie pobudzić procesy percepcji i emocji<sup>4</sup>.

## 2. Neuronalne korelaty zachowań estetycznych

Podstawowe zadanie neuroestetyki dotyczy ujawnienia mózgowych podstaw zachowań estetycznych i artystycznych. Wśród nich wyróżniają się badania wykorzystujące funkcjonalne neuroobrazowanie korelatów aktywności estetycznej. Metody neuroobrazowania pozwalają na pomiar aktywności lub lokalnych zmian mózgowia podczas realizacji określonych zadań kognitywnych. Jak dotąd przeprowadzono kilka eksperymentów, podczas których badani przejawiali zachowania estetyczne, np. wskazywali na własne preferencje estetyczne lub klasyfikowali obrazy jako piękne. Wykorzystane techniki neuroobrazowania to czynnościowy rezonans magnetyczny (fMRI) oraz magnetoencefalografia

<sup>1</sup> S. Zeki, *Inner Vision. An Exploration of Art and the Brain*, Oxford University Press, Oxford 1999.

<sup>2</sup> Np. V.S. Ramachandran, W. Hirstein, *The Science of Art. A Neurological Theory of Aesthetic Experience*, „Journal of Consciousness Studies” 1999, nr 6–7, s. 15–51; P. Markiewicz, P. Przybysz, *Neuroestetyczne aspekty komunikacji wizualnej i wyobraźni*, [w:] P. Francuz (red.), *Obrazy w umyśle. Studia nad percepcją i wyobraźnią*, Scholar, Warszawa 2007, s. 111–148.

<sup>3</sup> P. Przybysz, *O uchwytowaniu piękna. Rola deformacji estetycznych w tworzeniu i percepcji dzieła sztuki w ujęciu neuroestetyki*, „Studia z Kognitywistyki i Filozofii Umysłu” 2006, nr 2, s. 365–385.

<sup>4</sup> P. Markiewicz, P. Przybysz, op. cit., s. 113–114.

(MEG). Pierwsza z tych metod (fMRI) umożliwia pomiar intensywności sygnału neuronalnego w zależności od poziomu tlenu we krwi w określonych obszarach mózgowia, druga (MEG) – pomiar zmian aktywności pola magnetycznego z dużej liczby neuronów. Pomimo różnych kontrowersji dotyczących trafności metod neuroobrazowania w analizie stanów umysłu, dane uzyskiwane dzięki takim metodom są powszechnie wykorzystywane do opisu związków aktywności neuronalnej i procesów poznawczych<sup>5</sup>.

## 2.1. Preferencja estetyczna

O. Vartanian i V. Goel dokonali pomiaru neuronalnych korelatów preferencji estetycznych przy użyciu techniki fMRI<sup>6</sup>. Podstawowy materiał badawczy składał się obrazów przedstawiających i obrazów abstrakcyjnych, wybranych z kolekcji internetowej <www.artcyclopedia.com>. Każdy z obrazów został spreparowany na dwa sposoby. W pierwszym z nich wybrany element kompozycji zmienił pozycję przestrzenną (rys. 1b) – badacze chcieli sprawdzić, czy zmiana kompozycyjna modyfikuje preferencje estetyczne. Drugi sposób preparacji polegał na poddaniu wyjściowego obrazu obróbce rozmywania i wygładzania poprzez uśrednianie pikseli za pomocą filtru Median w *Adobe Photoshop* (rys. 1c). Tak zmodyfikowany obraz, zachowujący ogólną formę wyjściowej kompozycji, stanowił podstawę porównań.



Rys. 1. Przykład bodźca estetycznego zastosowanego w badaniu Vartaniana i Goela.

Obraz wyjściowy (a): Kandinsky, *Sin titulo*, 1924.

<sup>5</sup> R. L. Buckner, J. M. Logan, *Functional Neuroimaging Methods: PET and fMRI*, [w:] R. Cabeza, A. Kingstone (red.), *Handbook of Functional Neuroimaging of Cognition*, Bradford Book, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 2001, s. 27–48; M. G. Berman, J. Jonides, E. D., *Studying Mind and Brain with fMRI*, “Social Cognitive and Affective Neuroscience” 2006, nr 2, s. 158–161; R. Henson, *Forward Inference Using Functional Neuroimaging: Dissociations Versus Associations*, “Trends in Cognitive Sciences” 2006, nr 10, s. 64–69; R. A. Poldrack, *Can Cognitive Processes Be Inferred from the Neuroimaging Data?*, “Trends in Cognitive Sciences” 2006, nr 2, s. 59–63; W.R Uttal, *The New Phrenology: The Limits of Localizing Cognitive Processes in the Brain*, Bradford Book, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 2001.

<sup>6</sup> O. Vartanian, V. Goel, *Neuroanatomical Correlates of Aesthetic Preference for Paintings*, “NeuroReport” 2004, nr 5, s. 893–897.

Przygotowany materiał wizualny został następnie zaprezentowany osobom badanym (N=12, kobiety), które określały swoją preferencję w skali 0–4, od bardzo niskiej do bardzo wysokiej preferencji. Okazało się, że im bardziej preferowany był obraz, tym więcej czasu osoby badane potrzebowały na dokonanie oszacowania. Wraz ze wzrostem preferencji estetycznej zwiększała się aktywność lewej bruzdy obręczy, zakrętów potylicznych (obustronnie) i zakrętu wrzecionowatego (obustronnie). Badacze zinterpretowali ten wynik w kontekście dostępnych danych – aktywność obszarów potylicznych oraz zakrętu wrzecionowatego wiąże się z przetwarzaniem bodźców przyjemnych i pozytywnych ekspresji twarzowych oraz może sugerować wzrost uwagi wzrokowej na preferowane bodźce, natomiast aktywność bruzdy obręczy koreluje z analizą bodźców o różnej wadze emocjonalnej i różnej zdolności wzbudzania satysfakcji. Z kolei coraz niższej preferencji estetycznej odpowiadał spadek aktywności w prawym jądrze ogoniastym.

Zdaniem Vartaniana i Goela ten wynik jest zbieżny z innymi badaniami, w których aktywność jądra ogoniastego maleje w przypadku braku odczuwania przyjemności i satysfakcji z nagrody u pacjentów z depresją oraz w przypadku podejmowania decyzji, której wynik skutkuje karą pieniężną. Zarejestrowany spadek aktywności prawego jądra ogoniastego może być przejawem działania bardziej złożonego systemu nerwowego na bodźce o niższej wartości nagradzania.

W rezultacie przeprowadzonych badań okazało się, że obrazy przedstawiające były bardziej preferowane niż obrazy abstrakcyjne. Neuronalnym odpowiednikiem takiego profilu preferencji estetycznej była obustronna aktywność obszarów brzusznych biegunów potylicznych, tylnych okolic środkowego zakrętu skroniowego i przedklinka. Aktywność obszarów potylicznych prawdopodobnie jest odzwierciedleniem wysokiej preferencji estetycznej (ich aktywność zwiększa się w miarę wyższych preferencji), aktywność skroniowa wiąże się natomiast ze zdolnością przetwarzania bodźców o różnej wartości emocjonalnej (typowo obszary te są silnie aktywne podczas oglądania twarzy o różnej ekspresji mimicznej).

Obrazy wyjściowe i zmodyfikowane w zakresie położenia przestrzennego elementu kompozycji były wyżej notowane niż obrazy filtrowane. Porównanie profilu aktywacji mózgowia podczas oglądania obrazów wyjściowych i obrazów filtrowanych wskazało na silną aktywność prawego zakrętu wrzecionowatego. Obszar ten, typowo związany z przetwarzaniem szczególnie silnych ekspresji twarzowych, może wskazywać na większą wartość emocjonalną i większą wartość nagradzającą dzieła oryginalnego niż dzieła zamazanego w filtrze. Z kolei porównanie prób z obrazami wyjściowymi i obrazami zmodyfikowanymi ujawniło aktywność zakrętu językowego. Prawdopodobnie obrazy wyjściowe wydają się bardziej zbalansowane przestrzennie w stosunku do obrazów zmodyfikowanych.

## 2.2. Piękno

H. Kawabata i S. Zeki przeprowadzili przy użyciu fMRI pomiar mózgowych korelatów percepcji pięknych i brzydkich obrazów artystycznych<sup>7</sup>. Teoretyczną podstawą badań była subiektywizacja piękna i innych estetycznych wartości w estetyce Immanuela Kanta. Zdaniem badaczy kantowskie pytania o warunki fenomenu piękna można przeformułować na empiryczne pytania dotyczące neuronalnych warunków fenomenu piękna.

W pierwszej fazie eksperymentu badani (N=10) oglądali obrazy (abstrakcyjne, martwa natura, pejzaże, portrety) i klasyfikowali je na dziesięciostopniowej skali jako piękne, neutralne lub brzydkie. Dzięki temu można było ograniczyć zakres materiału do skrajnych ocen z zachowaniem zróżnicowanych indywidualnie decyzji. Pomniejszony materiał wizualny został pokazany po kilku dniach, gdy osoby badane były już w skanerze fMRI. W tym etapie miały zdecydować, czy widziany obraz jest piękny, neutralny lub brzydki przez naciśnięcie odpowiedniego przycisku.

Kawabata i Zeki uzyskali dwa typy wyników. Po pierwsze, różne kategorie obrazów malarskich były związane ze specyficzną aktywnością różnych obszarów wizualnych w mózgu niezależnie od tego, czy obraz był uznany za piękny, czy za brzydki. Martwe natury angażowały różne obszary zakrętów potylicznych środkowych i bocznych. Percepcja pejzaży wiązała się z aktywnością przednich części zakrętu językowego, zakrętu hipokampalnego i prawych okolic ciemieniowych (BA7). Obszary te typowo są aktywne podczas percepcji otoczenia zewnętrznego. Portrety aktywowały zakręt wrzecionowaty i ciało migdałowate, a więc obszary kluczowe dla rozpoznawania twarzy. W przypadku obrazów abstrakcyjnych nie odnotowano żadnej specyficznej aktywności mózgowia, prawdopodobnie z tego względu, że obrazy abstrakcyjne zawierają takie same elementy kompozycyjne jak inne typy obrazów.

Drugi typ wyników dotyczył specyficznej aktywności mózgowia podczas formułowania ocen estetycznych niezależnie od kategorii obrazów. W procedurach porównawczych (piękny – brzydki, piękny – neutralny, brzydki – piękny, brzydki – neutralny) ujawniły się cztery obszary szczególnej aktywności: przyśrodkowa kora oczodołowo-czołowa, obszary kory motorycznej, przedni zakręt obręczy i obszary lewej kory ciemieniowej. Aktywność dwóch pierwszych obszarów różnicowała się wyłącznie podczas wydawania ocen o pięknie lub brzydocie obrazu, niezależnie od jego typu. Obszary oczodołowo-czołowe były najbardziej aktywne podczas wydawania sądów o pięknie, z kolei aktywność obszarów kory motorycznej była największa przy osądzeniu brzydoty.

<sup>7</sup> H. Kawabata, S. Zeki, *Neural Correlates of Beauty*, “Journal of Neurophysiology” 2004, nr 4, s. 1699–1705.

W dyskusji badacze zaznaczyli następujące zagadnienia: (1) wydanie sądu estetycznego o pięknie lub brzydocie obrazu wymaga wcześniejszej aktywności obszarów mózgowia specjalizujących się w analizie danej kategorii obrazu, np. ocenę portretów warunkuje aktywność mózgowych obszarów analizy twarzy; (2) szczególna aktywność obszarów kory oczodołowo-czołowej podczas wydawania sądów o pięknie obrazów wiąże się z bardziej ogólną funkcją tych obszarów, dotyczącą percepcji bodźców nagradzających; (3) inne obszary aktywne podczas wydawania sądów o pięknie, a więc przedni zakręt obręczy i obszary lewej kory ciemieniowej, wskazują na związki sądów estetycznych z emocjami i uwagą przestrzenną; (4) aktywność kory motorycznej podczas sądów o brzydocie sugeruje, że system motoryczny przygotowuje się do uniknięcia niechcianego bodźca, podobnie jak w przypadku percepcji bodźców wzbudzających strach i gniew.

W innym badaniu zespół C. J. Cela-Conde wykorzystał MEG podczas percepcji obiektów uznanych piękne<sup>8</sup>. Jako podstawę teoretyczną badacze wskazali XVIII-wieczną koncepcję estetyczną A. Baumgartena, w której doświadczenie piękna jest typem percepcji zmysłowej. Materiał wizualny, złożony z obrazów malarskich reprezentujących różne style artystyczne oraz z fotografii scen naturalnych, został uprzednio ujednoczony w zakresie złożoności kompozycyjnej, spektrum barwnego i własności świetlnych. Zadaniem osób badanych (N=8, kobiety) było wskazanie, czy dany obraz jest piękny, czy brzydki.

Okazało się, że podczas postrzegania obrazów zarówno naturalnych, jak i artystycznych jako pięknych szczególnie aktywne były obszary lewej kory przedczołowej grzbietowo-bocznej. Aktywność tych obszarów była opóźniona w stosunku do czasu ekspozycji obrazu o 400–1000 milisekund. Znacznie wcześniej aktywne były obszary kory wzrokowej z latencją wynoszącą 130 milisekund. Dodatkowa analiza wykazała, że obrazy artystyczne wyznaczały większą liczbę aktywnych źródeł w lewej korze przedczołowej grzbietowo-bocznej niż obrazy naturalne.

W interpretacji wyników zespół Cela-Conde podjął następujące zagadnienia: (1) odkrycie dwóch profilów czasowej aktywacji korowej podczas przetwarzania bodźców wizualnych potwierdza model wielopoziomowej integracji informacji wizualnej w mózgowiu<sup>9</sup>; (2) zgodnie ze wspomnianym modelem obszary kory grzbietowo-bocznej mogą być kluczowe dla interpretacji estetycznej bodźców, które zostały zorganizowane w zakresie cech wizualnych we wcześniej-

<sup>8</sup> C. J. Cela-Conde, G. Marty, F. Maestu, T. Ortiz, E. Munar, A. Fernandez, M. Roca, J. Rossello, F. Quesney, *Activation of the Prefrontal Cortex in the Human Visual Aesthetic Perception*, "Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America" 2004, nr 16, s. 6321–6325.

<sup>9</sup> S. Zeki, *Parallel Processing System, Asynchronous Perception, and a Distributed System of Consciousness in Vision*, "The Neuroscientist" 1998, nr 5, s. 365–372.

szych procesach przetwarzania informacji wizualnej (kora wzrokowa); (3) z innych badań wynika, że obszary kory przedczołowej grzbietowo-bocznej są kluczowe dla procesów podejmowania decyzji i wzrokowo-przestrzennej pamięci operacyjnej, a to zgadza się z wymaganiami nałożonymi na osoby badane, które wykorzystywały pamięć operacyjną do podjęcia decyzji estetycznej; (4) ponieważ wszystkie osoby badane były praworęczne, to odkryta aktywność lewej kory przedczołowej grzbietowo-bocznej sugeruje, że percepcja piękna może być realizowana przez półkulę dominującą.

### 3. Dyskusja

Mimo że przedstawione badania empiryczne stanowią konkretne wsparcie założeń programu neuroestetycznego, to wyniki dotychczasowych badań nasuwają różne wątpliwości. Poniżej ograniczam się do najważniejszych kwestii dotyczących specyfiki reakcji estetycznej i powiązań takiej reakcji z mózgowym systemem nagrody.

#### 3.1. Specyfika reakcji estetycznej

Jednym z podstawowych założeń programu neuroestetycznego jest uznanie specyficzności bodźca artystycznego w stosunku do innych obiektów spotykanych w świecie. Dotyczy to także reakcji estetycznej jako efektu jego działania. Czy przedstawione wyniki badań wykorzystujące funkcjonalne neuroobrazowanie pozwalają określić specyfikę reakcji estetycznej w stosunku do typowych reakcji? Odpowiedź na to pytanie nie jest prosta, ale wyniki badań sugerują więcej racji na rzecz odpowiedzi pozytywnej. W przedstawionych badaniach nie odkryto jakiegoś wyróżnionego mózgowego centrum analiz estetycznych. Zaobserwowana aktywność neuronalna jest także obecna podczas wykonywania innych zadań, nie tylko estetycznych. Co więcej, cytowani autorzy interpretują uzyskane rezultaty w kontekście wyników badań na temat mózgowych korelatów przetwarzania np. przyjemnych bodźców i atrakcyjnych twarzy. Z tej perspektywy wydaje się, że reakcja estetyczna nie jest specyficzna.

Jednak inne powody przemawiają za wnioskiem przeciwnym. W świetle współczesnych badań z zakresu neuronauki kognitywnej nie istnieją żadne pojedyncze ośrodki mózgowo-dla złożonych procesów poznawczych, takich jak percepcja, pamięć i wyobraźnia. Zamiast tego istnieje wiele powiązanych ze sobą funkcjonalnie struktur mózgowych i hierarchicznych poziomów przetwarzania, które gwarantują np. delektowanie się smakiem ciastka<sup>10</sup>. Oznacza to, że brak

<sup>10</sup> Ibidem, s. 365–372.

pojedynczej struktury neuroanatomicznej nie wyklucza istnienia specyficznych reakcji, wynikających z interakcji wielu struktur i ich funkcjonalnej specjalizacji. W przypadku zachowań estetycznych może być podobnie, gdyż takie zachowanie jest wypadkową złożonych procesów poznawczych.

Prawdopodobnie większa liczba badań pozwoli na ustalenie specyficznego profilu neuronalnego dla reakcji estetycznych. Na razie mamy tylko sugestie, np. z przytaczanych już badań zespołu Cela-Conde, w których zanotowano więcej źródeł aktywności na bodźce artystyczne na poziomie kory przedczołowej grzbietowo-bocznej. Inna sprawa, że te liczniejsze skupiska aktywacji mogą wskazywać na większe obciążenie systemu poznawczego podczas realizacji reakcji estetycznej.

O specyfice zachowań estetycznych świadczą też wyniki badań Kawabaty i Zekiego oraz zespołu Cela-Conde (pkt 2.2). W obu tych badaniach decyzja estetyczna wiązała się z podwójną aktywnością wczesnych i późnych etapów przetwarzania informacji wizualnej. Wydaje się, że to odkrycie jest zgodne z niektórymi koncepcjami estetycznymi, w których sądy estetyczne są nadbudowane nad zwykłymi aktami percepcji<sup>11</sup>. Wówczas wczesne etapy analizy obrazu artystycznego, np. pejzażu lub portretu, nie różnią się zbyt od analizy przestrzennej w świecie rzeczywistym lub twarzy osoby napotkanej na ulicy. Specyfika sądu estetycznego dotyczyłaby późnego etapu przetwarzania informacji wizualnej, w sytuacji sformatowania takiej informacji jako np. nietypowej, przyjemnej, wzbudzającej zdziwienie. Rzecz jasna, podobna ocena może dotyczyć zwykłego bodźca, np. nowego telefonu komórkowego lub zachodu słońca, ale dotyczy odmiennej kategorii bodźców, rozpoznanych przez wczesny system analizy wizualnej.

Inna możliwa interpretacja zachowująca specyfikę reakcji estetycznej jest następująca. Nawet wczesne fazy przetwarzania informacji wizualnej w przypadku bodźców artystycznych są odmienne od zwykłych procesów percepcji przez stałą obecność procesów wyobrażeniowych. Takie wyobrażenia mogą spełniać różne funkcje – od automatycznych do bardziej kontrolowanych – i są związane głównie z organizowaniem spójnej informacji wizualnej na podstawie niestandardowego bodźca artystycznego. Podobna sytuacja zachodzi podczas reagowania na niektóre iluzje wizualne, co zgadza się z powszechną strategią artystyczną wykorzystywania iluzji i paradoksów w sztuce<sup>12</sup>.

### 3.2. Reakcje estetyczne i układ nagrody

Przedstawione badania sugerują, że jednym z elementów reakcji na dzieło sztuki jest wzbudzenie układu nagrody. Problem w tym, że na ich podstawie nie

<sup>11</sup> R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. 3, PWN, Warszawa 1970; A. B. Stępień, *Propedeutyka estetyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1986.

<sup>12</sup> P. Markiewicz, P. Przybysz, op. cit., s. 121–124.

można precyzyjnie ustalić związku pomiędzy decyzją estetyczną a gratyfikacją związaną z aktywnością mózgowego układu nagrody. Inaczej mówiąc, nie wiadomo, jaką konkretnie korzyść przynosi uznanie dzieła artystycznego za piękne: czy jest to zwykła przyjemność zmysłowa, bardziej wyrafinowana satysfakcja estetyczna, a może zupełnie odmienna wartość poznawcza? Wiadomo, że układ nagrody jest m.in. regulatorem emocji pozytywnych, w tym odczucia przyjemności. Dzięki temu układ nagrody stanowi podstawę oszacowania celów, tworzenia preferencji, zachowań motywacyjnych i działania w perspektywie wyboru. Wśród bodźców wzbudzających układ nagrody są m.in. pieniądze, smaczne potrawy, obrazy erotyczne, atrakcyjne twarze i samochody sportowe<sup>13</sup>. W ten sposób dzieła sztuki mogą być kolejnym uzupełnieniem listy bodźców skorelowanych z aktywnością układu nagrody. Przy takiej interpretacji znika specyfika dzieła sztuki. Alternatywna strategia polegałaby na wskazaniu typu nagrody wywołanej przez kontakt z dziełem sztuki, która różniłaby się np. od satysfakcji związanej z jedzeniem lub zażywaniem substancji psychoaktywnych w stanie uzależnienia.

Podobną strategię, ale bez odniesienia do estetyki, zaproponowali K.C. Berridge i T.E. Robinson, wyróżniając trzy poziomy psychologicznych analiz kategorii nagrody: uczenia się, emocji i afektu oraz motywacji, zarówno w aspekcie świadomym, jak i utajonym (np. warunkowanie)<sup>14</sup>. Z kolei P.R. Montague, B. King-Casas i J.D. Cohen sugerują, że dzieła sztuki nie są pierwotnymi bodźcami nagradzającymi i chociaż są analizowane w tych samych szlakach neuronalnych układu nagrody, co pierwotne bodźce, to raczej wyróżnia je cecha odmiennej oceny i kontekst kulturowo-społeczny<sup>15</sup>. Wówczas reakcja na dzieło sztuki różni się od konsumpcji frytek, ale właściwie jest tym samym, co reagowanie na piękne twarze, piękne samochody i ulubione marki. W tym stylu zespół I. Aharona interpretuje ocenę atrakcyjności twarzy w kategoriach sądu estetycznego, nawiązując zresztą do tradycji (Ruskin, Kant), i separuje ją od zwykłego układu nagrody<sup>16</sup>.

Problem z układem nagrody w kontekście reakcji estetycznej polega także na tym, że jego neuroanatomiczne struktury, a więc brzuszno-przyśrodkowa kora przedczołowa (obejmująca obszary kory oczodołowo-czołowej), ciało migdałowe, prążkowie i dopaminergicznie wyspecjalizowane obszary śródmózgowia

<sup>13</sup> R. L. Peterson, *The Neuroscience of Investing: fMRI of the Reward System*, "Brain Research Bulletin" 2005, nr 5, s. 391–397.

<sup>14</sup> K. C. Berridge, T. E. Robinson, *Parsing Reward*, "Trends in Neurosciences" 2003, nr 9, s. 507–513.

<sup>15</sup> P. R. Montague, B. King-Casas, J. D. Cohen, *Imaging Valuation Models in Human Choice*, "Annual Review of Neuroscience" 2006, t. 29, s. 417–448.

<sup>16</sup> I. Aharon, N. Etcoff, D. Ariely, C. F. Chabris, E. O'Connor, H. C. Breiter, H., *Beautiful Faces Have Variable Reward Value: fMRI and Behavioral Evidence*, "Neuron" 2001, nr 3, s. 537–551.

realizują inne funkcje niż tylko nagradzające<sup>17</sup>. Wśród takich dodatkowych funkcji wyróżnia się przetwarzanie bodźców szczególnie wyróżniających się (*salient stimuli*), które nie są nagrodami, chociaż wymagają znacznych zasobów uwagi i innych procesów kognitywnych (np. bodźce nieoczekiwane)<sup>18</sup>. Inną funkcją jest formowanie preferencji wobec produktu, a więc wybór jednej opcji spośród wielu<sup>19</sup>. W efekcie struktury tradycyjnie określane jako elementy układu nagrody tworzą coś w rodzaju systemu ewaluatywnego<sup>20</sup>.

Obie dodatkowe funkcje struktur układu nagrody można zaadaptować do przytoczonych poprzednio badań neuroestetycznych. Obecność funkcji przetwarzania bodźców wyróżniających się sugeruje aktywność obszarów kory przedczołowej grzbietowo-bocznej podczas formułowania decyzji estetycznej (badanie zespołu Cela-Conde), oznaczająca prawdopodobnie zwiększone zapotrzebowanie zasobów pamięci operacyjnej. Natomiast obecność funkcji formowania preferencji potwierdzają wszystkie cytowane badania neuroestetyczne, gdyż wybór był jedynym zachowaniem osób badanych. Jeśli zgodzimy się na taką interpretację, to dzieło sztuki nie tyle stanowi jakąś hipotetyczną nagrodę dla organizmu lub jakąś szczególną korzyść emocjonalną, co raczej jest specyficznym kognitywnie obiektem, który znacznie obciąża zasoby systemu poznawczego i prawdopodobnie w sposób automatyczny wymusza ustalenie oceny. Wydaje się, że taka konstatacja jest zgodna z typowymi reakcjami ludzi na dzieła sztuki – jeśli już zwrócić na nie uwagę, to próbują je skategoryzować (co to takiego jest) i zaraz potem ocenić (np. interesujące).

### 3.3. Redukcjonizm neuroestetyczny i *novum* neuroestetyczne

Na koniec warto zaznaczyć dwie sprawy. Spekulatywnie zorientowani estetycy mogą wyrażać pod adresem neuroestetyki dwa podstawowe zarzuty:

<sup>17</sup> M. de Greck, M. Rotte, R. Paus, D. Moritz, R. Thiemann, U. Proesch, U. Bruer, S. Moerth, C. Tempelmann, B. Bogerts, G. Northoff, *Is Our Self Based on Reward? Self Relatedness Recruits Neural Activity in the Reward System*, "NeuroImage" 2008, nr 4, s. 2066–2075.

<sup>18</sup> C. F. Zink, G. Pagnoni, M. E. Martin, M. Dhamala, G. S. Berns, *Human Striatal Response to Salient Nonrewarding Stimuli*, "Journal of Neuroscience" 2003, nr 22, s. 8092–8097; C. F. Zink, Pagnoni, G., J. Chappelow, M. Martin-Skurski, G. S. Berns, *Human Striatal Activation Reflects Degree of Stimulus Saliency*, "NeuroImage" 2006, nr 3, s. 977–983.

<sup>19</sup> S. Erk, M. Spitzer, A. P. Wunderlich, L. Galley, H. Walter, H., *Cultural Objects Modulate Reward Circuitry*, "NeuroReport" 2002, nr 18, s. 2499–2503; S. M. McClure, J. Li, D. Tomlin, K. S. Cypert, L. M. Montague, P. R. Montague, *Neural Correlates of Behavioral Preference for Culturally Familiar Drinks*, "Neuron" 2004, nr 2, s. 379–387; M. P. Paulus, L. R. Frank, *Ventromedial Prefrontal Cortex Activation is Critical for Preference Judgments*, "NeuroReport" 2003, nr 10, s. 1311–1315.

<sup>20</sup> P. R. Montague, G. S. Berns, *Neural Economics and the Biological Substrates of Valuation*, "Neuron" 2002, nr 2, s. 265–284; P. R. Montague, B. King-Casas, J. D. Cohen, op. cit., s. 417–448.

(1) neuroestetyka (empiryczne badanie neuroestetyczne) redukuje bogactwo sytuacji estetycznej do prostych reakcji na bodźce artystyczne; (2) neuroestetyka nie proponuje nic szczególnie nowego w stosunku do ustaleń tradycyjnej estetyki.

Na pierwszy zarzut można odpowiedzieć, że redukcjonizm neuroestetyczny wynika z natury badań empirycznych. Aby je przeprowadzić, należy zoperacjonalizować zmienne, a taka operacjonalizacja ma zawsze charakter definicji cząstkowej. W efekcie redukcjonizm neuroestetyczny ma charakter wyłącznie metodologiczny. Jest to po prostu cena uzyskania większej precyzji w nauce. Poza tym istnieją też teorie neuroestetyczne, które bardziej globalnie ujmują sytuację estetyczną (zob. pkt 1).

Zarzut drugi dotyczy braku nowości. Można nań odpowiedzieć, zaczynając od pytania: o jaką nowość konkretnie chodzi? Czy nowość polega na nowych koncepcjach, czy też na nowych definicjach starych kategorii estetycznych? W obu przypadkach program neuroestetyczny dostarcza istotnych nowości: koncepcje są ugruntowane w empirii, czego brakuje tradycyjnym (filozoficznym) teoriom estetycznym oraz odnotowuje się konkretne przejawy aktywności mózgowia podczas zachowań estetycznych, czego również nie określały tradycyjne koncepcje estetyczne.



*Piotr Wasyluk*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury  
in Olsztyn

## UTOPIA JAKO MYŚLENIE AHISTORYCZNE?

### Utopia as Ahistorical Thinking?

Słowa kluczowe: utopia, utopizm, historiozofia, postęp, świadomość utopijna.

Key words: utopia, utopism, philosophy of history, progress, utopian conscious.

#### Streszczenie

Celem artykułu jest ukazanie rozwoju myśli utopijnej w perspektywie historiozoficznej, dla której naczelną wartością staje się stosunek do świadomości historycznej. Jednym z jej wyznaczników jest relacja wobec czasu historycznego. Na tym tle można mówić o utopiach antyhistorycznych, ahistorycznych i historycznych.

#### Abstract

This article is focused on historical development of the utopian ideas. Its main value is historical conscious and historical and philosophical meaning of time. At this point we can assume that there are antihistorical, ahistorical and historical utopias.

Jedną z cech ludzkiego bytowania w świecie jest historyczność (dziejowość), która manifestuje się w nieustannych próbach rekonstrukcji przeszłości, jej opracowaniu i zrozumieniu. Jest ona fundamentem konstytuowania się samowiedzy człowieka, nieustannym procesem odkrywania lub nadawania sensu ludzkiej egzystencji przez następujące po sobie pokolenia. Historyczność zaczyna się tam, gdzie pojawia się rozróżnienie między przeszłością, terażniejszością i przyszłością, a więc tam, gdzie zdarzenia były i ich następstwa postrzegane są jako powiązane i sensowne. Jest ona nierozzerwalnie złączona ze świadomością czasu historycznego<sup>1</sup>, która polega na ciągłym przekraczaniu osobistych doświadczeń, na wychodzeniu poza terażniejszość i ujmowaniu dziejów jako nieprzerwanego

<sup>1</sup> Mam tu na myśli wskazane przez J. Topolskiego trzy wymiary czasu historycznego, które służą historykom do całościowej rekonstrukcji rzeczywistości. Zdaniem Topolskiego, „obok subiektywnego (dotyczącego ludzi) oraz obiektywnego (dotyczącego procesów historycznych) wymiaru czasu występującego w badaniu historycznym wyróżnić trzeba jeszcze pojęcie czasu zrelatywizowanego równocześnie do procesu historycznego (w sensie subiektywnym i obiektywnym), jak i do historyka. Tego rodzaju pojęcie czasu, w którym nakłada

procesu powiązanych ze sobą zmian. Zdaniem E. Angehrna, „historyczność jako określona modalność życia społecznego jest sama tworem kulturowym, a jej powstania nie da się oddzielić od powstania świadomości historii. Geneza, przemiana i konkretne ukształtowanie historycznej świadomości są uwarunkowane przez realne procesy historyczne, przez kulturalne, polityczne i cywilizacyjne zmiany”<sup>2</sup>. W tym znaczeniu, świadomość historyczna, nieustannie pobudzana przez rozwój kultury i cywilizacji, spełnia rolę mediacyjną między przeszłością i przyszłością, w których mogą się zawierać odpowiedzi na pytania dotyczące ludzkiego istnienia. Jej przedmiotem jest czasowo-przestrzenna całość ludzkiej egzystencji, odniesiona do jakiegoś sensu, który nie uobecnia się w samych wydarzeniach historycznych<sup>3</sup>.

„Dzieje człowieka – jak wskazuje M. Wichrowski – są strumieniem powiązanych z nim zdarzeń, istniejących od powstania rozumu (duszy, umysłu) aż po chwilę obecną”<sup>4</sup>. Powszechne poczucie zmienności i przemijania jest częścią świadomości historycznej, która stara się przekroczyć niepewność ludzkiej egzystencji przez odszukanie wewnętrznego sensu tego co historyczne w trwałych i niezmiennych wartościach. Świadomość nieustannie wkracza więc w dzieje, przyjmując formę myślenia ahistorycznego bądź historycznego, gdzie „pierwsza, wsłuchując się w byt, wyłania z niego atrybuty istotne, spełniające warunki prawdy, uniwersalności, niezmienności i wieczności. Ta druga, nie ignorując orzeczeń uniwersalnych (np. praw logiczno-ontologicznych), zabiega o poznanie przemijającego, zmiennego, zanurzonego w czasowości bytowania zjawisk”<sup>5</sup>. Myślenie historyczne i ahistoryczne to dwie formy świadomości historycznej, które przenikając się w procesie poszukiwania ładu, praw i mechanizmów procesu dziejowego, tworzą – jak ujmuje to J. Topolski – „świat z historią” i „świat bez historii”<sup>6</sup>.

Cechą charakterystyczną myślenia historycznego jest swoiste postrzeganie czasu i przestrzeni, kształtowane w wyniku przemian społecznych i politycznych, dzięki którym ludzkość zaczyna być postrzegana dynamicznie, a jej świat wypełnia się zjawiskami nowymi, wcześniej nie znanymi. Czas i przestrzeń w tego rodzaju myśleniu o dziejach są wartościami, do których trzeba stosować kryteria życia społecznego. „Można by twierdzić – jak podkreśla W. Moszczeń-

---

się na czas subiektywny badanych przez niego ludzi oraz obiektywny badanych przez niego procesów, własne poczucie (przeżycie) czasu przez historyka, odzwierciedla się w narracji historycznej”. J. Topolski, *O wyjaśnianiu i narracji*, [w:] *Swoistość poznania historycznego*, pod red. Z. Drozdowicza, J. Topolskiego, W. Wrzoska, Poznań 1990, s. 39.

<sup>2</sup> E. Angehrn, *Filozofia dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2007, s. 5–6.

<sup>3</sup> Cz. Bartnik, *Historia ludzka i Chrystus*, Katowice 1987, s. 10.

<sup>4</sup> M. Wichrowski, *Spór o naturę czasu historycznego (od Hebrajczyków do śmierci Fryderyka Nietzschego)*, Warszawa 1995, s. 9.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 9.

<sup>6</sup> J. Topolski, *Świat bez historii*, Warszawa 1976, s. 118–119.

ska – że fakt historyczny jest określony czasowo przez moment czasowy w znaczeniu chronologiczno-społecznym oraz przestrzennie przez środowisko przestrzenne w znaczeniu geograficzno-społecznym”<sup>7</sup>. „Świat z historią” jest zatem światem datowanym, w którym wydarzenia istotne umieszczane są chronologicznie jako następstwa zdarzeń wcześniejszych, a ponadto między rzeczywistym kształtem dziejów a ich obrazem w świadomości społecznej oraz świadomości naukowej zachodzi stosunek izomorfizmu (tożsamość cech charakterystycznych)<sup>8</sup>. Myślenie historyczne wymaga istnienia podmiotu dziejów, tj. istoty działającej i twórczej, która dzięki aktywności świadomie kreuje rzeczywistość społeczną i nadaje jej określoną wartość. W tym kontekście historia jest traktowana jako „nauka o czasie, który upłynął nasycony ludzkimi działaniami oraz obiektowymi, utwalonymi w kulturze rezultatami tych działań”<sup>9</sup>.

Próby wyznaczenia podstawowych zasad procesu dziejowego i wykrycia związków zachodzących między poszczególnymi zjawiskami nie sprowadzają się wyłącznie do rekonstrukcji i interpretacji konkretnych faktów historycznych. Tam, gdzie w myślenie o dziejach wkracza filozofia, pojawiają się pytania o ich ukryte znaczenie. Filozoficzna (metafizyczna) refleksja nad historią, która zmierza do ustalenia najbardziej ogólnych praw kierujących procesem dziejowym jako całością, kieruje się w stronę ujęć spekulatywnych, a niekiedy ahistorycznych. Pragnienie poznania świata „w ogóle” może prowadzić do unieważnienia historycznej dynamiki zjawisk i zdarzeń oraz związanych z nimi ocen i poglądów. Wymaga ustalenia sensu rzeczywistości, który jest efektem uporządkowania i powiązania wielości istniejących sensów, a także hermeneutycznego zakorzenienia w świecie, które jest powolnym i, zawsze niedokonanym, procesem intelektualnej aktywności<sup>10</sup>. Sens ma swoje źródło w myśli, która starając się zrozumieć świat, określić jego przeznaczenie, cel i uwarunkowania, przekracza historycznie określone doświadczenie społeczne. W tym znaczeniu filozoficzna refleksja nad historią „tworzy podstawy ontologiczne rozumienia procesu dziejowego oraz tworzy podstawy aksjologiczne orientacji i działania człowieka w tym procesie. Nadaje ona sens tym działaniom czy też powstrzymywaniu się od działań, nadaje im uzasadnienie i orientację”<sup>11</sup>. Odwołuje się do ponadczasowych struktur, a te niosąc poczucie stabilizacji, ale odsuwając ciężar zmienności, mogą wkraczać w sferę mitu, którego fundamentem jest zawsze myślenie ahistoryczne<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> W. Moszczeńska, *Metodologii historii zarys krytyczny*, Warszawa 1968, s. 55.

<sup>8</sup> J. Topolski, *Świat bez historii...*, s. 192–198.

<sup>9</sup> Z. J. Czarnecki, *Wartości i historia. Studia nad refleksją filozoficzną o ludzkim świecie*, Lublin 1992, s. 11–12.

<sup>10</sup> B. Skarga, *Granice historyczności*, Warszawa 1989, s. 167–168.

<sup>11</sup> J. Szczepański, *Filozofia dziejów – oczekiwania i nadzieje*, [w:] *Zagadnienia historyzoficzne*, pod red. J. Litwina, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1977, s. 19.

<sup>12</sup> J. Topolski, *Świat bez historii...*, s. 135.

Zdaniem Z. Czarnieckiego, ujmowanie dziejów jako całości ujawniać się może zarówno w myśleniu przedfilozoficznym (mitologicznym), jak i filozoficznym (teoretycznym). W pierwszym przypadku przybiera postać legend i opowieści o utraconym raju, epoce doskonałości i czasach nie skażonych grzechem. „W kształtach natomiast teoretycznych aksjologiczne strukturalizacje czasu historycznego przejawiają się najbardziej bezpośrednio w różnych możliwych sposobach pojmowania historii jako procesu, którego decydującym wyznacznikiem jest stosunek do poszczególnych faz i stanów do wartości, jakie są w nich osiągnięte bądź unicestwiane”<sup>13</sup>. Filozoficzne myślenie o czasie, tam, gdzie odwołuje się do ponadczasowych struktur wyjaśniających proces dziejowy, przybiera formy myślenia ahistorycznego<sup>14</sup>. Dla historyka liczą się przede wszystkim fakty, dla filozofa są one ważne o tyle, o ile wspomagają wizję, którą konstruuje. Filozoficzna refleksja nad rzeczywistością wkracza w myślenie ahistoryczne, ponieważ „filozof w przeciwieństwie do historyka, nie tyle opisuje, ile wyjaśnia, poszukuje »ostatecznej« przyczyny lub celu – co jest niczym innym jak wartościowaniem szeroko pojętego doświadczenia. Dlatego w większym stopniu mówi on nie o rzeczywistym zachowaniu, lecz ideale zachowania się człowieka”<sup>15</sup>.

Zaletą filozofii jest umiejętność stawiania pytań, na które nie zawsze można znaleźć empiryczną odpowiedź<sup>16</sup>. Pytania o rzeczy „pierwsze” i „ostateczne”, fundamentalne dla myślenia filozoficznego, tworzą napięcie między filozofią i rzeczywistością. Pytania o sens istnienia świata, chociaż nierozstrzygalne, tworzą trwałą podstawę ludzkiego bytowania w świecie. Określając fundament przekonań dotyczących jego miejsca i celów postępowania, wykraczają poza uogólnienia nauk szczegółowych i pozwalają budować hipotezy metafizyczne<sup>17</sup>. Pozwalają więc kontrolować pragmatycznie ukierunkowany realizm, który ogłasza się często jedynym gwarantem wiedzy prawdziwej oraz jedyną możliwą rzeczywistością.

<sup>13</sup> Z. J. Czarniecki, op. cit., s. 36.

<sup>14</sup> Nie należy jednak utożsamiać mitu z filozofią. Zdaniem L. Kołakowskiego, racjonalność filozofii przeczy zmitologizowanemu obrazowi rzeczywistości. Filozofia może stanowić inspirację myślenia mitologicznego, ale się do niego nie sprowadza. Wymóg dowodzenia i rozumowego ujmowania rzeczywistości, charakterystyczne dla filozofii, stanowią skuteczną barierę przed dogmatyzmem mitu. Zdaniem Kołakowskiego, „filozofia może tedy, po pierwsze budzić samowiedzę doniosłości, jaką mają w bytowaniu ludzkim pytania ostateczne. Może, po wtóre, odsłaniać w świetle tych pytań absurd świata relatywnego uznanego za wartość samowystarczalną. Może, po trzecie, otworzyć możliwość interpretacji świata doświadczenia jako świata uwarunkowanego. Więcej uczynić nie może”. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Paryż 1972, s. 16.

<sup>15</sup> G. Mitrowski, *Kosmos, Bóg, Czas*, Katowice 1993, s. 53.

<sup>16</sup> K. Loewith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 7–8.

<sup>17</sup> T. Czeżowski, *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Kęty 2004, s. 120.

Poznanie filozoficzne jest możliwe, kiedy zrozumie się rzeczywistą naturę czasu. Zdaniem G. Pichta, wymaga to teoretycznego unieważnienia danej rzeczywistości i dystansu wobec czasu, w którym żyjemy. Dzięki temu otrzymujemy przejrzyste doświadczenie czasu, „w którym uświadamiamy sobie, że jednocześnie jesteśmy i nie jesteśmy. Dotarcie do tej przejrzystości i utrzymanie się w niej określamy jako »myślenie«. Sztuka myślenia nazywana jest od czasów Platona filozofią”<sup>18</sup>. Filozofia jest uniwersalizacją rzeczywistości, wszechogarniającym ruchem myśli związanym z badaniem możliwości lub konieczności<sup>19</sup>. Przekształcając się w krytykę, wskazuje powinności, które mogą przeciwstawiać człowieka rzeczywistości. Owo przeciwstawienie często przybiera postać świadomości utopijnej.

Świadomością utopijną można nazwać taki stan myśli, który jest ekspresją braku, połączoną z heurystyką tego, co możliwe, pozwalający konfrontować nasze dążenia do osiągnięcia lepszego stanu z dążeniami innych<sup>20</sup>. Przedmiotem świadomości utopijnej może być projekt idealnego (bądź lepszego) człowieka lub społeczeństwa, łączący określony stosunek do czasu, przestrzeni oraz wartości, który opisać należy jako „rozbieżność między »tym co jest« a »tym co powinno być«, połączoną z rozziwem między »tym co jest« a tym »czego jeszcze nie ma«”<sup>21</sup>. Świadomość utopijna jest więc wyrazem pragnienia lepszego życia, połączonym z kreowaniem alternatywnych celów i praktyk będących nośnikami możliwości, których nie dostarcza istniejąca rzeczywistość. Zdaniem E. Cassirera, „wielką misją utopii jest dać miejsce możliwości jako przeciwieństwu biernego godzenia się na istniejący faktyczny stan rzeczy”<sup>22</sup>. Istotą świadomości utopijnej jest więc krytyczność, która wypływając z natury samej myśli, relatywizuje „to co jest”, podważając ontologiczny i aksjologiczny fundament rzeczywistości. W zamian oferuje świat utajonych pragnień i autentycznych wartości, który przybiera postać postulowanego projektu społecznego, prorocstwa, świata idealnego jako alegorii świata istniejącego lub negatywnej wizji rzeczywistości, jako ostrzeżenia<sup>23</sup>.

Świadomość utopijna jako stan myśli o alternatywnej rzeczywistości jest również myślą o czasie. Projekty utopijne będące wizjami doskonałego porządku oraz niezmiennych wartości są ahistoryczne. Ciągłość i antynomie charakte-

<sup>18</sup> G. Picht, *Przedmowa do wydania polskiego*, przeł. K. Maurin, [w:] G. Picht, *Odwaga utopii*, Warszawa 1981, s. 41–42.

<sup>19</sup> M. Hempoliński, *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, Warszawa 1989, s. 51.

<sup>20</sup> R. Levitas, *For Utopia: The (Limits of the) Utopian Function in the Capitalist Society*, [w:] *The Philosophy of Utopia*, ed. B. Goodwin, London – New York 2001, s. 26.

<sup>21</sup> I. Pańków, *Filozofia utopii*, Warszawa 1990, s. 182.

<sup>22</sup> E. Cassirer, *Esej o człowieku*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 1977, s. 141.

<sup>23</sup> M. Kozłowski, *Granice utopii*, [w:] *Spotkania z utopią XXI wieku*, pod red. P. Żuka, Warszawa 2008, s. 218.

ryzujące rozwój dziejowy są niszczycielskie dla wizji doskonałego porządku, więc należy je znieść na rzecz statyczności i powszechnej harmonii. Czas utopii nie jest czasem linearnym, dlatego jak zauważa J. Szacki: „stosunek utopii do historii okazuje się bodaj zawsze dwuznaczny: historia jest dobra, bo prowadzi do urzeczywistnienia ideału, i jest zła, ponieważ nie pozostawia miejsca na nic trwałego”<sup>24</sup>. Zniesienie owej dwuznaczności wymaga zakwestionowania historyczności przez jej całkowite i świadome zanegowanie bądź relatywizację przez podporządkowanie dziejów trwałym i uniwersalnym prawidłowościom<sup>25</sup>. W pierwszym przypadku, posługując się nomenklaturą L. Mumforda, mamy do czynienia z utopiami eskapistycznymi, które polegają na konstruowaniu wizji doskonałego porządku bez związku z jakimkolwiek istniejącym społeczeństwem. Charakteryzuje je nostalgiczne pragnienie powrotu do przeszłości (utopie retrospektywne) lub ucieczka w fikcję doskonałej, najczęściej technologicznej przyszłości (utopie prospektywne). Drugi sposób przezwyciężenia historycznej zmienności związany jest z przekonaniem o możliwości realizacji ideału w istniejącym porządku społecznym. Utopie rekonstrukcji stają się teoriami politycznymi i społecznymi przyjmując, że każdy ideał podlega historycznym przemianom i wiedzie w stronę realizacji. Mogą być one synchroniczne z czasem historycznym. Stanowiąc kontrapunkt dla istniejącego ładu, starają się go zastąpić nowym, w mniemaniu ich twórców zgodnym z naturą rzeczywistości. W obu jednak przypadkach „czas utopii dąży do inkorporowania czasu historii, dokonać się to może pod warunkiem unicestwienia tego, co z upływem czasu nieodłącznie jest związane, pod warunkiem przezwyciężenia zmienności”<sup>26</sup>.

Wbrew potocznym poglądom, świadomość utopijna nie jest strukturą izolowaną. Zdaniem K. Mannheima, stanowi ona element konstytutywny każdej konkretnej świadomości ukształtowanej przez sposób postrzegania świata i wolę działania. Te zaś, warunkując się wzajemnie, określają formy historycznego przeżywania epoki i waloryzacje czasu historycznego. Utopiści postrzegają dzieje przez pryzmat nadziei, tęsknot i pragnień, które stają się podstawowymi kryteriami oceny przeszłości i teraźniejszości. Historia nabiera sensu dopiero, kiedy zdoła wykroczyć poza chronologię, a zmienność przezwyciężona zostanie przez ustanowienie trwałych apriorycznych struktur przybierających postać typów idealnych (ideał natury, człowieka lub społeczeństwa). W tym kontekście, obraz dziejów konstruowany przez świadomość utopijną „jest bezpośrednim promieniowaniem danej postaci elementu utopijnego. Jak konkretna grupa czy warstwa

<sup>24</sup> J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 2000, s. 108.

<sup>25</sup> Zdaniem G. Pichta, „myślenie utopijne traktowane synchronicznie ma charakter urzeczywistnienia tego, co możliwe w porządku symbolicznym, traktowane zaś diachronicznie stwarza określony dystans, co pozwala kwestionować teraźniejszość”. G. Picht, op. cit., s. 14.

<sup>26</sup> I. Pańków, op. cit., s. 30

społeczna dzieli epokę historyczną, to zależy od jej utopii<sup>27</sup>. Stałym elementem myślenia utopijnego jest więc przekonanie, że zło związane z życiem człowieka może zostać zniesione przez zastąpienie tego, co sztuczne, tym, co naturalne. Dlatego utopiści sytuują się na zewnątrz rzeczywistości, przeobrażając się w moralizatorów i odkrywców prawdziwej rzeczywistości. „Utopista – jak zauważa I. Pańków – zajmuje pozycję *a part*, sytuuje się jakby na zewnątrz krytykowanego społeczeństwa i ocenia je oczami przybysza, osoby pochodzącej z zewnątrz i wyposażonej w lepsze możliwości poznania”<sup>28</sup>. Stąd bierze się specyficzna dla utopii forma narracji, która ma sprawiać wrażenie relacji prawdziwej i niekiedy niezwykle drobiazgowej. Według P. G. Stillmana, cechą charakterystyczną utopii jest konstruowanie zasad, które nie są czystymi abstrakcjami, ponieważ są one stosowane w codziennej praktyce żyjących w niej jednostek i społeczności<sup>29</sup>. Uprawdopodobnienie utopii, zacierające granicę między iluzją i rzeczywistością, ma poruszyć wyobraźnię ludzi i uświadomić im, że sprawą najważniejszą jest dążenie do urzeczywistnienia możliwie najdoskonalszego ustroju społecznego, który spowoduje wzrost poziomu moralnego ludzi. Przekonaniem tym kierowali się wszyscy utopiści, niezależnie od epoki, w której konstruowali swoje wizje, przekształcając abstrakcyjny projekt nieistniejącej rzeczywistości w część praktyki, która inicjowała polityczną i społeczną aktywność, stając się mechanizmem zawierającym w sobie potencjał spełnienia. „Utopia – jak podkreślał H. Marcuse – to pożądane zmiany społeczne, które wszakże uważa się za niemożliwe, chociaż możliwość lub niemożliwość zależy od danego etapu historii; co kiedyś wydawało się niemożliwe, dziś mogło się zmienić”<sup>30</sup>. Praktyczny potencjał myślenia utopijnego, wskazujący konkretne sposoby przemiany rzeczywistości, stanowi podstawowy paradoks utopii. Owa dwuznaczność, na którą wskazuje Szacki, może zostać rozwiązana wyłącznie dzięki samemu procesowi dziejowemu i aktywnemu zaangażowaniu jednostki. Historia przestaje być złą, ponieważ można ją dowolnie kształtować. Ideał przekształca się historycznie wiodąc do realizacji<sup>31</sup>.

Świadomość utopijna ma więc charakter dialektyczny. Z jednej strony, jest ona ahistoryczna lub antyhistoryczna, co oznacza, że znosi historyczną zmienność na rzecz stałych i uniwersalnych struktur, pierwotnych wobec dynamicznie pojmowanej rzeczywistości. Owe struktury można definiować religijnie (Bóg), antropologicznie (natura ludzka), społecznie (umowa społeczna) lub naturalistycznie (popędy). Przybierają one postać typów idealnych, nadających sens i cel

<sup>27</sup> K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, przeł. J. Miziński, Lublin 1992, s. 172.

<sup>28</sup> I. Pańków, op. cit., s. 173.

<sup>29</sup> P. G. Stillman, „*Nothing is, but What is Not*”. *Utopias as Practical Political Philosophy*, [w:] *The Philosophy of Utopia...*, s. 12–13.

<sup>30</sup> E. i F. Ryszkowie, *Między utopią i zwątpieniem*, Warszawa 1970, s. 132.

<sup>31</sup> F. Znaniecki, *Nauki o kulturze*, przeł. J. Szacki, Warszawa 1971, s. 493.

wszelkim ludzkim działaniom. W znaczeniu historycznym świadomość utopijna jest źródłem idei i praktycznych wskazań, które stanowią fundament przemian społecznych i politycznych rozsadzających zastany porządek bytu. Zdaniem Mannheima, „każdy etap bytu wydaje z siebie owe »treści myślowe i duchowe« (przy umiejscowionych na tym etapie nosicielach społecznych), które w formie skondensowanej zawierają w sobie to co »negatywne«, jeszcze nie zrealizowane, braki każdego etapu bytu. Te elementy duchowe stają się następnie elementem wybuchowym wysadzającym ów byt. Byt rodzi utopie, te z kolei rozsadzają byt, tworząc byt następny»<sup>32</sup>. Można zatem uznać, że świadomość utopijna zawieszona jest gdzieś pomiędzy „historyczną suwerennością i bezwolnym uprzedmiotowieniem”<sup>33</sup>.

Świadomość utopijną charakteryzuje krytyczny dogmatyzm. Bezgraniczna wiara w doskonałość i autonomię rozumu stanowi fundament krytyki rzeczywistości oraz podstawową przesłankę alternatywnych konstrukcji społecznych i politycznych. Nie oznacza to jednak, że myślenie utopijne zamknięte jest na przekształcenia historyczne. Jak pisze I. Pańków: „Twórcy utopii w swych systemach szanują prawidłowości socjologiczne, liczą się z tym, że wymyślony przez nich mechanizm społeczny ma sprawdzić się w praktyce”<sup>34</sup>. Chociaż utopijne pragnienie uporządkowania świata ma charakter uniwersalny i ponadhistoryczny, to zawsze pozostaje w bliskim związku z ideaми i praktyką konkretnej epoki historycznej. Wielu teoretyków wskazuje na stopniowe przekształcanie się utopii w konkretny program przemiany społecznej i politycznej, w której starożytny i średniowieczny wzorzec moralny zastąpiony zostaje nowożytnym ideałem politycznym<sup>35</sup>. Zdaniem J. Habermasa, „nowożytni myśliciele nie pytają już jak dawniej o etykę dobrego i godnego życia, ale o faktyczne warunki przeżycia. Chodzi bezpośrednio o utwierdzenie życia fizycznego, o elementarne przetrwanie. Ta praktyczna konieczność, domagająca się technicznych rozwiązań, wyznacza początek nowożytnej filozofii społecznej”<sup>36</sup>. Nowożytne projekty doskonałych społeczeństw przybierają postać teorii politycznych, a myśliciele utopijni w coraz większym stopniu rezygnują z radykalizmu, akceptując przekonanie, że ustroje polityczne podlegają określonym prawom rozwoju, „że nie można ich z dania na dzień tworzyć, lecz one same muszą się przetwarzać, że przeto

<sup>32</sup> K. Mannheim, op. cit., s. 165.

<sup>33</sup> M. Kozłowski, op. cit., s. 219.

<sup>34</sup> I. Pańków, op. cit., s. 178.

<sup>35</sup> Por. D. Dawson, *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought*, New York, Oxford 1992, s. 3–8; J. Habermas, *Klasyczna nauka o polityce a filozofia społeczna*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] J. Habermas, *Teoria i praktyka*, pod red. Z. Krasnodębskiego, Warszawa 1983, s. 66–110; L. T. Sargent, *The Necessity of Utopian Thinking: A Cross-National Perspective*, [w:] *Thinking Utopia. Steps into other Worlds*, ed. J. Ruesen, M. Fehr, T. W. Rieger, New York – Oxford 2005, s. 1–14.

<sup>36</sup> J. Habermas, op. cit., s. 76.

wszelkie ich zmiany winny się liczyć z obecnym ich stanem i nie zrywać z nimi historycznej spójni<sup>37</sup>. W tym kontekście może się okazać niezbędne wyznaczenie osi podziału pomiędzy tym, co teoretycy idei nazywają utopią klasyczną, i utopizmem, który wyrastając z tradycji utopijnej, stanowi zarówno teoretyczną, jak i praktyczną alternatywę dla istniejącego porządku.

Ewolucja świadomości utopijnej, umieszczając topos utopii w obrębie wydarzeń historycznych, wpłynęła również na zmianę postrzegania czasu i stosunek do dziejowości. Zdaniem K. Kumara, klasyczne utopie cechuje statyczność. Raz ustalony porządek ma trwać wiecznie. Standard doskonałości wyznacza rozum, a społeczeństwo respektujące owe racjonalne zasady musi mieć charakter pozaczasowy i uniwersalny<sup>38</sup>. Wiązało się to często z mitycznym przekonaniem o istnieniu krain szczęśliwości albo złotego wieku, który stawał się rajem utraconym, umieszczonym w bliżej nieokreślonej przestrzeni i czasie lub idealistycznymi i mistycznymi wizjami niektórych filozofów (cynicy, Platon, stoicy). Klasyczne wizje doskonałego porządku były więc jednocześnie „utopiami” (miejscami nigdzie) i „uchroniami” (umieszczone w nieokreślonym czasie). Można je nazwać, za L. Mumfordem i J. Szackim, utopiami eskapistycznymi lub ewadyzmem, który według S. Swieżawskiego, „polegał na tworzeniu modeli doskonałego państwa zupełnie nie związanych z jakimiś rzeczywistymi społeczeństwami i z ich ustrojami. Prototypem tej postawy i tego zabiegu był archetyp państwa wypracowany przez Platona i przepojony jego idealistycznym i mistycznym sposobem podchodzenia do zagadnień<sup>39</sup>.”

Utopie ucieczki zdominowały umysłowość starożytną i średniowieczną. Znajdujemy je w apokaliptycznych wizjach wczesnego chrześcijaństwa, naukach Jezusa, filozofii św. Augustyna, Joachima z Fiore, Rogera Bacona czy Dantego. Silne wątki ewadystyczne można znaleźć również w przełomowym dla myśli utopijnej dziele T. Morusa, chociaż zdaniem niektórych historyków idei, *Utopia* ma już jednoznaczny wymiar polityczny i praktyczny. Jak zauważa J. Habermas, More’owi porządek społeczny przedstawia się empirycznie „jako zadanie techniczno-prawnej organizacji społeczeństwa<sup>40</sup>”. Podobnie uważa J. O. Hertzler, który podkreśla praktyczny wymiar *Utopii*. Jego zdaniem Platon wychodził od logicznych zasad, według których powinno zostać skonstruowane idealne społeczeństwo i z nich wyprowadzał możliwe rozwiązania społeczne. Zamysł More’a polegał na stworzeniu wizji kompletnej, w której ludzie już żyją, zajmują się swoimi sprawami, zaspokajają swoje potrzeby i pracują, tak, jakby działało się to naprawdę<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> A. Świętochowski, *Utopie w rozwoju historycznym*, Warszawa 1910, s. 343–344.

<sup>38</sup> K. Kumar, *Aspects of the Western Utopian Tradition*, [w:] *Thinking Utopia...*, s. 20.

<sup>39</sup> S. Swieżawski, *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku*, Kraków 1987, s. 225.

<sup>40</sup> J. Habermas, op. cit., s. 76.

<sup>41</sup> J. O. Hertzler, *The History of Utopian Thought*, London 1922, s. 133–134.

O ile utopia Platona miała wymiar czysto teoretyczny, wizja More'a mieściła w sobie zachętę do politycznego działania. Jak podkreślał More, „chętnie jednak przyznaję, że w państwie Utopian istnieje dużo takich urządzeń, których raczej życzylibym naszym państwom, niż się po nich spodziewał”<sup>42</sup>. Utopie odrodzeniowe (T. More'a, T. Campanelli i F. Bacona) stanowiły opis nieistniejącej rzeczywistości, w szczegółach zaprojektowaną wizję państwa-widma, którego nie sposób umiejscowić w czasie i przestrzeni. Były idealnymi modelami, w których każda zmiana byłaby zmianą na gorsze. Stanowiły – jak zauważa Z. Bauman – koniec podróży i nagrodę za poniesiony w jej trakcie trud<sup>43</sup>. Mimo wielu wskazań praktycznych, nie potrafiły wskazać metod urzeczywistnienia nowego porządku, były projektami zamkniętymi, aksjologicznymi i transcendentnymi wobec istniejącej rzeczywistości. Ich wymyślony topos umieszczał je poza czasem historycznym<sup>44</sup>.

Okresem przełomowym dla myśli utopijnej było Oświecenie, które przekształciło utopię „miejsca” w utopię „czasu”. Zjawisko to można wiązać z końcem ery wielkich odkryć geograficznych, postępującym procesem indywidualizacji i upowszechnieniem się idei postępu, która umacniała wiarę w możliwość stopniowego kumulowania doświadczeń, a w konsekwencji – osiągnięcia wyższych stopni rozwoju. Przyszłość i konieczny rozwój ludzkości stały się punktami orientacyjnymi myślenia utopijnego. Jak podkreśla J. Szacki, „z chwilą, gdy zaakceptowano wiarę, że ludzkość stopniowo zmierza ku doskonałości, własne ideały przedstawiano chętnie jako kierunek, cel, punkt dojścia procesu dziejowego. Utopia zespala się z historiozofią, chce być przewidywaniem nadchodzącego lepszego świata”<sup>45</sup>. Jednak przełom w myśleniu utopijnym nie dokonał się dzięki naiwnie optymistycznym zwolennikom idei postępu. Jego autorem był J. J. Rousseau, który podważając ideę kumulatywnego gromadzenia wiedzy jako warunku zniesienia zła, traktował rozwój dziejów jako nieustanne i nieusuwalne ścieranie się przeciwstawnych wartości. Zdaniem Z. Kuderowicza, „z krytyki tej wyłaniał się program nowego typu historiozofii, która zrywając z absolutyzacją rozwoju poznania, miała ześrodkować się na moralnym wartościowaniu zjawisk historycznych, na wyznaczeniu ich znaczenia dla rozwoju postaw i stosunków międzyludzkich”<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> T. More, *Utopia*, przeł. K. Abgarowicz, Warszawa 1954, s. 282.

<sup>43</sup> Z. Bauman, *Utopia with no Topos*, [w:] *History of the Human Sciences*, vol. 16, no. 1, London – New Delhi 2003, s. 12–16.

<sup>44</sup> J. Delumeau tak charakteryzuje wizję T. More'a: „Wyspa, którą zamierza opisać, została odkryta przez Hythlodeusza, co można przetłumaczyć jako »szerzyciel andronów«. Utopia znaczy kraj, którego nie ma nigdzie; Amaurotum, stolica, to »miasto widmo« albo co najmniej miasto nieznanne, leży ono nad Anydris, »rzeką bez wody«, rządzone przez Ademusa, »księcia bez poddanych«”. J. Delumeau, *Cywilizacja Odrodzenia*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1987, s. 284.

<sup>45</sup> J. Szacki, op. cit., s. 104–105.

<sup>46</sup> Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Warszawa 1973, s. 58.

Historycznemu automatyzmowi Rousseau przeciwstawiał ideę kontraktu społecznego, który nie polegał na odkrywaniu stałych zasad moralnych, lecz na ich tworzeniu i weryfikacji w procesie społecznym i politycznym. Powrót do stanu naturalnego (stanu czystości moralnej) jest niemożliwy, dlatego należy uczynić wszystko, żeby organizacja nowego społeczeństwa możliwie najbardziej przypominała ów stan pierwotny. Koncepcja umowy społecznej, która miała zagwarantować prawa osobiste oraz świadome współdziałanie na rzecz dobra powszechnego, była próbą teoretycznego określenia najlepszego ustroju społecznego. Utopia Rousseau stanowiła wizję demokracji bezpośredniej, w której władza przysługuje wszystkim ludziom, a zasady ustanowione przez człowieka okazywały się gwarancją realizacji ideału politycznego w przyszłości. Dokonane przez autora *Umowy społecznej* zastąpienie utopii „miejsca” utopią „czasu” uhistoryczniło ideał społeczny i uczyniło go możliwym do realizacji w ramach istniejącego porządku.

Pesymizm historiozoficzny Rousseau, a także proponowana przez niego próba przezwyciężenia zmienności historycznej przez odwołanie się do uniwersalnego i powszechnego prawa zgodnego z naturą (wołą powszechną) inspirowały twórców utopijnych doktryn socjalistycznych, takich jak G. Babeuf, K. Saint-Simon, R. Owen, K. Fourier czy S. Cabet. Ich zdaniem ludzie rodzą się równi w prawach, ponieważ rodzą się równi w potrzebach, dlatego nowy ustrój powinien respektować zasady sprawiedliwości i powszechnego udziału obywateli w życiu przyszłej wspólnoty. Cechą charakterystyczną socjalizmu utopijnego jest przełożenie „na język instytucji społecznych naturalnych ludzkich potrzeb”<sup>47</sup>, dlatego wizje „wyzwolenia” całej ludzkości budowane są na gruncie istniejących instytucji, ale skierowane ku przyszłości, która ma zbliżyć człowieka do stanu naturalnego, wolnego od deprawującego wpływu zmienności historycznej. Utopie oświeceniowe stanowić mogą przykład rządów prawa (naturalnego prawa wyprowadzonego z zasad rozumu), w których rządzenie nie jest sprawą prywatną, ale społeczną. Radykalna przemiana staje się możliwa wyłącznie dzięki stopniowej eliminacji niesprawiedliwych zasad i zastępowania ich nowymi, respektującymi dobro ogółu. Zdaniem R. Owena, „jakkolwiek szkodliwe są owe ustawy, to jednak niepodobna byłoby przy obecnym stanie ludności brytyjskiej skasować od razu system, na który tak liczne rzesze przywykły się oglądać jako na źródło utrzymania. Ustawy te należałoby stopniowo podkopywać przez stosowanie wprost przeciwnego systemu, tak żeby w końcu straciły wszelkie uznanie”<sup>48</sup>.

Program wyzwolenia człowieka z nienaturalnych, zdaniem utopistów, więzi społecznych i politycznych w ramach istniejącego porządku bytu staje się ele-

<sup>47</sup> I. Pańków, op. cit., s. 137.

<sup>48</sup> R. Owen, *Propozycje zmiany ustroju społecznego*, przeł. M. Przyborowska, [w:] M. M. Jelenkowski, *Owen*, Warszawa 1981, s. 233.

mentem konstytutywnym tradycji utopijnej. Sukcesorzy socjalizmu utopijnego, mimo krytycyzmu wobec jego uniwersalistycznych wizji harmonii powszechnej, sami wpadają w pułapki ahistoryzmu. To prawda, że W. Weitling, F. Engels i K. Marks, sprowadzając proces historyczny do przekształceń struktur społecznych, a wyzwolenie ludzkości do emancypacji jednej grupy społecznej, dynamizują proces dziejowy, czyniąc z człowieka (klasy robotniczej) aktywny podmiot dziejów<sup>49</sup>. Z drugiej jednak strony, jak podkreśla K. Mannheim, „dla socjalisty struktura społeczna staje się uwarunkowaną siłą momentu historycznego, a jej moce formujące uważa on, w postaci przesadnej, za jedyne determinanty całości procesu dziejowego”<sup>50</sup>. Dlatego tak często stawia się tzw. socjalizmowi naukowemu zarzuty determinizmu ekonomicznego i radykalnego socjologizmu. Utopia socjalistyczna nie była w stanie przezwyciężyć utopijnego redukcjonizmu, który podporządkowywał człowieka wpływom otoczenia, pomniejszając rolę czynników indywidualnych. Zwraca na to uwagę A. Schaff, który analizując antropologię K. Marksa, zauważa: „Jednostka jest w pewnym szczególnym sensie funkcją stosunków społecznych. W tym znaczeniu jest ona tworem społeczeństwa w tej konkretnej postaci, w jakiej społeczeństwo istnieje. Jeśli stosunki społeczne są stosunkami klasowymi, co jest uwarunkowane sposobem produkcji, to jednostka będzie tworem tych właśnie stosunków, będzie uwarunkowana swoją przynależnością klasową”<sup>51</sup>.

Podobną próbę „uhistorycznienia” utopii podjęła myśl anarchistyczna. Według P. Proudhona, przeciwnika utopii nazywanej przez niego „fałszywą świadomością”, reforma instytucji społecznych jest możliwa wyłącznie dzięki siłom społecznym i historycznym. Projekt nowego społeczeństwa nie może zrywać z ciągłością czasu historycznego. Jego zdaniem, „historyczne instytucje ludzkie mogą być dziełem tylko instytucji naturalno-społecznych, podczas gdy utopia jest przerwaniem naturalnej ciągłości czasu”<sup>52</sup>. Proponowany przez socjalistów utopijnych porządek ma być, zdaniem Proudhona, sprzeczny z naturalnym porządkiem bytu, który on postrzegał jako ciągły i naznaczony nieustannymi an-

<sup>49</sup> Fryderyk Engles, pisząc o rewolucji proletariackiej, umieszcza jej cel w przyszłości. Uspołecznienie środków produkcji i zniesienie alienacji pracy staje się dla niego tożsame z podporządkowaniem historii woli człowieka. W *Rozwoju socjalizmu od utopii do nauki*, podkreślał, że: „Byt społeczny, który przeciwstawiał im się dotychczas jako coś narzuconego przez przyrodę i historię, staje się odtąd ich własnym czynem. Obiektywne obce potęgi, które panowały dotąd nad historią, poddane zostają kontroli samych ludzi. Odtąd dopiero będą oni sami tworzyli z zupełną świadomością własną historię, odtąd dopiero uruchomione przez nich przyczyny społeczne będą przeważnie w coraz większej mierze powodować skutki przez nich zamierzone. Jest to skok ludzkości z królestwa konieczności w królestwo wolności”. K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. II, Warszawa 1949, s. 142.

<sup>50</sup> K. Mannheim, op. cit., s. 195.

<sup>51</sup> A. Schaff, *Marxizm a jednostka ludzka*, Warszawa 1965, s. 97–98.

<sup>52</sup> J. Dziżyński, *Proudhon*, Warszawa 1975, s. 109.

tynomiami. Zamiast tego opowiadał się za nową umową społeczną, która pomagając godzić interes indywidualny i zbiorowy, stawałaby się normą powszechną, wykraczającą swoją mocą poza wszelkie dotychczasowe instytucje społeczne i polityczne. Elementem konstytutywnym utopii Proudhona staje się bunt przeciwko historycznie ukształtowanej organizacji życia społecznego, akt rewolucyjny, którego celem są narodziny sprawiedliwości jako absolutnej i nienaruszalnej siły, będącej „niezawodną miarą wszystkich ludzkich uczynków”<sup>53</sup>. Taka postawa jest, zdaniem Mannheima, charakterystycznym dla całej myśli anarchistycznej upraszczaniem obrazu dziejów. Historia staje się nieustającą rewolucją, która zastępuje jedną utopię kolejną: „Tylko w utopii i rewolucji tkwi prawdziwe życie, instytucjonalny porządek bytu jest zawsze jedynie niepożądaną resztką, pozostałą z przebrzmiałej utopii i rewolucji”<sup>54</sup>. Mimo przyjęcia poglądu o powszechnej zmienności bytu, Proudhon, tak jak inni przedstawiciele myśli anarchistycznej, (np. Wiliam Morris), przyjmuje stanowisko absolutyzmu etycznego. Sprawiedliwość, wolność i równość okazują się wartościami uniwersalnymi i niezmiennymi historycznie, a postęp moralny jest postrzegany jako konieczny i naturalny. Utopia anarchistyczna Proudhona jest więc u podstaw ahisteryczna, ponieważ upatruje w rozwoju historycznym przede wszystkim „uzewnętrznianie się i realizację odwiecznej idei, w której już od samego początku istniał zawarty cały proces historyczny”<sup>55</sup>.

Koniec wieku XIX można uznać za okres schyłkowy pisarstwa utopijnego podejmującego wątki społeczne i polityczne<sup>56</sup>. Myślenie w kategoriach ideału społecznego zostaje stopniowo zastąpione przez wizje dystopijne, będące projektami technologicznego i zdehumanizowanego totalitaryzmu odwołującego się do doświadczeń faszyzmu i komunizmu (A. Huxley, G. Orwell). Zdaniem A. Kowalskiej, „utopie negatywne, antyutopie, ukazują świat na pozór udoskonalony, bo wykorzystujący coraz większe osiągnięcia nauki i techniki, ale w ramach ustrojów totalitarnych – tłumiący skutecznie w jednostkach (z których każda winna być samoistna i niepowtarzalna) nie tylko potrzebę buntu i niezależności, ale jakichkolwiek wyższych ambicji, porywów, marzeń i pragnień”<sup>57</sup>. Krytycy utopii podają w wątpliwość założenia epistemologiczne świadomości utopijnej,

<sup>53</sup> P. Proudhon, *O sprawiedliwości w rewolucji i kościele*, przeł. B. Sieroszewska, [w:] J. Dziżyński, *Proudhon*, s. 238.

<sup>54</sup> K. Mannheim, op. cit., s. 164.

<sup>55</sup> M. Błaszke, *Problem postępu w myśli społecznej P. J. Proudhona*, [w:] *Zagadnienia historyzoficzne...*, s. 109.

<sup>56</sup> A. Świętochowski zauważa, że myśl utopijna powstająca pod koniec na przełomie XIX i XX wieku nie wniosła nic nowego do opisu układów społecznych i politycznych. Autor wymienia Kurta Lassewitza, Edwarda Bellamy’ego i Wiliama Delisle’a Haya, jako przedstawicieli utopii futurystycznych, które charakteryzowały się tym, że przekształcały stosunki społeczne za pomocą odkryć naukowych i wynalazków. Por. A. Świętochowski, op. cit., s. 286.

<sup>57</sup> A. Kowalska, *Od utopii do antyutopii*, Warszawa 1987, s. 6.

która przyjmuje, że na wszystkie pytania może być tylko jedna odpowiedź, że istnieje metoda odkrywania tych odpowiedzi oraz że wszystkie one są ze sobą zgodne<sup>58</sup>. Zamiast tego proponują m.in. projekty inżynierii społecznej, które mają gwarantować kompromis społeczny i zachowanie demokratycznych zasad. „W przeciwieństwie do utopijnej – relacjonuje poglądy K. Poppera M. Dobrosielski – realistyczna inżynieria społeczna jest stosunkowo prosta. Nie kreśli ona radykalnych, całościowych planów równoczesnego przekształcania wszystkich sfer życia całego społeczeństwa, lecz proponuje, w razie potrzeby, restrukturyzację poszczególnych społecznych instytucji czy dziedzin życia, np. określone zmiany w systemie gospodarczym, w służbie zdrowia, w dziedzinie oświaty, więziennictwa itp., itd. Jeśli niektóre z tych prób nie spowodują oczekiwanych rezultatów, szkody nie będą zbyt wielkie, a ich naprawianie niezbyt trudne”<sup>59</sup>. Uznanie niepowtarzalności ludzkiej historii przy jednoczesnym podważaniu zasadności budowania całościowych wizji dziejów legło u podstaw współczesnych wizji ładu społeczno-politycznego. Konsekwencją odrzucenia myślenia utopijnego, jako bezużytecznego dla praktyki życia, musiała być akceptacja istniejącego porządku i przyjęcie zasady, że nie istnieje dla niego inna alternatywa. Jak podkreśla P. Żuk, „warunki, w których nie można uprawiać analizy całości stosunków systemu społecznego, a jedynie zajmować się jego wyizolowanymi i oderwanymi od szerszego kontekstu małymi fragmentami, wytwarzają atmosferę sprzyjającą budowaniu antyutopii ogłaszającej koniec ideologii, koniec historii, a w rezultacie koniec wszelkich prób przekraczania istniejącego ładu”<sup>60</sup>.

Nie oznacza to jednak, że współcześnie nie ma już miejsca na myślenie utopijne. Zdaniem R. Levitas, od 1970 r. przekształciło się ono w heurystykę tego, co możliwe na poziomie wartości kulturowych oraz formę konstruowania alternatywnych sposobów życia. Utopia zrezygnowała z próby określenia, jak powinno wyglądać dobre społeczeństwo i stała się katalizatorem aktywności społecznej, próbą przekroczenia codziennego doświadczenia. Neomarksizm, teoria krytyczna, postmodernizm i feminizm – traktowane jako współczesne formy świadomości utopijnej – łączy przekonanie, że utopia jest formą komunikacji w ramach kulturowego i politycznego pluralizmu<sup>61</sup>.

Jedną z najpoważniejszych prób rehabilitacji myślenia utopijnego stanowi projekt I. Wallersteina, amerykańskiego historyka i socjologa, który łączy w so-

<sup>58</sup> I. Berlin, *Upadek idei utopijnych na Zachodzie*, przeł. M. Pietrzak-Merta, [w:] *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, pod red. H. Hardy’ego, Warszawa 2004, s. 21–22.

<sup>59</sup> M. Dobrosielski, *W poszukiwaniu lepszego świata. Filozofia historii i polityki Karla R. Poppera*, Olsztyn – Warszawa 1991, s. 80.

<sup>60</sup> P. Żuk, *O pożytkach – utopii w życiu publicznym i naukach społecznych*, [w:] *Spotkania z utopią XXI wieku...*, s. 56.

<sup>61</sup> R. Levitas, *Utopian Function in Late Capitalist Society*, [w:] *The Philosophy of Utopia...*, s. 36–39.

bie elementy prognozy historycznej i całościową wizję sprawiedliwszego społeczeństwa<sup>62</sup>. Koncepcja „systemów-światów”, której źródeł należy szukać m.in. w teorii F. Braudela, stawia się w opozycji do obowiązujących w naukach społecznych paradygmatów, które – zdaniem Wallersteina – są podstawową przeszkodą w zrozumieniu świata. Jej istotą jest założenie, że rzeczywistość społeczna jest wielopłaszczyznową i funkcjonalną strukturą powiązanych ze sobą instytucji i mechanizmów, warunkowanych przez okresowe cykle doskonalenia się i kryzysów. Zdaniem Wallersteina, „ów system, będąc wytworem społecznym, którego pochodzenie należy wyjaśnić, ma własną historię”<sup>63</sup>. Nowoczesny „system-świat”, zapoczątkowany w XVI wieku dzięki ukonstytuowaniu się gospodarki kapitalistycznej, znajduje się obecnie w fazie schyłkowej. Źródłem kryzysu istniejącego „systemu-świata” jest wytworzenie się poważnych sprzeczności (głównie ekonomicznych), które nie mogą być rozwiązane dzięki mechanizmom samonaprawczym. Według Wallersteina, jest to okres, w którym należy dokonać wyboru, jakim systemem zastąpić istniejący, a przede wszystkim ocenić, jakimi możliwymi alternatywami dysponujemy<sup>64</sup>. W tym kontekście „utopistyka” staje się w oczach amerykańskiego socjologa historyczną oceną racjonalnych alternatyw i przyszłych scenariuszy zmian systemu. „Nie chodzi – jak podkreśla Wallerstein – o doskonałą (nieuchronną) przyszłość, ale o przyszłość alternatywną, miarodajnie lepszą i historycznie możliwą. Jest to więc zadanie związane jednocześnie z nauką, polityką i etyką”<sup>65</sup>. Projekt Wallersteina można uznać za próbę uhistorycznienia utopii, pogodzenia systemowego ujęcia dziejów i nieustannie konstruowanej przez działającego człowieka przekształcającej się rzeczywistości. „Systemy historyczne, w których żyjemy, są na równi – w samej rzeczy – systemowe i historyczne. Pozostają takie same wraz z upływem czasu, a jednak zmieniają się z minuty na minutę. Jest to paradoks, ale nie sprzeczność”<sup>66</sup>.

Współczesna utopia w znacznym stopniu różni się od jej klasycznego wzorca. Przemiany społeczne i polityczne zdynamizowały świadomość utopijną. Przestała ona być statycznie postrzeganą całością oderwaną od realiów codziennego życia. Zdaniem wielu teoretyków, XIX stulecie przeniosło utopię w przyszłość, przez co jej podstawowym wymiarem stało się nie miejsce, ale czas<sup>67</sup>.

<sup>62</sup> S. Holubec, *O pojęciu utopii u Immanuela Wallersteina*, [w:] *Spotkania z utopią XXI wieku...*, s. 75.

<sup>63</sup> I. Wallerstein, *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, przeł. K. Gawlicz, M. Star-nawski, Warszawa 2007, s. 10.

<sup>64</sup> Ibidem, s. 111–112.

<sup>65</sup> I. Wallerstein, *Utopistyka. Alternatywy historyczne dla XXI wieku*, przeł. I. Czyż, Poznań 2008, s. 33.

<sup>66</sup> I. Wallerstein, *Analiza...*, s. 40.

<sup>67</sup> G. Picht, op. cit., s. 198.

Zdaniem Z. Baumana, jednym z podstawowych czynników transformacji świadomości utopijnej jest płynna rzeczywistość, którą należy wiązać z procesem globalizacji. Zdaniem socjologa, współczesny świat utracił tradycyjny wymiar przestrzenności. Nie ma dzisiaj miejsc, które nie byłyby znane. Granice państw narodowych nie stanowią gwarancji izolacji od świata zewnętrznego, a punkty orientacji w świecie są tak samo mobilne, jak ludzie go zamieszkujący. Tradycyjny topos utracił swoją określoność, a czasowość swój kres. Szczęście oznacza raczej inne dzisiaj niż bardziej szczęśliwe jutro<sup>68</sup>. Utopia przekształciła się w „eutopię”.

Rozwój historyczny myśli utopijnej pokazuje, że podlega ona ciągłej transformacji. Przyjmując pewne rozwiązania wynikające z ewolucji świadomości historycznej, korzystając z określonych paradygmatów historiozoficznych, staje się ważnym elementem dyskursu filozoficznego, którego nie powinno się lekceważyć. Jest katalizatorem w procesie poszukiwania odpowiedzi na pytania o możliwe scenariusze teraźniejszości i przyszłości. Inspirując teoretyczne i praktyczne działania, mając na celu wypracowanie alternatywnego wzorca rzeczywistości, utopia przypomina o istnieniu zasad i ideałów, które stanowią fundament ludzkiego życia<sup>69</sup>. Zaznaczając swoją obecność na każdym etapie historycznego rozwoju myśli ludzkiej, wchodzi w dialog z istniejącą rzeczywistością z pozycji zewnętrznego obserwatora, który nie zawsze pyta, „co mogę albo powinienem zrobić”, ale „czego mogę się spodziewać, jeżeli postąpię inaczej”<sup>70</sup>. Staje się idealnym modelem, punktem odniesienia do tego, co jest, alternatywą, która jest aktem niezgody na istniejący porządek bytu. Na etapie swoich narodzin świadomie ucieka od rzeczywistości (utopia **antyhistoryczna**), kreśląc iluzję rzeczywistości statycznej, w której każda zmiana byłaby zmianą na gorsze. Jest „utopią” i uchronią”, która by przetrwać, musi zanegować historyczność. Moment zerwania z chiliastycznym oczekiwaniem na samoistne wypełnienie się proroctwa przenosi utopię na grunt politycznego realizmu i skłania ją do poszukiwania możliwości zmiany w istniejącej rzeczywistości społecznej i politycznej (utopia **ahistoryczna**). Przyjmując istnienie niezmiennych i uniwersalnych wartości<sup>71</sup> będących ontologicznym i aksjologicznym fundamentem rzeczywisto-

<sup>68</sup> Z. Bauman, *Utopia with no Topos...*, s. 23.

<sup>69</sup> P. G. Stillman, op. cit., s. 20.

<sup>70</sup> Z. Bauman, *Socialism. The active utopia...*, s. 17.

<sup>71</sup> O efektach połączenia myślenia utopijnego i idei postępu pisze W. Wołgi: „Condorcet to jeden z najbardziej »ahistorycznych« pisarzy politycznych XVII wieku. Jest rzeczą niezmiernie ciekawą, jak zanika upodobanie do argumentacji historycznej w miarę zbliżania się rewolucji, w miarę umacniania się przekonania o konieczności całkowitego zerwania z istniejącymi formami politycznymi”. Por. W. P. Wołgin, *Szkice o zachodnioeuropejskim socjalizmie utopijnym*, przeł. J. Smoleńska, Warszawa 1989, s. 25.

ści, utopia zbliża się do historii, chociaż – jak podkreśla K. Mannheim – dalej nią pogardza<sup>72</sup>. „Przesuwa ona jedynie spełnienie sensu w daleką przyszłość, a dokonuje się ono, nie jak u chiliasty, z pozycji pozahistorycznej ekstazy, lecz z tego, co dzieje się tu i teraz, z codzienności”<sup>73</sup>.

Oświeceniowa utopia polityczna i społeczna, która odrzuca tradycję jako nierozumną i wrogą ideałowi oraz ignoruje argumenty historyczne, pozbawia się możliwości oddziaływania na rzeczywistość, prowadząc do fundamentalnego paradoksu: w jaki sposób realizować postulat zmiany społecznej i politycznej, negując dynamikę historyczną? Próbę rehabilitacji historyczności i ludzkiej aktywności podjęła myśl socjalistyczna, która przeniosła utopię na grunt historyczny i społeczny. Utopia „socjalizmu naukowego” określa horyzont (być może mglisty), który stanowi linię styczną między rzeczywistością już zrealizowaną i tą, którą należałoby dopiero urzeczywistnić. Ten rodzaj utopii widzi w istniejącej rzeczywistości potencjał przyszłej transformacji. Jej załączki zawierają się w istniejącym bycie, a pragnienie zmiany staje się misją historyczną współczesnego człowieka<sup>74</sup>. Przekonanie o konieczności zmiany rzeczywistości w ramach istniejącego porządku społecznego, połączone z ideami wyzwolenia ludzkości, zbliża utopię do społecznego wyobrażenia (*social dreaming*). Współcześni myśliciele, odwołujący się do tradycji socjalistycznej i utopijnej, podkreślają, że zmiana społeczna nie może być biernym oczekiwaniem, ale – zgodnie z filozofią Marksa – aktywnym przekształcaniem rzeczywistości w ramach istniejących możliwości społecznych, politycznych i ekonomicznych<sup>75</sup>. Wizja transformacji społecznej zbliża się do Blochowskiej „utopii konkretnej”<sup>76</sup> albo „utopistyki” I. Wallersteina, w których iluzja i myślenie życzeniowe zostają zastąpione poszukiwaniem realnych historycznych alternatyw dla istniejącego porządku bytu (**utopia historyczna**).

<sup>72</sup> K. Mannheim, op. cit., s. 184.

<sup>73</sup> Ibidem.

<sup>74</sup> F. Engels, op. cit., s. 144.

<sup>75</sup> E. Bloch, *The Spirit of Utopia*, transl. A. A. Nassar, Stanford 2000, s. 241.

<sup>76</sup> Píše o niej J. Kosian, według którego „utopia konkretna” E. Blocha jest „uzbrojona w naukę. Nie odrywa się ona od rzeczywistego podłoża, tym bardziej że jest nim »strumień dialektyczno-materialistycznego procesu«. Konkretność utopii przejawia się ponadto w jej zgodności z tendencją rozwojową rzeczywistości. Prezentuje się ona wówczas jako wyraźne antycypowanie przyszłości”. J. Kosian, *Ernst Bloch i sprawa wartości utopii*, [w:] *Filozofia XX wieku*, pod red. Z. Kuderowicza, t. II, Warszawa 2002, s. 100.



*Filip Maj*

Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina  
w Warszawie  
Teatr Wielki – Opera Narodowa

The Fryderyk Chopin University of Music  
in Warsaw  
Grand Theatre – Polish National Opera

## PSYCHOANALITYCZNE I EGZYSTENCJALNE PROBLEMY TWÓRCZOŚCI

### Psychoanalytical and Existential Issues of Creativity

**Słowa kluczowe:** twórczość artystyczna, konflikt twórczy, psychoanaliza, psychologia analityczna i egzystencjalna.

**Key words:** artistic creativity, creative conflict, psychoanalysis, analytical and existential psychology.

#### Streszczenie

W tekście podjęty został problem twórczości i osobowości artysty z perspektywy niektórych XX-wiecznych teorii, m.in. psychoanalizy, psychologii analitycznej i egzystencjalnej. Twórczość może być formą rozwiązania konfliktu i przemiany energii seksualnej (S. Freud), formą obrony psychologicznej i odbudowy swojego „ja” (O. Rank), czynnością harmonizowania swojego „cienia” ze sobą i wyrazem archetypu (C. G. Jung), sposobem przekroczenia swojego typu psychologicznego i rozwoju osobowości (K. Dąbrowski), a także mistycznym połączeniem przedmiotu i podmiotu oraz egzystencjalną psychosyntezą (H. Elzenberg).

#### Abstract

The text concerns the issue of creativity and the artist's personality in the light of a selection of 20<sup>th</sup> century theories, including psychoanalysis, analytical and existential psychology. Creativity can be a way to solve a conflict and a transformation of sexual energy (S. Freud), a form of psychological defence and reconstruction of one's self (O. Rank), an act of harmonizing with one's "shadow" and an expression of the archetype (C. G. Jung), a way to surpass one's psychological type and develop one's personality (K. Dąbrowski), as well as a mystical bond between the subject and the object, and an existential psychosynthesis (H. Elzenberg).

### Wstęp

W czasach starożytnych badania nad twórczością były podejmowane już w filozofii Platona i Arystotelesa. Wtedy uważano, iż twórca jest nawiedzany przez bóstwo, że działa w nim niewyjaśnialna siła, która sprawia przyjemność, obdarza pięknem i dobrym charakterem. Twórczość w starożytności pełniła rolę oczyszczającą, inicjacyjną i metafizyczną.

W czasach nowożytnych problem ten przede wszystkim podejmowali lekarze (Francis Galton, Cesare Lombroso, Ernst Kretschmer)<sup>1</sup>, ukazując związki wyjątkowego stanu umysłowego artysty z procesem twórczym. W XX w. na nowo opisali to lekarze ze szkoły psychoanalitycznej (Sigmund Freud, Carl G. Jung, Wilhelm Stekel)<sup>2</sup>.

Na gruncie psychologii humanistycznej ciekawie o osobowości twórczej pisali Kazimierz Dąbrowski w swojej teorii dezintegracji pozytywnej i Abraham Maslow w teorii twórczości osób samoaktualizujących się, a egzystencjalne wymiary twórczości przedstawili Henryk Elzenberg i Rollo May.

## 1. Twórczość jako wynik sublimacji i regresji

Stworzona przez S. Freuda psychoanalityczna koncepcja człowieka zmieniła sposób patrzenia na twórców i proces twórczy. Jego teoria oparta została na nowej definicji aparatu psychicznego (*ego*, *id*, *superego*) oraz na jego szerokiej znajomości literatury dotyczącej sztuki, poezji i dramatów. Źródłem twórczości jest konflikt między *id*, *ego* i *superego*. Nieświadome treści *id* pragną być wyrażone, jednak *ego* i *superego* tłumią je. Pomaga im w tym proces sublimacji.

Podstawą Freudowskiej teorii twórczości jest analiza biografii i dzieł tak wybitnych postaci, jak Leonardo da Vinci, Michał Anioł, William Szekspir, Wolfgang Goethe i Fiodor Dostojewski. Wnioski, jakie Freud wyciągnął z tych badań, nie są według niego ani jednoznaczne, ani pewne: „Ponieważ talent i umiejętności artystyczne wiążą się z ściśle z sublimacją, przeto musimy przyznać, że również istota osiągnięć artystycznych nie jest dostępna w psychoanalizie”<sup>3</sup>.

Twórczość ma swój początek we wczesnym okresie życia ludzkiego. Można ją dostrzec już w okresie utajenia (latencji), gdy to, co jest zabawą lub fantazją, jest tak samo ważne dla dziecka, jak świat rzeczywisty. Twórca (dziecko) odwraca się od rzeczywistości kontrolowanej przez *superego* i znajduje zaspokojenie dla treści *id* w fantazjach, które przejawiają się w postaci marzeń sen-

<sup>1</sup> F. Galton (1822–1911), *Hereditary Genius*, 1869; C. Lombroso (1835–1909), *Geniusz i obłąkanie*, PWN, Warszawa 1938; E. Kretschmer (1888–1964), *Ludzie genialni*, wyd. J. Przeworskiego, Warszawa 1938.

<sup>2</sup> S. Freud (1856–1939), *Poeta i fantazjowanie; Dostojewski i ojcostwo*, [w:] K. Pospiszyl (red), *Zygmunt Freud. Człowiek i dzieło*, Ossolineum. Wrocław 1991; idem, *Leonardo da Vinci wspomnienia z dzieciństwa*, [w:] *Poza zasadą przyjemności*, PWN, Warszawa 1964; C.G. Jung (1875–1961), *O stosunku psychologii analitycznej do dzieła poetyckiego; Psychologia i literatura*, [w:] J. Prokopiuk (red.), *Archetypy i symbole*, Czytelnik, Warszawa 1981; W. Stekel (1868–1940), *Dichtung und Neurose*, „Bausteine zur Psychologie des Kunstlers und des Kunstwerkes”, J.F. Bergmann, Wiesbaden 1909; *Poetry and Neurosis*, „The Psychoanalytic Review”, t. X, 1920.

<sup>3</sup> S. Freud, *Leonarda da Vinci wspomnienia...*, s. 322.

nych i dostarczają mu w ten sposób przyjemnych doznań. Zasadą twórczości jest przynoszenie rozkoszy samemu twórcy (dziecku) i tym, którzy oglądają jego dzieło. Twórca potrafi tak opracować swoje fantazje i marzenia, że „tracą charakter zbyt osobisty, który odstrasza od nich innych, i stają się przez to dostępnym obiektem zadowolenia obcych. Potrafi też tak je złagodzić, że niełatwo zdradzają zdolność formowania określonego materiału, póki nie stanie się on wiernym odbiciem wyobrażenia z jego fantazji, a następnie potrafi związać z tym przedstawieniem swojej nieświadomej fantazji taką sumę rozkoszy, że przez to stłumienia zostają przynajmniej chwilowo przewyciężone i zniesione”<sup>4</sup>.

Sublimacja przejawia się w nauce, sztuce i religii. Polega na zmianie celu z seksualnego na nowy, wyższy cel społeczny lub twórczy, który jest wciąż przyjemny. W wyniku sublimacji mogą powstać różne dzieła kultury. Sublimacja seksualna, która się nie zamienia w dzieło sztuki, może stać się źródłem nerwicy. Przykłady potrójnej sublimacji Freud znajduje w genialnej osobowości Leonarda.

Sublimacja najlepiej uwidacznia się pomiędzy nerwicą i twórczością: „Z jednej strony neurozy wykazują uderzającą i daleko sięgającą zgodność z wielkimi społecznymi wytworami sztuki, religii i filozofii, podczas gdy z drugiej strony wydają się ich zniekształceniem. Możemy powiedzieć, że histeria jest karykaturą twórczości artystycznej, neuroza kompulsywna karykaturą religii, a paranoja karykaturą systemu filozoficznego”<sup>5</sup>.

Według Otto Ranka<sup>6</sup> tym, co łączy artystę i neurotyka, jest niezadowolenie z tego, kim są teraz. Stąd bierze się ich dążenie do zniesienia własnego „ja” lub zniszczenia siebie. Artysta, w odróżnieniu od neurotyka, potrafi odbudować swoje „ja”, przenosząc je w procesie twórczym poza siebie i umieszczając we własnym dziele.

Według Ernsta Krisa<sup>7</sup> proces twórczy sterowany jest przez mechanizmy obronne – psychologiczną regresję i represję. Cofają one psychikę na poziom procesów pierwotnych. Dzięki regresji twórczość ma charakter głęboko nieświadomy, ale psychika twórcy nie traci kontaktu z własnym „ja”. Regresja twórcza działa w tym przypadku w służbie *ego*, które ją kontroluje. W procesie twórczym mamy do czynienia z „luźną regresją” i „luźną represją”, które pozwalają na zmianę poziomu psychicznego funkcjonowania człowieka. Siła *ego* jest tym, co odróżnia artystę od neurotyka i chroni go przed rozpadem, bo jest elastyczna wobec jego nieświadomych pragnień.

<sup>4</sup> S. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, PWN, Warszawa 1994, s. 341.

<sup>5</sup> S. Freud, *Kultura jako źródło cierpienia*, [w:] *Człowiek, religia, kultura*, Książka i Wiedza, Warszawa 1967, s. 83.

<sup>6</sup> O. Rank (1884–1939), *Art and Artist. Creative Urge and Personality Development*, W.W. Norton & Company, New York 1989.

<sup>7</sup> E. Kris (1900–1957), *Psychoanalytic Explorations in Art*, International Universities Press Inc., Connecticut 2000.

Inną ważną cechą psychiki artysty jest jej biseksualność. Twórca ma zdolność do przyjęcia „postawy żeńskiej”. Umie być biernym, poddawać się własnym impulsom płynącym z *id*, tzn. „być natchnionym”. Jednocześnie ma zdolność do przyjmowania „postawy męskiej”, czyli do aktywnego kontrolowania nieświadomych treści, które płyną z *id*<sup>8</sup>.

## 2. Archetypalne i kobiece źródła twórczości

Twórczość według Carla G. Junga ma charakter archetypalny i kobiecy. Jednostka czerpie wówczas z nieświadomości zbiorowej – świata archetypalnego, który istnieje przed doświadczeniem i narodzinami człowieka. Artysta jest tym, który ma stały kontakt ze światem archetypalnym i jego zadaniem jest nadać mu współczesną formę.

Twórca przypomina ludziom współczesnym znaczenie pradawnych symboli, stwarzając możliwość nowych doświadczeń. Przykłady siły oddziaływania archetypu twórczego znajdujemy w przyciąganiu ikony, w sile symboli muzycznych, w fascynacji charakterem bohaterów literackich. Twórczość jako proces i treść symboli staje się ważniejsza od osobowości twórcy. Prawdziwym podmiotem twórczości nie jest więc twórca, lecz jego dzieło – sztuka: „Albowiem sztuka jest mu wrodzona jak popęd, który go opanowuje i czyni swym narzędziem. Tym, co ostatecznie przejawia w nim swą wolę, nie jest on sam jako osoba, lecz dzieło sztuki”<sup>9</sup>. Twórca jest nawiedzany przez autonomiczną siłę, która żyje za niego, dominuje w nim i w nim się ucieleśnia.

Według Junga osobowość twórcy, jego orientacja seksualna, a nawet jego stan psychiczny są dla twórczości mało istotne: „Twórca bowiem nie jest ani autoerotyczny, ani heteroerotyczny, ani w ogóle erotyczny, tylko w najwyższym stopniu rzeczowy, bezosobowy, a nawet nieludzki czy ponadludzki, ponieważ jako artysta jest swym dziełem, a nie człowiekiem. Każdy twórczy człowiek jest dwójnią czy też syntezą paradoksalnych właściwości”<sup>10</sup>.

W artyście istnieją różne światy – twórczy, osobowy, archetypalny, które walczą o wpływy. Dlatego też, patrząc na jego życie, zauważyć można zarówno dramaty, załamania, jak i przeżycia ekscentryczne, ekstazy, szaleństwa: „Jego życie jest z konieczności pełne konfliktów, gdyż walczą w nim dwie moce: z jednej strony zwykły człowiek ze swoim usprawiedliwionym dążeniem do szczęścia, zadowolenia i poczucia bezpieczeństwa, z drugiej zaś bezwzględna, twórcza pasja, która niekiedy potrafi zniszczyć wszelkie osobiste pragnienia. To

<sup>8</sup> Do teorii biseksualności psychologicznej twórców nawiązywali Wilhelm Stekel, C.G. Jung, E. Neumann i inni.

<sup>9</sup> C. G. Jung, *Psychologia i literatura...*, s. 422.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 421.

jest powodem, dla którego osobiste życie tyłu artystów jest tak bardzo niezadawalające, a nawet tragiczne: nie wskutek tajemnego zrządzenia, lecz wskutek niższości lub niedostatecznej zdolności przystosowania się ich ludzkiej osobowości”<sup>11</sup>.

Twórca jest z natury kobiecy, czyli pasywny w stosunku do kierującej nim nieświadomości zbiorowej: „Psychologia twórczości jest właściwie psychologią kobiecą, albowiem dzieło twórcze wyrasta z nieświadomych głębi – z królestwa Matek”<sup>12</sup>. Aspekt kobiecy (*Anima*<sup>13</sup>) łączy się z otwartością, bezłękliwością, dziecięcością – jako druga strona męskiej postawy artysty. Twórczość nie jest czystą aktywnością, wiąże się z przyjmowaniem i akceptacją tego, co już było.

Uzewewnętrznienie własnego „ja” umożliwia twórcom zharmonizowanie tego, co nieświadome ze świadomym i zasymilowanie tego, co zakazane, przykre, nieprzyjemne (tzw. cienia) z procesem rozwoju osobowości. Dzięki temu dręczące ludzką psychikę treści przestają być wyizolowane, mogą być przesunięte na zewnątrz.

Twórczość jest transcendentna względem człowieka, bo go przekracza. Podobnie artysta jest transcendentny względem siebie, bo jego dzieła przekraczają go jako człowieka: „Tajemnica twórczości, podobnie jak wolność woli, jest problemem transcendentnym, którego psychologia nie może rozwiązać, może go tylko opisać”<sup>14</sup>. Życie artysty dopasowuje się do życia jego dzieł: „Nie Goethe tworzy Fausta, lecz psychiczna komponenta Faust tworzy Goethego. A czym jest Faust? Faust jest symbolem, nie tylko semiotycznym znakiem czy alegorią czegoś od dawna znanego, lecz wyrazem żywego praczynnika duszy niemieckiej, któremu Goethe musiał pomóc się narodzić”<sup>15</sup>.

Dzieło sztuki, które zaistniało dzięki artyście, wyraża nie samego artystę jako jednostkę, lecz ogólnoludzką i odwieczną prawdę duchową, która domaga się przypomnienia i ucieleśnienia w życiu. Wielkie dzieło sztuki jest wieloznaczne, charakteryzuje się pewną dowolnością w określoności: „Wielkie dzieło sztuki jest jak sen, który mimo swej jawności sam siebie nie interpretuje i nigdy nie jest jednoznaczny. Żaden sen nie mówi: »powinieneś« czy »to jest prawda«”<sup>16</sup>. Artysta, podobnie jak jego dzieło, jest niejednoznaczny i nie daje się jego działaniu i dokonaniom sprowadzić do jego życia osobistego, do jego biografii.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 422–423.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 424.

<sup>13</sup> Kobiecy aspekt twórczości był rozwijany przez ucznia Junga, Ericha Neumanna: *The Great Mother. An Analysis of the Archetype*, Pantheon Books, New York 1959.

<sup>14</sup> C. G. Jung, *Psychologia i literatura...*, s. 419.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 425.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 426.

### 3. Twórczość pierwotna i twórczość wtórna

Abraham Maslow, autor humanistycznej teorii potrzeb, podjął próbę syntezy teorii psychoanalitycznych i humanistycznych dotyczących twórczości. Wyróżnił trzy rodzaje twórczości: 1) twórczość pierwotną, 2) twórczość wtórna i 3) twórczość zintegrowaną.

Twórczość pierwotna jest wyrazem spontaniczności względnie zintegrowanej osoby, która nie obawia się swoich pierwotnych procesów myślowych. Przykładem tego rodzaju twórczości jest improwizacja, jak w jazzie lub dziecinnych malowankach. Jest to twórczość nawiązująca do „kobiecości”, której patronem jest Dionizos.

Twórczość wtórna, oparta na wtórnych procesach myślenia, polega na realizacji lub rozwijaniu pomysłów innych osób. Do niej należy duża część „światowej produkcji takiej jak mosty, domy, nowe samochody, a nawet wiele eksperymentów naukowych i i dużo prac literackich”<sup>17</sup>. Jest to twórczość „męska”, apollińska.

Twórczość zintegrowana jest wynikiem udanego i odpowiedniego połączenia i pogodzenia procesów pierwotnych i wtórnych. Jej symbolicznym odpowiednikiem jest harmonijna synteza sił dionizyjskich i apollińskich (por. tragedia dla Nietzschego). Dzięki tego typu twórczości powstają dzieła sztuki, filozofia i nauka.

Oprócz wielkiego talentu, twórczość najwyższego rzędu polega na przekształcaniu sprzeczności: „wielkie dzieło sztuki wymaga nie tylko olśnienia, natchnienia, doświadczenia szczytowego, lecz również wyczerpanej pracy, długiego przygotowania, nieustannej krytyki, perfekcjonistycznych wzorów. Innymi słowy, po pierwszym spontanicznym momencie przechodzi refleksja; po całkowitej akceptacji – krytyka; po intuicji pojawia się rygorystyczna myśl; po odwadze – ostrożność; po fantazji i puszczeniu wodzów wyobraźni następuje sprawdzanie realiów”<sup>18</sup>.

Do twórczości zintegrowanej zalicza Maslow także wymyśloną przez siebie „twórczość samoaktualizującą się” (twórczość SA), która „zdaje się bardziej bezpośrednio wynikać z połączenia procesów pierwotnych i wtórnych niż represyjnej kontroli zakazanych impulsów i pragnień”<sup>19</sup>. Tu najważniejsza jest osobowość, a dokonania są wobec niej wtórne. Cechami charakterystycznymi „twórczości SA” są: 1) śmiałość, 2) odwaga, 3) wolność, 4) spontaniczność, 5) ekspresyjność, 6) przejrzystość, 7) integracja, 8) samoakceptacja, 9) zdrowie psychiczne, 10) dziecięcość, 11) praca jest zabawą, 12) „wtórna naiwność”,

<sup>17</sup> A. Maslow (1908–1970), *Twórczość u osób samoaktualizujących się*, [w:] *W stronę psychologii istnienia*, IW PAX, Warszawa 1986, s. 144.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 143–144.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 145.

13) otwarcie na doświadczenie, 14) specjalny rodzaj percepcji, 15) zdrowy egoizm, 16) niezależność, 17) improwizacja.

Maslow ukazuje powszechność twórczości we wszystkich dziedzinach życia: od kuchni, pracy społecznej do wytworów artystycznych różnego typu. Granica między twórczością SA a twórczością wynika ze „specjalnego talentu” i zależy od indywidualnych zdolności i hierarchii indywidualnych potrzeb. Twórczość SA jest postawą twórczą, dzięki której można pełniej korzystać z życia, ze zdrowia i realizować siebie – jest to twórczość raczej terapeutyczna aniżeli związana ze sztuką.

#### 4. Instynkt twórczy i dezintegracja twórcza

Twórca teorii dezintegracji pozytywnej, Kazimierz Dąbrowski, przez wiele lat prowadził badania nad młodzieżą wybitnie uzdolnioną, jak również nad biografiami dojrzałych twórców i postaci historycznych (Michał Anioł Buonarroti, Marcel Proust, Miguel de Unamuno itd.). Według niego twórczość to jedna z oznak zdrowia psychicznego, a przede wszystkim rozwoju człowieka.

Ze swoich badań K. Dąbrowski wysnuł wniosek, że twórczość jest sposobem poznania siebie i tworzenia własnego „ja”. Proces twórczy nie jest prostoliniowy i postępowy, zwykle wiąże się z dramatycznymi przeżyciami i konfliktami wewnętrznymi: „Teoria dezintegracji pozytywnej ujawnia pozytywną korelację podstawowych wartości intelektualnych, moralnych, a szczególnie twórczych z nerwowością (wzmoczoną pobudliwością psychiczną) i psychonerwicami, dowodząc, że rozwój człowieka w ogóle, a rozwój przyśpieszony w szczególności, nie następuje zasadniczo bez mniejszego lub większego udziału zaburzeń psychonerwicowych”<sup>20</sup>. Na różnych poziomach rozwoju osobowości<sup>21</sup> autor lokuje różne dynamizmy ją kształtujące, takie jak np. ambiwalencje i ambitendencje, zaniepokojenie sobą itd. Wyróżnia też dynamizm twórczości, który nazywa instynktem twórczym.

K. Dąbrowski lokuje instynkt twórczy na krańcu drugiego poziomu rozwoju, w tzw. jednopoziomowej dezintegracji: „Instynkt twórczy jest instynktem odkrywającym i kształtującym nowe formy rzeczywistości. Ogarnia on jednak szerszy i najwyższy poziom rzeczywistości przez wejście w ścisłą współzależność z innymi wyższymi dynamizmami, jak: doskonalenia się, autentyzmu, ideału osobowości”<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> K. Dąbrowski (1902–1980), *Dezintegracja, psychonerwice i uzdolnienia twórcze*, „Zdrowie Psychiczne” 1983, nr 2, s. 5.

<sup>21</sup> K. Dąbrowski wyróżnia pięć poziomów rozwoju osobowości: 1) integracja pierwotna, 2) dezintegracja jednopoziomowa, 3) dezintegracja wielopoziomowa, spontaniczna, 4) dezintegracja wielopoziomowa zorganizowana i usystematyzowana, 5) integracja wtórna.

<sup>22</sup> K. Dąbrowski, *Pojęcia żyją i rozwijają się*, Gryf Publications Ltd., London 1971, s. 41.

Instynkt twórczy oznacza programujący wyobraźnię dynamizm, odpowiedzialny za twórczość jednostki i grupy (np. twórców ludowych, amatorów nieprofesjonalistów). Twórczość takich osób jest wymuszana przez działanie instynktu twórczego. Indywidualny rozwój (ontogenetyczny) osobowości polega na dążeniu do stworzenia autonomicznego i autentycznego tworu – siebie albo dzieła.

Osobowość twórców jest rozdarta na różnych poziomach rozwoju, a to „rozdarcie” jest wywołane przez coraz większe napięcie między ich „drogą w dół” a „drogą w górę”. Twórca przeżywa psychiczną ekstazę, której towarzyszy cierpienie. Zdarza się, że rozwój ich sztuki odbywa się kosztem życia osobistego.

Różne typy osobowości i nerwowości (wzmoczona nadpobudliwość psychiczna) ukazują, że różne mogą być ścieżki ku tworzeniu, a także zależność sztuki od indywidualnego charakteru człowieka. Niekiedy typologia osobista zostaje przekroczona, co Dąbrowski nazywa przekroczeniem typu psychologicznego. Rozwój przez twórczość prowadzi do pewnego rodzaju odgatkowania psychiki i zachowań jednostki.

Instynkt twórczy przyspiesza rozwój osobowości, ale towarzyszy temu dezintegracja psychiczna, wewnętrzne lub zewnętrzne rozbicie: „To rozbicie pozwala na »dramat obiektywności« polegający na zdolności zainteresowania się życiem i przenikania go”<sup>23</sup>. Rozbicie z jednej strony oddala twórcę od siebie, z drugiej jednak pozwala mu poznać siebie w świecie, i powrócić odmienionym.

Tożsamość twórcy nie jest jednolita ani skończona, wciąż pragnie się wcielić w różne postacie, dzięki którym artysta może uzyskać wewnętrzną lub zewnętrzną harmonię: „Najgenialniejszych dramaturgów i pisarzy psychologicznych cechowała zdolność utożsamiania się w wyobraźni, w przeżyciach umysłowych, w poziomie i rodzajach afektu z najróżniejszymi osobowościami, z najróżniejszymi typami charakteru”<sup>24</sup>.

Instynkt twórczy może być cząstkowy lub globalny. Ten drugi charakteryzuje ludzi wybitnie uzdolnionych lub utalentowanych. Zakres ich twórczości jest wówczas znacznie większy. Oprócz intelektualnego i wyobraźniowego aspektu na plan pierwszy wysuwa się ich uczuciowość. Nadpobudliwość uczuciowa i wyobraźniowa warunkują esencjalną twórczość. Nadwrażliwość psychiczna jest jedną z podstaw twórczego niepokoju.

Jednym z najważniejszych warunków wybitnej twórczości jest pojawienie się w rozwoju osobowości psychicznego środowiska wewnętrznego, dzięki któremu uaktywniają się talenty, uzdolnienia, zainteresowania i indywidualna wzmoczona pobudliwość psychiczna. Dzięki temu twórca może uchwycić wielopoziomowy i wielopłaszczyznowy dramat ludzkiego istnienia.

<sup>23</sup> K. Dąbrowski, *O dezintegracji pozytywnej. Szkic teorii rozwoju psychicznego człowieka poprzez nierównowagę psychiczną, nerwowość, nerwice i psychonerwice*, PZWL, Warszawa 1964, s. 156.

<sup>24</sup> Ibidem.

## 5. Wyłanianie się osobowości twórczej z osobowości podstawowej

Próbkę oryginalnej koncepcji osobowości twórczej przedstawił Henryk Elzenberg, ukazując psychologiczny i egzystencjalny wymiar twórcy i jego dzieła. W jego koncepcji uczucia pełnią ważną rolę, napędzając dynamizm twórczy, ale nie mniejsze znaczenie mają: motywacja skierowana ku wyższym celom i transcendentne tworzenie siebie samego lub świata. Elzenberg wyróżnił trzy etapy pracy twórczej: 1) selekcja, 2) transmotywacja, 3) mityzacja.

Pierwszy etap polega na wyborze tych stanów psychicznych, które są natchnieniem do tworzenia, np. u poety są to stany poezjotwórcze lub uczuciowe czy wyobrażeniowe. Selekcja ma charakter samorzutny, a wybór jest niezależny od woli i świadomości artysty. Twórczość ma swoje źródła w jego naturze, czyli w „osobowości zasadniczej”. Rysy nietwórcze ułożone mogą być w „osobowości społecznej”<sup>25</sup>. Na przykład Holderlin w życiu społecznym wyraża radość, a w twórczości smutek; Wyspiański w życiu realnym jest sarkastyczny, a w poezji ujawnia cierpką ekstatyczność. Proces twórczy ma charakter psychosyntetyczny: „Dzieło powstaje z takiego głębokiego połączenia niby-ciała z duszą, uczucia już istniejącego i szukającego ujścia, a jakimś zazwyczaj określonym i ograniczonym przedmiotem, który był ściągany na siebie uwagę artysty. Chwila, kiedy się ta łączność objawia, gdy się jedno z drugim zlewa, jest właśnie chwilą natchnienia. To jest zlanie się treści uczuciowej, czy myślowej, czy nastrojowej z temataw”<sup>26</sup>. Na etapie selekcji decyduje się to, jaki się rys stanie się dla twórcy rozstrzygający, w co wcieli swą duszę.

Drugi etap twórczości (transmotywacja) dotyczy przekształcania pierwotnych stanów psychicznych na inne motywy. Już nie tylko emocja popycha twórcę do działania, lecz teraz zależy ona także od wartości. Motywacja praktyczna ustępuje motywom wyższego rzędu (aksjologicznym), które są szlachetniejsze i mniej osobiste. Następuje wyraźne wyodrębnienie osobowości twórczej od osobowości podstawowej. Uczucie jest odłączone od podmiotu, a wartość twórczości już nie zależy od twórcy, a staje się dziełem, które broni się samo.

Trzeci etap twórczości (mityzacja), składa się z dwóch faz:

I faza mityzacji polega na zorganizowaniu w jedną całość elementów wyselekcjonowanych (stanów psychicznych), oderwanych od osobowości podstawowej. Tworzy się nowa całość, w której artysta stwarza coś w rodzaju mitu o sobie, który charakteryzuje się znacznym stopniem subiektywnej szczerości. Obejmuje on procesy rekonstrukcji, upraszczania, syntetyzowania i często monumentalnego wyolbrzymiania rozmaitych faktów.

<sup>25</sup> Natura ludzka jest definiowana przez H. Elzenberga jako „osobowość zasadnicza”.

<sup>26</sup> H. Elzenberg, *Treść estetyczna i tematowa*, [w:] *Pisma estetyczne*, Wyd. UMCS, Lublin 1999, s. 182.

II faza mityzacji polega na łączeniu i wiązaniu w jedność nie tylko elementów psychicznych, ale przyczyn i motywów wyższego rzędu. Artysta dorabia odpowiedni świat otaczający i tam lokuje swoje „ja”. Życie artysty jest teraz „przędzą”, z której tworzy on artystyczną sieć stosunków między „ja” mitycznym a światem mitycznym, snuje legendę o sobie, zamykając ją we własnym dziele.

Najwyższe osiągnięcia stają się udziałem tych artystów, których osobowość twórcza stwarza mit, ale nie w obrazie siebie samego, a w obrazie świata. Twórczość wynika z egzystencji, która ma siebie bronić w obliczu wieczności. Jeśli się obroni, to staje się dziełem sztuki. Droga od twórczości do dzieła sztuki zaczyna się od twórcy, który wydobywa z siebie to, co się w nim „gotuje”, to, co w nim jest niewyjaśnione i domaga się własnego bytu wyjaśniającego.

Twórca dzięki swojej działalności dystansuje się od siebie, jego część staje się całością w świecie. Proces twórczy jest zburzeniem pierwotnego układu dla odmiennego istnienia. Objawia się to np. w rozdzieleniu twórczego „ja”: istnieje „ja”, ale już inne, i zaczyna także istnieć to, co zostało przez „ja” stworzone. Osobowość twórcza wyłania się z osobowości podstawowej.

Na pytanie, jak powstaje dzieło? Elzenberg odpowiada: „U artysty typu, o którym mowa, przeżycie, to co się z nim dzieje – z jego wnętrzem, jego istotą – dochodzi do świadomości nie inaczej jak w postaci aktu twórczego. Wiadomo, że czasem ważne, przełomowe uświadomienia, zasadnicze »krystalizacje« duchowe dochodzą do skutku w postaci snów, pod osłoną przejrzystych symboli; podobna bywa rola twórczości. Nagromadzony potencjał przeżyciowy aktualizuje się i wybucha w postaci dzieła, i pisząc dzieło takie a takie twórca uświadamia sobie dopiero, że tak a tak czuł i myślał, czuje i myśli; że to oto i tak oto kocha, tego nienawidzi, nad tym oto i tak oto boleje, o tym oto wątpi, do tego dąży. Nie wystarczy nawet powiedzieć, że przeżycie »wcieli się« w utwór; występuje ono od początku w postaci twórczej i z nią przechodzi wszystkie swe fazy. Twórczość jest formą, w jakiej rozgrywa się dramat życia, realny, ludzki dramat człowieka, a dzieła są etapami, perypetiami tego dramatu”<sup>27</sup>.

Dzieło twórcy jest wynikiem przeżycia i uświadomienia. Proces stwarzania jest ważniejszy niż zrealizowana już postać „wcielonego” dzieła. Dynamiczny załazek życia wybucha w twórczości, w której ujawnia się dramat życia. Twórca jest wiecznie niespokojny. Jego słowa są symbolami procesu twórczego. To, co twórcze, może być ujęte jako żywioł lub siła. Twórczość ewoluuje między artystą a dziełem w ten sposób, że twórca jest sprawcą dzieła, a dzieło jest sprawcą twórcy: „Gotowe dzieło kształtuje realne życie późniejsze, wyznacza mu tok i kierunek. Artysta w swym dalszym rozwoju czuje i myśli tak a tak, dlate-

<sup>27</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*. Wyd. UMK, Toruń 2002, s. 425.

go że ma za sobą takie a takie dzieło; jest ono siłą, która określa jego ludzką rzeczywistość; i stopniowo staje się on tworem swych dzieł, tak jak one są jego tworamami. To jest drugi, może nie mniej ważny aspekt owej konsubstancjalnej jedności życia i twórczości; i to również sprawdza się u Goethego<sup>28</sup>.

Twórca jako podmiot tworzący identyfikuje się z przedmiotem tworzoną do tego stopnia, że tworzy się między nimi w planie przedmiotowym więź mistycznej jedności (konsubstancjacja), a w planie podmiotowym – więź mistycznej psychosyntezy<sup>29</sup>.

## Zakończenie

Psychologiczne teorie twórczości zwracają uwagę na złożony podmiotowo-przedmiotowy charakter procesu twórczego. Warunkiem twórczości jest istnienie „ja”, osobowości, centrum, z którego wyłania się dzieło, i ma skończoną postać. Twórczość jest drogą do tworzenia własnej autonomicznej i autentycznej tożsamości, jest zewnętrznym przejawem tworzenia siebie w świecie zewnętrznym.

Twórczość może być:

- 1) najbogatszą formą rozwiązania konfliktu i przemiany energii seksualnej (S. Freud),
- 2) formą obrony psychologicznej i rozwoju „ja” (O. Rank),
- 3) czynnością harmonizowania swojego „cienia” z sobą i wyrazem archetypu (C. G. Jung),
- 4) sposobem przekroczenia swojego typu psychologicznego i rozwoju osobowości (K. Dąbrowski),
- 5) mistycznym połączeniem przedmiotu i podmiotu, i egzystencjalną psychosyntezą (H. Elzenberg).

Twórczość jest próbą wyrażenia istoty i sensu życia. Proces twórczy angażuje różne struktury człowieka: od biologicznej i nieświadomej (somatyczna psychoanaliza) poprzez humanistyczną i osobową (świadomość), do kosmicznej i boskiej (egzystencjalna psychosynteza).

---

<sup>28</sup> Ibidem, s. 425–426.

<sup>29</sup> Na możliwość opisu teorii H. Elzenberga za pomocą kategorii mistycznej i egzystencjalnej psychosyntezy zwrócił mi uwagę prof. Tadeusz Kobierzycki.



*Beata Zielewska-Rudnicka*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury  
in Olsztyn

## FILOZOFICZNE OBLICZA KŁAMSTWA

### Philosophical Aspects of Lie

Słowa kluczowe: kłamstwo, etyka, moralność, antropologia filozoficzna, prawda, sztuka, język.

Key words: lie, ethics, morality, philosophical anthropology, truth, art, language.

#### Streszczenie

Historia kłamstwa zaczyna się tam, gdzie historia prawdy. Na przestrzeni wieków zmieniają się jego definicje i oceny moralne. Warunki historyczne, polityczne, społeczne ujawniają jego nowe konteksty. W niniejszym artykule przedstawiam trzy charakterystyki kłamstwa: ze względu na prawdę, w odniesieniu do języka i jego rolę w sztuce. Różnorodność znaczeń implikuje oceny moralne tego zjawiska. Filozoficzna refleksja jest o tyle istotna, o ile stanowi bazę dla innych nauk, np. dla psychologii lub socjologii. Historia kłamstwa wskazuje na niejednoznaczność rozumienia tego pojęcia i konieczność ciągłej refleksji nad jego konsekwencjami. Ta wieloaspektowość sprawia, że mamy do czynienia z relatywizmem, na który jednak nie wszyscy filozofowie się zgadzają. Arystoteles, Aureliusz Augustyn czy Kant bezwzględnie kłamstwo potępiali. Na współczesne postrzeganie kłamstwa składa się więc szereg często niezgodnych ze sobą określeń.

#### Abstract

The history of the lie begins where the history of the truth does. Its definitions and moral evaluations change across the ages. The historical, political and social conditions bring to light its new contexts. In this article I show three characteristics of the lie: in the context of truth, in the context of the language and its role in art. The diversity of definitions implicates the moral judgment of this phenomenon. Philosophical reflection on the nature of the lie is important since it is a base for the other sciences: eg. psychology or sociology. Its history points to different ways of understanding the lie and the concept itself requires constant reevaluation depending on the consequences. This multidimensional nature of the lie points to the relativism. However, not all philosophers agree with it. Aristotele, Augustin, Kant are firmly against it. So the contemporary perception of the lie consists of many, often morally conflicting definitions.

Kłamstwo to niezgodność, brak spójności, nicość, zafałszowanie rzeczywistości, wysiłek kreacji fikcji, który zwykle ocenia się moralnie negatywnie. Zjawisko to jest postrzegane jako amoralne, a zarazem barwne i intrygujące.

Wpisane jest ono w naturę człowieka i wynika z jednej strony z ułomności poznawczej i moralnej ludzi, z drugiej – z bogactwa ludzkiej wyobraźni, możliwości kreacji nowych rzeczywistości. Wielaspektowość kłamstwa sprawia, że zjawisko to umyka prostym i schematycznym analizom. Zarówno uniwersalne przyczyny jego obecności w życiu człowieka, jak i specyfika poszczególnych okresów w dziejach ludzkości sprawiają, że odgrywa nietuzinkową rolę w rozumieniu natury człowieka. Jego powszechność może sugerować, że jesteśmy wręcz na nie skazani, o ile nie pojmujemy, jaką rolę może odegrać nasza wola w odnoszeniu się do kłamstwa. Steffen Dietzsch refleksję o kłamstwie próbuje obiektywizować w następujący sposób „Powinniśmy nauczyć się sztuki rozumienia, że w kłamstwie mieści się performatywna siła wytwarzania »przeciwsłatów«. Kłamstwo nie jest ani pryncypialnie złe, ani pryncypialnie dobre. Jest po prostu formą społecznego działania. Nie można więc go oceniać »samego w sobie«. Jako społeczne działanie wymaga ono oceny w tym kontekście społecznym, w jakim do niego dochodzi”<sup>1</sup>.

Zjawisko kłamstwa wpisuje się w sposób naturalny w perspektywę filozoficzną, zwłaszcza w konteksty: antropologiczne, etyczne i metafizyczne. Bogactwo znaczeń sprawia, że pod rozważę należy poddać najpowszechniejsze kryterium kłamstwa – zamiar, intencjonalne wprowadzenie w błąd. Współczesna psychologia udawadnia jednak, że człowiek oszukuje także nieświadomie. Wpływ na to mają pamięć i spostrzeżenie. Okazuje się bowiem, że nie są one wierną kopią rzeczywistości zewnętrznej, lecz oddziałują na nie zniekształcające fakty postawy, przekonania, potrzeby<sup>2</sup>.

W jaki sposób filozofowie powinni odnosić się do badań psychologicznych, socjologicznych i politologicznych nad zjawiskiem kłamstwa? Na ile refleksje tych dyscyplin mogą wpłynąć na filozoficzne rozumienie kłamstwa?

We współczesnej polszczyźnie słowo „kłamać” ma obszerne pole znaczeniowe. Zwraca na to uwagę Jadwiga Puzynina, przywołując m.in. jego filozoficzne znaczenia, a także te związane z badaniami językoznawczymi. Według niej kłamstwo to działanie polegające na wprowadzaniu w błąd poprzez komunikaty językowe, ponadto pojęcie to odnosi do oszczerstwa, oczerniania i szkalowania. Za kłamstwo, choć z innej grupy znaczeniowej, uznaje także mówienie półprawd czy przemilczanie faktów, które powinny być ujawnione<sup>3</sup>.

O bogactwie znaczeniowym słowa „kłamstwo” pisze także Jacek Juliusz Jądacki. Za moralnie negatywne uznaje łgarstwo, jego zdaniem związane z brakiem umiaru (nieodpowiedzialnością, natarczywością, prostactwem, przesadą),

<sup>1</sup> S. Dietzsch, *Krótką historia kłamstwa*, Warszawa 2000, s. 9.

<sup>2</sup> Zob. M. Fajkowska-Stanik, *Parada samooszustów*, „Charaktery” 2008, nr 10, s. 48–51.

<sup>3</sup> J. Puzynina, *O znaczeniu czasownika „kłamać” we współczesnej polszczyźnie*, „Studia Semiotyczne” 1981, nr XI, s. 118.

oszustwo – rozumiane jako świadome dezorientowanie, krzywoprzysięstwo, nabieranie, otumanianie – związane ze złą wolą, tkwiące w sztywności i oczerzaniu<sup>4</sup>.

Wieloaspektowość rozumienia kłamstwa wiąże się z jego przyczynami, intencjami i konsekwencjami. Ich różnorodność sprawia, że mamy do czynienia z relatywizmem etycznym, na który nie wszyscy jednak się zgadzają i tak np. Arystoteles, Augustyn czy Kant bezwzględnie potępiali kłamstwo.

Próba analizy, na którym etapie aktywności człowieka powstaje kłamstwo, może przybliżyć proces jego tworzenia. Ludzie bowiem bez wątpienia są jego autorami.

Można wyróżnić trzy sytuacje tworzenia się i ujawniania kłamstwa. Akcja rozgrywa się w przestrzeni trzech stanów: świata, świadomości, języka.

1. Świat jest prawdziwy, świadomość fałszuje go, a język powiela kłamstwo świadomości.

2. Świat jest prawdziwy, świadomość go takim odwzorowuje, a język fałszuje, wyraża kłamstwo.

3. Świat jest nieprawdziwy, tym samym odwzorowując go i świadomość, i język wyrażają, powielają kłamstwo.

## Kłamstwo świadomości

Świadome zniekształcanie rzeczywistości przez człowieka wynika z różnych przyczyn i ma różne konsekwencje. Ta wrodzona ludzka umiejętność przysparza wiele problemów z racji wykorzystywania jej w celach nie zawsze moralnych.

W czasach starożytnych kłamstwo odnoszono przede wszystkim do działalności artystów, zwłaszcza poetów, wiązano z umiejętnością kreowania fikcji. Była to aktywność jak najbardziej pożądana. Jedyne Platon w *Państwie* postulował wygnanie poetów głoszących kłamliwe, a co za tym idzie niebezpieczne dla idealnego porządku państwa sądy na temat rzeczywistości.

Kłamstwo może sytuować się na poziomie świadomości i konsekwentnie języka. Kiedy rzeczywistość jawi się w mojej świadomości taką, jaką jest i określiam ją zdaniem adekwatnym do tego stanu rzeczy, wypowiadam prawdę – tak twierdzi Arystoteles, autor klasycznej koncepcji prawdy. Jeśli jednak sąd nie odzwierciedla stanu faktycznego, to mamy do czynienia z kłamstwem. Dlatego ocena moralna kłamstwa jest dla greckiego filozofa jednoznaczna: kłamstwo jest samo w sobie czymś złym i godnym potępienia, prawda zaś czymś moralnie pięknym.

---

<sup>4</sup> J. J. Jadacki, *Zły język*, [w:] *Etyka międzyludzkiej komunikacji*, pod red. J. Puzyniny, Warszawa 1993, s. 35–36.

Przyjmuje się, że pierwszym filozofem, który bezwzględnie potępił kłamstwo, był Augustyn Aureliusz. W dwóch pracach *De mendacio (O kłamstwie)* i *Contra mendacium (Przeciw kłamstwu)* podkreślał podstawę religijną tej krytyki, a mianowicie, że fałsz i nieprawda oddalają człowieka od Boga. Kłamstwo jest złem, ponieważ jest zniekształceniem dzieła Boga. Nie każda jednak wypowiedź nieprawdziwa jest grzeszna. Instrumentalność kłamstwa decyduje o stopniu jego krytyki. Augustyn dopuszczał wszakże stosowanie kłamstwa w żartach, w treściach komedii, ale podkreślał, że jest to jawne wprowadzanie innych w błąd. Niewątpliwie jednak kłamstwo jest przejawem wolnej woli człowieka i jest grzechem. „Rozważania Augustyna nad kłamstwem – pisze Dietzsch – stanowią immanentny składnik wciąż żywej doktryny o upadku w grzech; o tyle więc, jak to kiedyś powiedział Nietzsche, właśnie u niego możemy zajrzeć »chrześcijaństwu do brzucha«. To przecież Augustyn, określając kłamstwo jako zło rozmyślne w zasięgu człowieka, przyczynił się nie tylko do ciągłego budzenia niepokoju sumienia, ale i do tego, by je jako »szósty« zmysł zapuszczać w wegetatywne obszary ciała. To Augustyn implantował nam, wierzącym i niewierzącym chrześcijanom, tę tak głęboką odrazę do kłamstwa”<sup>5</sup>.

W historii filozofii szczególną krytykę kłamstwa przeprowadził Immanuel Kant. Uznał ją za niemoralną z dwóch powodów. Po pierwsze, ludzie jako istoty racjonalne powinni zachowywać się w ten sposób, jakby ich zachowanie miało stać się prawem powszechnym. Gdyby zatem kłamstwo uznać za prawo powszechne, to moralność byłaby niemożliwa: „Albowiem kłamstwo zawsze wyrządza krzywdę, nawet jeśli nie komuś w szczególności, to jednak zawsze ludzkości w ogóle, jako że czyni ono źródło prawa czymś beзуżytecznym”<sup>6</sup>. Kant wszelkie sprzeniewierzenie się prawdzie uważał za pogwałcenie powszechności prawa moralnego. Polemizował z francuskim filozofem Benjaminem Constantem, który podważył prawo do prawdomówności, zakładając, że nikt nie ma prawa do prawdy, która wyrządzałaby krzywdę innym. Kant uważał, że owo prawo ma charakter subiektywny i w jego konsekwencji „wszelkie możliwe twierdzenia (deklaracje) stają się niewiarygodne, a zatem i wszelkie prawa zagwarantowane umowami stają się niczym i tracą moc, a to z kolei oznacza nieprawość wobec człowieczeństwa w ogóle”<sup>7</sup>.

Według Kanta, absolutny zakaz kłamstwa wynika nie tylko z rozumności człowieka, ale jest podstawą komunikacji międzyludzkiej. Istotą porozumiewania się jest przyjęcie zasady prawdomówności. U podstaw tego założenia leży traktowanie drugiego człowieka przede wszystkim jako celu, a nie jako środka. W *Metafizyce moralności* opisuje kłamstwo w następujący sposób „[...] to cel

<sup>5</sup> S. Dietzsch, op.cit., s. 41.

<sup>6</sup> I. Kant, *O domniemanym prawie do kłamstwa z pobudek miłości ludzkiej*, „Filo-Sofija” 2002, nr 1(2), s. 166.

<sup>7</sup> Ibidem.

wprost przeciwny naturalnej celowości, zdolności przekazywania swych myśli, a zatem wyrzekania się swojej osobowości [...], mamy tu do czynienia ze złudnym pozorem człowieka, nie z samym człowiekiem”<sup>8</sup>. Kant postuluje nie tylko absolutny zakaz kłamstwa, ale równocześnie nakazuje bezwzględna prawdowość.

Jedną z psychologicznych przyczyn kłamstwa jest samooszukiwanie się. Świadomość rządzi się własnymi prawami, a przede wszystkim nie odwzorowuje rzeczywistości, lecz przekształca ją na własny użytek. Jak pisze Chudy: „kłamstwo to wewnętrzna niezgodność poszczególnych aspektów podmiotu: myśli i czynów, słów i przekonań. Najgłębsza niespójność, jaka dokonuje się w człowieku, to kłamstwo, które można nazwać metafizycznym, kłamstwo, w którym człowiek żyje niezgodnie ze swoją naturą. Konsekwencją tego metafizycznego pęknięcia jest kłamstwo, które można nazwać epistemicznym, czyli niezgodność między przekonaniem a słowami. Celem tego kłamstwa jest wprowadzenie drugiej osoby w błąd”<sup>9</sup>.

Arystoteles, Augustyn i Kant, postrzegając człowieka jako świadomy, racjonalny, obdarzony wolną wolą podmiot wszelkich swych działań, upatrują źródła kłamstwa w samym człowieku, w działaniach jego świadomości. Jeśli ludzkość sprzeniewierza się swojej naturze, występuje przeciwko sobie.

## Kłamstwo języka

Inny wymiar kłamstwa ujawnia się w sytuacji, kiedy rzeczywistość jawi się w ludzkiej świadomości taką, jaką jest, a zafałszowanie jej występuje tylko na poziomie językowym. Umberto Eco w książce *Między kłamstwem a ironią* pisze: „Nie ulega wątpliwości, że słowa kłamią, czy przynajmniej nie mogą wyrazić wszystkiego”<sup>10</sup>. To kateryczne stwierdzenie nie napawa optymizmem. Co się za nim kryje? Na ile słowa są adekwatne do istniejącej rzeczywistości? Człowiek zna prawdę, chciałby ją wyrazić, lecz może nieświadomie tworzyć nową rzeczywistość, używając do tego celu języka.

Wojciech Chudy w sposób jednoznaczny krytykuje kłamstwo słowa i ocenia je moralnie negatywnie: „Słowo, zwłaszcza wchodzące w skład zdania, związane jest z prawdą. Jeśli odwraca się lub traci z pola widzenia tę wartość poznawczą, traci swoje żywotne podstawowe funkcje. Język może zostać »zepsuty« lekomyślnym »ple-ple«, ubóstwem struktur lub prymitywizmem znaczeniowym, narzucaną mu nadmiernie funkcją rozrywkową czy użyciem pragmatycznym,

<sup>8</sup> I. Kant, *Metafizyka moralności*, Warszawa 2005, s. 90.

<sup>9</sup> W. Chudy, *Kłamstwo jako metoda. Esej o społeczeństwie i kłamstwie*, Warszawa 2007, s. 24.

<sup>10</sup> U. Eco, *Między kłamstwem a ironią*, Kraków 2004, s. 34.

którego wymaga się od niego w niektórych zawodach. Jednak najbardziej psuje język kłamstwo, zwłaszcza kłamstwo używane »programowo« w różnych celach. Negacja prawdy prowadzi do destrukcji języka”<sup>11</sup>. Celem języka jest komunikacja. Jeśli używamy go w innych celach, to traci swoje pierwotne przeznaczenie.

Kłamstwo to sprzeniewierzenie się zasadom komunikacji międzyludzkiej. Jak zauważa amerykański filozof języka, Paul Grice, komunikacja ta jest możliwa dzięki przestrzeganiu zasad kooperacji, według których należy wnieść wkład w określonym celu konwersacji, przestrzegając następujących maksym: ilości, jakości, stosunku, sposobu oraz norm etycznych. Jedną z podstawowych zasad, zarówno odniesionych do jakości, jak i moralności, jest szacunek dla odbiorcy, najwyraźniej przejawiający się w maksymie „Mów prawdę”. Ten jednoznaczny nakaz powinien być przeanalizowany pod kątem sposobu przekazywania prawdy, pobudek, z jakich działa nadawca, a także woli usłyszenia prawdy przez odbiorcę.

Celem działań językowych powinien być zrozumiały komunikat. Jak posługiwać się słowem, aby nie kłamać? George Lakoff proponuje zasadę „Wyrażaj się jasno”. Ową jasność należy rozumieć jako jednoznaczność, przejrzystość i ścisłość. Wyrażając się niejasno, kłamiemy – i nieważne, czy świadomie, czy nieświadomie. A przecież w komunikacji jesteśmy odpowiedzialni za jakość wypowiedzi.

Sposób użytkowania języka może oddawać prawdę lub zniekształcać rzeczywistość. Jednym z przykładów jest stosowanie eufemizmu. *Encyklopedia wiedzy o języku polskim* podaje następującą definicję tego terminu: „eufemizm to zastępczy środek językowy (wyraz, wyrażenie lub zwrot) używany w celu uniknięcia wyrażenia lub zwrotu zakazanego przez tabu językowe lub niewskazanego ze względów perswazyjnych”. Nienazywanie rzeczy po imieniu ma na celu złagodzić bądź zamaskować stan rzeczy. W semantyce eufemizm jest traktowany jako jedna z przyczyn zmian znaczenia. Nie budzi on jednak wątpliwości natury moralnej, gdy pełni funkcję łagodzącą. Niebezpieczny staje się wtedy, gdy wykorzystywany jest do manipulacji językowych z powodów ideologicznych i politycznych. Wpływanie na rozumienie świata poprzez dobór słów niejednoznacznie odzwierciedlających prawdę może stać się moralnie złe. Zniekształcenie rzeczywistości przez zastosowanie środków językowych może być posunięte tylko do pewnych granic, by świat przedstawiony przez język nie mijał się zupełnie z rzeczywistością.

## Kłamstwo jako fikcja

Kłamstwem totalnym jest działalność polegająca na tworzeniu fikcyjnej rzeczywistości. W tej sytuacji wszystkie trzy sfery: świat, świadomość i język nie mają nic wspólnego z tym, co faktycznie „jest”. Tego typu kłamstwo charakteryzuje sztukę, ale także odnosi się do samopostrzegania człowieka.

<sup>11</sup> W. Chudy, op. cit., s. 176.

Sztuka jest świadomym kłamstwem. Jak pisał Blaise Pascal: „wyobraźnia – jest to dominująca zdolność w człowieku, nauczycielka błędu i fałszu, tym bardziej oszukańcza, że nie zawsze oszukuje, byłaby bowiem niezawodnym wskaźnikiem prawdy, gdyby była niezawodna w kłamstwie. Ale będąc najczęściej fałszywa, nie ujawnia w niczym swojej wartości, znacząc tym samym piętnem prawdę i fałsz”<sup>12</sup>. Z etycznego punktu widzenia Pascal w swej ocenie moralnej kłamstwa jest konsekwentny. Pojęcie to jednak w odniesieniu do sztuki jest dość skomplikowane, ponieważ artyści posiadają legitymizację do kłamstwa.

Z kłamstwem w sztuce próbował rozprawić się Oscar Wilde w dialogu pt. *Zanik kłamstwa*. Gdy wchodzi się na tereny estetyki, nieuniknione jest opuszczenie etyki. Czym jest prawda w sztuce? Realizmem, naturalizmem – wiernym odzwierciedleniem rzeczywistości? Jaki jest cel uprawiania tak pojmowanej działalności artystycznej, która wydaje się nie mieć charakteru twórczego, lecz jest całkowicie odtwórcza? Zdaje się, że kłamstwo rozumiane jako kreowanie nowych rzeczywistości i świadome wprowadzanie w ten świat z uzurpowaniem sobie prawa do prawdziwości przedstawianego świata jest kłamstwem dalekim od rozumienia augustiańskiego czy kantowskiego. Wilde postuluje estetykę kłamstwa, aby przewyciężyć banalność ówczesnej sztuki. Jak komentuje to Dietzsch: „Tam wszakże, gdzie – jak w naszej współczesności – moralne wzbudzenie, *literarily correct* (Antonio Tabucchi), wnika w sztukę jak woda w suchą gąbkę, szybko zanika oryginalność, pomysłowość i wyborna jakość artyzmu”<sup>13</sup>.

Wewnętrzna dezintegracja człowieka determinuje też autokłamstwo. W tym przypadku świat postrzegany przez podmiot jest wytworem jego wyobraźni. Jest to proces poznawczy wynikający m.in. z konformizmu, lenistwa w dociekaniu prawdy. Aby więc mówić o samookłamaniu, trzeba dokonać analizy podmiotu.

Wojciech Chudy w *Filozofii kłamstwa* wymienia dwa rodzaje „ja”: aktowe i treściowe. Pierwsze z nich, odpowiedzialne za procesy poznawcze i uczuciowe, ma charakter funkcjonalny. Drugie jest zbiorem myśli, uczuć, zasad i norm przyjętych i zaakceptowanych w przeszłości. Gdy ja-aktowe okłamuje ja-treściowe mamy do czynienia z kłamstwem ontologicznym. Ja-aktowe odrzuca wtedy przyjęte wcześniej zasady, normy i wartości, odrzuca zastaną rzeczywistość, pragnąc być jedynym kreatorem wartości. Kłamstwo ontologiczne to zakłamanie totalne, które obejmuje wszystkie rodzaje kłamstwa. Człowiek zakłamuje swą naturę, sprzeniewierza się samemu sobie oraz okłamuje innych. Kłamstwo ontologiczne to totalna dezintegracja człowieka, polegająca na pełnej autonomii ja-aktowego, które sprzeciwia się metafizycznemu wymiarowi natury ludzkiej oraz zastanej rzeczywistości.

<sup>12</sup> B. Pascal, *Myśli*, Warszawa 2001, s. 104.

<sup>13</sup> S. Dietzsch, op. cit., s. 76.

Drugim rodzajem autokłamstwa jest kłamstwo konformistyczne, w którym ja-treściowe okłamuje ja-aktowe. Człowiek, który nie myśli samodzielnie, postępuje mechanicznie według norm wcześniej przyswojonych, nie żyje autentycznie, ulega społecznej presji. Można tu przytoczyć słowa Nietzschego, który twierdził, że najpospolitszym kłamstwem jest kłamstwo, w którym człowiek okłamuje samego siebie – nie można bowiem skłamać raz; kłamstwo zazwyczaj wkrada się na stałe do ludzkiego życia. Kłamca – rozdwojony w sobie – chce uwierzyć we własne słowa, w świat swojej kreacji. Kłamstwo jest z jednej strony skutkiem wewnętrznego pęknięcia w człowieku, tchórzliwości, niemożności sprostanania prawdzie, amoralną formą życia, z drugiej strony jest aktem, wypowiedzeniem słów niezgodnych z własnym przekonaniem, często w celu wprowadzenia w błąd innej osoby. Przyczyną kłamstwa jest więc ułomność, która polega na tym, że zamiast prawdy wybiera się użyteczność, wygodę, korzyść.

## Zakończenie

Założeniem kłamstwa jest świadomość prawdy. Tak więc przekształcanie, przeinaczanie, fałszowanie rzeczywistości jest wyrafinowaną intelektualnie ludzką aktywnością. To wręcz artystyczna działalność, która ma różne cele: sprawowanie władzy, bawienie, troskę o ludzkość itp. Konsekwencje tych działań w dużej mierze przyczyniają się do ocen moralnych, które – jak się okazuje – nie zawsze są negatywne. Jednak świadomość kłamstwa, umiejętność jego rozpoznawania, daje człowiekowi poczucie panowania nad samym sobą. Piotr Wierzbicki pisał: „wiek XX jest wiekiem kłamstwa wyrafinowanego, ubranego w barwy ochronne, samopowielającego się w duszy człowieka. Kłamstwo to zachodzi człowieka opłótkami, od tyłu, zawraca mu w głowie podstępnie, przedstawia mu klepki w mózgu niepostrzeżenie, wytwarza w nim zdolność, gotowość, pasję do samoistnego nazwania czarnego białym, do spontanicznego wyznania, iż dwa plus dwa równa się pięć”<sup>14</sup>.

Współczesny wymiar kłamstwa wpływa na rzeczywistość tak, że człowiek uznaje je bezwzględnie za prawdę. Wolność zostaje zakwestionowana na rzecz fikcyjnych kreacji dających poczucie bezpieczeństwa, dowartościowujących ludzi. Próba manipulacji człowiekiem w celach konsumpcyjnych, politycznych jest moralnie negatywna, kwestionuje bowiem wolną wolę i rozumność. Krytyczny stosunek do rzeczywistości może uratować człowieka przed ubezwłasnowolnieniem. Granicami kłamstwa jest dobro i szacunek dla Drugiego.

<sup>14</sup> P. Wierzbicki, *Struktura kłamstwa*, Londyn 1987, s. 12.

---

**Literatura**

- Chudy W., *Filozofia kłamstwa*, Volumen, Warszawa 2003.
- Chudy W., *Kłamstwo jako metoda. Esej o społeczeństwie i kłamstwie 2*, Warszawa 2007.
- Kant I., *O domniemanym prawie do kłamstwa z pobudek miłości ludzkiej*, [w:] idem, *Rozprawy z historii filozofii*, Antyk, Kęty 2005.
- Kołakowski L., *O kłamstwie*, [w:] idem, *Mini wykłady o maxi sprawach*, „Znak”, Kraków 2003
- Witkowski T., *Psychologia kłamstwa. Motywy – strategie – narzędzia*, Biblioteka Moderatora, Taszów 2006.
- Wilde O., *Zanik kłamstwa*, [w:] *Dialogi o sztuce*, Warszawa 1923.
- Dietzsch S., *Krótką historia kłamstwa*, Warszawa 2000.
- Eco U., *Między kłamstwem a ironią*, Kraków 2004.



*Zofia Migus-Bębnowicz*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury  
in Olsztyn

## **PROBLEM OCHRONY ŻYCIA W MYŚLI EKOFILOZOFICZNEJ**

### **The Problem of Preservation of Life in Ecophilosophical Thought**

**Słowa kluczowe:** życie, ekofilozofia, chrześcijaństwo, ekologia głęboka.

**Key words:** life, ecophilosophy, Christianity, deep ecology.

#### **S t r e s z c z e n i e**

Artykuł ukazuje problematykę ochrony życia w myśli ekofilozoficznej. Autorka próbuje odpowiedzieć na pytanie: co stanowi podstawę etycznego nakazu ochrony życia? Przedstawia ontologiczne podstawy tego imperatywu, obecne w wybranych współczesnych teoriach ekofilozoficznych. Analizuje zarówno kierunki holistyczne (ekologia głęboka, humanizm ekologiczny), jak i chrześcijańskie (katolicyzm, protestantyzm, prawosławie). Odnosi się także do pozaeuropejskich źródeł ekofilozofii, nawiązując do filozofii indyjskiej i taoizmu.

#### **A b s t r a c t**

Article shows the problem of preservation (protection) of life in some ideas of ecophilosophy included Christian and non Christian thought. It explain that problem in view of religions, philosophy and ethic which are represented in holistic concepts like deep ecology, ecophilosophical humanism and Christian like the Catholicism, Orthodox Church and Protestantism.

Kryzys ekologiczny współczesnego świata ma charakter uniwersalny, dotyka bowiem wszystkich niemal przejawów życia człowieka ze szczególnym uwzględnieniem aspektu społecznego – jest to więc kryzys współczesnej cywilizacji. Z tego też względu w koncepcjach wielu filozofów pojawia się problematyka ochrony życia, a także jego definicji, przejawów, końca, sensu – to jeden z szerzej omawianych tematów filozoficznych

Polskie słowniki i leksykony filozoficzne podają szereg definicji zjawiska nazywanego życiem. I tak bywa ono rozumiane jako „własność organizmów,

przejawiająca się w zdolności do wielostronnego reagowania na otoczenie (zwłaszcza na obecność innych organizmów), aktywnego poszukiwania i pobierania energii oraz składników budulcowych z otoczenia, rozmnażania się oraz dostosowywania się do zmieniających się warunków środowiska zarówno na poziomie osobniczym, jak i gatunkowym<sup>1</sup>. Według Antoniego Podsiada, w znaczeniu biologicznym można wyróżnić: życie wegetatywne (roślinne), życie zmysłowe (zwierzęta) oraz życie rozumne przysługujące człowiekowi<sup>2</sup>.

Warto zwrócić uwagę, iż polscy filozofowie, których definicje przedstawiłam wyżej, nie ograniczają zakresu tego terminu wyłącznie do człowieka, ale poszerzają je o kontekst społeczny czy też kulturowy. Życie jest bowiem pojęciem wieloznacznym i bywa metaforycznie używane także w odniesieniu do obiektów przyrody, społeczności, instytucji – o ile wykazują one procesy samoregulujące, dynamiczne i rozwojowe. Możemy mówić także o tzw. życiu gospodarczym, umysłowym czy też literackim<sup>3</sup>.

Przedmiotem mojego artykułu jest próba znalezienia odpowiedzi na pytanie: co stanowi podstawę etycznej zasady *nie zabijaj*? Nie mam tu jednak na uwadze wyłącznie zakazu zabijania ludzi, wynikającego z Dekalogu, a raczej szersze rozumienie problemu – w odniesieniu do różnych form życia. W pracy zostaną przedstawione ontologiczne podstawy tego imperatywu, obecne w wybranych współczesnych poglądach filozoficznych, ze szczególnym uwzględnieniem teorii ekofilozoficznych. Zasada ochrony i poszanowania życia ma swoją podstawę zarówno w koncepcjach filozoficznych, mitologicznych, jak i religijnych. W artykule nawiązuję do źródeł filozoficznych zwartych w koncepcjach Pierre’a Teilharda de Chardin, Tomasza z Akwinu i Immanuela Kanta. Twórcy kierunków ekofilozoficznych odwołują się także do mitycznego wyobrażenia Matki Ziemi, a także hinduizmu, taoizmu, chrześcijaństwa.

Niezależnie od koncepcji filozoficznej i jej źródeł, podstawą współcześnie pojmowanej ochrony życia w szerokim znaczeniu jest zasada zakładająca harmonijne współistnienie wszystkich bytów. Zwracam tu przede wszystkim uwagę na dwa rodzaje ontologicznych przesłanek poczucia więzi człowieka z innymi bytami, opisywane w teocentrycznych i holistycznych wizjach świata.

Teocentryczna koncepcja świata jest obecna w filozoficznych poglądach współczesnych reprezentantów chrześcijaństwa – katolicyzmu, protestantyzmu i prawosławia. Jan Paweł II widział kosmos jako wielki i zróżnicowany świat istot żyjących, mający swój odwieczny pierwowzór w Bogu<sup>4</sup>, który go stworzył

<sup>1</sup> B. Ogrodnik, hasło: *Życie*, [w:] *Słownik filozofii* red. J. Hartman, Kraków 2004, s. 260.

<sup>2</sup> A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000, s. 973.

<sup>3</sup> Por. S. Ślaga w *Słowniku pojęć filozoficznych*, pod red. W. Krajewskiego, Warszawa 1996, s. 218.

<sup>4</sup> List Ojca Świętego Jan Pawła II z okazji Roku Rodziny 1994 *Gratissmase Sancti*, [w:] *Nauczanie Jana Pawła II. Komputerowy zbiór dokumentów papieskich*, nr 6.

aktem woli według zamierzonego planu. Człowiek pomimo swej „boskości” nie jest odrębny od świata, wręcz przeciwnie – powstał z prochu i w proch się obróci. Jest Adamem, „istotą z ziemi” (hebr. *Adamah* – ziemianin), częścią natury. Jego rozwój, jak również rozwój wszystkich stworzeń jest zależny od Boga (por. Iz 40,6b-7a). Wizja człowieka jako obrazu Boga nie powinna zakładać istnienia przepaści pomiędzy nim a innymi stworzeniami, pomimo duchowej i osobowej odrębności bytu ludzkiego. Wyżej wspomniana „boskość” człowieka powinna wyrażać się w wielkiej miłości do świata przyrody, porównywalnej do miłości Boga. Relację tę opisuje Księga Mądrości:

    Miłujesz bowiem wszystkie stworzenia,  
    niczym się nie brzydzisz co uczyniłeś,  
    bo gdybyś miał w nienawiści, nie byłbyś tego uczynił.  
    Jakżeby coś trwać mogło, gdybyś Ty tego nie chciał?  
    Jak by się zachowało, czegoś by nie wezwał?  
    Oszczędzasz wszystko, bo to wszystko Twoje, Panie miłośniku życia!  
    *Bo we wszystkim jest Twoje nieśmiertelne tchnienie*<sup>5</sup>.

Tadeusz Ślipko uważa, że i człowiekowi, i przyrodzie należy przypisać wewnętrzną wartość<sup>6</sup>. W myśl tej koncepcji człowiek to byt autonomiczny, samowiedny i samowładny. Jako osoba działa we własnym imieniu, a jego wewnętrzna wartość wypływa z bogactwa ludzkiej duchowości oraz kultury, jaką tworzy. Wyjątkowość ludzi wynika z przekonania, iż „istotową treść człowieczeństwa określa substancjalna jedność pierwiastka niematerialnego (duchowego) z pierwiastkiem materialnym (cielesnym)”<sup>7</sup>. W swym aspekcie materialnym człowiek nie różni się niczym od przyrody nieożywionej i ożywionej, a tym, co go wyróżnia, jest sfera duchowa. Przyroda, zdaniem Ślipki, niezaprzeczalnie posiada wartość wewnętrzną, która jest ustopniowana ze względu na hierarchiczność bytów<sup>8</sup>. Wartość ta wynika jednak nie z holistycznie pojętej struktury świata, lecz z tomistycznego pojmowania genezy bytu. Wszystkie byty są tożsame pod względem istnienia, nadanego im przez Boga: „Sam fakt, że jakieś stworzenie w ogóle istnieje, wymaga stwórczej i podtrzymującej mocy Boga. Kiedy Bóg używa tej mocy, aby powołać do istnienia jakąkolwiek rzeczywistość, owa rzeczywistość staje się przez to naznaczona pieczęcią wewnętrznej wartości.

<sup>5</sup> Mdr 11,24-26; 12,1, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Biblia Tysiąclecia, Poznań 1991.

<sup>6</sup> Ekologia głęboka posługuje się również tym pojęciem, ale w innym znaczeniu. Szerzej na ten temat piszę w dalszej części artykułu.

<sup>7</sup> T. Ślipko, *Ekologiczna doktryna Kościoła*, [w:] T. Ślipko, A. Zwoliński, *Rozdroża ekologii*, Kraków 1999, s. 129.

<sup>8</sup> Ślipko odwołuje się tu hierarchii bytów, której autorem był Tomasz z Akwinu. W myśl tej koncepcji na szczycie „drabiny” stoi Bóg, poniżej aniołowie (inteligencje czyste), człowiek, zwierzęta, rośliny i byty materialne.

Taką godność człowiek dzieli ze zwierzętami i otaczającym go światem materialnym”<sup>9</sup>.

Protestancki filozof Jürgen Moltmann podkreśla, iż chociaż człowiek posiada specjalne miejsce wśród bytów stworzonych, to jednak Bóg stworzył świat **dla swej chwały i miłości**. Nie jest więc to koncepcja antropocentryczna, a teocentryczna, w której człowiek zajmuje specjalne miejsce, ale jest także elementem całego stworzenia. Kontynuując ten tok myślenia – żadne ze stworzeń nie jest mniej wartościowe w oczach Boga, gdyż każde obdarzone jest godnością i posiada swoją wartość: „Wszystkie Boże stworzenia w Bożym przymierzu stają się jego partnerami. Każde żywe stworzenie musi być uznane i traktowane przez ludzi jako partner Boga w przymierzu. Każdy, kto niszczy naturę, niszczy tym samym siebie samego. Ktokolwiek rani godność zwierząt rani Boga”<sup>10</sup>.

Zdaniem Moltmanna, Powszechną Deklarację Praw Człowieka (uchwaloną w roku 1948) należy poszerzyć o Powszechną Deklarację Praw Natury. Szczególnie istotne wydają się być cztery pierwsze punkty tej deklaracji, ze względu na postulaty ochrony życia:

1. Natura – ożywiona czy nie – posiada **prawo do istnienia**, a to oznacza także prawo do przetrwania i rozwoju.

2. Natura posiada **prawo do ochrony** wszystkich ekosystemów, gatunków i populacji w ich wzajemnych wewnętrznych odniesieniach.

3. Natura ożywiona posiada **prawo do zachowania i rozwoju potencjału genetycznego**.

4. Istoty żywe posiadają **prawo do życia swego gatunku**, włącznie z rozmnażaniem się w ramach swoich ekosystemów<sup>11</sup>.

Ekofilozofowie wywodzący swe poglądy z prawosławia również opowiadają się za teocentryzmem. Analogicznie do katolicyzmu i protestantyzmu w myśli prawosławia obecnie odrzuca się pojmowanie człowieka jako pana natury (Rdz 1,28). Taka wizja zakładałaby przecież pomniejszenie roli Boga: „To w właśnie w Nim, Panu i Stwórcy wszystkiego, mamy odniesienie do siebie wzajemnie i do pozostałych stworzeń”<sup>12</sup>. Człowiek posiada swoje specjalne miejsce pośród stworzeń – jest obrazem Boga. Ta wyjątkowa godność nakłada nań wielką odpowiedzialność za losy innych stworzeń: „środowisko otaczające człowieka to dzieło Boga, w które sam Bóg wprowadził człowieka, rządząc i pana, co stało się organiczną częścią jego misji”<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> List pasterski biskupów amerykańskich, cyt za: J. Łukomski, *Solidarność człowieka z przyrodą*, Radom 1994, s. 25.

<sup>10</sup> J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, Kraków 1995, s. 532.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 534.

<sup>12</sup> E. Theokritoff, *Prawosławie a ochrona środowiska naturalnego*, [w:] *Prawosławie. Źródło wiary i źródło doświadczenia*, pod red. K. Leśniewskiego, J. Leśniewskiej, Lublin 1999, s. 286.

<sup>13</sup> „Żurnal Moskowskiej Patriarchii” 1990, nr 4, cyt. za: W. Kwaskow, *Stosunek Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej do przyrody i problemów ekologii*, [w:] *Religia a ruchy ekofilozoficzne*, Olsztyn 1996, s. 103.

W myśli prawosławia można wyróżnić dwa sposoby ujmowania relacji człowieka do Boga i świata. Pierwszy zakłada, iż jego pozycja ma służyć objawianiu chwały Boga i pośredniczeniu w jej przekazywaniu reszcie naturalnego świata. Leoncjusz z Cypru mówi: „[...] poprzez wszystkie stworzenia widzialne i niewidzialne oddają cześć Stwórcy i Panu wszystkich rzeczy. Stworzenia nie oddają czci Panu bezpośrednio i same z siebie, lecz właśnie przeze mnie niebiosa oznajmiają chwałę Boga [...], przeze mnie fale i strumienie deszczu, krople rosy i wszystkie stworzenia czczą Boga i wysławiają Go”<sup>14</sup>. Stwórca odczuwa więź ze wszystkimi stworzeniami, lecz to właśnie człowiek ma ostatecznie wypełnić Bożą chwałę.

Drugie rozumienie omawianej relacji uwzględnia postulat dostrzegania bliźnich nie tylko w ludziach, ale także we wszystkich stworzeniach. Świat jest organiczną jednością, wobec tego istoty ludzkie będące jego częścią nie mogą się czuć kimś z zewnątrz<sup>15</sup>. Rosyjski filozof, Mikołaj Bierdajew, pisał: „Moje zbawienie i przemiana są związane nie tylko ze zbawieniem i przemianą innych ludzi, lecz także zwierząt, roślin i minerałów, z ich włączeniem do Królestwa Bożego, które zależy od moich wysiłków”<sup>16</sup>.

Przedstawione chrześcijańskie rozumienie ochrony życia nie ogranicza się więc wyłącznie do umieszczonego w Dekalogu zakazu zabijania, zostaje poszerzone o nakazy miłości bliźniego, przy czym pojęcie bliźniego uwzględnia byty pozaludzkie. Proponowane przez ks. Tadeusza Ślipkę przypisanie wewnętrznej wartości wszystkim bytom stworzonym przez Boga znajduje swoje odbicie w koncepcjach myślicieli prawosławnych i protestanckich. W ekofilozoficznych poglądach Moltmana widać większy nacisk na teocentryczne pojmowanie świata. Analogicznie postrzegają rzeczywistość przedstawiciele prawosławia. Człowiek pomimo swej wyjątkowości stanowi element szerszej wspólnoty bytów stworzonych, a jego pozycja w hierarchii bytów nakłada nań obowiązek troski i odpowiedzialności za świat, w którym żyje.

Zasada ochrony życia ma również swoje podstawy w holistycznym<sup>17</sup> pojmowaniu świata. Współczesny norweski filozof Arne Naess, twórca ekologii głę-

<sup>14</sup> Cyt. za: E. Theokritoff, op. cit., s. 287.

<sup>15</sup> T. Špidlík, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, Warszawa 2000, s. 247.

<sup>16</sup> M. Bierdajew, *Rosyjska idea*, Warszawa 1987, s. 132.

<sup>17</sup> Holizm (gr. *holos* – cały, zupełny oraz *holon* – całość) to stanowisko filozoficzne, traktujące „wszechświat jako całość, na którą składają się rozwijające się dynamicznie części; wynikiem tej ewolucji są nowe części i nowe jakości” (A. Podsiad, *Holizm*, [w:] *Słownik terminów...*, s. 347). W rozumieniu ontologicznym, „o naturze poszczególnych składników bytu (ich zróżnicowaniu, wzajemnym powiązaniu i swoistej dynamice) decyduje byt jako całość. Głosi się tu tezę o pierwotności całości wobec części i struktury wobec jej elementów” (J. Dębowski, *Holizm*, [w:] *Mała encyklopedia filozofii. Pojęcia, problemy, kierunki, szkoły*, Bydgoszcz 1996). Według Władysława Krajewskiego, rozwój świata jest uwarunkowany przez całościowy czynnik determinujący, który ma charakter niematerialny i prowadzi do powstawania nowych jakości (W. Krajewski, *Holizm*, [w:] *Słownik pojęć...*, s. 83).

bokiej, przyznaje prawo do życia wszystkim bytom należącym do biosfery. Pojęcie życia ma szerokie znaczenie – żyją bowiem nie tylko ludzie i zwierzęta, ale także rośliny, krajobrazy, tj. wszelkie elementy ekosystemu. Takie pojmowanie życia bliskie jest tradycji Wschodu – myśli indyjskiej, a szczególnie dżinizmowi<sup>18</sup>. Według Naessa, błędne jest szeregowanie bytów ze względu na ich wewnętrzną organizację i posiadanie pierwiastka duchowego, charakterystyczne dla koncepcji chrześcijańskich. Ma on tu na myśli następujące stopniowanie:

- 1) byt posiadający wieczną duszę jest bardziej wartościowy niż byt ograniczony czasowo lub nie posiadający duszy;
- 2) byt zdolny do myślenia ma większą wartość niż byt, któremu brak rozumu lub taki, który nie myśli;
- 3) byt świadomy siebie, zdolny do dokonywania wyborów ma większą wartość niż taki, któremu brak takiej świadomości;
- 4) byt będący wyższym w sensie ewolucji zwierzęciem ma większą wartość niż ten, który jest niżej w skali ewolucji<sup>19</sup>.

Powyższe wartościowanie bytów jest odrzucane przez zwolenników ekologii głębokiej. Naess w swojej autorskiej koncepcji ekozofii T przyznaje wszystkim bytom wartość immanentną – niezależną od jakiegokolwiek świadomości, zainteresowania lub oceny przez istotę rozumną<sup>20</sup>. Ludzie są jednym z elementów ekosfery, a wszystkie byty są równe. Mówiąc o wartości życia, warto nawiązać do filozofii indyjskiej – zgodnie z prawem ahinsy wszystkie byty mają prawo do życia, a w świecie obowiązuje zakaz krzywdzenia jakichkolwiek istot (nie mówiąc już o odbieraniu życia). Według Naessa należy ahinsę interpretować jako rodzaj współczesnej demokracji, w której „mówimy o sprawiedliwości nie tylko w kontekście ludzkiego bytu, ale również zwierząt, roślin i krajobrazów”<sup>21</sup>. Postulowana przez ekologów głębokich sumienność i zachowania altruistyczne skłaniają do przeformułowania jednej z maksym słynnego imperatywu kategorycznego Immanuela Kanta: „Nigdy nie używaj innego bytu ożywionego jedynie jako środka, zawsze jako celu”<sup>22</sup>.

Rewerencja dla wszystkich przejawów życia stanowi fundament poglądów filozoficznych jednego z współczesnych polskich ekofilozofów Henryka Skolimowskiego. Swój postulat czci dla życia wyprowadza on z tezy zakładającej, iż świat jest doskonałym, ewoluującym, harmonijnym, przesiąkniętym świadomo-

<sup>18</sup> Według wyznawców dżinizmu (*dżina* – zwycięzca, oświecony) dusze, a więc i życie posiadają ludzie, zwierzęta, rośliny, skały, kamienie, woda i inne obiekty przyrody. W ciałach nieorganicznych dusza (świadomość) znajduje się w stanie uśpienia, nie można jednak traktować jej jako mniej wartościowej.

<sup>19</sup> Por. A. Naess *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge 1989, s. 16; B. Devall, G. Sessions, *Ekologia głęboka*, Warszawa 1995, s. 100.

<sup>20</sup> B. Devall, G. Sessions, op. cit., s. 100.

<sup>21</sup> A. Naess, op. cit., s. 173.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 174.

ścią sanktuarium. Skolimowski traktuje całościowość jako podstawowy atrybut bytu. Jego koncepcja nawiązuje do filozofii Pierre'a Teilharda de Chardin – ewolucja rozumiana jest jako proces wyłaniania się świadomości<sup>23</sup>. Celem ewolucji kosmosu jest tworzenie nowych bytów o coraz większej złożoności, świadomości, inteligencji i wrażliwości.

Poglądy Skolimowskiego bliskie są pojmowaniu kosmosu przez filozofię indyjską. Zarówno zwolennicy hinduizmu, jak i buddyzmu przyznają, że najważniejsze jest prawo *dharmy*. Pojęcie *dharmy* posiada wiele znaczeń, a samo słowo tłumaczy się jako ‘trzymać, dzierżyć’<sup>24</sup>. Najstarsze znaczenie tego terminu znajdujemy w datowanej na XII w. p.n.e. *Rygvedzie*, w której określa się w ten sposób kosmiczny porządek, prawo boskie i naturalne, podtrzymywane przez jednostkowe działania. Człowiek jest tylko elementem, drobiną w gigantycznym organizmie kosmosu, nie może przeciwstawiać się zasadom tu rządzącym. Jego zadaniem jest podtrzymywanie tego boskiego porządku poprzez mądre i odpowiedzialne życie w harmonii z naturą. Analogiczne poglądy można znaleźć w ekofilozofii głoszącej jedność człowieka i kosmosu. Skolimowski pisze: „Moje ciało, moja skóra, moje oczy – to macki wszechświata, poprzez które wkracza życie, poprzez które wsłuchujemy się w muzykę ewolucji, którą jesteśmy sami”<sup>25</sup>.

I tak, postulowana przez Skolimowskiego rewerencja dla życia wynika z traktowania przez niego świata jako sanktuarium. W związku z tym czią objęte są wszelkie gatunki żyjące na naszej planecie. Postawę tę porównuje on do indyjskiej tradycji współodczuwania i życzliwości, związanej z zakazem krzywdzenia jakichkolwiek istot żywych (prawo ahinsy). Skolimowski odwołuje się do poglądów głoszonych przez Alberta Schweitzera, który mówi: „Afirmacja życia jest duchowym aktem, poprzez który człowiek przestaje żyć nierefleksyjnie i zaczyna odnosić się do siebie i do swego życia z rewerencją, aby z niego uczynić prawdziwą wartość. Afirmować życie to znaczy pogłębiać je, to znaczy uczynić je bardziej wewnętrznym, to znaczy apoteozować wolę życia”<sup>26</sup>.

Podstawą rewerencji dla życia jest współodczuwanie, którego opis przedstawił Skolimowski w *Medytacjach*: „Gdy się wmyślę w siebie, to jestem rybą

<sup>23</sup> „Jeśli nasz świat jest rzeczywiście czymś, co się organizuje, to życia we wszechświecie nie możemy uznać za zjawisko przypadkowe i nieistotne; musimy sobie uświadomić jego wszechobecną ekspansywność sprawiającą, że w każdej chwili może ono wtargnąć, nawet przez najmniejszą szczelinę w dowolne miejsce kosmosu, a gdy się już pojawi, skorzysta z każdej szansy, z każdego sposobu, aby osiągnąć kres możliwości, zmierzając w swych aspektach zewnętrznych do maksymalnej złożoności, a w aspektach wewnętrznych do maksymalnego spotęgowania świadomości” (P. Teilhard de Chardin, *Człowiek i inne pisma*, Łódź 1984, s. 31).

<sup>24</sup> *Mały słownik klasycznej myśli indyjskiej*, Warszawa 1992, s. 30.

<sup>25</sup> H. Skolimowski, *Medytacje o prawdziwych wartościach człowieka, który poszukuje sensu życia*, Wrocław 1991, s. 63.

<sup>26</sup> Cyt. za: ibidem, s. 75.

i ptakiem, i żółwiem, i hipopotamem. [...] Gdy wmyślę się głębiej w łańcuch mojego istnienia, to jestem (ty też) robakiem i korałem, i prawieczną zupą organiczną, z której to wszystko powstało. Gdy się wmyślę jeszcze głębiej, co przychodzi z niezwykłą trudnością, to znajduję lub też półmgliście wyczuwam, że jestem pierwiastkiem, które się prażył w koronie słońca, aby dać początek życiu. Jestem życiem poprzez wszystkie jego stadia i wcielenia. I ty jesteś życiem, ogarniającym wszystkie jego stadia i wcielenia”<sup>27</sup>.

Częścią afirmacji życia jest nadzieja, traktowana przez Skolimowskiego jako kategoria ontologiczna: „Nadzieja to sposób naszego istnienia. Życ to bytować w stanie nadziei”<sup>28</sup>. Można ją rozpatrywać na dwóch poziomach:

– jako konieczny czynnik rozwoju ewolucji na poziomie człowieczeństwa (daje wolę rozwoju umysłu uczestniczącego);

– jako czynnik podtrzymujący wiarę w sens ludzkiego życia, opartego na takich wartościach, jak afirmacja, współczucie, solidarność, odwaga, odpowiedzialność.

Holistyczne pojmowanie rzeczywistości i potrzeba ochrony życia stanowią także fundament koncepcji filozoficznej ekofeminizmu<sup>29</sup>. Bazując na filozofii taoistycznej, zwolennicy tego kierunku przeciwstawiają się dualnemu postrzeganiu świata. Tak jak sztuczny jest podział na pierwiastki męskie i żeńskie (będące w istocie jedynie aspektami tej samej całości), tak samo sztuczne jest oddzielanie człowieka od świata natury. Głównym postulatem tej koncepcji jest postrzegania świata jako harmonii wszystkich bytów. Ekofeminizm opiera swe koncepcje budowy świata na chińskiej tradycji taoistycznej oraz księdze wróżb *I Ching*. Asymilacja głównych tez ontologicznych tej chińskiej filozofii stanowi podstawę określenia miejsca i roli człowieka w świecie.

Taoizm klasyczny jest zespołem idei o charakterze ponadreligijnym, jest filozofią przyrody. Podstawowym pojęciem tej filozofii jest zmiana będąca atrybutem i zasadą bytu, której cykлом podlega cały wszechświat. Jest ona źródłem życia i ma charakter progresywny. Zasada zmiany, obecna w całym wszechświecie, uwzględnia także człowieka. W myśli taoizmu świat jest harmonią dwóch przeciwstawnych pierwiastków Yin i Yang – sił działających w przyrodzie. Siła męska Yang kojarzona jest z jasnością, niebem, dniem i lekkością. Ma ona cha-

<sup>27</sup> Ibidem, s. 63.

<sup>28</sup> H. Skolimowski, *Filozofia Żyjąca. Ekofilozofia jako drzewo życia*, Warszawa 1992, s. 29.

<sup>29</sup> Feminizm jest bardzo wewnątrznie zróżnicowanym ruchem społecznym, którego zwolennicy starają się „wydobyć na jaw związki między wszystkimi postaciami opresji, jakiej doświadczają ludzie” (R. Putnam Tong, *Myśl feministyczna, Wprowadzenie*, Warszawa 2002, s. 323 i n.). Uwzględnienie problematyki ekologicznej wskazuje na bliskie powiązanie losu kobiet z losami Ziemi i ich głębokie zaangażowanie w ochronę środowiska naturalnego. Tradycyjny feminizm został wzbogacony o duchowość oraz o krytykę antropocentryzmu i wszelkich podziałów rasowych, wiekowych, klasowych, a także wszelkich form ucisku.

rakter pozytywny w przeciwieństwie do ciemnej i przygniatającej siły żeńskiej Yin, która tworzy ziemię. Mówiąc o Yang, natychmiast przywołuje się Yin, gdyż są one nierozłączne, a jedno nie może istnieć bez drugiego<sup>30</sup>. Dzięki swoim przeciwieństwom, pozbawione konfliktu, tworzą universum, którego podstawą jest zasada zmiany<sup>31</sup>. Zachodząca w całym wszechświecie zmiana polega na wzajemnym wyłanianiu się: tak jak po nocy następuje dzień, a z ciszy wyłania się dźwięk. Chiński dualizm bytu wyraża zatem ukrytą jedność<sup>32</sup>. Jeden Yin i jeden Yang tworzą Tao<sup>33</sup>, a ich dynamiczny wzajemny związek to model wszechświata. We wszechświecie nic nie istnieje samo w sobie, a tylko i wyłącznie w sprzężeniu z innymi: „jeśli pozwoli się wszystkim rzeczom działać we własny sposób, wtedy harmonia uniwersum będzie zachowana”<sup>34</sup>.

W świetle życia człowieka zasada ta wyraża się w działaniu w relacji z innymi (ludźmi, bytami), gdyż rozwój wewnętrzny zależy od harmonii otoczenia. Człowiek niszcząc środowisko, niszczy samego siebie. Właściwe życie jest zgodne z zasadą wu-wei, tłumaczoną jako nie-działanie (*wu* – ‘nie’; *wei* – ‘być, robić, produkować, symulować, imitować, fałszować’). Zasada ta polega na zakazie wymuszania i forsowania rzeczy nienaturalnych. Działanie powinno polegać na poddaniu się naturze, tak jak płynięcie z nurtem czy poddawanie się falom. To także odnalezienie własnej natury i działanie zgodnie z nią. W koncepcji ekofeminizmu świat traktowany jest raczej jak wielka rodzina, a pomimo że istnieją cechy charakterystyczne dla obojga płci (analogicznie do chińskich pierwiastków Ying i Yang), nie mogą one być podstawą do jakiegokolwiek dyskryminacji. Krytyka dyskryminacji dotyczy nie tylko stosunków międzyludzkich, ale także świata natury (przewagi ludzi nad przyrodą) czy też materii (przewaga ducha nad materią). W związku z powyższym jednym z kluczowych problemów rozważanych przez przedstawicieli ekofeminizmu będzie krytyka kultury patriarchalnej jako źródła hierarchizacji społecznej, a co za tym idzie – odrzucenie rasizmu, seksizmu, szowinizmu gatunkowego i imperializmu. Człowiek złożony z tych samym pierwiastków co wszechświat i podlegający takim samym cyklom zmia-

<sup>30</sup> Warto nawiązać w tym miejscu do koncepcji dualizmu hilemorficznego Arystotelesa – jego koncepcji formy i materii tworzących całość substancji. Analogicznie do potencji i aktu w taoistycznej filozofii chińskiej świat budują wyłącznie złożenia Yin i Yang.

<sup>31</sup> Por. T. Zysk, J. Kryg, *I Ching. Księga wróżb*, Bydgoszcz 1990, s. 9.

<sup>32</sup> J. Kryg, *Tao zmieniającej się przyrody*, s.144.

<sup>33</sup> Pojęcie „Tao” jest wieloznaczne. Dla Lao-tsy Tao to prawo przyrody, dla Konfucjusza to prawo społeczne. Mistrz Chan poucza: „Tao nie należy ani do wiedzy, ani do niewiedzy. Wiedza to fałszywe rozumienie, niewiedza to ślepa ignorancja. Jeżeli rzeczywiście rozumiesz Tao poza wszelkimi wątpliwościami, jest ono jak puste niebo”. I chociaż Tao jest nienazwane, manifestuje się w całym wszechświecie, można je osiągnąć, chociaż nie można zobaczyć. Nie jest jednak abstrakcyjne, bo to ono tworzy podstawy bytu i jest energią wszechświata (*ibidem*, s. 145).

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 146.

ny nie ma prawa przeciwstawiać się naturze, powinien dążyć do harmonijnego współistnienia. Szczególnie cenione przez ekofeminizm wartości, jakimi są dobroć, współczucie, kompromis, troska o otaczający świat, pozwalają na odbudowę zaburzonej relacji człowieka ze środowiskiem naturalnym.

\* \* \*

Twórcy przedstawionych w artykule współczesnych koncepcji filozoficznych, których istotnym elementem jest postulat ochrony życia, nie ograniczają swoich poglądów do teoretycznych rozważań. Wyprowadzając zakaz zabijania z przesłanek ontologicznych, przenoszą swoje rozważania do sfery aksjologicznej i promują określone systemy wartości, tworząc często ich kodyfikacje w formie dekalogów, deklaracji, programów. Zasada ochrony życia obecna jest w cytowanej wyżej Deklaracji Praw Natury Jurgena Moltmanna. O miłość do wszystkich stworzeń apelował św. Franciszek, a jego dekalog stanowi podstawę zebranych przez Stanisława Ziębę i adresowanych do młodych ludzi Katechez Ekologicznych<sup>35</sup>:

1. Bądź człowiekiem pośród stworzenia, bratem między braćmi.
2. Odnoś się z miłością i czcią do wszystkich istot stworzonych.
3. Ziemia została ci powierzona jako ogród; zarządzaj nią mądrze.
4. Z miłości do siebie samego troszcz się o człowieka, zwierzęta, rośliny, o wodę i powietrze, aby ziemia nie została ich pozbawiona.
5. Używaj rzeczy oszczędnie, ponieważ marnotrawstwo nie zapewnia przyszłości.
6. Twoim zadaniem jest odsłaniać tajemnicę pożywienia w taki sposób, aby życie karmiło się życiem.
7. Rozwiąż węzeł przemocy, abyś zrozumiał, jakie są prawa życia i istnienia.
8. Pamiętaj, że stworzenie nie odzwierciedla twojego tylko podobieństwa, lecz jest wyobrażeniem Najwyższego Boga.
9. Ścinając drzewo, pozostaw jego pęd, aby całkowicie nie niszczyć jego życia.
10. Z szacunkiem stąpaj po kamieniach, bo każda rzecz ma swoją wartość.

W Dekalogu Ekologicznym, sformułowanym przez żydów i chrześcijan w 1982 r. na konferencji w Halling Hong, czytamy: „Jam jest, Pan Bóg twój, który stworzył niebo i ziemię. Weź pod uwagę, że w tym stworzeniu jesteś moim partnerem. Obchodź więc się troskliwie z powietrzem, wodą, ziemią i zwierzętami tak, jakby byli to twoi bracia i siostry”<sup>36</sup>. Pytanie: Czy szanuję życie w każdej postaci? – zostało włączone do ekologicznego rachunku sumienia<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> *Katechezy ekologiczne*, pod red. S. Zięby, Lublin 1993, s. 145.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> Zob. [online] <[www.cyf-kr.edu.pl/~zykalino/ekologia\\_rachunek.htm](http://www.cyf-kr.edu.pl/~zykalino/ekologia_rachunek.htm)>.

Henryk Skolimowski postuluje określone zasady etyczne: „nie krzywdź swojej społeczności, nie krzywdź swego sanktuarium, nie krzywdź samego siebie, nie krzywdź Ziemi, nie krzywdź swoich braci i sióstr...”<sup>38</sup>. W *Medytacjach* zawarł następujące zasady: „postępuj tak, aby zachować i spotęgować ewolucję w jej rozwoju, albowiem jesteś jej częścią; [...] postępuj tak, aby zachować i spotęgować życie we wszelkich jego formach”<sup>39</sup>.

Zwolennicy koncepcji Arne Naessa deklarują życie zgodne zasadami ekologii głębokiej, której podstawę stanowi stwierdzenie, iż pomyślność oraz rozwój ludzkiego i pozaludzkiego życia na Ziemi to wartości same w sobie, niezależne od użyteczności pozaludzkich form życia dla człowieka.

Celem przedstawionych w tym artykule rozważań na temat ekofilozoficznych przesłanek dotyczących ochrony życia jest podkreślenie potrzeby uwrażliwienia i uduchowienia współczesnego człowieka w celu odbudowy harmonijnej relacji z otaczającym go światem. Autorzy zaleceń etycznych afirmujących życie przeciwstawiają się pogładowi niemieckiego filozofa Hansa Jonasa, według którego człowiek jest elementem natury, ale zarazem „natura nie mogła ściągnąć na siebie większego ryzyka niż tworząc człowieka: wraz z jego pojawieniem się potencjalnie zakłóciła swą wewnętrzną równowagę i pozwoliła, by wzrastający impet ludzkiego rozwoju faktycznie się dokonał”<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Cyt. za: H. Skolimowski, *Medytacje...*, s. 75.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 98.

<sup>40</sup> H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, Kraków 1996, s. 252.



*Nikolaj Omielczenko*

Волгоградский государственный университет Państwowy Uniwersytet w Wołgogradzie

## ПОТРЕБНОСТЬ В МЕТАФИЗИКЕ УВАЖЕНИЯ К ЧЕЛОВЕКУ

### Potrzeba metafizyki szacunku dla ludzi

### A Need for Metaphysics of Respect for Humans

Słowa kluczowe: antropologia filozoficzna, wolność, prawa człowieka, miłość jako zasada heurystyczna.

Key words: philosophical anthropology, freedom, human rights, love as a heuristic rule.

#### Streszczenie

Niniejsza praca poświęcona jest pozycji człowieka we współczesnym świecie. Autor wychodzi od przedstawienia *status quo* Milana Kundery. Następnie omawia takie zagadnienia jak „wolność jest czynnikiem bezpieczeństwa”, „własność i wolność”. Jego zdaniem wolność i bezpieczeństwo nie mogą być przeciwstawiane. Pewne bezpieczeństwo nie może być rozumiane z perspektywy praw człowieka i wolności. Uważa on, że wolność jest atrybutem istoty ludzkiej, a humanizm entelechią ludzkiej natury. Porównuje liberalne hasło „własność jest wolnością” z definicją ekonomiczną „płaca jest tożsama z własnością prywatną”.

Autor analizuje *Fabrykę os* Iaina Banksa oraz *Pachnidło* Patricka Süskinda. Uważa, że obydwie powieści opowiadają o braku miłości, a cieszą się taką popularnością, ponieważ niewielu ludzi potrafi kochać, ale każdy chce wiedzieć, co to znaczy *kochać* i *być kochanym*. Powieści na swój sposób zaświadczenia, że bez

#### Abstract

This paper deals with the human position in the contemporary world. The author starts from Milan Kundera's description of *status quo*. Then he discusses such topics as “freedom is a factor of security”, “property and freedom”. In his opinion, freedom and security cannot be opposite each other. A reliable security should not be realized on account of human rights and freedom. He believes that freedom is an attribute of the human being and humanism is an entelechy of human nature. The author compares a liberal idea “property is freedom” with an economic definition “wage is identical to private property”.

Also, he analyzes the novels *The Wasp Factory* by Iain Banks and *Perfume* by Patrick Süskind. According to his conclusion, both novels tell about the lack of love among people. Those books are so popular since only a few can love, but everyone wants to know what it means to *love* and to *be beloved*. The novels testify in their specific manner: perso-

miłości zanika osobowość, że to miłość czyni człowieka ludzkim.

Autor utrzymuje, że pojmowanie człowieka jako istoty stwarzającej sprawia, że czynienie ostatecznych sądów o nim jest wysoce problematyczne. Poza czysto teoretycznymi ujęciami, morderstwo, samobójstwo, kara śmierci, dożywocie, eutanazja, wojna, ludobójstwo oraz inne metody mogą się do nich zaliczać. Takie działania „kategoryczne” są na porządku dziennym we współczesnym świecie. Z tego powodu zasadniczo eleganckie, spekulatywne usprawiedliwienie stoi za brutalną przemocą fizyczną. Jednocześnie autor proponuje metafizyczny argument przeciwko karze śmierci. Jego zdaniem ostateczne wyroki na istotach ludzkich są niedopuszczalne.

nality disappears without loving, love makes the human to be human.

Then he argues that the final definitions of human beings are mistaken. The understanding of humans as *homo creans* makes final judgments about them highly problematical. The sorts of final estimations are various. Besides purely theoretical definitions, murder, suicide, death penalty, life imprisonment, euthanasia, war, genocide and other methods in the dispersion of humans can be counted among them. Such “categorical” actions are everyday practice of the contemporary world. By this, as a rule, an elegant speculative justification stands behind the rough physical violence. On the contrary, the author suggests a metaphysical argument against death penalty. In his opinion, the final verdicts on living humans are inadmissible.

По замечанию М. Кундеры, „если частный разговор всенародно транслируется по радио, то может ли это означать что-либо иное, кроме того, что мир превратился в концлагерь?”. И далее писатель продолжает свой рассказ:

Тереза пользовалась этим словом чуть ли не с детства, когда хотела выразить, какой представляется ей жизнь в ее семье. Концентрационный лагерь – это мир, где люди живут бок о бок постоянно, денно и ночью. Жестокость и насилие лишь второстепенная (и вовсе необязательная) его черта. Концентрационный лагерь – это полное уничтожение личной жизни. [...] Тереза жила в концлагере, когда находилась у матери. С той поры она знает, что концентрационный лагерь – не что-то исключительное, вызывающее удивление, напротив – это нечто данное, основное, это мир, в который мы рождаемся и откуда можем вырваться лишь при величайшем усилии<sup>1</sup>.

А вот описание одного сновидения:

Она маршировала вокруг бассейна голая вместе со множеством других голых женщин. Томаш стоял в корзине, подвешенной под сводом купальни, кричал на них и заставлял петь и делать приседания. Если какая-нибудь женщина приседала неловко, он убивал ее, стреляя из пистолета.

[...] Сон был ужасен с самого начала. Маршировать в строю голой – для Терезы основной образ ужаса. Когда она жила дома, мать запрещала ей запирагаться в ванной. Этим она как бы хотела сказать ей: твое тело такое же, как и остальные тела; у тебя нет никакого права на стыд; у тебя нет никакого повода прятать то, что существует в миллиардах одинаковых экземпляров. В материнском мире все тела были одинаковы, и они маршировали друг за дружкой в строю. Нагота для Терезы

<sup>1</sup> М. Кундера, *Невыносимая легкость бытия: Роман*, Санкт-Петербург 2002, с. 165–166.

с детства была знаменем непреложного единообразия концентрационного лагеря; знаменем унижения<sup>2</sup>.

Кундера так оценивал свой роман *Невыносимая легкость бытия* (1984): „Роман – не авторская исповедь, а исследование того, чем является человеческая жизнь в той ловушке, в какую превратился мир”. И эта западня очень сильно напоминает концентрационный лагерь.

Мы не склонны считать данное сравнение литературным преувеличением. Среди сценариев современного общественного развития вполне вероятным оказывается тупик глобального тоталитаризма. К примеру, вы уверены в том, что обрели новую степень свободы, когда с вас снимают отпечатки пальцев для получения визы или заграничного паспорта?

## 1. Свобода как фактор безопасности

Международная борьба с терроризмом ставит множество вопросов, в том числе вопрос о пределах свободы личности. В этой связи все чаще появляются настроения, ориентированные на ее ограничение. Так, 7 сентября 2005 года Ч. Кларк, министр иностранных дел Великобритании, выступил перед депутатами Европарламента в Страсбурге. Он предложил ЕС ограничить права человека, что потребует внесения исправлений в Европейскую Конвенцию о правах человека<sup>3</sup>.

Сегодня правительства разных стран убеждают своих граждан, что усиление безопасности неизбежно связано с ограничением прав и свобод и что без такого ограничения сделать жизнь более безопасной невозможно. Однако, по утверждению А. Аузана, Президента Института национального проекта „Общественный договор”, неверно, что „за безопасность можно платить только правами. Это один из вариантов решения, но он малоэффективен и несет в себе значительный риск”. По его словам, например, „выменивая безопасность на ограничение прав, вы точно получите усиление опасности произвола правоохранительных органов”<sup>4</sup>.

Мы хотели бы поддержать эту позицию. На наш взгляд, увеличивая безопасность граждан, нельзя уменьшать их свободу, поскольку такое ограничение оказывается фактором социальной напряженности и, следовательно, опасности. Если до сих пор неизменным критерием

<sup>2</sup> Ibidem, с. 70-71.

<sup>3</sup> Ф. Румянцев, В. Сергеев, А. Зайцев, *Прививка несвободы*, [online] <[www.gazeta.ru/2005/09/07/oa\\_169980.shtml](http://www.gazeta.ru/2005/09/07/oa_169980.shtml)>.

<sup>4</sup> А. Аузан, Е. Натаров, *Колпак безопасности*, [online] <[www.gazeta.ru/comments/2005/12/07\\_x\\_492071.shtml](http://www.gazeta.ru/comments/2005/12/07_x_492071.shtml)>.

социального прогресса признавалось повышение степени свободы, то намеренное уменьшение ареала человеческой свободы кладет начало обратному процессу – социальной инволюции.

Свобода и безопасность не могут противопоставляться друг другу. Обеспечение надежной безопасности не должно осуществляться за счет прав и свобод личности.

Свобода есть атрибутивная характеристика человека. Это означает, что без свободы человек перестает быть человеком. В античности рабов называли говорящими орудиями, им отказывали в праве быть людьми. Следовательно, свобода является естественным условием человеческого бытия. Свобода образует ценность личности, которой в таком случае незачем становиться агрессивной и склонной к террору. Таким образом, свобода является фактором и гарантом безопасности. Культивируя свободу в обществе, мы обеспечиваем безопасность и устойчивое развитие данного общества.

## 2. Собственность и свобода

Идеология капиталистического общества начинается с прокламации: собственность есть свобода. Собственность частного лица есть частная собственность. Как писал Ф.А. Хайек:

[...] частная собственность является главной гарантией свободы, причем не только для тех, кто владеет этой собственностью, но и для тех, кто ею не владеет. Лишь потому, что контроль над средствами производства распределен между многими не связанными между собой собственниками, никто не имеет над ними безраздельной власти, и мы как индивиды можем принимать решения и действовать самостоятельно. Но если сосредоточить все средства производства в одних руках, будь то диктатор или номинальные „представители всего общества”, мы тут же попадем под ярмо абсолютной зависимости<sup>5</sup>.

Хайек по-своему прав. Однако здесь имеется и другая сторона. Примем исходную предпосылку: частная собственность есть основа свободы личности. Отсюда с необходимостью вытекает, что большая частная собственность обеспечивает большую степень свободы ее владельцу, а малая частная собственность дает лишь малую толику свободы. Отсутствие же частной собственности всегда означает отсутствие свободы личности. Следовательно, устойчивая интенция обладать частной собственностью означает человеческое стремление обрести свободу.

<sup>5</sup> Ф.А. Хайек, *Дорога к рабству*, Москва 1992, с. 83.

Если же иметь в виду, что „заработная плата идентична частной собственности”<sup>6</sup>, то выходит, что размер моей зарплаты определяет размер моей персональной свободы. Следовательно, те бизнесмены и руководители, которые не выплачивают своим работникам зарплату, лишают их свободы, т.е. превращают людей в рабов и выступают против основного принципа капиталистического развития: собственность есть свобода. Назначение же мизерной зарплаты есть обыкновенное издевательство над достоинством личности и также равносильно лишению свободы. Одним словом, такие предприниматели суть ретрограды, мешающие буржуазной эволюции общества.

С этой либеральной точки зрения первое условие достижения свободы в современной России – это значительное и постоянное увеличение размера заработной платы. Некоторые пропагандисты поспешно заявляют, что мы не выдержали испытания свободой и потому нам нужна новая диктатура. На наш взгляд, социальная ситуация прямо противоположная: мы еще не знали свободы, отвечающей человеческому достоинству. Таким образом, вопрос повышения заработной платы есть вопрос не только экономический, но глубоко социально-политический и, так сказать, антропологический, поскольку в конечном счете связан со свободой человека. Иначе говоря, согласно либеральной концепции, достоинство личности измеряется достойным счетом в банке.

Если свобода есть атрибут личности, то без свободы (следовательно, как утверждает либерализм, без частной собственности) нет и личности. С этой точки зрения общество, где основная масса населения получает нищенскую зарплату, являет собой не что иное, как общество современных рабов. Вот почему либерализм с его акцентуацией на свободе есть весьма полезная вещь.

Вместе с тем следует отметить и теоретическую ограниченность либерализма. Например, в русской религиозной философии встречается более тонкое понимание человека. Так, согласно Н.А. Бердяеву (1874–1948), учение о человеке есть прежде всего учение о личности. Личность же не рождается, она творится Богом. „Личность есть целостность и единство, обладающее безусловной и вечной ценностью”<sup>7</sup>.

В этой связи подчеркнем: идея *личности* отменяет идею раба. Другими словами, если мы осмелимся в каждом человеке видеть личность, то мы не посмеем его держать за раба. Разумеется, идея личности может иметь и светское обоснование. Мы остро нуждаемся в метафизике уважения к человеку.

---

<sup>6</sup> К. Маркс, *Экономическо-философские рукописи 1844 года*, [в:] К. Маркс, Ф. Энгельс, *Сочинения*, 2-е изд., т. 42, Москва 1974, с. 97.

<sup>7</sup> Н.А. Бердяев, *О назначении человека*, Москва 1993, с. 62.

Кроме того, мы сплошь и рядом практикуем рабство по причине примитивных производственных отношений. О. Тоффлер в свое время писал:

[...] Труд был грубым и жалким в отраслях Второй волны, даже когда они были высокодоходные. В действительности грубость труда была обязательной составляющей прибыли. Чем больше вы выжимали пота из людей, тем больше денег вы делали<sup>8</sup>.

По оценке американского социолога, если в старом массовом промышленном производстве главным были мускулы, то в развитых высокотехнологичных отраслях главными являются информация и творчество, и это изменяет все. „Грубость в процессе работы уже более не является прибыльной – она непроизводительна”. Компании Третьей волны не увеличивают свои прибыли посредством выжимания пота из своих рабочих. Они достигают своей цели не тем, что делают труд более тяжелым, а тем, что работают более умело<sup>9</sup>.

Все известные примеры процветания свидетельствуют прежде всего об успешной технологической революции. Будущее России неразрывно связано с научно-техническим прогрессом. Если мы и вправду пойдем по этому пути, то действительно попадем в новую экономическую эпоху с новыми социальными структурами и новым качеством жизни.

### 3. „Максимально честно и несчастно”

Один из семинаров Лаборатории философско-антропологических исследований в Волгоградском государственном университете был посвящен обсуждению романов И. Бэнкса *Осиная фабрика* (1984) и П. Зюскинда *Парфюмер* (1985). Повышенный интерес вызвал вопрос „Какие факторы упраздняют личность?”. На мой взгляд, названные работы говорят об одном глобальном факторе, который уничтожает человека, превращает его в больное существо. Позиция автора *Осиной фабрики* выражается фразой ее героя, который признается наедине с собой: „Здесь можно говорить максимально честно и несчастно”. Кстати, оба автора – и *Осиной фабрики*, и *Парфюмера* – говорят максимально честно и несчастно. Их голос – голос современного мира.

Не будет преувеличением сказать, что оба произведения уже стали классикой. Думается, это произошло потому, что во всем мире не хватает

<sup>8</sup> О. Тоффлер, *Будущее труда*, [в:] *Новая технократическая волна на Западе*, под ред. П.С. Гуревича, Москва 1986, с. 254.

<sup>9</sup> Ibidem.

того живого свойства, которое зовется любовью. Человек нуждается в любви. А два романа рассказали максимально честно и несчастно об отсутствии этой самой любви. В таком случае напрашивается первый вывод: родители ответственны за своих детей не потому, что они дают им, к примеру, богатство, а просто за свою любовь к ним. Парень из *Осиной фабрики* фантастически презирает свою мать, она рисуется какой-то и где-то порхающей бабочкой; ребенок ненавидит ее адекватно, поскольку она совершенно к нему безразлична. Все его поведение детерминировано этой нелюбовью.

Отец же ребенка видит в нем только одно – объект для своих экспериментов. Но ведь это абсурд. Допустим, что весь мир живет по аналогичному рецепту: дети суть лишь объекты наших экспериментов, к примеру, для проверки образовательных технологий. Мы смотрим на живых людей как на предмет экспериментирования. А теперь спросим: как будет относиться ко мне тот объект, на котором я ставлю опыты? Бэнкс показал: когда мы экспериментируем на людях, мы получаем „осиную фабрику”.

В романе *Парфюмер* запах человека есть не только некая сущность человека, но и субстанция любви. Представьте, каждый человек имеет что-то в себе, за что его любят, а Парфюмер один во всем мире не имел этого качества. Но он пытался любить других, он чувствовал нечто святое, чистое (не от всех людей, все люди воняют), идущее от девушек, – именно от них шло что-то уникально свежее, и вот именно это он хотел субстантивировать, увековечить.

Какое же это несчастье: человек живет-живет, а не может полюбить; человек живет-живет, но его не могут полюбить – он в себе не имеет того „запаха”, т.е. той сущности, за которую можно полюбить. Это ни с чем не сравнимая беда. Если же мы не хотим согласиться с данным тезисом, – художник нам *доказывает*, что это действительно беда.

Парфюмер в последней сцене выливает на себя флаконы запахов, которые вызывают любовь, т.е. он как бы приклеивает к себе субстанцию любви, и его сжирают от любви. Здесь любовь понимается как обладание, однако, согласно Э. Фромму, это ложное понимание любви. Но вот это ложное понимание и приводит к поеданию. Оказывается, любить-то нельзя, одновременно поедая предмет своей любви. Возникает вопрос: а как можно? как можно любить *кого-то*, чтобы *его* в то же время не поедать? А Парфюмер поедал. В том смысле, что он убивал девушек и присваивал их запах-сущность. Он, видимо, полагал, что любит. Кстати говоря, он и не мог „любить” иначе. В этом его несчастье. Он не *может* любить, и его не *могут* любить. Парфюмер страдал оттого, что он не рожден с тем, за что его можно было полюбить. Оказывается, человеку для нормального бытия нужны определенные качества, чтоб его просто любили.

Почему же эта книга столь популярна? На мой взгляд, потому, что мало кто может любить, но все хотят знать, что значит *любить* и *быть любимым*. Подавляющее большинство людей в мире не знают, что это такое. Оказывается, мы можем лишь обладать другим, пожирать другого и тут же заявлять, что мы его любим. Нищие, сожравшие Парфюмера, признались: „Мы хотя бы одно что-то сделали в этом мире от любви”.

Так что же нужно сделать, чтобы упразднить личность? Она упраздняется отсутствием любви. Без любви исчезает личность.

Оба названных романа можно объединить этой темой. В них несчастье человеческих существ обусловлено отсутствием любви, там нет уважения к человеку. Оба романа по-своему свидетельствуют: любовь делает человека человеком.

*Гуманизм есть интелекция человеческой природы.* Две печальных повести по-своему подтверждают этот мой постулат. Если не станем относиться с уважением к человеку, если у нас не будет обыкновенного чувства любви, то мы непременно будем получать уроков по имени Гренуй и пр. Однако любовь – это не обладание, не пожирание, а нечто другое. Антропофагия не тождественна любви.

Неслучайно Фромм говорит об *искусстве* любви, когда в отношениях сохраняется свобода, автономная индивидуальность и в то же время единство между людьми. И если сегодня такое искусство отсутствует или составляет величайшую редкость, то мы неизбежно получаем негативные результаты, и не только в художественном изображении. Очевидно, любовь не может и не должна приводить к упразднению другого человека. С этой точки зрения Отелло не любит Дездемону, поскольку ее губит. А сожравшие Гренуя якобы от любви просто не ведали, что творили. И если подобная практика имеет широкое распространение, то можно сказать, что многие в этом мире не умеют любить. Мы не знаем метафизики уважения к человеку.

#### 4. Природа человека и окончательные суждения о нем

Понимание человека как *homo creans* делает весьма проблематичными окончательные суждения о нем. Виды окончательных оценок разнообразны. Помимо чисто теоретических определений к ним можно отнести убийство, самоубийство, смертную казнь, пожизненное заключение, эвтаназию, войну, геноцид и прочие приемы распыления людей. Эти и другие „категорические” действия являются повседневной практикой современного мира. При этом, как правило, за грубым физическим насилием стоит изящное

спекулятивное обоснование. Однако подобные вердикты недопустимы с точки зрения гуманистической философской антропологии. Существуют метафизические аргументы против каких-либо окончательных оценок личности, в том числе против смертной казни, которая справедливо трактуется как предельное отчуждение обществом „своей частицы” самым диким путем.

#### 4.1. Метафизический аргумент против смертной казни

*Мы ничего не сумеем сделать,  
если не будем знать, имеем ли право  
убивать ближнего или давать  
свое согласие на его убийство.*

А. Камю

Человеческая мысль накопила немало свидетельств против смертной казни. Первым исторически значимым выступлением против нее считается книга итальянского юриста Ч. Беккариа *О преступлениях и наказаниях* (1764). Автор исходит из того, что впечатление производит не столько строгость наказания, сколько его неизбежность. Он спрашивает: „Что это за право убивать себе подобных, присвоенное людьми?”. По его мнению, смертная казнь не основана на праве, а является „войной нации с гражданином, считающей необходимым или полезным уничтожить его жизнь”<sup>10</sup>.

Беккариа приводит следующие доводы в пользу отмены смертной казни. Во-первых, при спокойном господстве законов, при таком образе правления, который отвечает желаниям всей нации, нет необходимости уничтожать гражданина. Во-вторых, опыт веков показывает, что смертная казнь не останавливала преступников. Поэтому она не может быть действенным средством устрашения и удержания других от совершения преступления. В-третьих, смертная казнь подает людям пример жестокости и тем самым способствует совершению новых преступлений. В-четвертых, необходимость смертной казни нельзя обосновывать тем, что она существовала почти во все времена. Человеческие жертвоприношения были в обычае почти у всех наций, но кто же осмелится оправдывать их?<sup>11</sup>

Позже Беккариа добавил еще один аргумент: судебная ошибка при смертном приговоре, в отличие от других видов наказания, не сможет быть исправлена. Вместе с тем Беккариа считал, что бывают такие обстоятельства, при которых смертная казнь является необходимостью:

<sup>10</sup> Ч. Беккариа, *О преступлениях и наказаниях*, Москва 1939, с. 314–315.

<sup>11</sup> Ibidem, с. 316–331.

когда нация возвращает или теряет свою свободу, во время анархии, когда беспорядок заменяет законы<sup>12</sup>.

Русские юристы, политики и писатели, выступавшие за отмену смертной казни, не только активно использовали аргументы Беккариа, но и предлагали свои доводы. Так, В.С. Соловьев (1853–1900) доказывал, что смертная казнь есть „действие нечестивое, бесчеловечное и постыдное”.

Во-первых, смертная казнь нечестива, так как по своей безотносительности и окончательности она есть присвоение человеческой юстицией того абсолютного характера, который может принадлежать только суду Божию. Преднамеренно и обдуманно вычеркивая этого человека из числа живых, общество заявляет: я знаю, что этот человек безусловно виновен в прошедшем, безусловно негоден в настоящем и безусловно неисправим в будущем. А так как на самом деле не только о будущей неисправимости этого человека, но и о его прошедшей виновности обществу ничего вполне достоверно неизвестно, что достаточно доказывается многими судебными ошибками, то это есть явно нечестивое посягательство на пределы вечные и „слепое безумие человеческой гордости”, ставящей свое относительное знание и условную справедливость на место всевидящей правды Божественной.

Во-вторых, считает Соловьев, смертная казнь бесчеловечна. В человеке имеется предел, неприкосновенный и неупраздняемый извне: это – жизнь человека. Но, справедливо ужасаясь перед убийством, общество отвечает смертной казнью, т.е. новым убийством. По какой же это логике – повторение зла есть добро? – спрашивает философ. По его определению, смертная казнь есть убийство как таковое, абсолютное убийство, то есть принципиальное отрицание коренного нравственного отношения к человеку.

В-третьих, смертная казнь имеет постыдный характер, как это видно из всеобщего презрения к палачу, который, ничем не рискуя, убивает заранее обезоруженного и связанного человека<sup>13</sup>.

Далее Соловьев указывает на то, что смертная казнь отрицает право в самом его существе. По его мнению, сущность права состоит в равновесии двух интересов: личной свободы и общественного блага. Отсюда вытекает, что интерес общего блага может только ограничивать личную свободу каждого, но ни в коем случае не упразднять ее, ибо тогда всякое равновесие между ними исчезает. Поэтому законы, допускающие

---

<sup>12</sup> См.: Ф.М. Решетников, *Смертная казнь в капиталистических странах (история и современность)*, [в:] *Смертная казнь: за и против*, Под ред. С.Г. Келиной, Москва 1989, с. 466–467.

<sup>13</sup> В.С. Соловьев, *О смертной казни*, [в:] *ibidem*, с. 176–180.

смертную казнь или пожизненное заключение, не могут быть оправданы с юридической точки зрения<sup>14</sup>.

Существуют и другие весомые аргументы против смертной казни, которая в русской литературе оценивалась как преступление (А.И. Герцен), как „остаток старого варварства” (В.Д. Набоков), как „убийство ради убийства” (С.Н. Булгаков). Согласно Бердяеву, смертная казнь убивает не только человека, но и Бога<sup>15</sup>. В современных дискуссиях указывают, например, на то, что смертная казнь не является наказанием в собственном смысле слова, так как о наказании (принуждении) можно говорить лишь до того момента, пока существует объект принуждения. Казнь такой объект ликвидирует.

Между тем высшая мера наказания применяется в различных странах, дискуссии по этой проблеме актуальны и в России. В дополнение к имеющимся доводам можно предложить метафизический аргумент против смертной казни. Его суть заключается в следующем.

Во-первых, человек обладает творческим импульсом, благодаря чему он способен к саморазвитию. Человек есть постоянство-в-становлении. Пока мы живем, у нас всегда сохраняется „чудесная” возможность творить себя и принимать участие в созидании внешнего мира. Во-вторых, окружающая среда постоянно предоставляет человеку новые объективные возможности. Конечно, эти возможности неравноценны в разное время и в различных условиях, но важно то, что они *всегда* имеются. Полное отсутствие возможностей означало бы полное отсутствие бытия. В-третьих, человек взаимодействует с изменяющейся средой, и будущие результаты этого взаимодействия не предопределены и заранее не могут быть точно известны. Вместе с развитием индивидов изменяются их существование и сущность. Человек становится тем, кем он становится.

Таким образом, никто в этом мире не может давать окончательных оценок человеку, пока он жив. Смертная казнь является разновидностью таких оценок. Следовательно, смертных приговоров быть не должно. Они *ошибочны* с точки зрения метафизики уважения к человеку.

## 4.2. Финальные определения и гуманизм

Конечно, решающим основанием недопустимости окончательных оценок человека является его творческая природа (человек есть *homo creans*). Если человек представляет собой лишь инертный механизм, то каким бы ни был калейдоскоп внешних возможностей, пассивное существо не в состоянии их использовать, воздействовать на мир, изменять его и себя.

<sup>14</sup> Ibidem, с. 180–181.

<sup>15</sup> Н.А. Бердяев, *Казнь и убийство*, [в:] ibidem, с. 202.

Между тем окончательные приговоры весьма распространены. За ними стоит определенная методология. Известна духовная традиция, которая человеку оставляет только пассивность и страдание, а активность и творчество приписывает некоему сверхчеловеку.

С этой точки зрения человек есть глина, он не имеет объективной ценности, поскольку он всего лишь тварь, а не творец. Поэтому для своего избавления человеку рекомендуется прекратить свое бесперспективное существование и стать сверхчеловеком.

С данной традицией связано теоретическое направление (пожалуй, со времени Декарта), которое видит в человеке машину, некий сложный механизм, наконец, компьютер. Однако философия, низводя человека до уровня машины, поступает весьма опрометчиво. Во-первых, она отрицает человека раньше всех других „нигилистов”. Например, когда убийца настигает свою жертву или государство казнит преступника, то они в своем деле могут чувствовать себя достаточно спокойно: они расправляются не с человеком, но с неким механизмом. Философия раньше всех инстанций упразднила человека в человеке, она редуцировала его до уровня механизма, а затем объявила: *Ecce Homo*. Но при этом теория забывает, что своей собственной редукцией он уже „убила” живого человека.

Во-вторых, философская антропология, низводя человека к другому объекту, теряет свой предмет исследования, свою оригинальность. Иначе говоря, когда антропология теоретически уничтожает человека, она упраздняет саму себя, т.е. осуществляет *reductio ad absurdum*.

Итак, философия, объявляя человека полумертвым механизмом, санкционирует соответствующее практическое отношение к нему. Если человек понимается как глина или компьютер, то он рассматривается как неживой. Когда философия отказывает человеку в способности творить себя, она санкционирует его „распыление”. В самом деле, с таким существом можно обращаться достаточно произвольно: ведь перед нами в лучшем случае – получеловек. Следовательно, человек сам по себе лишается внутренней ценности, и поэтому его можно легко ликвидировать, словно испорченный калькулятор.

Однако человек – не глина и не компьютер. Человек есть человек, и его нужно понять именно как человека. Эта задача гораздо сложнее, чем практика упрощения. Конечно, можно найти оправдание: социальные обстоятельства делают из человека говорящее орудие или мутанта, а ученые лишь добросовестно протоколируют данное положение. Но это оправдание не совсем убедительно. Если ученые догадываются об искажении человеческой сущности внешними факторами, то зачем природу человека всецело сводить к этому искажению? Ученым следует изучать и знать те окружающие условия, которые оптимальны для развития человека, а не робота.

Разумеется, существуют определенные социальные, экономические, политические и психологические причины, толкающие человека на убийство или самоубийство. Не нужно превращать человека в ничто, и тогда не придется удивляться, куда подевалось его творческое начало. Поэтому не только философия, но также и философия ответственна за окончательные оценки политиков, судей, врачей и других „арбитров“.

Если философия не хочет нести на себе этот грех, ей не следует хотя бы косвенно, отдаленно, намеком (т.е. своими исходными аксиомами) утверждать в мире насильственное, искусственное прекращение жизни. Философия не должна быть помощником смерти, она должна быть создателем жизни. Понимание человека как *homo creans* запрещает окончательные суждения о нем. Поэтому философии лучше воздерживаться от окончательных оценок живого человека (человечества), она не должна выносить ему свой окончательный, т.е. фактически смертный приговор. В этом воздержании будет выражаться не слабость метафизики или человеческого разума, но их сила и мудрость, уважение к человеку и бесконечной природе.

М. Шелер разделял мнение Л. фон Ранке: „Человечество несет в себе неограниченное число возможностей развития – оно таинственнее и величественнее, чем обычно думают“. По Шелеру, человек – не вещь, он есть направление *движения* самого *универсума*, самой его основы<sup>16</sup>.

Тема окончательных суждений о человеке тесно связана с проблемой свободы воли. По мнению Фромма, традиционная трактовка вопроса о свободе воли страдала от недостаточного количества эмпирических психологических данных. Вследствие этого проблема рассматривалась в самом общем виде. Фромм предлагает под свободой воли понимать свободу выбора. В таком случае вопрос сводится к тому, свободен ли человек выбирать между альтернативными возможностями.

Ответ психоаналитика утвердителен: „Человек может выбирать между двумя возможностями: идти назад или двигаться вперед“. На каждой ступени развития перед человеком возникают новые противоречия, которые принуждают его искать новые решения. Этот процесс будет продолжаться, пока человек не достигнет своей конечной цели – стать полностью *человечным*<sup>17</sup>.

Ученый полагает, что каждый отдельно взятый человек и каждая группа индивидов в любой точке своего развития может либо регрессировать, либо прогрессировать. „Только окончательно добрый или окончательно злой человек не имеет больше выбора“<sup>18</sup>. Согласно Фромму, в каждом человеке

<sup>16</sup> М. Шелер, *Избранные произведения*, Москва 1994, с. 105.

<sup>17</sup> Э. Фромм, *Душа человека*, Москва 1992, с. 86, 87.

<sup>18</sup> *Ibidem*, с. 88.

скрывается потенциал архаических сил, а некоторые люди до такой степени разрушили всякие возможности положительного развития, что потеряли свободу выбора, т.е. свободу решиться на прогрессивное действие.

Фромм разделяет традицию Спинозы, Фрейда, Маркса, согласно которой „[...] человек детерминирован законами причины и следствия, однако он может создать сферу свободы и постоянно увеличивать ее посредством расширения сознания и правильных действий”. Предпосылкой освобождения должно быть не только осознание, но также активная воля и готовность к борьбе. Ученый отмечает, что подобная точка зрения также представлена в классическом буддизме и пророками Ветхого завета. Человек имеет выбор между „жизнью и смертью”, но может наступить такой момент, в котором возврат уже невозможен, если индивид слишком долго медлит с выбором жизни<sup>19</sup>.

Психоаналитик утверждает, что наша способность принимать решение всегда находится в связи с нашей жизненной практикой. Чем чаще мы принимаем истинные решения, тем «мягче», живее становится наше сердце; чем дольше мы принимаем неправильные решения, тем больше „ожесточается” наше сердце. Поэтому мы, как правило, не свободны в последнем решении. Но на более раннем этапе, когда мы еще не запутались так глубоко в наших страстях, у нас есть свобода выбора.

Эти рассуждения иллюстрируются различными примерами, в том числе игрой в шахматы. Предположим, два одинаковых по силе игрока (А и Б) начинают партию, соответственно они имеют равные шансы на выигрыш (преимущество белых в данном случае нас не должно занимать). Другими словами, каждый из них одинаково свободен выиграть партию. Но после пяти ходов ситуация выглядит уже иначе. Оба еще могут выиграть, но А, сделавший лучший ход, имеет больше шансов на выигрыш. Но и Б все еще свободен выиграть. После нескольких дальнейших ходов, которые были сделаны А, можно констатировать вполне определенно, что А выигрывает, но только почти. Б все еще может выиграть. Через несколько ходов игра заканчивается. Если Б хороший игрок, он поймет, что больше не свободен выиграть, еще до получения мата он поймет, что проиграл. Плохой игрок, не умеющий правильно оценить решающие факторы игры, продолжает питать иллюзию, что он может еще выиграть, даже после того, как он не свободен больше этого сделать. Из-за этой иллюзии он играет вплоть до горького конца и позволяет поставить своему королю мат<sup>20</sup>.

Итак, согласно Фромму, человек склонен к добру или злу. Когда обе склонности еще находятся в равновесии, он свободен выбирать.

<sup>19</sup> Ibidem, с. 91.

<sup>20</sup> Ibidem, с. 97–98.

Большинство людей могут выбирать. То, как они действуют, зависит от силы тех или иных противоречивых склонностей их характера. Однако если склонности человека больше не уравновешены, он больше не свободен в выборе. Последнее решение обычно не дает возможности свободного выбора. Наилучший и наихудший индивиды не имеют свободы выбора, они потеряли способность действовать в пользу зла или в соответствии с добром.

На наш взгляд, нет сомнения в том, что объем свободы выбора постоянно меняется в ходе жизненной практики. Если мы обладаем высокой мерой свободы решаться в пользу добра, то этот выбор стоит нам меньших усилий. Если степень нашей свободы незначительна, то это требует больших усилий, помощи других и благоприятных обстоятельств. Естественно также, что наша первая победа делает легче все последующие. Однако в рассуждениях Фромма вызывает сомнение тема, так сказать, „окончательных людей”, т.е. наилучших (окончательно добрых) и наихудших (окончательно злых) индивидов. Философ заключает: „Если человек равнодушен к жизни, то больше нет надежды, что он выберет добро. Его сердце действительно ожесточилось настолько, что его »жизнь« закончилась”<sup>21</sup>.

Теоретик совершенно прав в том, что для наихудшего (равно как и для наилучшего) индивида жизнь фактически завершилась. Окончательно добрый или окончательно злой человек – это уже не человек, а какое-то иное существо: либо ангел, либо зверь. В любой из этих крайностей *homo sapiens* закончился, он трансформировался в иное, не-человеческое, над-человеческое состояние. Другими словами, достижение состояний абсолютного добра или абсолютного зла означает умирание человека. Но живой человек не может быть абсолютно злым или добрым. Поэтому, вопреки мнению Фромма, для живого человека идеал „окончательно доброго” или „окончательно злого” неприемлем.

Окончательно злому индивиду не дано что-либо изменить в своей жизни, поскольку он стал „окончательным” навсегда. Фактически такой „предельный” человек есть „мертвый” человек, а мертвые не способны к развитию. Поэтому возврат к жизни, к добру невозможен только для них. Однако у живых всегда есть шанс, и совершенно не случайно, что наша надежда умирает последней.

Когда поставлен окончательный диагноз, человеку остается только одно – совершить самоубийство, поскольку объявлено, что он больше не свободен выбирать и что его жизнь закончилась.

Следует также иметь в виду, что окончательная оценка сама по себе оказывает негативное влияние на человека, способствует его реальной

<sup>21</sup> Ibidem, с. 108.

деградации и умиранию. Вынося окончательный приговор человеку, мы фактически ставим точку в процессе его жизнедеятельности, т.е. мы прекращаем его жизнь. Но кто дал нам это право?

Фромм допускает метафизическую и психологическую ошибку, высказывая свои окончательные суждения о человеке. Состояние абсолютно добра или абсолютно зла существует лишь в воображении. В действительности, решаясь в пользу добра, мы выбираем жизнь, бытие; а совершая зло, мы умножаем смерть, ничто. Между тем сама жизнь предполагает смерть (мы живем и умираем одновременно), а добро предполагает зло. Творить добро, жизнь – значит противостоять злу, смерти, теснить, отодвигать их.

Однако мы не можем отменить смерть окончательно. Это означало бы также раз и навсегда покончить с жизнью. Человек смертен, но именно поэтому он обречен на противостояние смерти (злу), если он хочет оставаться человеком. В этом его простота и величие, в этом красота звания „Человек”. И это отнюдь не абсурдная борьба без надежды на успех, как считал Камю. Это – борьба, приносящая плоды, делающая человека (человечество) разумнее, могущественнее и благороднее.

Однако вернемся к вопросу „А судьи кто?”. Кто может безупречно точно определить, что данный индивид больше не способен творить, созидать (в том числе самого себя), больше никогда не может делать добро и что его жизнь закончилась? Наука, некий высший консилиум ученых? А может быть, педагоги, юристы, врачи, священники или политики? Кто этот верховный судья? Нет такого судьи. И быть не может. Никто в этом мире не может давать окончательные оценки живому человеку.

Допустим, что сегодняшняя наука получила определенные методики, позволяющие выставлять окончательные оценки человеку. Но где гарантия, что эти методики и результаты безупречны? Ошибка, допущенная наукой, не перестает быть ошибкой. Наука не может претендовать на абсолютную истину, поскольку такой истины попросту не существует. Термин „абсолютная истина” может означать только одно – „бесконечная истина”.

К примеру, когда врачи говорят о безнадежном положении больного, то это еще не означает действительную безнадежность. Поставленный диагноз скорее свидетельствует о слабости медицины перед болезнью. Вот, в частности, почему науке, сознающей свои пределы, лучше воздерживаться от запелляционного диагноза относительно живого человека. Окончательный приговор убивает человека раньше, чем наступит его естественная смерть. Но *то, что способствует смерти, не может быть истиной.*

Воздержание от окончательных суждений о живом не есть скепсис или признак хронической слабости человеческого разума. Подобное

воздержание происходит из уважения к объективной мудрости и сложности человека и жизни, к их „чудесным” возможностям. Своими же поспешными окончательными оценками о живом человеке наука лишь укорачивает ему жизнь и тем самым умножает смерть. Если говорить языком религиозной традиции, кто поддерживает и укрепляет жизнь, тот служит Богу, а кто способствует смерти – помогает дьяволу.

Наука со своими „окончательными” претензиями превращается в демоническую силу, в тиранию, которая прикрывает слабость или леность человеческого ума. Тем самым такая наука еще больше ослабляет интеллект и, следовательно, самого человека. Нарциссизм разума упраздняет в конечном счете и сам разум. Именно к такой науке можно отнести слова Екклесиаста: „Кто умножает познания, умножает скорбь”.

Сравнение Фромма жизненной практики с игрой в шахматы допустимо, но не совсем удачно. В виде шахматной партии можно представить всю человеческую жизнь; в этой „игре” каждый человек в обязательном порядке получает „мат”, т.е. рано или поздно переходит в мир иной. День рождения становится началом умирания. Каждый час нашего бытия приближает нас к неизбежному концу. Поскольку с возрастом наши возможности изменяются и уменьшаются, то естественно, что у последней черты мы слишком не свободны выбирать. Однако как поступить тому, кто уже в детстве узнает, что он смертен? Если в любом случае он получит „мат”, то зачем продолжать жить?

По Фромму, „хороший игрок” должен выйти из этой игры, поскольку его горький финал точно известен. Более того, „хороший игрок” должен предложить наилучший рецепт: не рождаться совсем, т.е. не начинать „игру”, которая имеет летальный исход. Таким образом, люди, знающие о своем печальном уделе и тем не менее продолжающие жить, образуют множество „плохих игроков”. Правда, у них есть одно преимущество: они живут, т.е. играют свою партию. А „самые лучшие игроки” (те, которые не рождаются) не принимают участия в этой „игре” и потому не являются „игроками” совсем.

Если же пример с шахматной игрой приложить к человеку, запутавшемуся в своих страстях, то совет досрочно „выйти из игры” (т.е. прекратить сопротивление) равнозначен предложению прекратить собственную жизнь, т.е. совершить самоубийство. Но как можно определить, что склонность индивида к злу (к деструктивности) окончательно победила его склонность к добру, к жизни? Кто однажды это констатирует, тот должен признать, что данный человек фактически мертв, или, как пишет Фромм, его „жизнь” закончилась.

Между тем о живом человеке этого сказать нельзя по определению. Любой судья, выносящий человеку окончательный приговор, тем самым

досрочно „умерщвляет” его. Вопреки ориентации на окончательные суждения о человеке мы утверждаем: пока человек жив, к нему неприменимы окончательные оценки; они возможны о мертвом, а не о живом, о законченном, а не о текущем процессе. „Сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек”, – говорил Гегель. Другими словами, человек начинает понимать суть явлений и событий, когда они завершаются. Только после прекращения живого процесса наступает пора окончательного осмысления. Но и в этом случае сдержанность не помешает, поскольку последующая история также может вносить поправки в наши оценки. Кто же спешит с окончательными заключениями, тот преждевременно омертвляет живое и умножает скорбь.

Творчество является принципом, неотъемлемым свойством универсума. Благодаря творчеству бытие является бытием, жизнь является жизнью, а человек становится человеком. Благодаря творческому началу человек способен противостоять смерти, у него всегда имеется шанс творить жизнь и, следовательно, делать добро. Поэтому каждый индивид (или народ) всегда может изменить свою судьбу, хотя, конечно, если мы слишком долго шли неправильной дорогой, т.е. слишком долго практиковали умирание, потребуются великие усилия и помощь других.

Итак, если мы однажды решим понимать человека как изначально творческое существо, нам будет трудно согласиться с окончательными суждениями о человеке. Рассмотренная позиция Фромма свидетельствует скорее о том, что даже гуманистическая доктрина не всегда адекватно понимает человека и мир, в котором он живет. Тем не менее только дальнейшее развитие метафизики уважения к человеку будет способствовать прояснению его сущности и, следовательно, развитию современного человечества.

*Małgorzata Matuszak*

**SZCZĘŚCIE JAKO (NAJWYŻSZY) SPOSÓB BYCIA  
CZŁOWIEKA  
(Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1098 a 7–18)**

**Happiness as the (Highest) Human Way of Being  
(Aristotle, *Nicomachean Ethics* 1098 a 7–18)**

Słowa kluczowe: szczęście, eudaimonia, Arystoteles, działanie, ergon, funkcja, sposób życia.

Key words: happiness, eudaimonia, Aristotle, activity, ergon, function, way of living.

**S t r e s z c z e n i e**

Według Arystotelesa szczęście jest osiągalne, bo jest dziełem człowieka; takim działaniem, którego „po co” osiągnane jest równocześnie z nim samym: wtedy, gdy działanie jest właśnie dokonywane. Odpowiedź natomiast na pytanie, jakie to jest działanie, związane jest z ontologią życia człowieka, ze sposobem, w jaki winno być dokonywane, aby było sobą. I by sobą był człowiek. Związane jest zatem z odpowiedzią na pytanie, kim jest człowiek i jakie jest jego miejsce wśród innych bytów, a przede wszystkim jakie jest jego odniesienie z jednej strony do innych istot żyjących – roślin i zwierząt, z drugiej – do Boga. Usytuowanie człowieka w pewnego rodzaju „pomiędzy” określa sposób jego życia, a więc także działanie, które ów sposób bycia (życia) najlepiej charakteryzuje. Problematyka szczęścia człowieka najlepiej zaś owo „pomiędzy” wyraża i naznaczona jest jego ambiwalencją, dźwiga jej brzemię.

**A b s t r a c t**

According to Aristotle happiness can be achieved, because – it is an act and activity of human being; such sort of activity the purpose of which is achieved together with the very fact of realizing this activity: at the time of its fulfilling. The answer to the questioning about what kind of action it is, seems to be connected with the ontology of human life, with the way it should be lived to become itself. And for human being to be himself. Thus it is connected also with the question who a man is, what is his place among and between other beings, first of all what is his relation on one hand to other living creatures – plants and animals – on the other, what is his relation to God. Situating man in a sort of “between” determines his way of life, and thus determines also his activity and action, which that way of being (of living) characterizes best. Problematic of human happiness expresses this “between” character in the fullest way and is marked with its ambivalence. It carries its burden.

Szczęście sytuuje się na szczycie ludzkich starań, jest tym, o co zabiegają ludzie najbardziej, dokładając wszelkich starań, by je osiągnąć. Jest celem, który spina w jedno wszystkie ludzkie działania mające na względzie to właśnie, by być szczęśliwym. I o ile istnieje powszechna zgoda co do tego, że jest ono najwyższym dobrem, najwyższym celem, o który warto i trzeba zabiegać, to trudno o nią względem tego, *czym* szczęście w istocie swej jest. Stąd też Arystoteles, stając w obliczu wielości odpowiedzi na to pytanie, zaczyna swój namysł nad szczęściem od określenia, w czym wyraża się funkcja człowieka, przekonany o tym, że odpowiedź na pytanie o dzieło-działanie (*ἔργον*) swoiste dla człowieka ukierunkuje właściwie również poszukiwanie odpowiedzi na pytanie – dla człowieka, a stąd też dla etyki, dotyczącej właśnie ludzkich spraw – najważniejsze: pytanie o szczęście. Wzgląd na naturę jako istotę bytu zdaje się być tu względem zasadniczym, jako że z natury wypływa jego doskonałość. Natura, dążąc do tego, co najlepsze, powierzając człowiekowi właściwe dlań zadanie, powierzyła także zdolność jego spełniania. Dlatego, pytając o szczęście, pyta Arystoteles najpierw o taką właśnie, właściwą człowiekowi, *naturalną* funkcję i o to, co ją spełnia. Wszak w przypadku wszystkich rzeczy, które pełnią jakąś funkcję, dobre spełnienie tej funkcji jest rzeczy tej dobrem, możemy stąd nazwać rzecz dobrą lub złą w zależności od tego, czy dobrze lub źle spełnia to, co do niej należy. Jako że i ludzie nie mogą być bezczynni i „stworzeni do próżniactwa (*ἀργὸν πέφυκεν*)”<sup>1</sup>, także im przypadać musi w udziale pewna funkcja (*ἔργον*); dobre zaś spełnianie tej funkcji sprawia, że również życie człowieka staje się dobre. Co jest jednak funkcją, tj. naturą człowieka?

Tym, co określa człowieka, jest rozum: *λόγος*. Działanie więc – podług niego bądź nie bez niego – wykorzystujące ową istotną zdolność człowieka wyznacza również jego funkcję, charakteryzuje właściwe i jako zadanie mu powierzone działanie. Te bowiem dwa sposoby rozumienia *ἔργον* przekładają się na dwa sposoby jego tłumaczenia: jako „funkcja” bądź jako „charakterystyczne działanie”. Można jednak działać i można działać dobrze, podobnie jak można – przywołuje w tym miejscu Arystoteles porównanie z kitarzystą – grać na kitarze i można grać na niej pięknie. I tylko tego kitarzystę, który robi to, co do niego należy, dobrze, rzecz można – z wirtuozerią, gdy robi to „podług cnoty”, określić możemy mianem *σπουδαῖος*. Cnota daje przewagę dobremu kitarzyście. Gdy bowiem do działania przyłącza się, jak tłumaczy słowa *Etyki nikomachejskiej* Daniela Gromska, ów „wyższy stopień powodowany dzielnością”, działanie dokonywane jest dobrze. Cnota udoskonala działanie, doprowadzając je do swego spełnienia, sprawiając, że ma ono wszystko to, co doskonałe działanie mieć powinno: nie tylko więc to, że jest dokonywane, ale że jest dokonywane dobrze i pięknie.

<sup>1</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1097 b 30 (dalej jako *Et. nik.*).

Człowiek *σπουδαῖος* jest w swym działaniu skuteczny, przykłada się do tego, co robi, robiąc to gorliwie, starannie; dokłada trudu, starań i powagi do wykonywanej czynności, a zarazem dokonuje jej skwapliwie i szybko, bez ociągania się, z chęcią doprowadzenia swego działania do pomyślnego końca. Jest człowiekiem dostojnym, potrafiącym to, co robi, robić pięknie. W słowie *σπουδαῖος* słyszymy zatem pewnego rodzaju łatwo-trudność działania według cnoty: trud, który włożyć trzeba w dobre wykonanie działania, ale też umiejętność takiego działania, która czyni je – na ile to możliwe – łatwym i skutecznym.

Jeśli zaś jest cnota „pewnego rodzaju doskonałością, wykończeniem rzeczy”<sup>2</sup>, która jest tym, czym miała być, jeśli działający może zaś dopiąć celu, może wyglądowni jego działającej cnoty niczego nie brakować<sup>3</sup>, jeśli można określić go mianem *σπουδαῖος*, to dlatego, że działający jest tym, kim jest. Że to najpierw on, działający, jest tym, co do doskonałości, do kresu jest doprowadzone; za sprawą działania, które jego bycie-u-celu wyraża. Potrafi działać skutecznie i nie ma w nim żadnego braku. Pisze wszak Arystoteles w *Metafizyce*, że jeśli nie można czegoś zrobić łatwo i pięknie, możemy tę trudność bądź niełatwość uznać za pewien brak, tak jakby nieumiejętność zrobienia czegoś dobrze i z łatwością równoznaczna była z nieumiejętnością – czy też wręcz: niemożnością – tego zrobienia<sup>4</sup>. Sama już greka zwraca naszą uwagę na łatwość szczęścia: to, że dobro (*τὸ εὖ*) jest trudne, poprzedzone najsampierw jest tym, że jest łatwe (*εὔ*). Łatwość zakłada zaś pewną tendencję, nadaje kierunek. Porywa człowieka ku sobie samemu. Ku swemu szczęściu zatem, ku temu, co najbardziej jego bycie-sobą wyraża. Stając się, staje się szczęście trudem przychodzenia tego, co przychodzi łatwo. Najłatwiej. Najtrudniej? Bo też tkwi w owej wykładni szczęścia pewna trudność dla filozofa: jak może bowiem opuścić człowieka, skoro zawsze-już go w sposób najistotniejszy określa?

Porównanie do kitarzysty wyjawia istotną cechę dzielności – przejawia się ona poprzez i w samym wykonywaniu działania, do którego usposabia. I nie inaczej. Jak bowiem inaczej wyjawić swą szczególną umiejętność gry na kitarze, jeśli nie poprzez piękne na niej granie? Nie będzie też dobrym kitarzystą ktoś, komu granie sprawia (jeszcze) trudność, ale ten, kto wykonuje utwór z łatwością. By zaś biegiłość gry osiągnąć, długo trzeba wprzód ćwiczyć. Nabierać wprawy. Cnota – jak i umiejętność – by mogła rosnąć, wymaga wielokrotnego powtarzania tego samego, niestrudzenie, nawet jeśli natura kogoś do jakiegoś działania szczególnie uzdolniła. Dopiero wtedy dodaje do działania to, co najpierw do niej samej dodawane być musiało, oddaje działającemu trud, który w rośnięcie jej włożył, poprzez łatwość wedle siebie czynienia. Czy można stąd

<sup>2</sup> Arystoteles, *Metafizyka* 1021 b 20–21 (dalej jako *Met.*).

<sup>3</sup> Por. *Met.* 1021 b 23–25.

<sup>4</sup> I tak na przykład za nie do przecięcia uważamy nie tylko to, czego nie można przeciąć, ale i to, czego nie można przeciąć łatwo i pięknie. Por. *Met.* 1023 a 2–4.

powiedzieć, skoro doskonałość intensyfikuje się w byciu-u-celu, że kiedy się u celu już jest, łatwiej do niego zmierzać? Czy może jednak łatwość i trudność rosnać wtedy pospół? Czyż to nie ich współistnienie, wyrażające się łatwością wykonywania tego, co najtrudniejsze, nazywamy mistrzostwem? Doskonałością działania?

Podobnie jest z ludzką cnotą. Jeśli funkcją człowieka jest życie wypełnione czynnościami duszy i działaniami z rozumem, to funkcją człowieka szlachetnego – życie polegające na spełnianiu tych działań w sposób szczególnie dobry i piękny. Wtedy to, powiedzieć można, życie takiego człowieka jest życiem doprowadzonym do swej doskonałości, bo doskonałym jest ten, kto życiem tym żyje. Jest zaś doskonały, *bo* działa podług cnoty doskonałość życia określającej. Tłumaczeniu Danieli Gromskiej zarzucić można, że przesądza o sposobie odczytywania tego fragmentu<sup>5</sup>, przekładając *σπουδαῖος* jako „człowiek etycznie wysoko stojący”; można bowiem zapytać: czy Arystoteles istotnie ma tu na myśli dzielność *etyczną*? A nawet w pytaniu iść jeszcze dalej: czy o „etyczności” w *Etyce nikomachejskiej* w ogóle jest mowa? Tym samym wszak przymiotnikiem określa dobroć człowieka i kitarzysty, a trudno przecież rozpatrywać grę na kitarze w kontekście jej etyczności, a za chwilę też powie o cnotcie „najlepszej i najdoskonalszej” – bądź cnotcie zawierającej w sobie wszystkie cnoty, o czym za chwilę – którą niewątpliwie jest w człowieku cnota *myślenia*. Kiedy jednak przywołuje Stagiryta porównanie do *σπουδαίου κίθαριστοῦ*, odwołuje się do działania, którego podejmuje się kitarzysta – do działania charakteryzującego istotę bycia kitarzystą i przynależne mu zadanie, które nie tylko wykonuje, ale wykonuje dobrze, jeśli jest kitarzystą dobrym. Na „dobroci” kitarzysty zasada się bowiem możliwość dobrego grania. I dotąd też wydaje się sięgać ta analogia: funkcją *σπουδαίου κίθαριστοῦ* jest „dobre granie na kitarze” (*τὸ εὖ κίθαρίζειν*), funkcją zaś *σπουδαίου ἀνθρώπου* jest „dobre życie” (*τὸ εὖ ζῆν*). I jeśli na rozum, i wraz z nim czy nie bez niego działanie, wskazuje Arystoteles jako na to, co określa człowieka w swoistości jego działania, w człowieku *σπουδαῖος* dostrzega kogoś, kto robi to dobrze. Kto robi to podług cnoty<sup>6</sup>. I tak jak mówimy o cnotcie kitarzysty, tak też możemy mówić o cnotcie człowieka jako człowieka. Jak jednak rozumieć tę analogię, skoro czynnością, która wyraża człowieka jako człowieka, jest samo jego życie? I jaką cnotę określającą funkcję człowieka ma Arystoteles na myśli, skoro *σπουδαῖος* to ktoś, kto ją posiada?

<sup>5</sup> Zob. artykuł Leszka Skowrońskiego, *Zarzut systematycznego błędu interpretacyjnego w tłumaczeniu „Etyki nikomachejskiej”*, „Przegląd Filozoficzny” (Nowa Seria) 2007 (16), nr 1(61), s. 49-66.

<sup>6</sup> W (Pseudo)Platońskich *Definicjach* znajdujemy również takie właśnie określenie „*σπουδαῖος*”: *Σπουδαῖος ὁ τελείως ἀγαθός, ὁ ἔχων τὴν αὐτοῦ ἀρετὴν* – to ktoś, kto jest doskonale dobry, posiadający swoją [przynależną sobie] cnotę. Zob. Pseudo-Platon, *Definicje* 415 e 1.

Szczęście – jako spełnienie *εὐγυν* – staje się celem nam zadany, zadaniem nie tyle do wykonania, co do wykonywania. Nie możemy się stąd zastanawiać się nad tym, czy mamy być szczęśliwi, tylko nad tym, jak szczęście osiągnąć, choć i tutaj nie samo zastanawianie się jest właściwym celem etycznych rozważań, ale to, byśmy szczęśliwymi się stawali. Nie możemy nie pragnąć szczęścia, tak jak nie możemy nie pragnąć urzeczywistnienia pełni swej natury, stając zatem zawsze-już przed obowiązkiem bycia tym, kim jesteśmy, stajemy przed swoim *εὐγυν* jako czymś najpełniej obowiązkiem ten wyrażającym, będącym czymś, co stoi poza i ponad obowiązkami szczegółowymi: stajemy przed obowiązkiem, jaki posiadamy wobec samych siebie, i którego wypełnienie polega na prowadzeniu „życia doskonałego”<sup>7</sup>.

Musimy jednak w tym miejscu zwrócić uwagę na to, że z jednej strony wiąże Arystoteles funkcję z naturą człowieka, z drugiej zaś na to – nie sposób nie zgodzić się w tym miejscu z Tugendhatem – że odwoływanie się w tym względzie do natury wymaga dużej ostrożności, ażeby nie „wyczarowywać” z natury czynników normatywnych jako moralnych konsekwencji<sup>8</sup>. Zauważmy jednak, że pewnego rodzaju normatywność w *εὐγυν* jest wpisana. Określając, czym jest funkcja człowieka, odwołuje się Arystoteles do tego, *kim* jest człowiek. Chodzi więc raczej Stagiryce o ontologię życia, o odpowiedź na pytanie, czym charakteryzować się winno życie człowieka, aby można je było uznać za udane, za piękne – za spełniające zatem swoją funkcję. Chodzi mu o sposób bycia człowieka, który dochodzi do pełni siebie wtedy, gdy działa rozumnie. Ów *λόγος*, który umożliwia człowiekowi rozumną aktywność i – równocześnie – bycie pośród innych, przysługuje zaś człowiekowi z *natury*, natura z kolei nie jest czymś, co przeciwstawiane być mogło ludzkiej umowie czy obyczajowi; jakaś normatywność związana byłaby zatem z teleologicznym jej planem, bo przecież „wszystkie na świecie rzeczy, do swego końca, do którego są od natury postanowione, mają się”<sup>9</sup>.

Jak jednak najwłaściwiej określić *εὐγυν* człowieka, skoro spełnia dusza ludzka wiele funkcji? Z tej problematyczności określenia, jakim działaniem spełnia się funkcja człowieka, czyli z tzw. argumentu *εὐγυν* biorą swój początek dwa sposoby odpowiedzi na pytanie, co jest według Arystotelesa szczęściem człowieka. Można bowiem ów spór o sposób połączenia życia kontemplacyjnego i praktycznego człowieka sprowadzić do pytania o to, czy gatunek określany jest przez swoje najlepsze działanie, czy też zakres działań, które są urzeczywistnianiem naturalnych jego dyspozycji<sup>10</sup>, czy zatem *εὐγυν* spełnia się w całości funkcji

<sup>7</sup> Zob. P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, przeł. J. Margański, Kraków 2004, s. 70.

<sup>8</sup> E. Tugendhat, *Wykłady o etyce*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2004, s. 257–258.

<sup>9</sup> S. Petrycy, *Przydatki do Etyki Arystotelesowej*, opracował W. Wąsik, wstępem poprzedził K. Grzybowski, [w:] idem, *Dzieła wybrane*, t. I, Kraków 1956, s. 18.

<sup>10</sup> Por. T. Nagel, *Aristotle on Eudaimonia*, „Phronesis” 1972, nr 17, s. 252–259.

i działań, jakie zdolny jest podejmować człowiek, czy też tylko w jego funkcji najlepszej. I do pytania o to, co oznacza określenie *ἀρίστη καὶ τελειοτάτη ἀρετή* w dalszej części „argumentu *ἔργον*”: jak tłumaczyć, jak określić zatem, ową cnotę. Arystoteles określa dobro, a więc i *ἔργον* człowieka, jako działanie duszy wedle jej cnoty, jeśli zaś cnót tych było więcej, jako działanie wedle cnoty *ἀρίστη καὶ τελειοτάτη*, najlepszej i najdoskonalszej, dzielności zarazem *οἰκεία*, doskonałości własnej, właściwej, przynależnej – takiej, która pozwala człowiekowi dochodzić do swego końca-doskonałości. Czy zatem byłoby to działanie podług jednej jedynej cnoty – tej, która jest najbardziej *τέλεια*-doskonała? Czy też byłoby to działanie podług cnoty najbardziej *τέλεια*-kompletnej, czyli działanie, które obejmowałoby sobą wszystkie te działania, które na ową kompletność się składają? W tych dwu kierunkach idą dwie zasadnicze interpretacje „argumentu *ἔργον*”: „intelektualna”, zwana też „dominującą”, i „inkluzywna”<sup>11</sup>.

W interpretacji „inkluzywnej” dobro człowieka jest dobrem złożonym, zasadzającym się na działaniu etycznym i kontemplacji, w myśl zaś „intelektualnej” czy też „dominującej” interpretacji tego fragmentu istnieje tylko jedno działanie, które jest dobrem człowieka i jest nim kontemplacja. „Intelektualiści” mówią więc, że wyrażenie *ἀρίστη καὶ τελειοτάτη ἀρετή* sugeruje, iż istnieje pewna hierarchia doskonałości, a działanie podług tej spośród nich, która jest właśnie *ἀρίστη καὶ τελειοτάτη*, podług jednej jedynej doskonałości, pierwszej wśród wszystkich doskonałości, stanowi o dobru człowieka; odczytując w taki sposób ten fragment, w kontemplacji, działaniu podług dzielności najlepszej i najdoskonalszej upatrują szczęścia człowieka, również najlepszego i najdoskonalszego, najlepsza cnota może być bowiem cnotą najlepszej części duszy. „Inkluzywiści” twierdzą zaś, że ten końcowy fragment argumentu *ἔργον* jest tylko powtórzeniem wcześniejszego – opisanego przez Arystotelesa w siódmym rozdziale I księgi *Etyki nikomachejskiej* – kryterium kompletności; według nich dzielność *τελειοτάτη* obejmowałaby zatem sobą wszystkie dzielności, podług których działanie składałoby się na szczęście, i dopiero ta złożoność jej z cnót poszczególnych sprawiałaby, że staje się cnotą „najbardziej kompletną”.

Rozbieżności w stwierdzaniu, czym jest szczęście, wynikają bowiem z różnych interpretacji kryteriów szczęścia wyrażonych przez Arystotelesa w 7 rozdziale księgi I i w rozdziałach 6–8 księgi X, wzajemnego ich związku i różnicach między nimi, a z kolei trudność wykazania, jak dalece kryteria te się różnią, związana jest właśnie z dwojaką interpretacją fragmentu I, 7.

<sup>11</sup> Zob. na ten temat choćby artykuł H. J. Curzera, *Criteria for happiness in “Nicomachean Ethics” I 7 and X 6–8*, „Classical Quarterly” 1990, nr 40, s. 421–432. Wyróżnia się *inclusivist interpretation (comprehensivist interpretation)* i *intellectualist interpretation*, która nazywana jest także *dominant (dominant end interpretation)*, bo rozumie się w niej szczęście jako konkretną czynność, którą jest działanie-kontemplacja. Według tzw. inkluzywistów szczęście jest zaś nazwą najlepszego „kompleksu” działań spośród tych, które są dostępne człowiekowi w czasie życia.

Porównać można duszę człowieka do pięciokąta<sup>12</sup>: tak jak w nim wirtualnie zawarty jest trójkąt i kwadrat, nie w taki jednak sposób, że pięciokąt jest równocześnie trójkątem i kwadratem, ale tak, że pięciokąt zawiera w sobie to, co zawiera trójkąt i kwadrat i coś jeszcze, a to „coś jeszcze”, charakterystyczne tylko dla pięciokąta, sprawia, że jest on właśnie pięciokątem, tak też ludzka dusza działa to, co sprawia dusza wegetatywna i zmysłowa, i „coś jeszcze”, co powoduje, że jest ona duszą formującą człowieka – *jedną*, odpowiadającą za wzrost, za postrzeganie i za myślenie, wszelako obecność w niej pierwiastka rozumnego, owo „coś jeszcze”, odróżnia człowieka od roślin i zwierząt niemyślących.

W różnicy tej wyraża się istota człowieka, funkcja zatem różnicę tę wyrażająca i podejmująca byłaby też funkcją właściwą człowiekowi. Jeśli więc życie w odniesieniu do każdej istoty żywej oznacza życie w *określony* sposób, co określa sposób życia *człowieka*? Władze, które posiada, są zależne od kontekstu jedności funkcyjnej, której nie pojmuje Arystoteles jako struktury warstwowej czy ustopniowanej. Władze nie leżą jedna na drugiej jako samodzielne warstwy, z których każda wykonuje swoją funkcję niezależnie od władz pozostałych, ale pozostają względem siebie w relacji aktu i możliwości. Funkcja wyższa każdorazowo zawiera w sobie funkcje niższe, które – jako realne możliwości – podnoszone są w jedną jedyną rzeczywistość: dusza rozumna przejmuje możliwość działania duszy zmysłowej i wegetatywnej, podnosząc ją w jedną jedyną rzeczywistość, jaką jest możliwość działania rozumnego – życie życiem rozumnym. Jest dusza substancjalną formą ciała, którego jest życiem<sup>13</sup>; stan czuwania ma się zaś do duszy tak, jak ma się aktualne widzenie do zdolności widzenia, jak ma się czynność do spoczynku.

Człowieka odróżnia od innych istot żywych nie tylko więc to, że posiada *dodatkową* możliwość działania, że dysponuje władzą, której nie posiadają zwierzęta i rośliny, ale to, że owa dodatkowa władza specyfikuje ich sposób bytowania – określa w całości sposób jego życia. W ten sposób to, co działane, odbija swój kształt na życiu, formuje je – życie przeżywane rozumowo dochodzi do swej formy, która jest rozumna; tylko działając według rozumu, spełnia dusza *swoją* funkcję. Tak więc na przykład ludzkie widzenie nie jest procesem, który dokonuje się jedynie na poziomie zmysłów; człowiek patrząc, nie tylko odbiera wrażenia, ale odbiera je w określony, rozumny sposób. Podobnie rzecz się

<sup>12</sup> Por. Arystoteles, *O duszy* 414 b 28–32.

<sup>13</sup> Pisze Inciarte: „Jeśli wymienię duszę, wymienię tym samym ciało, tzn. jednak, że wymienię obydwą, ale nie jako duszę i ciało (wymienię wszakże tylko duszę), lecz wymienię obydwą (1) jako to samo i (2) wymienię »jedno i to samo«, które jest obiema, nie w jakikolwiek sposób, lecz w sposób najwyższy, w który mogą nazywać oba jednocześnie”. F. Inciarte, *Forma formarum. Strukturmomente der thomistischen Seinslehre im Rückgriff auf Aristoteles*, Freiburg 1970, s. 48. Tłum. za: B. Wald, *Jedność osoby i pojęcie duszy u Arystotelesa*, przeł. A. Kruszewicz i R. Otsason, [w:] *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 7: *Analogia w filozofii*, red. nauk. A. Maryniarczyk SDB, K. Stępień, P. Skrzydlewski, Lublin 2005, s. 402.

ma z jedzeniem i picciem – tylko człowiek może być pod tym względem nieumiarkowany i może być cnotliwy, tak jakby jedzenie i picie były w jego przypadku także *działaniem*. Działaniem, w którym ukazuje się *jedna* rzeczywistość bytu człowieka<sup>14</sup>.

W jaki sposób określić możemy więc szczęście jako pewien sposób bycia człowieka? Odwołuje się Arystoteles, zastanawiając się nad tym, co jest szczęściem, do powszechnej zgody co do tego, że jest ono „najwyższym ze wszystkich dóbr, które można osiągnąć za sprawą działania”, i że „być szczęśliwym to to samo, co dobrze żyć i dobrze się mieć”<sup>15</sup>. Jeśli zaś „życie dla istot żyjących jest istnieniem”<sup>16</sup>, szczęście określić można jako dobre istnienie: τὸ εὖ εἶναι, jako dobroć istnienia przejawiającą się w dokonywaniu pewnego rodzaju działań przyczyniających się do dobrego-mienia-się, wszak εὖ πράττειν dla starożytnych oznaczało zarazem „dobrze działać” i „dobrze się mieć”, jak byśmy tyle mieli (z) siebie, ile potrafimy zdziałać. Zdolny jest zatem człowiek, mocą swego działania, określać swoje istnienie: w byciu-w-działaniu (ἐνέργεια) na sposób szczęścia wyjawia się doskonałość bycia tego, kto owego działania dokonuje. Wszak „istniejemy wszyscy dzięki swemu działaniu, dzięki temu bowiem, że żyjemy i działamy”<sup>17</sup>, żyjemy – działaniem, w działaniu. Istnienie polega na działaniu i to w dwojakim sensie: w samym jego dokonywaniu, a także – zdając się niejako na to, co w swym przebiegu działanie wytwarza, wraz z sobą. Działanie i byt stają się wręcz jednością.

Chociaż więc działanie i istnienie przysługują czemuś żywemu w zgoła odmienny sposób, istnienie jest wszak czymś, co się zastaje i czego się nie ustanawia, działanie zaś zależy od działającego, staje się jego dziełem, w działaniu na sposób szczęścia działanie i istnienie związują się ze sobą tak ściśle, iż przez działanie wyraża się doskonałość istnienia. Wyraża się doskonałość tego, kto żyje doskonałym życiem. Owo doskonałe istnienie, szczęście, przysługujące działającemu tak jak życie, a zarazem przemożnie zależne od niego samego, nie przestaje być przezeń czymś dokonywanym. Dokonując zaś, podejmując się trudu dopełnienia tego, co doskonałe, staje się działający dla siebie zadaniem, które ma dokonać. Wypełniając je, spełnia siebie, ujawnia doskonałość swego istnienia, które jest przecież nim samym. Człowiek, zastając siebie jako istotę o właściwym sobie sposobie istnienia, poprzez swoje działanie może swe istnienie dopełnić bądź roztrwonić, nie pozwalając mu wydarzać się, przez co – jak gdyby – odmawiać sobie siebie. Chodzi bowiem o to, by nie tylko żyć, ale

<sup>14</sup> B. Wald, op. cit., s. 404–406.

<sup>15</sup> τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταὐτὸν [...] τὸ εὐδαιμονεῖν (Et. nik. 1095 a 19–20).

<sup>16</sup> τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναι ἐστίν (O duszy 415 b 13).

<sup>17</sup> ἐσμὲν δ' ἐνεργεῖα· τῷ ζῆν γάρ καὶ πράττειν (Et. nik. 1168 a 6–7). O tej ważnej różnicy między ἐνέργεια (w *nominativie*) a ἐνεργεῖα (w *dativie*) zob.: T. Scaltsas, *Substratum, Subject, and Substance*, [w:] A. Preus, J. P. Anton (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy V: Aristotle's Ontology*, New York 1992, s. 192.

– „żyć pięknie ( $\tau\acute{o}\ \epsilon\upsilon\tilde{\nu}\ \zeta\eta\tilde{\nu}$ )”<sup>18</sup>. Skoro cnota jest przede wszystkim stanem charakteru, z którego wypływa określone działanie, to kwestia szczęścia dotyczy wyboru, czy i jak kształtować charakter, skoro ma on wpływ na całość naszego życia<sup>19</sup>. Wydaje się stąd, że różnica między człowiekiem dzielnym a niegodziwym sięga nie tylko ich charakterów, ale sposobu ich istnienia. W ten sposób właśnie etyka staje się ontologią życia.

Życie jest *byciem* człowieka. Istnieć wszak znaczy to samo, co żyć. Nie jest zaś życie cechą czy własnością, którą możemy orzekać o byciu jako raz mu przysługującą, innym razem – nie. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że dusza, która jest przyczyną istnienia-życia, w nie taki sam sposób leży u podstaw różnych czynności człowieka. Można wręcz powiedzieć, że jeśli chodzi o czynności życiowe, życie przysługuje człowiekowi póty, póki żyje, jeśli zaś weźmiemy pod uwagę życie rozumne – a takie przecież *określa* człowieka – to żyje on wtedy tylko, gdy z rozumu swego korzysta. Bo chociaż na pytania, dlaczego człowiek żyje i dlaczego postrzega i myśli, udzielić można tej samej odpowiedzi: za sprawą duszy, to jednak odpowiedź ta nie oznacza w obu przypadkach tego samego; dusza nie jest przyczyną istnienia i przyczyną postrzegania i myślenia w tym samym sensie. Funkcje życiowe nie dopuszczają przerw – byt ożywiony żyjąc, żyje; życie nie może zaś być nieciągłe. Dlatego też przyczynowanie duszy musi być w tym wypadku bezpośrednie i ciągłe, bo takim też musi być życie. Inaczej rzecz się ma z postrzeganiem i myśleniem: te akty charakteryzują się z kolei nieciągłością. Za aktami widzenia stoi na przykład odpowiednia władza, będąca funkcją duszy, jednakże nieciągłość procesu widzenia, jego przeplatanie się z niewidzeniem, wskazuje na pośrednią formę aktualizacji tej władzy – widzenie nie jest wszak zależne tylko od odpowiedzialnej za nie władzy duszy, ale także od niezależnych od tej władzy innych czynników, na przykład od odpowiedniego oświelenia. Można więc powiedzieć, że moc władzy ( $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ ) przynależna jest naturze bytu ożywionego, jej natomiast użycie ( $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ ), aktualizacja władzy, następuje za sprawą tego, kto władzę tę posiada, a także zależna jest jeszcze od innych czynników. Dlatego też nie zawsze aktualnie trwa. Może się nawet tak zdarzyć, że władza nigdy nie będzie miała możliwości urzeczywistnienia działania, jeśli nie będzie człowiek z niej korzystał<sup>20</sup>. Ta nieciągłość działania uwidacznia się jeszcze bardziej w przypadku działania rozumnego, które przecież *określa* człowieka.

W pismach Arystotelesa zauważyć można współistnienie dwóch koncepcji człowieka: w pierwszej o człowieku stanowi jego rozum, w drugiej – jest czło-

<sup>18</sup> Arystoteles, *Polityka* 1257 b 41–1258 a 1. „Nie dosyć jest człowiekowi, aby na świecie był, ale aby dobrze był i żył”: S. Petrycy, *Przydatki do Etyki Arystotelesowej...*, s. 25.

<sup>19</sup> T. Irwin, *Cnoty w filozofii greckiej*, [w:] *Etyka a charakter*, wybrał i przełożył J. Jaśtał, Kraków 2004, s. 79–81.

<sup>20</sup> Por. B. Wald, op. cit., s. 399–400.

wiek połączeniem duszy i ciała<sup>21</sup>. Dlatego wydaje mi się, że sporu o najwyższe szczęście nie da się rozstrzygnąć na płaszczyźnie, na jakiej się go toczy. I że obie interpretacje usiłują rozstrzygnąć ostatecznie coś, co nie jest rozstrzygalne, i co sam Stagiryta wołał w nierozstrzygnięciu, w zawieszeniu niejako pozostawić, przeczuwając jakby, że w owym nierozstrzygnięciu wyraża się także istota etyki. Każda ze stron przytacza wiele argumentów, słusznym zresztą, dla poparcia swego stanowiska, obie jednak cechuje to samo: usiłują domknąć to, co Arystoteles chce pozostawić otwartym, usiłują zatem rozwiązać nierozwiązywalne. Dotykamy tu bowiem aporii, na której zasadza się etyka, chroniąc w człowieku to, co stanowi jego *ἡθoς*. Chcąc bowiem jednoznacznie określić, na czym polega według Arystotelesa szczęście człowieka, musielibyśmy najpierw znaleźć w jego pismach jednoznaczną odpowiedź na pytanie, kim jest człowiek. A tej nie znajdujemy. Stagiryta szukał wciąż odpowiedzi na to pytanie, odpowiedzi coraz lepszej, bo też taki był sposób jego filozofowania: patrzeć na problem z wielu perspektyw.

Dotykamy tu sedna etyki Arystotelesa i aporii, które, jak się wydaje, tkwią u samych jej podstaw. Dotykamy nierozstrzygalnego. Jednoczesności możliwości i niemożliwości. Chronieniem jedności z bogami i z nimi nieprzekraczalnej różnicy. Czyż nie tym *też* jest etyka?

---

<sup>21</sup> Raz bowiem Arystoteles pisze, że „rozum bardziej niż cokolwiek innego jest człowiekiem” (*Et. nik.* 1178 a 6–7), innym razem – że jest człowiekiem połączeniem duszy i ciała (*Et. nik.* 1177 b 29).

*Aleksander Kiklewicz*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury  
in Olsztyn

## ŹRÓDŁA W JĘZYKOZNAWSTWIE

### Sources in Linguistics

**Słowa kluczowe:** teoria i filozofia języka, metodologia badań lingwistycznych, paradygmaty filozofii języka, style naukowe (kognitywne).

**Key words:** theory and philosophy of language, methodology of linguistic research, paradigms of the philosophy of language, (cognitive) scientific styles.

#### Streszczenie

Źródła w językoznawstwie są rozpatrywane z punktu widzenia funkcjonalnej teorii kultury B. Malinowskiego. Typologia źródeł ma charakter zespołu opozycji dychotomicznych, które zawierają takie kategorie, jak (źródła) lingwistyczne vs. językowe, eksplicytne vs. implicytne, naturalne vs. sztuczne itd. Specjalną uwagę poświęca się czynnikom odmienności źródeł lingwistycznych, a mianowicie takim jak: 1) wewnętrzna dyferencja dyscyplin lingwistycznych; 2) dynamika paradygmatów lingwistyczno-filozoficznych; 3) specyfika stylów naukowych w tradycjach narodowych i geokulturowych.

#### Abstract

Sources in linguistics are considered from the viewpoint of B. Malinowski's functional theory of culture. The typology of sources has a nature of a group of dichotomous oppositions which include such categories as linguistic vs. language sources, explicit vs. implicit sources, natural vs. artificial sources etc. Special attention is paid to the factors of linguistic sources distinctness, that is: 1) inner differentiation of linguistic disciplines; 2) linguistic and philosophical paradigms dynamics; 3) specificity of scientific styles in different national and geo-cultural traditions.

## I.

Zgodnie z funkcjonalną teorią kultury B. Malinowskiego funkcja kultury polega na nadawaniu symbolicznych znaczeń ludzkim zachowaniom i intencjom. Elementy kultury mają formę i funkcję, czyli treść. Forma rzeczywistości kulturowej „to konkretny rodzaj zachowania charakteryzujący wszelkie społeczne więzi”<sup>1</sup>, tzn. zespół uczestników współdziałania, określony typ ich zachowania w środo-

<sup>1</sup> B. Malinowski, *Dziela*, t. 9: *Kultura i jej przemiany*, Warszawa 2000, s. 15.

wisku, uwzględnienie określonych konwencji społecznych, wykorzystanie przedmiotów, czynności motoryczne itd. Funkcje kulturowe polegają na tym, że „zastosowanie przedmiotu jako części technicznie, prawnie lub rytualnie określonego zachowania prowadzi istotę ludzką do zaspokojenia pewnych potrzeb. [...] Funkcja oznacza zatem zawsze zaspokojenie potrzeby, od najprostszej czynności jedzenia do aktu sakramentalnego”<sup>2</sup>.

Na przykład funkcją rodziny jest dostarczanie społeczności obywateli i edukacja, funkcją samorządów – organizacja usług publicznych oraz wspólnego wykorzystania bogactw terytorialnych, funkcją plemienia – organizacja siły dla utrzymania porządku, obrony i agresji. Każda instytucja, według Malinowskiego, zwykle zaspokaja zespół potrzeb.

Językoznawstwo zdaje się idealnie nadawać się do takiego, funkcjonalnego traktowania kultury, szczególnie – początki nauki o języku, która, jak wiadomo, powstała na potrzeby tłumaczenia starożytnych tekstów (z tych lub innych względów uznawanych za kluczowe dla danej wspólnoty kulturowej). Taki charakter miała staroindyjska gramatyka, czyli tzw. Ośmioksiąg Paniniego z V–IV w. p.n.e. czy też prace aleksandryjskiej szkoły filologicznej, której podstawowym celem było redagowanie, komentowanie i objaśnianie tekstów klasycznej literatury greckiej, przede wszystkim *Iliady* i *Odysei* Homera.

Tu wyraźnie należy podkreślić, że u początków językoznawstwa leży konieczność opisu tekstów, które w jakimś aspekcie były traktowane jako obce: były to teksty w językach obcych lub teksty archaiczne, które pod wpływem czasu stawały się niezrozumiałe, jak to było na przykład w wypadku starożytnych (nie-raz pochodzących przypuszczalnie nawet z XV w. p.n.e.) „ksiąg wiedzy” – podstawowego źródła gramatyki Paniniego. W starożytnej Grecji jeszcze w V w. n.e. nie było przyjęte nauczanie języka ojczystego: częściowo dlatego, że język potoczny i język literacki nie różniły się w sposób istotny, a częściowo dlatego, że gramatykę pojmowano jedynie jako umiejętność czytania i pisanie<sup>3</sup>. Najważniejszym bodźcem powstania badań lingwistycznych – podobnie jak w starożytnych Indiach – była potrzeba komentowania tekstów literackich, napisanych w języku przestarzałym bądź w jego formach dialektalnych, mało zrozumiałych współczesnemu czytelnikowi. Takie teksty wymagały przede wszystkim komentowania leksykalnego, ale także fonetycznego, morfologicznego, składniowego. Zainicjowano gromadzenie i opisanie tzw. glos (w dzisiejszej terminologii – agnonimów), tj. wyrazów starych, mało używanych, niezrozumiałych.

Ciekawe, że Grecy praktycznie nie uwzględniali innych języków, rzadko porównywali nawet grecki i łaciński. Uważano, że różnice między językami dotyczą jedynie fonetyki, co do semantyki – wszystkie języki są jednakowe.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 16.

<sup>3</sup> И. Троцкий, *Проблемы языка в античной науке*, [w:] *Античные теории языка и стиля (антология текстов)*, ред. О. М. Фрейденберг, Санкт-Петербург 1996, s. 15.



niu takie nastawienie metaopisowe, tzn. polegające „na opisie opisu”, przyczyniło się do kreowania negatywnego obrazu językoznawcy jako oderwanego od rzeczywistości scholastyka<sup>4</sup>.

2. Opozycja (1.1) i (1.2) dotyczy źródeł tekstowych, czyli zarejestrowanych w formie tekstów językowych opracowań leksykograficznych bądź gramatycznych, oraz źródeł nietekstowych, które pojawiły się dość późno, bo głównie w XX w. – chodzi na przykład o niezbędne w badaniach fonetycznych rentgenogramy, labiogramy i in.

3. Opozycja (2.1) i (2.2) pozwala rozróżnić, z jednej strony, źródła językowe eksplicytne, tzn. występujące w postaci materialnie manifestowanych jednostek językowych: fonemów, morfemów, leksemów, grup wyrazowych, zdań i tekstów, jak również sytuacji ich użycia, a z drugiej strony – źródła implicytne, tzn. rezultaty analizy intuicji językowej. Metoda introspekcji już od czasów starożytnych była stosowana w refleksjach lingwistyczno-filozoficznych, szczególnie zaś rozpowszechniła się w drugiej połowie XIX w. pod wpływem kierunku psychologicznego w językoznawstwie, zwłaszcza niemieckiej szkoły W. Wundta.

W dużym stopniu introspekcja odrodziła się w drugiej połowie XX w. i w pierwszej dekadzie XXI w. w ramach tzw. kognitywizmu. Nic dziwnego, że jeden z polskich autorytetów w tej dziedzinie – krakowska anglistka E. Tabakowska – pisze o lingwistyce kognitywnej jako o „propozycji dla ludzi z wyobraźnią”: „Językoznawstwo kognitywne to propozycja dla ludzi z wyobraźnią. Dla ludzi, którzy – dostrzegając zalety rygorystycznej formalizacji – chcieliby wyjść poza sztywne ramy strukturalistycznego obiektywizmu, sięgnąć dalej niż sięga „mędrca szkiełko i oko”, którzy w twórcy i użytkowniku języka widzą nie tylko genialny mechanizm do produkowania słów i zdań, ale i kwintesencję jego człowieczeństwa, niepowtarzalność osobowości, nieprzewidywalność reakcji, oryginalność spojrzenia na świat, słowem wszystko to, co w połączeniu z uwarunkowaniami kulturowymi i społecznymi decyduje o sposobie, w jaki człowiek używa swojego języka – genialnego narzędzia, którego jest zarówno twórcą, jak i niewolnikiem”<sup>5</sup>.

Krytycy kognitywizmu w językoznawstwie (na przykład znany rosyjski badacz A. T. Krivonosov<sup>6</sup>) podkreślają natomiast spekulatywny, niezwyfikowany, a nawet nieweryfikowalny charakter kognitywistycznych modeli języka naturalnego, jego semantyki leksykalnej oraz gramatycznej, oderwanie od tradycji psycholingwistyki, opartej na badaniach eksperymentalnych.

<sup>4</sup> Zob. A. Kiklewicz, *Zrozumieć język. Szkice z filozofii języka, semantyki, lingwistyki komunikacyjnej*, Łask 2007, s. 28 i n.

<sup>5</sup> E. Tabakowska, *Gramatyka i obrazowanie. Wprowadzenie do językoznawstwa kognitywnego*, Kraków 1995, s. 5.

<sup>6</sup> A. T. Кривоносов, *Система классов слов как отражение структуры языкового сознания. Философские основы теоретической грамматики*, Москва – Нью-Йорк 2001, s. 291 i n.

4. Opozycja (2.1.1) i (2.1.2) dotyczy źródeł kodowych i konsytuacyjnych. O ile pierwsze stanowią elementy systemu języka lub formy jego manifestacji, to drugie – sytuacje używania znaków języka w celach komunikacyjnych (najczęściej) lub niekomunikacyjnych<sup>7</sup>. Zainteresowanie otoczeniem działalności językowej, czyli – zgodnie z określeniem D. Hymesa – kontekstualizacją wypowiedzi, pojawiło się i na szeroką skalę rozpowszechniło w językoznawstwie dopiero w XX w. Jednym z prekursorów socjologii języka był V. N. Vološinov, autor słynnej książki *Marksizm a filozofia języka* (1929). Zaproponował on nową, jak na początek XX w., platformę metodologiczną – badanie aktów mowy jako zjawiska komunikacji społecznej. Jednym z podstawowych pojęć tego nowego kierunku nauki o języku jest „audytorium społeczne”<sup>8</sup>, do którego należy każda osoba mówiąca i „pod wpływem którego powstają wewnętrzne racje, motywy, oceny i inne”<sup>9</sup>. Prymatowi języka w teorii strukturalizmu Vološinov przeciwstawia prymat kontekstów ideologicznych. Forma językowa dana jest mówiącemu zawsze w określonym kontekście ideologicznym („życiowym”). Z tego punktu widzenia Vološinov rozpatruje kryterium poprawności wyrażen językowych jako kryterium czysto ideologiczne, oparte na takich charakterystykach, jak prawdziwość, kłamliwość, artystyczność, wulgarność itp. Podstawowe założenie socjologicznej teorii języka Vološinova brzmi: „Prawdziwą realnością języka-mowy jest więc nie abstrakcyjny system form językowych, nie izolowana wypowiedź monologiczna, nie psychofizjologiczny akt jej realizacji, lecz społeczny fakt wzajemnego oddziaływania językowego urzeczywistniany przez wypowiedź i wypowiedzi”<sup>10</sup>.

5. Opozycja (2.1.1.1) i (2.1.1.2) obejmuje źródła naturalne, tzn. teksty i ich elementy występujące w naturalnej komunikacji społecznej, oraz sztuczne, wykreowane przez badacza. W tym drugim wypadku najczęściej chodzi o metodę eksperymentu, która m.in. pozwala na psycholingwistyczne potwierdzenie hipotez lingwistycznych (teoretycznych). Metoda eksperymentu szeroko rozpowszechniła się w XX w., w dużym stopniu pod wpływem teorii generatywizmu N. Chomsky’ego. Jako jeden z pierwszych o eksperymencie w językoznawstwie pisał L. V. Ščerba, choć traktował eksperyment raczej w duchu introspekcji Wundta<sup>11</sup>.

6. Opozycję (2.1.1.1.1) i (2.1.1.1.2) tworzą (jako źródła) teksty pisane i teksty ustne. Przez dłuższy czas językoznawstwo opierało się głównie na tekstach

<sup>7</sup> O komunikacyjnych i niekomunikacyjnych funkcjach języka zob.: A. Kiklewicz, *Dwa-ście funkcje języka*, „LingVaria” II, 2008, s. 9 i n.

<sup>8</sup> Por. „wspólnotę językową” we współczesnych badaniach socjolingwistycznych, np. S. Grabias, *Język w zachowaniach społecznych*, Lublin 1997, s. 114 i n.

<sup>9</sup> W. N. Wołoszynow, *Wzajemne oddziaływanie językowe*, „Przegląd Humanistyczny” IX, 1977, s. 145.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 152.

<sup>11</sup> Л. В. Щерба, *Языковая система и речевая деятельность*, Ленинград 1974, s. 32 i n.

pisanych, co zostało ufundowane przez tradycję starożytną (zarówno wschodnią, jak i europejską), w której gramatykę traktowano jako umiejętność posługiwania się właśnie tekstami pisanyymi (zob. wyżej). Już wspomniany Vološinov pisał o dominacji filologicznej tradycji w naukach o języku, zgodnie z którą obiekt refleksji stanowią jedynie języki martwe w ich formie pisanej. Pod wpływem filologii, jak uważał rosyjski badacz, „swoje metody i kategorie lingwistyka wypracowywała, badając martwą wypowiedź monologową, czy, dokładniej, serię takich wypowiedzi, połączonych dla lingwisty tylko wspólnotą języka [...]. Pierwszymi filologami i pierwszymi lingwistami zawsze i wszędzie byli kapłani. Dzieje nie znają ani jednego historycznego narodu, którego pismo święte czy tradycja legendowa nie byłyby w jakiejś mierze obcojęzyczne i niezrozumiałe dla profana. Odślaniać tajemnicę świętych słów, to było zadanie kapłanów-filologów [...]. Jest to cecha uderzająca: od najgłębszej starożytności po dzień dzisiejszy filozofia słowa i myślenie lingwistyczne opierają się na swoistym postrzeganiu obcego, innojęzycznego słowa i na zadaniach, które stawia świadomości właśnie obce słowo — odgadnąć i nauczyć rozwiązania”<sup>12</sup>.

7. Ostatnia z wyeksponowanych opozycji (2.1.1.1.1.1) i (2.1.1.1.1.2) dotyczy wykorzystania jako źródeł tekstów klasycznych (wzorcowych) i tekstów uzualnych. W tym zakresie także da się dostrzec pewną ewolucję źródeł: początkowo uwzględniane były jedynie teksty o charakterze kluczowym dla danej kultury – w sensie sakralnym bądź profetycznym/apostolskim, i właśnie tym się tłumaczy panowanie w europejskiej przestrzeni kulturowej przez ponad 1000 lat łaciny jako języka klasycznego<sup>13</sup>. Za cechą demokratyzacji w naukach humanistycznych należy uznać uwzględnienie przez badaczy innych języków narodowych, dialektów (od XIX w.) oraz socjolektów, które systemowo zaczęto badać jedynie w XX w.

## II.

Zróznicowany charakter wykorzystywanych w lingwistyce źródeł uwarunkowany jest kilkoma czynnikami. Do nich przede wszystkim należą:

- 1) wewnętrzna dyferencja dyscyplin lingwistycznych;
- 2) specyfika stylów naukowych w tradycjach narodowych i geokulturowych;
- 3) dynamika paradygmatów lingwistyczno-filozoficznych.

Pierwszy czynnik jest najbardziej oczywisty: chodzi o powszechnie przyjęte rozróżnienie między językoznawstwem materiałowym i teoretycznym<sup>14</sup>. Pierw-

<sup>12</sup> W. N. Wołoszynow, *Język, mowa i wypowiedź*, „Przegląd Humanistyczny” II, 1977, s. 63–65.

<sup>13</sup> O pojęciu języka klasycznego zob.: Н. Б. Мечковская, *Общее языкознание. Структурная и социальная типология языков*, Москва 2001, s. 141 i n.

<sup>14</sup> Zob. A. Heinz, *Dzieje językoznawstwa w zarysie*, Warszawa 1978, s. 85.

szy kierunek badań lingwistycznych dotyczy ekscerpcji (wyodrębnienia, rejestracji), opisu oraz interpretacji faktów językowych, które zgodnie z teorią systemów można poklasyfikować na:

- 1) jednostki (elementy) podstawowe;
- 2) relacje tożsamości/podobieństwa (tj. relacje paradygmatyczne);
- 3) reguły kompozycji (tj. relacje syntagmatyczne).

Pojęcie „fakt językowy” okazuje się jednak dość rozmyte: dla różnych formacji naukowych istnieją odmienne standardy pojęciowe i w szczególności odmienne wyobrażenia o tym, co jest faktem języka (a co nim nie jest). O ile językoznawstwo materiałowe zajmuje się opisem i interpretacją faktów językowych, to językoznawstwo teoretyczne – ogólnie rzecz biorąc – określeniem tego, co należy uznawać za fakt. Jest oczywiste, że w tym pierwszym wypadku dominują źródła językowe, empiryczne, a w drugim – źródła lingwistyczne i ogólnie – scjentystyczne.

Drugi czynnik dotyczy stylów naukowych, które w dużym stopniu są przyporządkowane określonym tradycjom narodowym. Tak więc badacze uważają polski styl nauk humanistycznych za rodzaj teutońskiej tradycji intelektualnej<sup>15</sup>. Dla tego stylu charakterystyczna jest dominująca orientacja na tworzenie teorii, analizę paradygmatów, podczas gdy dane empiryczne są traktowane jako drugorzędne, służące jedynie do weryfikacji teorii. Odwrotnie, tzw. styl saksoński zakłada w dużym stopniu analizę dokumentowych faktów źródłowych.

Trzeci czynnik – paradygmaty lingwistyczno-filozoficzne – jest najbardziej skomplikowany. Ogólnie można twierdzić (i to zasadniczo nie budzi wątpliwości), że w różnych formacjach językoznawstwa są preferowane odmienne pojęcia źródła. Można tu wyodrębnić dwa skrajne ujęcia: oparte na indukcji oraz oparte na dedukcji. Szczególnie podkreśla to I. Bobrowski, który jako pierwszy paradygmat w językoznawstwie wyodrębnił indukcjonizm, przypadający na XIX w. oraz pierwszą połowę XX w., charakterystyczny na przykład dla językoznawstwa porównawczo-historycznego. Według Bobrowskiego cechą tego paradygmatu było „dochodzenie od faktów i zdań bardziej szczegółowych do uogólnień”<sup>16</sup>. (Por. znaną tezę L. Bloomfielda: „Jedynie zdroworozsądkowe uogólnienia dotyczące języka to uogólnienia indukcyjne”<sup>17</sup>.) Bobrowski pisze o istniejących do dziś „indukcjonistach naiwnych”, którzy wierzą, „że nie tylko da się budować

<sup>15</sup> S. Gajda, *Język nauk humanistycznych*, [w:] *Polszczyzna 2000. Orędzie o stanie języka na przełomie tysiącleci*, pod red. W. Pisarka, Kraków 1999, s. 21; A. Duszak, *Tekst, dyskurs, komunikacja międzykulturowa*, Warszawa 1998; К. Прокопчук, *К вопросу о принадлежности польского научного стиля к так называемому тевтонскому интеллектуальному стилю*, [w:] *Паланістыка – Полоністыка – Polonistyka 2006*, рэд. А. Кіклевіч, С. Важнік, Мінск 2006, s. 236 i n.

<sup>16</sup> I. Bobrowski, *Zaproszenie do językoznawstwa*, Kraków 1998, s. 34.

<sup>17</sup> Cyt. za: В. А. Звегинцев, *Язык и лингвистическая теория*, Москва 1973, s. 98.

naukę na zasadzie indukcji, ale też, że jest to najlepszy sposób – szczególnie w naukach humanistycznych”<sup>18</sup>.

Kolejny paradygmat – weryfikacjonistyczny – jest, jak pisze Bobrowski, „odwrotnością indukcjonizmu”: jego istotą jest weryfikowanie, tj. potwierdzanie zdań ogólnych zdaniami szczegółowymi. Klasycznym przykładem zastosowania tej zasady uprawiania lingwistyki jest teoria glossematyki L. Hjelmsleva. Według Hjelmsleva lingwistyka musi opisywać język jako system wewnętrznych reguł, czyli jako strukturę. W ten sposób dałoby się odróżnić opis lingwistyczny języka od innych, nielingwistycznych: psychologicznego, socjologicznego, kulturologicznego itd. W procesie takiego opisu język rozczłonkowuje się na podsystemy oraz kategorie i subkategorie jednostek, które wzajemnie wpływają na siebie i których się nie da opisać poza tymi relacjami. Reguły języka w glossematyce wprowadza się apriorycznie, bez odniesienia do konkretnych danych językowych; po zdefiniowaniu reguł weryfikuje się je na materiale źródłowym. Na tym polega stosowana przez glossematyków i ogólnie przez strukturalistów metoda weryfikacyjna.

Relacje jednostek językowych mają, według Hjelmsleva, charakter uniwersalny. Wobec tego dane empiryczne są fakultatywne w stosunku do teorii – jedynie określają jej stosowalność czy też trafność. Dla teorii, jak ją rozumiała szkoła duńska, nie jest w sumie ważne, czy jest reprezentatywna, czy nie. Najważniejszy warunek, który musi spełniać teoria naukowa, to jej logiczna niesprzeczność. W związku z tym nasuwa się aluzja do wypowiedzenia francuskiego projektanta mody Pierre’a Cardina: „Przy projektowaniu nie muszą mieć ciała do ubierania. W modzie tworzenie polega na tym, że ubranie można włożyć na butelkę”.

W dużym stopniu powyższe założenia racjonalistyczne<sup>19</sup> są charakterystyczne także dla lingwistyki generatywnej N. Chomsky’ego, który odrzucił postulaty lingwistyki empirycznej, w szczególności w postaci behawiorystycznego modelu języka B. F. Skinnera, na korzyść lingwistyki racjonalnej, trzymając się zasady: „Najpierw teoria, potem fakty (i oczywiście — źródła)”<sup>20</sup>.

Odwrotnie, współczesne, zorientowane „komunikacyjnie” językoznawstwo integracyjne, jak pisze K. Korzyk, kontynuuje tradycję socjologii języka pierwszej połowy XX w., zakładając, iż obiektem badań lingwistycznych ma być środowisko komunikacyjne, tzn. porozumiewający się ludzie, rezultaty ich działalności komunikacyjnej – wypowiedzi oraz konsytuacje<sup>21</sup>. Powołując się na teorię

<sup>18</sup> I. Bobrowski, op. cit., s. 35.

<sup>19</sup> O opozycji empiryzmu i racjonalizmu w językoznawstwie: В. А. Звегинцев, op. cit., s. 21.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 70 i n.

<sup>21</sup> K. Korzyk, *Język i gramatyka w perspektywie „komunikatywizmu”*, [w:] *Gramatyka komunikacyjna*, pod red. A. Awdiejewa, Warszawa – Kraków 1999, s. 14.

amerykańskiego badacza V. H. Yngvego<sup>22</sup>, Korzyk pisze, że lingwistyka komunikacyjna traktuje opisywane jednostki jako „realnie istniejące obiekty”, podobnie jak to jest w naukach przyrodniczych. Za źródła informacji lingwistycznej są przy tym uważane „komunikacyjne (nie tylko językowe) i interpretacyjne zachowania mówiących w konkretnych aktach porozumiewania się – tylko bowiem w odniesieniu do nich można zrozumieć i wyjaśnić poznawczą i językową (inter)aktywność mówiących/słuchaczy i jedynie w związku z nimi można uznawać jej wytwory – zjawiska znaczące – za wypowiedzi”<sup>23</sup>.

### III.

We współczesnej filozofii języka jest przyjęta zasada modelu aksjomatycznego, zgodnie z którym w językoznawstwie decydującą rolę odgrywają nie odkrycia nowych faktów, jak to się dzieje w naukach przyrodniczych, lecz zmiany stylów myślenia: przyjęta przez społeczność naukową doktryna określa, co jest faktem, a więc określa także zespół niezbędnych źródeł materiałowych.

Tego rodzaju teoriocentryzm w odniesieniu do językoznawstwa nie jest jednak w całości trafny, w rzeczywistości bowiem zmiana paradygmatów lingwistyczno-filozoficznych w dużym stopniu ma też charakter ontologiczny, tzn. oparta jest na sukcesywnym rozszerzaniu, a nawet rozmywaniu granic języka<sup>24</sup>. Jakkolwiek standardowym obiektem opisu w gramatykach tradycyjnych, a także w badaniach komparatystycznych były jednostki najbardziej elementarne (w terminologii H. Jachnowa – „organizacyjne”), a mianowicie fonemy i morfemy, to współczesne językoznawstwo zwróciło się do jednostek znakowych – leksemów jako podstawowych jednostek nominacji w języku (typowych nazw) oraz zdań/wypowiedzi jako podstawowych jednostek komunikacji.

Strukturalizm w pierwszej kolejności stał się domeną systematycznych badań składniowych, ponieważ zdanie jako jednostka kompozycyjna była najbardziej podatna na zastosowanie metod analizy strukturalnej. Opracowanie problematyki składniowej, w tym tzw. składni wewnętrznej, czyli struktury semantycznej słowa, jest uznawane za jedno z głównych osiągnięć strukturalizmu. Nieprzypadkowo wybitny rosyjski filozof języka J. S. Stepanov w odniesieniu do strukturalizmu w językoznawstwie zastosował określenia: „paradygmat syntaktyczny” oraz „filozofia predykatu”<sup>25</sup>. Rzeczywiście, dopiero w XX w. w Europie i w USA pojawiły się poważne teorie składniowe: składnia zależności L. Tesnière’a, składnia komunikacyjna V. Mathesiusa, składnia transforma-

<sup>22</sup> V. H. Yngve, *Linguistics and a Science*, Bloomington – Indianapolis 1986.

<sup>23</sup> K. Korzyk, op. cit., s. 15.

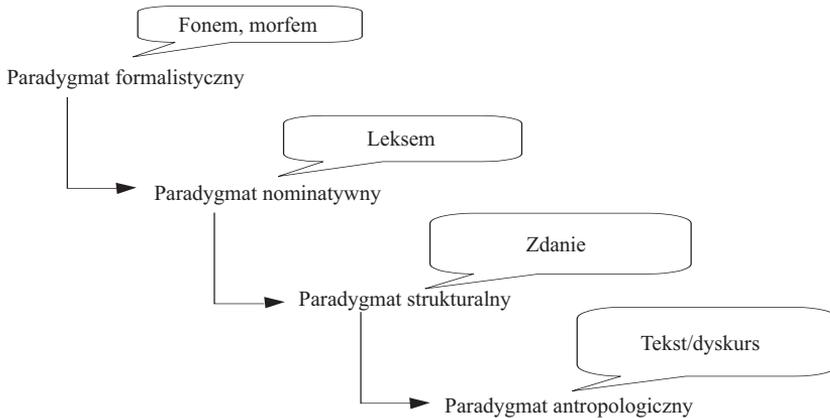
<sup>24</sup> Zob.: A. Kiklewicz, *Aspekty teorii względności lingwistycznej*, Olsztyn 2007, s. 41.

<sup>25</sup> Ю. С. Степанов, *В трехмерном пространстве языка*, Москва 1985, s. 127.

cyjno-generatywna N. Chomsky’ego, składnia semantyczna Ch. Fillmora, składnia na bazie pojęcia konotacji C. Piernikarskiego.

W dobie językoznawstwa „otwartego”, tzn. antropologicznie zorientowanego, na szeroką skalę rozpoczęto (szczególnie poczynając od lat 60. XX w.) badania nad tekstem, a także nad dyskursem pojmowanym jako interakcja podmiotów realizowana za pośrednictwem komunikatów werbalnych.

Ogólny kierunek zmian w językoznawstwie teoretycznym określić można jako stopniowy wzrost formatu podstawowych (uznawanych za „fakty”) jednostek języka: od fonemu i morfemu jako jednostek konstrukcyjnych do leksemu jako jednostki nominatywnej, a później do zdania, tekstu, dyskursu i wreszcie – sytuacji językowej (sfery komunikacyjnej). Zgodnie z tą dynamiką obiektów lingwistycznych zmieniały też źródła tej nauki: źródła, które można określić jako interieralne, stopniowo ustępują przed źródłami eksterieralnymi (zob. schemat 2)<sup>26</sup>.



Schemat 2

#### IV.

Między językoznawstwem a matematyką istnieją podobieństwa i różnice. Podobieństwo polega m.in. na tym, że zarówno w lingwistyce, jak i w matematyce obiekt i narzędzie opisu są jednakowe. Różnica jednak dotyczy tego, że język naturalny istnieje obiektywnie, niezależnie od badaczy, podczas gdy matematyk w pewnym stopniu bada pojęcia, które sam tworzy. Innymi słowy, w językoznawstwie w odróżnieniu od matematyki obiekt opisu nie jest tożsamy z jego źródłem, choć relacja ta – z perspektywy historycznej dynamiki paradygmatów lingwistyczno-filozoficznych – jest zmienna. Można tu rozróżnić dwie tradycje: nomotetyczną oraz idiograficzną. Pierwsza polega na tym, że obiektem

<sup>26</sup> A. Kiklewicz, *Aspekty teorii...*, s. 44.

opisu w językoznawstwie jest język jako społecznie relewantny, idealny, abstrakcyjny system znaków, a droga do jego poznania (i opisu) leży poprzez badanie różnych form manifestacji języka występujących w tekstach językowych, które (jedynie) stanowią źródła dociekań lingwistycznych. Na tej idei jest ufundowana teoria strukturalizmu. W uproszczonej formie można to przedstawić następująco: realnym („bliższym”) obiektem opisu są źródła tekstowe, a obiektem docelowym jest system języka. W ten sposób w językoznawstwie XX w. rozpowszechniła się idea modelowania, tzn. hipotetycznego przedstawienia struktury języka na podstawie analizy danych tekstowych („parole”). Idea ta znalazła wyraz m.in. w słynnej metaforze języka jako „czarnej skrzynki”.

Model idiograficzny zakłada (w większym lub mniejszym stopniu) zasadniczą tożsamość obiektu i źródła: za obiekt refleksji lingwistycznych są uważane realnie istniejące byty, takie jak na przykład świadomość/intuicja językowa ludzi, którą w myśl wcześniej już wspomnianego Wundta można poznać drogą bezpośredniej introspekcji. Podobne założenia zostały przyjęte przez przedstawicieli współczesnej lingwistyki komunikacyjnej (zob. wyżej). Tu miejsce „języka samego w sobie”, o którym pisał F. de Saussure i którą komunikatywiści oceniają jako „hipostazę”, zajmuje język jako narzędzie działalności komunikacyjnej lub myślowej (poznawczej), a mianowicie realnie istniejące komunikaty. Nawiązując do W. von Humboldta, prekursora tego kierunku nauki o języku, współczesny teoretyk lingwistyki komunikacyjnej R. Harris wprost określa język jako rodzaj działalności<sup>27</sup>. Zasadniczo zmienia to też charakter stosowanych źródeł: teraz do sfery zainteresowań lingwistów wchodzi szeroki zakres różnych odmian działalności językowej: komunikacja w rodzinie, komunikacja w kawiarni, pociąg jako środowisko komunikacji językowej itd.

## Zakończenie

Podsumowując, należy stwierdzić, że źródła w językoznawstwie przez epiki historyczne ewoluowały. Po pierwsze, w tym zakresie zachodzi swego rodzaju proces demokratyzacji: początkowo źródła mają szczególny status kulturowy, są to prestiżowe teksty religijne, teksty klasyczne, ogólnie – teksty pisane; później językoznawcy zaczynają kierować swoje zainteresowanie w stronę komunikacji uzualnej, w rezultacie czego status źródeł przybierają teksty dialektalne, socjolektalne, a nawet wręcz kolidujące z normą.

Po drugie, w miarę gromadzenia informacji lingwistycznej stopniowo zachodzi scjentyzacja, czyli unaukowanie źródeł: opis (słownikowy, gramatyczny) języka, jak również język opisu języka staje się samodzielnym obiektem opisu,

<sup>27</sup> R. Harris, *The Language Myth*, London 1981, s. 4.

a w pewnych tradycjach (na przykład tzw. teutońskiej) nawet uważa się za wzór uprawiania humanistyki.

Po trzecie, można twierdzić o eksterioryzacji źródeł: format badanych jednostek języka staje się coraz większy, a na pierwszy plan badań lingwistycznych wysuwa się otoczenie działalności językowej: wspólnota językowa i jej standardy kulturowe, sytuacja komunikacyjna, psychiczne procesy konceptualizacji danych doświadczalnych i typy ich magazynowania w pamięci językowej.

Po czwarte, następuje coraz większa technologizacja źródeł, która polega na tym, że badacze języka naśladują przedstawicieli innych dziedzin nauki, szczególnie nauk przyrodniczych. W taki sposób w językoznawstwie zadomowiła się metoda eksperymentu, a w ostatnich latach w obrębie lingwistyki komputerowej szczególnie rozpowszechniły się internetowe korpusy językowe (tzw. konkordansy), a także lingwistyczne bazy danych: słowniki jedno-, dwu- i wielojęzyczne, słowniki frekwencji, kolokacji, poradniki, translatory i in.

*Rajsa Kh. Khayrullina*

Baszkiński Uniwersytet Pedagogiczny w Ufie  
(Rosja)

Bashkir State Pedagogical University in Ufa  
(Russia)

## О ФИЛОСОФИИ ЯЗЫКА И ЕГО ФИЛОСОФИЧНОСТИ

### O filozofii języka i jego filozoficzności

### About Philosophy of a Language and its Philosophicness

**Słowa kluczowe:** filozofia języka, językowy obraz świata, światopogląd, działalność poznawcza.

**Key words:** philosophy of a language, thinking, world picture of a language, world outlook, cognitive activity (work).

#### Streszczenie

Artykuł dotyczy treści oraz perspektyw rozwoju filozofii języka, zawierającej metodologiczne zasady badań nad językiem. Autorka przedstawia przegląd formacji lingwistyczno-filozoficznych w historii filozofii, jak również w dziejach językoznawstwa, wskazuje źródła współczesnych teorii lingwistyczno-filozoficznych. Analizuje ponadto właściwości języka jako systemu postrzegania świata, co znajduje wyraz przede wszystkim w jego funkcji kulturowej. System gramatyczny i leksykalny akumuluje bowiem zdobyte w procesie rozwoju kulturowo-historycznego doświadczenia określonej wspólnoty etniczno-kulturowej. Możliwość badania języka w z punktu widzenia filozofii jest uwarunkowana tym, że język ma istotę znakową, służy jako narzędzie działalności poznawczej człowieka, a jednocześnie jako narzędzie komunikacji. Autorka wyraża przekonanie, że struktura, treść i funkcje języka w społeczeństwie są uwarunkowane jego rozwojem historycznym zgodnie z prawami dialektyki, obowiązującymi także w świecie rzeczy materialnych. W zastosowaniu tych

#### Abstract

In the article the author considers the content and ways of the development of philosophy of a language as methodological principles of its study.

A brief review of lingua-philosophical directions in the history of philosophy and linguistics is presented, scientific sources of modern lingua-philosophical studies are named as well.

The author analyzes a peculiar feature of a language as a system of people's world outlook. It finds expression in the ability of a language to accumulate the cultural and historical experience of ethno-cultural community.

Possibility of studying a language in a philosophical aspect is conditioned, the author thinks, by the nature of a language itself that serves as a means of world cognition, storage of cultural heritage and a means of communication.

As for philosophicness of a language as a means of people's world outlook the author considers that the structure, matter and functions of a language is conditioned by dialectical laws of its social development, its role in the process of people's world cognition.

That is the methodological significance of philosophy of a language.

Общеизвестно, что язык – это не только средство формирования и передачи мысли, средство общения, это также хранилище опыта культурно-исторического развития народов, носителей языков. В языке отражается многовековая система миропонимания и мироосмысления народа, его картина мира. На протяжении столетий человек познавал мир, открывал для себя законы его развития, по-своему интерпретировал их. Этот процесс продолжается и поныне. Велика роль национальных языков в отражении и закреплении когнитивно-оценочной деятельности человека в семантике языковых единиц, что обеспечивает возможность межпоколенной передачи опыта познания. П. Хартман, основатель когнитивной лингвистики, тонко подметил, что „изучение языка – это некий косвенный путь изучения познания”<sup>1</sup>.

Истоки науки о языке восходят к глубокой древности. Не случайно авторами первых лингвистических исследований, авторами первых грамматик были философы, потому что именно философия как наука сформировалась с целью осмысления человеком окружающего мира – его строения, свойств, законов развития, качеств материи как основы бытия всего сущего на Земле. Уже мыслители Древнего мира задумывались о происхождении языка, его способности передавать информацию о мире (Панини, Бхартхари – в древнеиндийском языкознании, Диоген, Лукреций, позже Аристотель, Гераклит Эфесский, Платон, стоики – в греко-римском языкознании, Халил-аль-Фарахиди, Саганы, аль Фирузабади – в арабском языкознании). Уже тогда создавались первые идеографические словари, ставящие целью систематизировать не столько лексику, а накопленные народом знания об объективной действительности, закреплённые в лексике языка.

Возникнув как средство общения и познания мира, формирования и передачи мысли, язык не мог не отражать в своей семантике и структуре сущности законов развития самого объективного мира. Большинство языковедов признает тот факт, что язык – это результат определенных социальных отношений людей (потребность совместного труда породила потребность общения), а потому его развитие определяется в первую очередь общественным развитием. Это обуславливает изменения в лексике (появление в языке новой лексики и устаревание отдельных слов и групп слов, развитие семантической структуры слова), социальное расслоение языка (формирование литературного языка и диалектов, просторечия, жаргонов), развитие функциональных стилей и т.д. В то же время, являясь конкретно-историческим явлением, созданным *homo sapiens*, язык как

---

<sup>1</sup> П. Хартман, цитир. по: Т.А. Кильдибекова, Г.В. Гафарова и др., *Функционально-когнитивный словарь русского языка (человек в языке)*, Уфа 2007, предисл.

структурно организованная, полифункциональная система постоянно самосовершенствуется – меняются ее структура, содержание, отношения между отдельными составляющими. В этом случае мы говорим о внутриязыковом развитии. Таким образом, развитие языка обусловлено, во-первых, внешними причинами (изменения объективной действительности, общественного устройства, мышления человека и национального менталитета), во-вторых, внутренними причинами или законами внутрисистемного порядка (изменение грамматических категорий, внутрисистемных отношений, моделей построения слов, словосочетаний и предложений и др.).

Способность языка выступать сначала инструментом, а в конечном счете продуктом когнитивно-оценочной деятельности в процессе освоения мира человеком формирует такое его свойство, как философичность, то есть возможность структурировать языковыми средствами национальное мировосприятие, систему мировоззрения народа. „Взгляд на язык есть взгляд на мир”<sup>2</sup>. В своем сознании человек может оперировать только теми понятиями, которые фиксируются языком. В ходе развития объективной действительности язык также развивается, причем по диалектическим законам материального мира, аккумулирует в своей структуре и семантике опыт познавательной деятельности человека, закрепляя самое ценное из культурно-исторического опыта развития народа, носителя языка. Именно благодаря этим функциям в жизни индивидуума и общества в целом язык становится средством ориентации в мире для всех носителей национального языка. В связи с этим можно говорить о таком свойстве языка, как философичность – свойстве выступать мировоззрением народа.

Философичность языка обусловлена, на наш взгляд, его способностью:

- развиваться по диалектическим законам объективного мира,
- формировать языковые категории, отражающие мыслительные процессы в сознании человека как *homo sapiens*,
- отражать целостную картину мира в пространственно-временной плоскости,
- аккумулировать национально-культурный опыт народа, носителя языка,
- выступать идеологией языкового сообщества,
- функционировать в качестве средства ориентации человека в реальном мире.

Как видим, именно из философичности языка вытекает возможность изучения его структуры и семантики для объяснения путей развития мира и самого человека. Факт формирования языка как средства выражения и передачи мыслей определяет цель языковой активности человека. Это

---

<sup>2</sup> В.С. Юрченко, *Философия языка и философия языкознания*, Москва 2005, с. 15.

общение в процессе познания мира и самого себя как его части. Методологические основы исследования языковой системы лежат в основе философии языка как концептуальной платформы его описания.

В современной науке философия языка определяется в самом общем виде как такой подход к языку, при котором философские положения используются для объяснения наиболее общих законов языка, а данные языка, в свою очередь, для решения некоторых философских проблем, выдвигаемых конкретным временем.

Таким образом, можно однозначно сказать, что философские аспекты изучения языка уже предопределены самой сущностью языка как общечеловеческого феномена, а законы его развития соотносятся с законами развития объективной действительности. В основе изучения языка как результата когнитивно-оценочной деятельности человека лежит методология как совокупность принципов и законов материалистической диалектики, изучающей законы развития материального мира, онтологические и гносеологические факторы развития мышления и познания. Эта методология и называется философией языка.

Основы философии языка были разработаны в трудах выдающегося немецкого ученого XIX в., общественного деятеля, основателя Берлинского университета В. фон Гумбольдта. Главной идеей учения Гумбольдта является признание языка и его формы как выражения национального сознания народа. В России проблемы психологизма в языкознании представлены в трудах выдающихся ученых – основателя Харьковской лингвистической школы А.А. Потебни, представителей Казанской лингвистической школы И.А. Бодуэна де Куртене, В.А. Богородицкого, Н.В. Крушевского.

Говоря о философских аспектах изучения языка, нельзя обойти вниманием выдающихся философов XIX–XX в., в трудах которых заложены многие идеи, разрабатываемые сегодня и философами, и лингвистами.

Огромный вклад в развитие философии языка внесли выдающиеся немецкие философы.

Знаковой фигурой в немецкой философии был Л. Витгенштейн, ученый разносторонних интересов. В его фундаментальном труде *Философские исследования* осмыслена корреляция „мир – логика (язык, познание)”. Язык, по мнению философа, вплетен в многообразные „формы жизни” людей и реализуется в речевых актах, тогда как в статике он утрачивает свою суть. Таким образом, философия для Л. Витгенштейна сближалась с выяснением механизмов языка, роли языка в формировании смысла. Границы языка для философа – это онтологические границы: „Границы языка (единственного языка, который понимаю я) – границы моего мира”<sup>3</sup>. В труде *Логико-*

<sup>3</sup> Л. Витгенштейн, *Логико-философский трактат*, Москва 1958, с. 81.

-*философский трактат* ученый высказал убеждение, что философия коренится в сложных лабиринтах языка, а в его философских исканиях наблюдается пристальное внимание к языковым проблемам. Связь языка с миром и знанием, завуалированные в языке как функции понятий („язык передевает мысли”), выявление логической „грамматики” языка для определения логического каркаса мира и многие другие вопросы, поставленные Витгенштейном, являются ключевыми проблемами философии языка до сих пор.

Роль языка в формировании мировоззрения освещается и в трудах выдающегося современного австрийского философа М. Хайдеггера. Разрабатывая свое философское учение, он создает своеобразную концепцию языка и речи. Язык, по Хайдеггеру, это „способ существования индивидуального самосознания”<sup>4</sup>, а человек есть человек, поскольку он отдан в распоряжение языка и пользуется им (языком) для того, чтобы говорить на нем, не существует отдельно мира и человека с его языком, они образуют единство. Учение Хайдеггера о бытии представляет собой теорию герменевтического толкования человеческого существования во всей его многосторонности, фундаментом которого является язык.

Величайшим ученым, философом, филологом XX в. не только в России, но и в мире был А.Ф. Лосев. В его фундаментальных философско-лингвистических трудах разработаны важнейшие вопросы логической эволюции языка, в том числе теория языкового знака. В исследованиях *Знак. Символ. Миф, Миф. Число. Сущность* и некоторых других автор представил языковой знак как „синтез личности как идеального принципа и ее погруженности в недра исторического становления”<sup>5</sup>.

В 30–60 годах XX в. разрабатываются новые аспекты лингвистики – сильны позиции лингвистического логизма и психологизма, актуальны проблемы философской основы языкознания. Это деятельность Пражского лингвистического кружка, Московской лингвистической школы.

Изучение онтологических и гносеологических факторов функционирования и развития языка в современной лингвистике осуществляется по нескольким направлениям.

По-прежнему разрабатывается логический анализ языка, который позволяет выявить психологическую природу языка. Формирование языковых категорий базируется на понятиях и категориях диалектической логики, что обусловлено выполнением языком функции формирования и передачи мысли. Например, в основе полисемии, синонимии, омонимии и вариативности лексем лежит принцип тождества, в основе антонимии

<sup>4</sup> М. Хайдеггер, *Разговор на проселочной дороге. Сб. статей*, Москва 1991, с. 172.

<sup>5</sup> А.Ф. Лосев, *Миф. Число. Сущность*, Москва 1994, с. 193.

– принцип полярности, в основе аксиологической (оценочной) окрашенности языковых единиц – принцип положительного и отрицательного, в основе семантического развития значения слова – соотношение абстрактного и конкретного.

Одним из широко разрабатываемых направлений является изучение языковой картины (модели) мира как результата когнитивно-оценочной деятельности человека. Выяснение модельных функций познавательных образов в процессах взаимодействия непосредственного и опосредованного познания – одна из важнейших гносеологических задач.

Использование феномена „картина/ модель мира” в языкознании дает возможность выявить научно-философскую систему представлений об общих свойствах и закономерностях мира, природы, социальной среды в призме языка как культураносной системы знаков.

Национальные языковые картины мира в известной степени выражают систему национального мировоззрения, отражают объективную действительность через призму национального мировидения. В последние десятилетия феномен «картина мира» активно разрабатывается в лингвистике, лингвокультурологии, этнолингвистике и психолингвистике (см. Н.Д. Арутюнова, А.Д. Шмелев, Т.В. Цивьян, Р.Х. Хайруллина, З.М. Дударева и др.). Антропоцентрический характер миропонимания того или иного народа получает выражение в семантике языковых единиц, в языковых явлениях на разных уровнях. Тематико-идеографический принцип систематизации лексико-фразеологического фонда языка позволяет выявить механизм вербализации реалий окружающей действительности. Описание строения мира, понимание времени и пространства, количества и качества, характеристика флоры и фауны, человека – его тела, чувств, мыслей и представлений, действий и поступков – все это систематизировано в единой картине мира как „многослойной” (по определенным историческим периодам) модели мироописания.

Следующее направление, тесно связанное с первым, – изучение процессов концептуализации объектов реального мира. Процесс осмысления мира человеком находит выражение в формировании концептосфер, совокупность которых образует концептуальную картину мира как смысловую базу языковой картины мира. Для исследования национального своеобразия мировидения народа учеными могут анализироваться отдельные культурные концепты (например, *поле*, *дорога*, *душа* – для выявления русского миропонимания, *конь*, *степь* – башкирского миропонимания). В целях воспроизведения целостной картины анализируются не только отдельные концепты, но и концептосферы.

Концептуальный анализ языка – это интерпретация глубинных смыслов в значениях языковых единиц, а сам концепт – это смысл имени как

языкового знака, в котором заключены общие доопытные знания. В процессе познания мира человеком на первом этапе его осмысления происходит его концептуализация – формирование общих понятий о реалиях окружающей действительности, а уже затем категоризация, которая заключается в осмыслении закономерностей развития мира и формировании понятийных категорий как идеальных обобщающих мыслительных субстанций. В этом заключается абстрагирующая классифицирующая деятельность человеческого мышления, получающая выражение в языке.

Большой интерес у исследователей вызывает направление, появившееся в последние десятилетия, – это изучение языка на лингвокультурологической основе. Методически оно восходит к концепции преподавания иностранного языка. Исследование формы и содержания языковых единиц (прежде всего лексики, фразеологии и паремиологии) в призме национальной культуры позволяет выявить роль внеязыковых знаний в развитии языковой системы, что способствует более осознанному усвоению языка и – главное – адекватной межкультурной коммуникации.

Гносеологические основы изучения языка предполагают исследование вербального выражения универсальных философских категорий, отражающих развитие материального мира. Это категории времени, пространства, меры и степени, качества и другие категории. Они могут получать выражение в языке одновременно в семантике единиц разных уровней. Например, категория времени получает выражение в лексике и фразеологии (группы единиц с временным значением), в словообразовании (морфемы с временным значением), в морфологии (система глагольных времен, служебные части речи для выражения видо-временных отношений), в синтаксисе (способы выражения времени в предложениях разного типа, в тексте).

В последние десятилетия в теории языка не ослабевает интерес к лингвофилософским проблемам. Лингвофилософские очерки В. С. Юрченко<sup>6</sup> посвящены исследованию соотношения языка и философских аспектов мироздания, мировосприятия человека. На наш взгляд, труды ученого являют собой заметную веху в истории лингвофилософской мысли.

Развитие таких направлений, как биофилософия, синергетика, биосемиотика – в рамках актуальной в последнее время антропоцентрической парадигмы, направлено на изучение объективного мира через призму восприятия его человеком в языке и посредством языка, а человек предстает как часть мира – „живая система” в ряду других самоорганизующихся и саморазвивающихся систем (см. исследования Р.М. Фрумкиной, В.И. Аршинова, Н.Н. Болдырева, В.З. Демьянкова и др.).

---

<sup>6</sup> В. С. Юрченко, *Философия языка...*

Как видим, на протяжении всей истории лингвофилософской мысли неизменно актуальными остаются вопросы взаимосвязи языка и мира вещей, языка и мышления, концептуализации и категоризации опыта познания объективной действительности, формирования картины мира народа, носителя языка, как выражения национального мировосприятия и миропонимания. И это не случайно: развивается человек и его мышление, и в связи с этим продолжается эволюция познания.

*Daniel Zarewicz*

Uniwersytet Warszawski

University of Warsaw

## O ORFICKIM JĘZYKU MITU

### About the Orphic Language of Myth

*Dla Aleksandra Rękaśa*

Słowa kluczowe: orfizm, Orfeusz, Dionizos Zagreus, bogowie greccy, Mnemozynie, Empedokles, mitologia grecka, religia grecka, teogonia grecka, antropologia, filozofia, pamięć, język, mit, historia.

Key words: orphism, Orpheus, Dionizos, Zagreus, Greek gods, Mnemozynie, Empedokles, Greek mythology, Greek religion, early Greek theology, anthropology, philosophy, language of myth, history.

#### Streszczenie

Przekaz legendarnego Orfeusza już przez autorów starożytnych identyfikowany był z niejasną i trudną symboliką. Język ten, mimo swej niejasności, był najlepszą drogą do komunikacji pomiędzy bogami a ludźmi. Niniejszy artykuł jest kolejną próbą, na podstawie starożytnych przekazów, współczesnej literatury krytycznej i refleksji autora, opisanie orfizmu: starożytnego fenomenu łączącego ze sobą przekaz religijny, filozoficzny, antropologię i teologię. Zjawisko to wciąż nie jest dostatecznie rozumiane, mimo że odgrywa kluczową rolę w kształtowaniu się mentalności i duchowości współczesnego człowieka. Orfizm jako starożytna *via-regia* do zbawienia i samopoznania wymaga nieustających studiów bazujących wyłącznie na oryginalnych greckich tekstach, stanowiących niezgłębioną kopalnię wiedzy na temat religijności starożytnych Greków.

#### Abstract

The message of legendary Orpheus, just by ancient authors was identified with dark and difficult symbolism. Orphic language although being unclear, was the best way for communication between gods and man. This article is the next prove, on the base on ancient texts, modern critic literature, and author's reflexions, to describe Orphism as ancient Greek phenomenon, which joined together religious message, philosophy, anthropology and early theology. There is a lot of articles dedicated to this problem, but it's still unknown or misunderstood although being a really keystone in the forming of modern mentality and spirituality. Orphism as ancient *via regia* to Gods and eternal life for everyone, has to be endlessly studied, not only with ancient, original texts, but also regarding on modern reflexion of anthropology.

*Kto chce umysłem swoim zgłębić rzeczywistość  
musi udoskonalić czułość swoich zmysłów na wpływy na nas działające.  
Metafizyk więc szukający odpowiedzi na najgłębsze pytania „pierwszej filozofii”  
winien być człowiekiem pełnym, otwartym na wszelkie materialne i duchowe sprawy;  
interesuje go rzeczywistość a nie problemy, zajmować się będzie rzeczami a nie filozofią,  
będzie usiłował coraz bardziej wzbogacić swe człowieczeństwo,  
chronić się będzie przed niebezpieczeństwem pedanterii i sztywnej umysłowości profesorskiej.*  
Jacques Maritain

*Język mitu odznacza się zatem kunsztownością słowa i stylu  
a poezja jest jego „naturalną” formą wypowiedzi.*  
Wiesław Juszczak

„Nie istnieje pełna i oryginalna wersja mitu o Orfeuszu. Wszystko, co wiemy o legendarnym śpiewaku przypomina rozbity figurkę, pieczołowicie wprowadzie posklejaną z porzucanych fragmentów, lecz mimo to przekazaną potomności w postaci wielce niekompletnej”<sup>1</sup>. W tym artykule postaram się przybliżyć i scharakteryzować postać legendarnego śpiewaka, opierając się na najwcześniejszych przekazach (VI–IV w. p.n.e.). Już archaiczny poeta Ibikos z Region znał jego legendę i dlatego obdarzał przydomkiem – *tego o sławnym imieniu*. Wiedzę tę czerpał najprawdopodobniej z wcześniejszej tradycji ustnej, z przekazów, które były dobrze znane, ale nie zachowały się w formie pisemnej. Później o Orfeuszu pisał Simonides, widząc w nim towarzysza wyprawy Argonautów i tego artystę, który swą pieśnią porywał ryby i ptaki do lotu. Pindar wymieniał go w swych odach jako tego, który posiada złotą lirę i jest potomkiem Apollona lub Ojgarosa. Następnie Ajschylos w *Agamemnonie* napisał, że prowadził on wszystkich dzięki mocy swego języka. W tych najwcześniejszych świadectwach Orfeusz jawi się jako ojciec pieśni, legendarny śpiewak, obdarzony nadnaturalnymi możliwościami muzycznymi. Możliwości te i ich nadzwyczajna moc pozwalała Orfeuszowi wzruszać nie tylko ludzi, ale także całość ziemskiego i boskiego stworzenia.

W starożytności żywe były dyskusje na temat starszeństwa i istnienia dwóch tradycji: wywodzącej się od Homera i Hezjoda oraz od Orfeusza i Muzajosa. Jako pierwszy problem ten pisemnie podjął Herodot i w opozycji do wcześniejszej tradycji skłaniał się do uznania starszeństwa pierwszej pary poetów. W innym miejscu grecki historyk podjął kwestię zakazu wnoszenia do świątyni określonych przedmiotów, co – jak pisze – jest w zgodzie ze znanymi mu rytami orfickimi, egipskimi i pitagorejskimi. Pierwszy raz jest tu mowa o *hieroi logoi* i o religijnym charakterze pism orfickich. Postać Orfeusza pojawia się dalej

<sup>1</sup> S. Żerańska-Kominek, *Portret wenusiańskiego artysty w balladzie Roberta Henrysona „Orpheus and Eurydice”*, [w:] idem (red.), *Mit Orfeusza, Inspiracje i reinterpretacje w europejskiej tradycji artystycznej*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2003, s. 57.

w twórczości Eurypidesa, którego identyfikuje ją na kilku poziomach: jako tego legendarnego młodzieńca, który mocą swej pieśni pokonał bramy śmierci (*Alkestis*), oraz jako autora trackich tabliczek, których działanie zbliżone jest do leczniczych właściwości Asklepiosa (*Alkestis*). W tragedii *Hipolit* Orfeusz identyfikowany jest jako autor pism nakazujących wegetarianizm, czysty orficki tryb życia. W tragedii *Hypsipile* jest towarzyszem Argonautów oraz legendarnym wychowawcą Euneosa i Toasa, a w *Imfigenii w Aulidzie* – magiem, który mocą swej pieśni potrafi poruszać kamienie. Podobnie w *Bachantkach* przedstawiona jest jego moc i umiejętność jednoczenia siłą muzyki drzew i dzikich zwierząt. Jak widać, Eurypidesowi znanych było kilka wersji orfickiego mitu, a sam Orfeusz spełniał w umysłowości tragika istotną rolę.

Postać Orfeusza pojawia się w *Ptakach* Arystofanesa, gdzie jest on ukazany jako twórca misteriiów i ten, który zakazał rozlewania krwi. Jego towarzysz Muzajos patronuje sztuce wyzwania się od chorób. Orfeusz, zakazując rozlewania krwi, sprzeciwia się odwiecznym prawom Polis i krwawej ofiary jako niezbędnego elementu kultu. Podobną rolę przyjmuje w przypisywanym Eurypidesowi *Rezusie*.

Największy grecki filozof, Platon, jest świadom istnienia dwóch tradycji literackich: jednej wywodzącej się od Orfeusza i Muzajosa, drugiej zaś od Homera i Hezjoda (*Ion*). Często odwołuje się do legendarnego Orfeusza, wnosząc istotne wiadomości. Nawet śmierć wydaje mu się słodka i dobra, jeśli – jak pisze w *Apologii* – na tamtym świecie spotka Orfeusza i Muzajosa. W *Protagorasie* ukazuje Orfeusza jako sofistę doskonałego, który prowadzi ludzi oczarowanych jego głosem. W innym miejscu tego dialogu tłumaczy istotę misteriiów orfickich i uważa je za jeden ze sposobów ochrony prawdziwej mądrości. W *Kratylosie* dowiadujemy się o związku ciała i duszy – jednej z najważniejszych idei orfickich. Wyznawcy nauki Orfeusza głoszą, że ciało dopóty będzie grobem dla zamkniętej w niej duszy, dopóki człowiek nie odkupi winy za pradawny grzech Tytanów i ostatecznie nie wyzwoli się z ciała. W tym samym dialogu Platon odwołuje się do Orfeusza jako do twórcy pradawnej teogonii, różniącej się od tej opisanej przez Homera czy Hezjoda.

Teogonia ta rozpoczyna się Czasem (Chronos) symbolizowanym przez skrzydlatego węża. Czas łączy się z Koniecznością (Ananke), co skutkuje pojawieniem się Eteru i Chaosu. W Eterze rodzi się jaśniejące złote jajo, z którego wykluwa się Protogonos – światotwórcze bóstwo zwane także Fanes, Metis, Erikepaios, Bromios, Dzeus. Bóstwo to nosi złote skrzydła, głowy kozła, byka, lwa i węża. Protogonos jest tak jaśniejący, iż widzi go tylko Noc, będąca równocześnie jego matką. Fanes jest hermafrodytą i nosi w sobie nasienie wszystkich bogów. Z siebie samego rodzi Echidnę – potwora o twarzy kobiety i ciele węża, a efektem współżycia z Nocą są Niebo i Ziemia. Fanes jest pierwszym władcą kosmosu, który berło władzy przekazuje Nocy, ta zaś oddaje go Niebu

(Uranos), które łączy się z Ziemią (Gaia), w wyniku czego powstają Centaury, Moiry i Cyklopi. Uranos wiedząc, że będzie zdetronizowany przez swoich synów, strąca ich do Tartaru. Ziemia rodzi Tytanów i nakłania ich do wykastrowania ojca, w wyniku czego Kronos zostaje nowym władcą wszechświata. W obawie, że podzieli los swojego ojca, połyka swoje dzieci. Jednak jego żona Rea, przybrawszy imię Demeter, ratuje jednego z jego synów – Dzeusa. Młody Dzeus wychowany zostaje przez dwie nimfy, Adrasteję i Idę, i jest strzeżony przez tańczących wokół niego Kuretów. Noc powiadamia go, iż zostanie piątym władcą wszechświata i radzi, jak obalić Kronosa. Rea-Demeter przygotowuje ucztę, podczas której Kronos upija się miodem, a kiedy zasypia, syn pozbawia go przyrodzenia. Dzeus połyka Fanesa (prawdopodobnie korzystając z rad Kronosa), a jako że ten zawierał w sobie nasienie wszystkich bogów, to obejmuje wszystko w swym wnętrzu: eter, niebo, morze, ziemię, ocean, Tartar, rzeki, wszystkie boginie i bogów, tych, co się już urodzili lub dopiero mają urodzić. Dzeus rodzi wszystko, stając się równocześnie całym światem. Jego głowa jest niebem, włosy gwiazdami, złote rogi wschodem i zachodem, oczy słońcem, umysł eterem, pierś powietrzem, żołądek ziemią, pas morzem, stopy zaś Tartarem. Aby zaś *wszystkie rzeczy były jednością, a równocześnie każda z nich była odrębna*, Noc doradza mu otoczyć wszystko eterem, w środku umieścić niebo, a następnie związać to wszystko mocnym węzłem, zawieszając na eterze złoty łańcuch. Dzeus jest teraz władcą bogów i płodzi potomstwo z wieloma boginiami. Ściga Reę i łączy się z nią pod postacią węża, dając życie Persefonie i płodząc Dionizosa Zagreusa. Tak jak ojciec Dionizos jest pilnowany przez Kuretów, a jeszcze jako dziecko otrzymuje berło władzy nad wszechświatem i Dzeus ogłasza go królem kosmosu. Z rozkazu Hery Tytani zwabiają młodego Dionizosa zabawkami (astragal, piłka, kręcący się bąk, lustro, welon), zabijają i rozszarpują na siedem części, następnie gotują go i zjadają. Jedynie serce Dionizosa ratuje Atena i przekazuje je Dzeusowi. Ten zabija Tytanów piorunem, a z pozostałej po nich sadzy i serca Dionizosa powstają ludzie<sup>2</sup>.

W *Uczcie* Platon przypomina znany mu mit zejścia Orfeusza po ukochaną do królestwa cieni. Wyśmiewa go jednak i porównuje do Alkestis, która nie wahała się umrzeć z miłości za Admeta. Za próbę wejścia do Hadesu Orfeusz został rozszarpany przez kobiety. W *Republice* Platon pisze, iż Orfeusz odrodził się w ciele łabędzia – ptaka będącego symbolem Apollona. W innym fragmencie Orfeusz przedstawiony jest jako autor oczyszczeń i wyroczni umożliwiających wtajemniczonym w nie ludziom zbawienie po śmierci. W tajemniczym pasusie z *Fileba* pojawia się jeszcze wątek Orfeusza-muzyka, mówi się tam o sześciu boskich pokoleniach i kresie orfickiej pieśni w szóstej ich generacji. W *Timajosie* Platon w domyśle wspomina o Orfeuszu jako o tym poecie, który

<sup>2</sup> Por. M. L. West, *The Orphic Poems*, Oxford Clarendon Press, 1983, s. 70–76.

był potomkiem bogów i dobrze znał swoich przodków. O zwyczajach orfickich *explicite* mówi w *Prawach*, podkreślając wegetarianizm i specjalne praktyki religijne, a także wymienia znane mu hymny orfickie.

Legenda orficka krzewiła się także po Platonie, a Orfeusz pojawia się w mowie *Buzyrys* autorstwa Izokratesa. Mówca wspomina o nim jako o tym, który wyprowadził martwych z Hadesu, ale za głoszenie straszliwych rzeczy o bogach został rozszarpany. O poematach orfickich wspomina Arystoteles w kontekście badanych przez niego teorii związanych z powstawaniem nowego życia. Orfeusz jako twórca liter opisywany był przez Alkidamasa, a Teofrast ironicznie wspominał o tzw. *Orfeotelestai* – wielbicielach oczyszczeń, którym właściwy jest opisywany przez niego charakter zabobonności. Demostenes, mówca z IV w. p.n.e., w mowie *O wieńcu* bardzo sugestywnie opisuje obrzędy, które mają znamiona misterii orfickich.

Kim zatem był dla Greków Orfeusz, ewentualnie: po co jego postać została przez nich stworzona? W świetle tych pytań znamienne są uwagi Wiesława Juszcza, iż: „poezja nie tworzy mitu jako »zmyślenia«, lecz mit tworzy poezję. Na początku jest mit. Istnieje jak istnieją bogowie, których istnienie jest przejawem, »znakiem«<sup>3</sup>. Jak pisze dalej: „mitu nie można utożsamiać z poezją, ma on własną, odrębną istotę i odrębny charakter. Mit, trzeba podkreślić mocno, nie należy do dziedziny ludzkiego tworzenia. W pochodzeniu swym jest nadludzki. Jego początki są niedosiężne dla nas”<sup>4</sup>.

Orfeusz jako syn Apollona i Kalliope to przede wszystkim objawiciel boskiego słowa, którego symbolami są jego rodzice. Orfeusz był *par excellence* dzieckiem słowa, dlatego też w tej dziedzinie posiadał nadnaturalne właściwości. Jak pisze Pindar, był on ojcem pieśni, a jego atrybut to złota lira. W najstarszych świadectwach Orfeusz jawi się przede wszystkim jako heros związany z mową, muzyką i pieśnią. To właśnie dzięki pieśniom mógł komunikować bogów z ludźmi, zwierzętami i roślinami, to muzyka otworzyła mu bramy podziemnego świata, a Argonauci bezpiecznie zrealizowali swoje zadanie. Muzyce Orfeusza przypisywane są zatem właściwości magiczne, pozwalające na rzeczywiste oddziaływanie na otaczający go świat. Religijny charakter twórczości Orfeusza może przejawiać się przez pryzmat jego pism zwanych świętymi *hieroi logoi*, które opowiadały o początkach bogów i ludzi, a także niosły za sobą mistyczny przekaz dotyczący życia po śmierci i reguł, które dotyczyły wtajemniczonych.

Wegetarianizm i związane z nimi misteria orfickie były czymś przedziwnym w strukturze *polis*, bowiem krwawa ofiara podczas rytuałów religijnych była czymś koniecznym i naturalnym. Orfeusz był więc potrzebny Grekom, co poświadczają *Żaby* Arystofanesa, gdzie zakazuje on rozlewania krwi. Orfeusz, a za

<sup>3</sup> W. Juszcza, *Realność Bogów*, Aureus, Kraków 2002, s. 133.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 134.

nim jego wielbiciel Hipolit, nakazując powstrzymanie się od mięsa, są odszczybieńcami i sprzeciwiają się pradawnym prawom *patria*, a to budzi naturalny sprzeciw i oburzenie Tezusa. Być może zatem już wcześniej istniały tendencje w strukturze *polis* do redukcji roli krwawej ofiary i wyróżniania czystego orfickiego trybu życia. Mogłoby to sugerować także, iż sam orfizm jest starszy od religii homeryckiej, gdzie krwawa ofiara była podstawą rytuału ofiarnego.

Szamanizm pojawia w większości kultur prymitywnych, a szaman to postać łącząca w sobie wiele społecznych funkcji. Orfeusz zatem jako szaman<sup>5</sup> posiadał wspomnianą już zdolność komunikowania się z różnymi poziomami rzeczywistości, a znane Eurypidesowi trackie tabliczki orfickie miały leczniczą siłę równą mocy Asklepiosa. Sam Orfeusz przekroczył granice podziemnego świata w poszukiwaniu swej ukochanej. Życie, śmierć, sytuacja graniczna – łączącym je ogniwem jest miłość. Głębokie zaangażowanie seksualne w proces psychicznego odrodzenia poprzez śmierć jest bezsporne i daje się zilustrować licznymi przykładami z dziedziny antropologii, historii, mitologii i psychiatrii klinicznej<sup>6</sup>. Podziemna wyprawa Orfeusza ma znamiona szamańskiej podróży, której celem jest zdobycie wiedzy i wglądu w prawdę o świecie boskim i ludzkim. Wedle tradycji został on za taką katabazę zabity przez kapłanki Dionizosa. Co zatem się z nim stało po wyjściu na powierzchnię ziemi? Jaka nastąpiła w nim przemiana? Być może zmienił płeć lub – jak podają późniejsze świadectwa – stał się homoseksualistą, może dowiedział się czegoś, co skłoniło go do ustanowienia misterii oczyszczających dla ludzi. Wyjawiał przecież boskie tajemnice, wybierając za swego pana Apollona, a lekceważąc Dionizosa, za co został rozszarpany przez Menendy. W micie o Orfeuszu można odnaleźć elementy magiczne, muzyka bowiem pozwalała mu zaczarowywać bogów, ludzi, zwierząt i rośliny. Grecy potrzebowali Orfeusza jako charyzmatyczną postać obdarzoną nadnaturalnymi właściwościami magicznymi, szamana, *intermediariusza*, znajdującego posłuch na wszystkich poziomach bytu i poziomy te integrującego.

Orfeusz był dla starożytnych Greków archetypem kochanka gotowego udać się do krainy śmierci w celu odzyskania swojej miłości. Eros łączy się tu z Thanatosem, a kluczem pozwalającym na poruszanie się w Hadesie jest geniusz jego muzyki. Rozstanie kochanków pięknie przedstawia płaskorzeźba, a co do świadectw pisemnych, to z tego okresu zachowała się wzmianka w *Alkestis* Eurypidesa i w Platońskiej *Uczcie*. W postawie Orfeusza ucieleśnia się jedna z naczelných idei orfickich, a mianowicie idea miłości. W formie osobowej wyraża się ona w miłości transcendentnej, czyli takiej, która opiera się śmierci i na zawsze łączy kochanków. Miłość uniwersalna przejawia się w umiłowaniu całego stworzenia i umiejętności przemawiania do niego. Jeśli nauki Orfeusza nazwać pierw-

<sup>5</sup> M. West, op. cit., s. 5.

<sup>6</sup> S. Grof, *Poza Mózg, Narodziny, śmierć i transcendencja w psychoterapii*, tłum. I. Szewczyk, Kraków 1999, s. 334.

szą filozofią, to z pewnością w dantejskim znaczeniu tego terminu. Autor *Boskiej Komedii* pisze bowiem, iż filozofia nie jest niczym innym jak: *amoroso l'uso di sapienza*, co tłumaczyć można jako „pełne miłości posługiwanie się mądrością”. Orfeusz zatem to także mędrzec, który mocą swej muzyki pod wpływem miłości potrafił przekroczyć bramy śmierci.

Grecy widzieli w Orfeuszu towarzysza wyprawy Argonautów po Złote Runo. Ten marynistyczny mitologem w jego historii jest bardzo wyraźny i ściśle łączy się z temperamentem samych Greków – narodu odkrywców i żeglarzy. Orfeusz jednak nie pełnił roli wioślarza, ponieważ i w tym przypadku dochodziły głosu jego nadnaturalne umiejętności muzyczne. Sława Orfeusza jako Argonauty znana nam jest z wątku skarbcza Sykiończyków, gdy ratuje towarzyszy z opresji dzięki swojej muzyce, a trud żeglowania uprzyjemnia im opiewaniem początków bogów i ludzi. Orfeusz był więc potrzebny Grekom, aby opisać teogonie, które różniły się od tych znanych z poematów Homera i Hezjoda. To właśnie w poematach Orfeusza na początku wszelkiego stworzenia znajduje się Protogonos, Fanes czy Erikepaios, utożsamiany także z Dzeusem czy Hadesem. Orfizm był najprawdopodobniej religią starszą od homeryckiej, dlatego też naczelną rolę spełniają w nim bóstwa chtoniczne, jak Persefona, Dzeus chtoniczny czy Dionizos Zagreus. Wedle niektórych świadectw to właśnie pod ziemią dusze zamartwych były sądzone przez Minosa, Ajakosa, Tripolemosa i Radamandysa, jak pisze o tych podziemnych sędziach Platon w *Gorgiaszu*<sup>7</sup>. Rola podziemnego świata była równie istotna w misteriach eleuzyńskich, a jego poznanie dawało wgląd w prawdę o ludzkim istnieniu. Prawdy o boskim i ludzkim porządku świata, ich teogonie i kosmogonie wyśpiewywał Orfeusz w swoich świętych orędziach *hieroi logoi*.

Intrygujące jest także to, iż pozornie słaby muzyk staje się reformatorem religijnym, postacią, która przenika grecką kulturę. Orfeusz, podobnie jak Hipolit, jest inny niż wszyscy, bo zdeintegrowany na poziomie zwykłego życia, skupiony na orfickich praktykach – dlatego właśnie nie został akceptowany przez konserwatywnych bogów i ludzi. Obaj wnoszą jednak jakiś powiew świeżości w religijne doznania ich wyznawców, łamią sztywne i nudne zwyczaje wyznaniowe w *polis*. Hipolit jest przecież uczniem Orfeusza, który ustanowił dla ludzi misteria. Wypływały one z potrzeby indywidualnego kontaktu z bóstwem, uwolnienia się od cierpienia i trosk, które przynosi codzienne życie. Uczestnictwo w tego rodzaju rytuałach dawało nadzieję na pośmiertną apoteozę, redukowało lęki oddalające człowieka od boga, przypominało o nakazach i zakazach związanych z jego kultem.

Oczywiście misteria greckie są obecnie jedynie wspomnieniem, ale mimo wszystko pamięć o ich ulotności i nietrwałości może uświadomić nam dzisiaj,

<sup>7</sup> Platon, *Gorgiasz, Menon*, Antyk, Warszawa 2002.

w obliczu wielkich religii panujących na świecie, wielką rolę wolności wyznaniowej w starożytnej Grecji, może dać świadectwo żywotności tamtejszej wrażliwości religijnej i pokazać, że istota religijności w żaden sposób nie jest związana z instytucją państwa, ale przynależna osobowemu sercu człowieka na jego drodze do boskości. O osobach innych, zdeintegrowanych, ale przez to silnych rozwojowo i w swej postawie przekraczających różne poziomy rzeczywistości pisze wybitny polski psycholog i psychiatra, Kazimierz Dąbrowski: „Co pewien czas obserwujemy zjawisko w dużej mierze uwarunkowane konstytucjonalnie. Mianowicie przychodzą na świat dzieci »inne«, subtelne, o wzmóżonej pobudliwości, z inhibicjami, o dążeniach niestereotypowych, o średnich czy nawet wybitnych uzdolnieniach twórczych, humanistycznych czy ściśle naukowych, o innym stosunku do problematyki rodzinnej, do życia indywidualnego i społecznego. Zjawia się nagle ktoś inny, podejrzewany często o dziwaczność, a nawet nienormalność, kto po jakimś czasie w odczuciu niektórych członków najbliższego środowiska zaczyna się wydawać wartościowym i takim, który może przynieść chlubę swojej rodzinie czy grupie”<sup>8</sup>. Sylwetka Orfeusza odpowiada temu opisowi. W jego postawie dominują uczucia, które są miejscem dla prawdziwego przeżycia religijnego. Tylko bowiem w gorąco pragnącym ubóstwienia sercu może zrodzić się pragnienie realnego kontaktu z bogami. Opisuje to pięknie Wiesław Juszczak: „Przeszłość obrzędów tak przepelniona jest obecnością bóstwa, że nie odzwierciedlające one żadnych postaw i działań ludzkich, lecz istotę i czyny samych bogów. Kult jako tworzenie jest naśladowaniem boskich działań. [...] Bóg stając się nagle w całej swej potędze, w pełni splendoru przed oczekującą go śmiertelną istotą, udzielając jej siebie razem z tajemnicą swoich dziejów, skłania ją tym spełnieniem do wdzięczności czystej, która wyraża się w oddaniu i pokorze modlitwy, w zapamiętłym uwielbieniu. Tak budzi się pierwszy odruch kultu i wyrażający te uczucia gest. Jeżeli to właśnie postrzeżemy jako »tworzenie«, oddajemy może do głębi egzystencjalny charakter. [...] W tym więc pierwszym stadium rytuał, kult, obrzęd jest – powtarzamy – tworzeniem, to znaczy: nie utrwała niczego poza sobą, jest jedynie procesem życia o szczególnie ukierunkowanym i nieustannie podtrzymywanym, w tym zwróceniu się ku jednemu celowi, napięciu”<sup>9</sup>. Warto zatem pamiętać o tym, iż Orfeusz był dla Greków być może właśnie takim ożywym duchem w dziedzinie słowa i związanego z nim kultu. Łamiąc odwieczne prawa nakazujące krwią ofiarę, był orędownikiem nowego trybu życia, a ustanawiając wtajemniczenia, dał Grekom szansę na prawdziwy kontakt z bóstwem. Pomagały w tym *hieroi logoi* – święte orędzia, dzięki którym ludzie dowiadywali się o boskich prawach rządzących kosmosem, a tym samym i nimi. Wiedza ta dawała pocieszenie,

<sup>8</sup> K. Dąbrowski, *W poszukiwaniu zdrowia psychicznego*, PWN, Warszawa 1989, s. 83.

<sup>9</sup> W. Juszczak, *Realność Bogów...*, s. 149–150.

a wraz ze wskazówkami dla duszy miała prowadzić do pośmiertnej apoteozy wtajemniczonego w misteria.

Wyżej przytoczone słowa Wiesława Juszczaka oddają istotę kultu, rytuału i przeżycia religijnego. Bo nie chodzi przecież o to, by bezmyślnie oddawać się kultowi państwowego bożka, ale o to, by poczuć boskość tego świata i spontanicznie zatopić się w tej boskości. Z jednej strony pewna niewinność i słabość, a z drugiej – wielki charyzmat Orfeusza miały tajemniczą moc rozbudzania ludzi ku spontanicznemu kultowi boga żyjącego w nich samych, gdyż to ich dusze stanowią boski pierwiastek. Pierwotna młodość i świeżość Orfeusza stale intryguje ludzi. Zazwyczaj bowiem: „kiedy pierwotne czyny kultu przemieniają się w skanonizowane, rygorystycznie powtarzane formuły obrzędowe, rośnie w swej formularnej »definitywności« jasności i jednoznaczności mowa mitu. W tym procesie nie można upatrywać jeszcze objawów obumierania religijnych postaw i uczuć, ale jest już dostrzegalne znamię rosnącego dystansu między człowiekiem a bogami. Zanika pierwotna pomiędzy nimi bliskość, coraz mocniejsza staje się potrzeba pośredniczenia i pośrednika”<sup>10</sup>. Orficki *modus vivendi* przypomina o konieczności emocjonalnego kontaktu z bóstwem, o codziennym i żywotnym oddawaniu czci boskiemu działaniu, co przejawia się w czytaniu świętych pism, powstrzymywaniu się od jedzenia mięsa i życiu w rytualnej czystości. Orficki śpiew jest darem Apollona i muzy Kalliope, jednak opiewa losy Dionizosa Zagreusa, chłonicznego bóstwa stanowiącego podstawę życia. Czy można mówić zatem o orfickiej syntezie dionizyjskości i apolińskości? Dionizyjskie i apolińskie motywy w micie zdają się sugerować splot tych dwóch boskich postaci w tajemniczym trackim muzyku, bo przecież – jak pisze Wiesław Juszczak za Walterem Fridrichem Otto: „czy potrafimy wzbudzić w sobie wiarę w Apolla i Muzy, czy nie, przyznać musimy, że najgórniejszy, najbardziej autentyczny twórczy akt łączy się ze świadomością, z poczuciem obecności jakiegoś wyższego, przerastającego człowieka Bytu, a przeto żadna ocena fenomenu twórczości nie będzie prawdziwa czy nawet tylko prawidłowa, jeśli nie potraktujemy z poważaniem tego faktu. Skoro już nie potrafimy brać inwokacji Homera i Hezjoda do boskich istot czuwających nad narodzinami i życiem pieśni z należytą temu czcią i upatrujemy w tym wyłącznie poetyckiej ozdoby, wytartej tradycyjnej formuły bez głębszego uzasadnienia, spróbujmy wziąć na nowo uwagę Goethego, że nie ludzkim rękom winniśmy okazywać wdzięczność za ludzkie dzieła, ponieważ tworzenie i twórczość mają być przyjmowane przez człowieka z takim uczuciem, na jakie zasługuje łaska i dar”<sup>11</sup>.

W tym kontekście Orfeusz jest tu archetypem artysty inspirowanego, pośrednikiem boskich przekazów, a jego opowieść jest niczym innym jak ukazaniem

<sup>10</sup> Ibidem, s. 151.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 156.

losów boga żywego, którego nasz świat jest inkarnacją. W tym miejscu należy podkreślić kolosalną rolę słowa i poezji w kulturze archaicznej. Wiesław Juszczak w *Języku mitu* poddaje analizie i dyskusji książkę *Poetic Diction* Owena Barfielda, która wywarła ogromny wpływ m.in. na Lewisa i Tolkiena. Mówi się, że język orfickiego mitu zawarty był w niejasnych symbolach. Z pewnością chodzi tu o dziwny praludzki świat, o rzeczywistość, która zdominowana była przez bogów i ich hipostazy. Język mitu nie jest logiczny, nie stanowi spójnego dyskursu filozoficznego, jest bowiem poezją i jako taki daleki jest od scjentyistycznej precyzji.

Orfizm jako religia jest najprawdopodobniej starszy od religii homeryckiej, na co zwrócił już uwagę polski hellenista Adam Krokiewicz w książce *Moralność Homera i etyka Hezjoda*. Homer znał wierzenia orfickie, ale z tego nie wynika, jakoby sam był orfikiem lub wielbicielem orfizmu. Ruch ten był zapewne w VIII w. p.n.e. już bardzo potężny, ale Homer uległ jego wpływom w stopniu stosunkowo małym, jak wskazuje przede wszystkim eschatologia poety, odtworzająca rozpowszechnioną w wyższych kołach greckich eschatologię „przeddionizyjską”. Zdaje się, że Homera interesowało głównie – podobnie jak dawnych zdobywców Peloponezu i Krety – doczesne życie ludzkie. Orficyzm i cechująca go wiara w pośmiertne szczęście człowieka łagodziły doraźny ból. Homer idealizował natomiast mykeńską przeszłość grecką i także szukał pociechy. Znalazł ją nie w nadziei lepszego bytu po śmierci, lecz w przeświadczeniu, że doczesnym życiem człowieka kieruje „sprawiedliwa” Mojra, wraz z pełniącymi jej wolę bogami. Mojra nie tylko karze za zbrodnie, ale także im zapobiega<sup>12</sup>. Krokiewicz, dostrzegając orfickie elementy w kulturze mykeńskiej<sup>13</sup>, podkreśla ogromną popularność poezji wśród przedgreckich mieszkańców Krety, których religia nie została całkowicie wyparta, mimo podbicia wyspy przez Greków z Peloponezu: „Zabytki kultury kretańskiej, szczególnie z jej religijnej dziedziny (np. sarkofag z Hagia Triada), pozwalają przypuszczać, że pierwotni mieszkańcy Krety lubowali się we wspomnianych już spekulacjach eschatologicznych i w ogóle w metafizyce, co może osłabiło zdolność bojową i ułatwiło zwycięstwo Grekom”<sup>14</sup>.

Orfizm, Orfeusz, i poezja orficka swe źródło znajdują być może właśnie w Grecji przedhomeryckiej, a bóstwem orfików jest chtoniczny bóg Dionizos Zagreus, którego można identyfikować z jakimś pradawnym bóstwem kretańskim<sup>15</sup>. Poezja orficka, mimo zdominowania jej przez religię homerycką, nadal istniała i znajdowała swoich kontynuatorów: „dziś trudno wczuć się w ogromne

<sup>12</sup> A. Krokiewicz, *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, PAX, Warszawa 1959, s. 194.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 189–194.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 192.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 192.

znaczenie, jakie w życiu starożytnych Greków miała poezja, ich największa pocieszycielka i broń najskuteczniejsza w walce z nieszczęściami śmierci, chyba że zdołamy sobie uprzytomnić całą groźbę czczej egzystencji dusz w Homerowej krainie umarłych<sup>16</sup>. W takim ujęciu zatem orfizm i sam Orfeusz – pierwszy grecki poeta i poeta *par excellence* – być może wyrosli na gruncie kreteńskich wierzeń i eschatologii. Jego przekaz zatem pochodzi ze świata, w którym jak pisze Barfield: „każde słowo niesło pewne ożywione treści, gdzie nie było niczego czysto abstrakcyjnego ani wyłącznie dosłownego, snucie opowieści o bogach rządzących żywiołami i kroczącymi po ziemi było czymś najzupełniej naturalnym<sup>17</sup>”.

Tym pierwotnym artystą snującym opowieści o bogach i ich przypadkach był właśnie Orfeusz. Jest on na równi realny jak nierealny, spekulacje należy pozostawić uczonym, istotna jest jego realność w świadomości Greków, jego istnienie transcendentalne, czyli przekraczające biologiczne i scjentystyczne klasyfikacje i od nich niezależne. Jak pisze autor *Poetic Diction*: „[...] element poetycki jest i był zawsze skutkiem indywidualnych usiłowań i prób, lecz nie to było najważniejsze, ale właśnie anonimowa twórczość i wynalazczość w zakresie poetycko-semantycznym, charakterystyczna dla archaicznego okresu<sup>18</sup>”. Mówiąc o języku poezji archaicznej, należy mieć świadomość niebagatelnej roli języka w kulturach pierwotnych. Wieloznaczność słów powodowała, że takie terminy jak chociażby *spiritus* miały pojęciowo potrójne znaczenie: „w początkach języka, twierdził Barfield, mówiący nie rozróżniali znaczenia słownego i metaforycznego, ale używali słów w sposób, który można by nazwać mitologicznym. Na przykład kiedy dziś tłumaczymy termin *spiritus*, zależnie od kontekstu musimy rozróżnić, czy chodzi o płyn, oddech czy ducha, jednak początkowo użytkownicy języka nie musieli dokonywać tego rodzaju wyborów. Dla nich takie słowo jak *spiritus* oznaczało coś w rodzaju »płynno-oddecho-ducha«. Kiedy powiał wiatr, nie było to tak jakby ktoś odetchnął. To był oddech boga. A gdy mówca używał słowa *spiritus*, mówiąc o swojej duszy, nie porównywał jej z oddechem, dla niego ona tym właśnie była – oddechem życia. Opowieści mitologiczne były po prostu tym samym, tylko w narracyjnej formie<sup>19</sup>”.

Trzeba mieć cały niemal czas na względzie to, iż poezja w czasach pierwotnych miała status boski, a słowo było odpowiednio obciążone gatunkowo. Mówi o tym Ireneusz Kania w dyskusji nad *Realnością Bogów*: „Oni [Grecy] mieli do języka cześć religijną wręcz. Jest to bardzo archaiczny, stary motyw, wspólny starym kulturom, wiążący się prawdopodobnie z tym, że w bardzo wielu starych systemach religijnych, powiedzmy w indyjskim, żydowskim, egipskim, również

<sup>16</sup> Ibidem, s. 174.

<sup>17</sup> W. Juszczak, *Język Mitu*, „Konteksty” 2003, nr 3–4, s. 258.

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> Ibidem.

język był uważany nie tylko za wytwór, a jakąś emanację boskości, za coś rzeczywiście boskiego w tym sensie, że od bogów pochodzi, ale tak na przykład było u Hindusów w epoce wedyjskiej i przedwedyjskiej i u Żydów. Język był wręcz konsubstancjalny z substancją świata, z materią świata, a u Żydów wręcz z substancją boga. w związku z tym starożytni mieli do języka niebywale nabożny stosunek, oddawali mu prawie religijną cześć i niesłuchanie go szanowali<sup>20</sup>. Orfeusz może być zatem kimś w rodzaju pierwszego już nie tylko mędrca *par excellence*, ale pierwszego ontologa, który za pomocą swej poezji i mocą swej pieśni urzeczywistniał w poetyckim słowie realność bogów i boskie prawa rządzące światem. Orfeusz żył na pograniczu rzeczywistości i nierzeczywistości, był – jak pisze Platon – poetą najbliższym bogom, a zatem: „trzeba wierzyć tym, którzy dawniej o tym mówili, a byli potomkami bogów, jak twierdzili, a musieli przecież dobrze znać swoich przodków. Niepodobna nie wierzyć synom bożym, chociaż mówią bez dowodów prawdopodobnych i pewnych, oni twierdzą, że ogłaszają swoje sprawy domowe, więc trzeba się poddać prawu i uwierzyć. Mitologiczne opisywanie rzeczywistości było poetyckim opisaniem doświadczenia kontaktu z rzeczywistością, która jawiła się opisującemu, jawiła się autorowi, jawiła się ludziom doczesnym jako nieskończenie ich przekraczająca, a więc rzeczywistość *par excellence*, jako rzeczywistość ta najprawdziwsza, najbardziej rzeczywista rzeczywistość”<sup>21</sup>.

Pod imieniem Orfeusza przekazywane było zatem objawienie boskie, które podlegało ewolucji. Trudno jednak mówić w przypadku jego poezji o jakimś *credo*, wyznaniu wiary i to nie tylko z tego powodu, iż orfizm nie był religią powszechną (przejawiał się w formie misteryjnej), ale może przede wszystkim z powodu jawnej oczywistości istnienia bogów. W starożytnej Grecji nie brakowało boskich epifanii i wydaje mi się, że na porządku dziennym była tam żywa obecność bogów między ludźmi. Wrażliwość religijna Greków wręcz domagała się takiej rzeczywistości, w której na psychologicznie równych prawach współistnieli bogowie i ludzie, a świętość dostępna była uczestnikom różnorodnych misterii. Wierzono w dokonujące się cuda, a taka wspólna wiara powodowała, że to, co niemożliwe, stawało się możliwe, chore przekształcało się w zdrowe, brzydkie w piękne, nieszczęśliwe w szczęśliwe. Uzdrawienia, zmartwychwstania, nawiedzenia, wyzwolenia i uleczenia miały statut codziennych wydarzeń, a wyrocznie i misteria ogniskowały ludzi spragnionych takich doświadczeń. Dlatego w przypadku religii pierwotnej nie jest właściwe stwierdzenie *credo quia absurdum*, gdyż obecność i działanie bóstwa należały do najbardziej oczywistych faktów. „W dawnych czasach wiara w ogóle nie była potrzebna, wierzymy, musimy wierzyć w to, czego nie widzimy, w to, o czym nie wiemy w gruncie rzeczy,

<sup>20</sup> Ibidem, s. 249.

<sup>21</sup> Ibidem.

czego nie znamy. Natomiast wtedy, w archaicznej Grecji, objawienie dla tych ludzi było czymś konkretnym, [...] ci ludzie po prostu wiary nie potrzebowali, bo widzieli, bo wiedzieli, bo dla nich bóstwa, boskość, wyższa rzeczywistość była czymś najzupełniej konkretnym”<sup>22</sup>. Tak zatem pierwszą formą wypowiedzianą się o świecie, pierwszą metodą, za pomocą której ludzie mówili o otaczającej ich rzeczywistości, była właśnie poezja. To nie mądrość pozytywistyczna (na szczęście wtedy jeszcze nie istniejąca), ale mądrość poetycka – jak pisze Vico – pozwalała na prawdziwie syntetyczny, czyli intelektualno-uczuciowy wgląd w istotę świata: „Mądrość poetycka (*sapienza poetica*) miała być [...] pierwszą formą ogarniania świata, pierwszą metafizyką ludzi pierwotnych, całkowicie niezdolnych do rozumowania, obdarzonych ogromną zmysłowością i bogatą wyobraźnią. Była ona poezją, to znaczy pływała z ich zdolności wrodzonej, sama natura bowiem obdarzyła ich takimi zmysłami i taką wyobraźnią. Zdolność ta rodziła się z nieznamości przyczyn: wszystkie zjawiska, których przyczyn nie znali, budziły w nich zdziwienie i głęboki podziw. Poezja była z początku »boska«, wyobrażali sobie bowiem, że to bogowie są przyczyną wszystkiego, co spostrzegają i podziwiają”<sup>23</sup>.

Jeszcze raz podkreślić należy przewagę postawy emocjonalnej nad racjonalną w kulturze pierwotnej. Dopiero z biegiem czasu, z wykształceniem się języka filozoficznego, kiedy *mythos* zastąpiony zostaje przez *logos*, ta sytuacja zmienia się i rola uczucia w wypowiedzianiu prawdy o świecie przestaje mieć dawne znaczenie. W dawnej mowie bowiem dominował wyobraźniowy i emocjonalny ogląd rzeczywistości, który wyprzedzał oparty na działaniach intelektu „racjonalny” czy „abstrahujący” od niej stosunek. Znamienne są tutaj słowa Plotyna, który w szóstej *Enneadzie* tak pisze: „Boga nie można sobie uświadomić ani za sprawą wiedzy, ani za sprawą myślenia, lecz tylko za sprawą obecności, która jest wyższa od wiedzy”. Temu panpoetyckiemu ogarnianiu rzeczywistości sprzyjało opisane już pochodzenie Orfeusza. Był boskim dzieckiem Apollona i muzy Kalliope, w swych poematach opiewał zaś dzieje Dionizosa, z którym to był splełany na wielu poziomach. W tym momencie istotne wydaje mi się sformułowanie tezy, iż Orfeusz za pomocą swej apollińskiej pieśni opisywał cierpienia Dionizosa, dramat istnienia rozszarpanego boga, ukryty w doskonałej formie pełnej miłosnego czaru. W osobie Orfeusza manifestuje się także indywidualistyczna i powszechna natura obu bogów. Orfeusz przemawia do całej natury, ale w jego misteriach biorą udział tylko nieliczni. Tragiczne i okrutne w swej istocie losy kosmosu zostają wyrażone w apollińskim, łabędzim śpiewie Orfeusza, który za wyjawianie ludziom prawdy o intelligibilności i fenomenalności bytu zostaje zabity na polecenie strażnika tej prawdy – Dionizosa.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 250.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 259.

Orfeusz karze nie domykać drzwi do „zakrystii” osobowej duszy człowieka, bo tylko wtedy możliwe będzie poznanie praw rządzących tym światem, zbawienie duszy po śmierci, pośmiertna apoteoza i powrót do stanu jedności. W postaci Orfeusza ogniskują się cztery rodzaje szału opisywanego przez Platona w *Fajdroście*, a zatem jest to szal muzyczny, wzniecany przez muzy, szal profetyczny, którego przyczyną jest Apollo, mistyczny szal dionizyjski i wreszcie szal erotyczny, pozwalający temu prakochankowi na dokonanie niemożliwej wyprawy do świata zmarłych. W postaci kruchego Orfeusza ogniskują się zatem filary greckiej kultury. Jako boski *intermediarius* Orfeusz łączy, integruje ze sobą cztery duchowe tradycje: muzyczną (artystyczną), profetyczną (mądrościową), mistyczną (religijną) i erotyczną (miłosną), a tym samym staje się wzorem artysty inspirowanego, który w równej mierze doznał duchowego objawienia, posiadał wysublimowaną elokwencję i ponadludzkie uczucie – namiętność. Historia Orfeusza symbolizuje także zwyczajne dylematy artysty na jego drodze w poszukiwaniu prawdy. Orficki śpiew, boski przekaz, wymaga zupełnej swobody. Czy zatem możliwe było pogodzenie miłości ziemskiej z boską sztuką?

Orfeusz, ten kosmiczny sierota (*orphanos*), zapłacił najwyższą cenę za korzystanie z daru swojego geniuszu. W imię miłości prawdziwej pokonał śmierć, a mimo to utracił ukochaną, w imię zbawienia ludzkości wyjawiał ludziom misteria, za co został zamordowany przez Menandy. Została po nim nieśmiertelna legenda i wieczna moc jego pieśni, odnawia się za każdym razem, gdy artysta, intelektualista, kapłan czy kochanek w swym nieskrępowanym, spontanicznym i szczerym działaniu ociera się o boskość – źródło każdego życia. Zatem jeśli takiego rodzaju działanie można by porównać do odprawiania kultu w dziedzinie swojej sztuki, to doskonałą nazwę daje temu obrzędowi Walter Friedrich Otto w swym dziele *Bogowie greccy*: „Kult jest uobecnioną formą (mitu), odtworzeniem zdarzenia archetypowego, umieszczonego w przeszłości, lecz wiecznego w istocie. A chwila, gdy mit się urzeczywistnia, jest uroczystością na cześć bogów, świętym dniem powracającym w ustalonym odstępnie. W owym dniu cała pamięć wielkiego dziedziczonego doświadczenia znów jest prawdziwa i obecna. Bogowie są blisko, jak byli u początku czasu, nie tylko jako majestatyczne postacie domagające się czci, lecz jako to, czym są: najwyższymi realnościami tego co tu i teraz, pierwotnym objawieniem się biegu bytu, tworzącymi i cierpiącymi mocami żywej chwili, która także zawiera w sobie śmierć. Bez śmierci nie może być życia; bez umierania płodności”<sup>24</sup>.

Na koniec pragnę jeszcze powiedzieć o czwartym i być może najważniejszym rodzaju szaleństwa Orfeusza – szaleństwie erotycznym, czyli zesłanym przez Erosa. W tym wypadku miłość nie jest błahą przygodą, ale metafizyczną

---

<sup>24</sup> Fragmenty prac Otta cytuję, kolejny raz korzystając z doskonalej pracy Wiesława Juszcza pt. *Język mitu...*, s. 264.

miłością, żywiołową i silniejszą od karbów indywidualnego bytu i od śmierci. Takie prawdziwe uczucie sprawia, że „człowiek przestaje być kaleką, czyli odosobnionym w swej świadomości kawałkiem świata, że tworzy razem z drugim człowiekiem doskonalszą od każdego z nich obu całość, że budzi się w nim poczucie rdzennego związku z resztą wszechświata, że wstępuje na drogę indywidualnego szczęścia i swobody, bo zrzuca jarzmo indywidualnego ubóstwa i wzbogaca niejako drugą oddaną mu jaźnią jaźń własną. Ludzie, którzy tak naprawdę kochają, tworzą jedność duchową, mimo ciał odrębnych, przy czym ich jedność duchowa jest bardziej istotna niż odrębność czy wielość cielesna. Pragną żyć razem i w razie śmierci jednego z nich powstaje nieznośne uczucie wewnętrznej pustki. Grecy kładli nacisk, że prawdziwa miłość musi jednoczyć, musi być wzajemna i musi być silniejsza od trwogi przed śmiercią”<sup>25</sup>. W tym wypadku znamienne jest to stwierdzenie, które Wiesław Juszczak znajduje w *Helenie* Eurypidesa: *o theoi: theos gar to gignoskein filous*. Rzeczą bowiem boską jest moment rozpoznania się kochanków. Dostrzeżenie boskości w osobie partnera staje się wówczas wglądem w cały karmiczny rozwój indywidualnej duszy, u podstaw wspólnoty duchowej i cielesnej istnieje bowiem pierwotna jedność, która czyniła ludzi równych bogom. „Istotę tej relacji stanowi miłość. Jest ona największą rewelatorką bytu jaźni i jej mocy. Gdy miłość połączy choć dwie jaźnie nadprzyrodzonym węzłem, dołącza się do nich wszechmocny duch trzeci. Powstaje ognisko skupiające jaźnie. Miłość jest słonecznością ogarniającą inne jaźnie, promieniuje z każdej jaźni na cały wszechświat [...]. Jaźń jest przyczyną i jedną z twórczych mocy świata, jest wolną i wszechmocną w swym wiekuisty istnieniu”<sup>26</sup>.

„Trzeba stwierdzić, że pierwsi orficy uprzytomnili Grekom twórczą potęgę miłości, pojętej jako metafizyczne źródło wszelkiego życia i piękna. Idealizm Platona, jego nauka o »oku duszy«, które powstaje dzięki miłości prawdziwej i dzięki któremu człowiek może oglądać cudowne piękno niecielesnych idei za życia, jego niezapomniane słowa o »misteriach« i dobrodziejstwach Erosa w *Biesiadzie* i w *Fajdroście*, a także opisane przez Plotyna w *Enneadach* wizje umysłowego świata, wszystkie te osiągnięcia i rozpoznania filozofii greckiej mają orfickie korzenie”<sup>27</sup>. Przytoczę jeszcze fragment *Antygony* Sofoklesa (781 i nast.), będący prawdziwym hymnem na cześć Erosa:

*Erosie! Któż tobie oprzeć się zdoła  
gdy niespodzianie spadasz na ofiarę  
A świeżym czarem  
Spozniez na licach dziewczęcych.  
Latasz po morzu, po chatach i stodołach,*

<sup>25</sup> A. Krokiewicz, *Studia...*, s. 59.

<sup>26</sup> T. Kobierzycki, *Filozofia osobowości*, Eneteia, Warszawa 2001, s. 63.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 60.

*I ani człowiek doczesny, ani żaden z bogów  
 Uciec przed tobą nie mogą,  
 Lecz w twojej niedoli są jakby szaleńcy.  
 I sprawiedliwych z serca z twojej podniety  
 Na własną zgubę w złych plamą się czynach:  
 Jak teraz syna  
 Z ojcem zwaśniłeś w tym sporze.  
 Ale zwycięży uroczej kobiety  
 Miłości pełne spojrzenie, co swym majestatem  
 Obok praw włada nad światem  
 A z Afrodytą nikt walczyć nie może<sup>28</sup>.*

Istotę i żywotny rdzeń orficyzmu stanowi zespół trzech głównie idei, a mianowicie: idei związku wielości z jednością, idei nieśmiertelności dusz ludzkich, ich nagrody i kary oraz wędrówki w śmiertelnych ciałach ziemskich, a wreszcie idei miłości. Wszystkie te idee przenikały się wzajemnie, a występując w zespole, zwiększały moc swojego działania. Adam Krokiewicz sądzi, że poeci orficycy przejęli ów zespół kultury minojskiej, przy czym oni dopiero rozwinęli należycie ideę miłości. W pałacach i na naczyniach kreteńskich są malowidła zdradzające wnikliwą obserwację życia nie tylko ludzi i zwierząt lądowych, ale także zwierząt wodnych i roślin, jakby istniała wówczas świadomość lub przynajmniej wycucie tej fundamentalnej nauki orfickiej, że każde życie na ziemi ma wspólną ośnowę, a świat stanowi jedność mimo swej wielości. Orficyzm jest bodaj głównym ogniwem pomiędzy kulturą minojską i duchową kulturą helleńską<sup>29</sup>. Znamienne jest jeszcze to, co na temat sztuki kreteńskiej pisze inny badacz tej kultury, Karl Kerani: „sztuka kreteńska nie znała owego przerażającego dystansu pomiędzy człowiekiem a transcendencją, dystansu, który mógłby jej podsunąć pokusę szukania ucieczki przed czasem i przestrzenią. Obca jej była również wspaniałość i znikomość człowieczych, skrepowanych czasem poczynań”<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Tłum. M. Brożka.

<sup>29</sup> A. Krokiewicz, *Studia...*, s. 61.

<sup>30</sup> K. Kerani *Dionizos*, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 1997.

*Alfred Skorupka*

Politechnika Śląska w Katowicach

Silesian University of Technology in Katowice

## ŚWIAT ORIENTU WEDŁUG KLASYKÓW HISTORIOZOFII

### The Orient's World in the Views Classical Philosophers of History

Słowa kluczowe: historiozofia, Samuel Huntington, zderzenie cywilizacji, islamska cywilizacja, orientalna cywilizacja.

Key words: historiosophy (philosophy of history), Samuel Huntington, the clash of civilizations, Islam-civilization, Oriental civilization.

#### Streszczenie

Artykuł dyskutuje z teorią amerykańskiego politologa Samuela Huntingtona, który w swojej słynnej książce *Zderzenie cywilizacji* stwierdził, że istnieje cywilizacja islamska. Autor artykułu omawia historiozoficzne analizy islamu, które przeprowadzili: Oswald Spengler, Feliks Koneczny i Arnold Toynbee; wszyscy ci trzej myśliciele twierdzą, że istnieje jedna cywilizacja wiążąca się z islamem (za wyjątkiem Konecznego). Zdaniem autora artykułu możemy tę cywilizację nazywać orientalną. Artykuł prezentuje również teorię orientalnej cywilizacji wedle wymienionych klasyków historiozofii.

#### Abstract

The paper argues with the conception of Samuel Huntington from the book *The Clash of civilizations*, where he claimed, there is "Islam-civilization". The author refers to the historiosophical analysis of Oswald Spengler, Feliks Koneczny and Arnold Toynbee, who claimed (generally) there is only one civilization in the discussed part of Asia and North Africa. In the opinion of author – we can give name "Orient" for this civilization. The paper contains theories of the Orient civilization according to the cited thinkers.

Europa, której kulturowy charakter, w zależności od danego państwa czy regionu, można określić jako chrześcijańsko-laicki, dzięki zjawisku imigracji stała się także w ostatnich latach ojczyzną dla milionów muzułmanów. Arabskie i tureckie dzielnice z meczetami, których mieszkańcy dumni są ze swych odmiennych zwyczajów, tradycji i religii, stanowią widok, do którego Niemcy, Anglicy czy Francuzi w zasadzie już się przyzwyczaili. Co nie znaczy oczywi-

ście, że zniknęły obawy i konflikty, a także różne poważne problemy wynikające z poszukiwań modelu integracji czy też – lepiej byłoby powiedzieć – współistnienia ze sobą (a nie tylko obok siebie) wspólnot kontynentalnych ze śródziemskimi muzułmańskimi. W tym kontekście powraca także dyskusja toczona już zresztą od wielu lat i budząca liczne kontrowersje, dotycząca włączenia Turcji do Unii Europejskiej.

We wszystkich tych sprawach podstawowy problem stanowi tak bezpośrednie stykanie się ze sobą przedstawiciele dwóch wielkich cywilizacji. Długa lista wzajemnych upokorzeń i krzywd doznanych przez obie strony na skutek ciągłej rywalizacji i wojen implikuje, jak można sądzić, jedno z najbardziej istotnych wyzwania dla współczesnej Europy: koegzystencji z islamem.

Autor tej pracy nie ma kompetencji, aby prowadzić w tym miejscu skomplikowane analizy polityczno-społeczne dotyczące relacji między światem Zachodu a światem muzułmańskim, jednakże postara się ukazać ogólny obraz tej tak różnej od naszej cywilizacji – wedle koncepcji uznanych historyzofów: Oswalda Spenglera, Feliksa Konecznego, Arnolda Toynbee'ego i Samuela Huntingtona. Aby bowiem wyrobić sobie racjonalny pogląd na problematykę np. imigracji, najpierw trzeba się dobrze zastanowić, co właściwie stanowi istotę owej odmiennej cywilizacji? Jakie są główne różnice, lecz także punkty styczności między „nimi” a „nami”? I czy w ogóle nazwa „cywilizacja islamska” jest uzasadniona?

Uczeni dostrzegają w Azji oraz w Afryce Północnej społeczność i kulturę, na którą złożyły się różnorodne ludy, tradycje i religie. Chociaż liczne odmienności zostały ze sobą zespolone i wymieszane w jednym tyglu, to po dziś dzień wiele miejsc w tej części globu dotyka kryzysu tożsamości i brak poczucia jedności kulturowej. Konflikty, ciągnące się niemal od czasów starożytnych, odzywają raz po raz wciąż wśród poszczególnych narodów i grup etnicznych. Dlatego, być może, zamiast spopularyzowanego przez *Zderzenie cywilizacji* Huntingtona określenia „cywilizacja islamska” znacznie trafniej i precyzyjniej byłoby używać pojęcia „cywilizacja orientalna”. Z oczywistym zastrzeżeniem, że nie wliczamy do niej prawosławnej Rosji, Dalekiego Wschodu czy cywilizacji hinduskiej.

## Poetycka wizja kultury magicznej

Historiozofia Oswalda Spenglera (1880–1936) ma charakter poetycki; sam jej twórca powiadał, że kultury – niczym rośliny i zwierzęta – należą do żywej natury (*lebendige Natur*) Goethego, nie zaś do martwej natury Newtona<sup>1</sup>. „Wczu-

<sup>1</sup> Zob. O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, skrót dokonany przez Helmuta Wernera, tłum. J. Marzęcki, KR. Warszawa 2001, s. 41.

wanie się, oglądanie, porównywanie, bezpośrednia pewność wewnętrzna, ściśle zmysłowa imaginacja – oto środki, za pomocą których [Goethe] zbliżał się do tajemnicy poruszających się zjawisk. Otóż są to środki badań historycznych jako takich – i nie ma żadnych innych”<sup>2</sup>.

Pomimo tego, że Spengler<sup>3</sup> nie był pierwszym historiozofem w dziejach myśli ludzkiej, uważał, że jego filozofia jest przełomowa. Twierdził, że dokonuje wręcz „przewrotu kopernikańskiego”; za „ptolemejski system historii” uważał przekonanie, że Zachodnia Europa stanowi centrum całego historycznego „dziania się”, podczas gdy inne kultury są wobec nas podrzędne: „[...] zastąpienie go [ptolemejskiego systemu wartości – A.S.] w tej książce nowym systemem, w którym Starożytność i kultura zachodnia nie zajmują żadną miarą uprzywilejowanej pozycji wobec Indii, Babilonu, Chin, Egiptu, kultury arabskiej i meksykańskiej – odrębnych światów historycznego stawania się, które w całościowym obrazie dziejów mają równy ciężar gatunkowy, często przewyższając antyk wspaniałością duchowych koncepcji i potęgą uniesień – uważam za kopernikański przewrót w sferze historii”<sup>4</sup>.

W interesującym nas przypadku intuicja poetycka okazała się jak najbardziej trafna, ponieważ Spengler jako pierwszy zdał sobie sprawę z istnienia kultury magicznej, która spoczywa pod powierzchnią wielu form historycznych, form przykrywających ją obcym językiem. Odkrycie tej kultury przypisali niemieckiemu historiozofowi uczeni tej miary co wielki starożytnik Eduard Meyer i wybitny znawca islamu C. H. Becker. Chodzi mianowicie o kulturę położoną geograficznie i historycznie najbardziej środkowo w grupie wyższych kultur, która pod względem przestrzeni i czasu styka się bezpośrednio prawie ze wszystkimi innymi. Kultura magiczna – wedle Spenglera – obejmuje Fenicjan, Żydów, Chaldejczyków, Persów i inne narody; spośród religii m.in. judaizm, mitraizm, zaratusztrianizm, wczesne chrześcijaństwo<sup>5</sup> (w odróżnieniu od chrześcijaństwa średniowiecznego i nowożytnego); natomiast swoją finalizację kultura ta osią-

<sup>2</sup> Ibidem, s. 44.

<sup>3</sup> Zob. A. Kołakowski, *Spengler*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1981, s. 57–59: Wedle Spenglera, sens i treść świata przemijających form nadaje zjawisko wielkich kultur. Kultury zaś to organizmy, żywe ciała odrębnych dusz, realizacje ich możliwości. I tak jak żyjące organizmy mają one swe narodziny, rozkwit i zgon, zawarte w przedziale czasowym liczącym przeciętnie tysiąc lat. Kultur tych wyróżnia osiem: babilońską, egipską, chińską, hinduską, meksykańską, antyczną, zachodnioeuropejską oraz rodzącą się dopiero kulturę rosyjską. (A. Kołakowski pominął kulturę arabską; zresztą wystąpiło tutaj też pewne pomieszanie pojęć. Mianowicie, Spengler wyróżnia jeszcze trzy dusze kultur: apollińską, faustyczną i magiczną; tę ostatnią nazywa też duszą arabską. Jednak pisze również o odrębnej cywilizacji arabskiej, której prehistoria związana jest także z pozostałymi ludami i religiami tej części świata, tj. Fenicjanami, Żydami, Chaldejczykami, Persami i in.).

<sup>4</sup> O. Spengler, op. cit., s. 37.

<sup>5</sup> Spengler działalność i naukę Jezusa łączy z mandeizmem – religią wywodzącą się od Jana Chrzciciela, Zob. ibidem, s. 315.

gnęła w islamie (nie traktował więc tej religii jako zupełnie nowego początku), stając się wówczas cywilizacją arabską<sup>6</sup>. „Całość tych religii od Armenii aż do Arabii Południowej i Aksum oraz od Persji do Bizancjum i Aleksandrii posiada raczej – mimo wszelkich różnic w szczegółach – artystyczny wyraz o dużej jednolitości. W chrześcijańskich bazylikach, synagogach hellenistycznych Żydów i sanktuariach Baala, w mitrejonach, mazdeistycznych świątyniach ognia i meczetach istnieje coś, co mówi o podobnej duchowości: *poczucie jaskini*”<sup>7</sup>.

Najczystszy wyraz magicznego poczucia świata wyraża architektura kopuły centralnej. Hagia Sophia przekształcona w meczet miała zostać niejako „odzyskana” dla swej pierwotnej kultury, której artystyczne centrum leżało zdecydowanie w trójkącie miast Odessa – Nisibis – Amida. Emanacją magicznego człowieczeństwa są podboje wyznawców Proroka; Syria została zdobyta (czy wręcz wyzwolona) w 634 r., później Ktesifon, Egipt, dalej Arabowie docierają także do Indii, Kartaginy, Samarkandy, Hiszpanii, a w 732 r. stoją już pod Paryżem<sup>8</sup>. „Islam wniósł do tego świata – w końcu i o wiele za późno – świadomość jedności, i tym się tłumaczy oczywisty charakter jego zwycięstw, a także konsekwentna, prawie mimowolna aprobata w oczach wielu chrześcijan, Żydów oraz Persów”<sup>9</sup>.

Prehistoria kultury arabskiej leży całkowicie w zasięgu prastarej cywilizacji babilońskiej; jej „okres merowiński” cechuje dyktatura perskiej grupy plemiennej. Dopiero od 300 r. p.n.e. następuje wielkie przebudzenie ludów aramejsko-języcznego świata od Synaju aż do gór Zagros: „Nowy stosunek człowieka do Boga, całkowicie nowe poczucie świata, przenika – tak jak w dobie wojny trojańskiej i cesarzy saskich – wszystkie istniejące religie, bez względu na to, czy głoszą chwałę Ahura Mazdy, Baala, czy też Jahwe”<sup>10</sup>.

Pseudomorfoza z kolei zaczyna się od bitwy pod Akcjum, która była jakby walką między nie narodzoną jeszcze kulturą arabską a sędziwą cywilizacją antyczną. Klęska Antoniusza to triumf ducha apollińskiego nad duchem magicznym – wówczas magiczny krajobraz został wtłoczony w sztywne ramy cesarstwa<sup>11</sup>.

Świat rozpościerający się przed magiczną rozbudzoną świadomością posiada pewien rodzaj rozciągłości, który można określić mianem *jaskiniowej*. W *jaskini świata* trwa nierozstrzygalne zmaganie między dobrem a złem, między mocami, które się nieustannie zwalczają. Grupa religii magicznych stanowi nierozdzielny jedność ducha i rozwoju; nie sposób zrozumieć jakiegokolwiek z tych religii z pominięciem pozostałych. Ich powstanie, ewolucja i wewnętrzne utrwalenie obejmuje okres lata 0–500<sup>12</sup>. „Sam rdzeń nauk prorockich jest już magicz-

<sup>6</sup> Por. ibidem, s. 300 oraz J. Marzęcki, *Przedmowa*, [do:] ibidem, s. 16–17.

<sup>7</sup> O. Spengler, op. cit., s. 139.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 141–142.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 276.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 300.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 301.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 329 i 339.

ny: istnieje *jeden* prawdziwy Bóg jako zasada dobra – czy będzie to Jahwe, Ahura Mazda czy może Marduk-Baal – inne bóstwa są niemocne lub złe. Jest to podstawowa idea magiczna: zakłada ona odwieczną światowo-historyczną walkę między dobrem a złem, ze złem panoszącym się w epoce środkowej i finalnym triumfem dobra w dniu Sądu Ostatecznego. Ta moralizacja historii powszechnej jest wspólna Persom, Chaldejczykom i Żydom<sup>13</sup>.

Pierwszym zwiastunem tej duszy były religie profetyczne, które powstały około 700 r. p.n.e. jako zjawisko również ogólnoaramejskie. Spengler twierdzi, że Izajasz i Jeremiasz, a z drugiej strony – Zaratusztra są postaciami pokrewnymi, a różnią ich głównie nie nowe wierzenia, lecz objekty ataków. W każdej religii magicznej punkt ciężkości leży nie w kulcie, lecz w doktrynie, w wyznaniu wiary, ponieważ dla każdego wiernego tylko jeden Bóg może być prawdziwy i dobry, bogowie zaś innych ludów są źli i fałszywi. Kolejna idea wspólna – to idea Boskiego Pośrednika, tego, który przekształca sytuację udręki w stan błogości. Wreszcie, idea łaski – tkwiąca u podstaw wszystkich sakramentów tej kultury (nade wszystko w chrzcie) i stanowiąca najgłębszy kontrast z faustowską ideą pokuty<sup>14</sup>.

Islam zostaje uznany za purytanizm całej grupy wczesnomagicznych religii, w czym ma się kryć tajemnica jego „bajecznych sukcesów”. Doszukując się zaś homologii i analogii między odległymi społecznościami, autor *Zmierzchu...* dowodzi, że Pitagoras, Mahomet i Cromwell ucieleśniają jeden i ten sam nurt w trzech kulturach. Pitagoras miał nie być filozofem, lecz świętym i prorokiem, założycielem fanatycznie religijnego Związku Pitagorejskiego, który narzucał otoczeniu swe prawdy przy użyciu wszelkich politycznych i militarnych środków. Cromwell zaś, przywódca purytańskich radykałów, pragnął u swych przeciwników wytepić nie tylko błędną doktrynę, lecz i świeckie usposobienie<sup>15</sup>.

Nie wszystkie intuicje Spenglera są na pewno uzasadnione z punktu widzenia dzisiejszej nauki. W *Zmierzchu...* znajdujemy liczne, śmiałe i „artystyczne” porównania pomiędzy odległymi zarówno w czasie, jak i w przestrzeni wydarzeniami czy zjawiskami. Jeśli nawet niektóre z owych analogii pozostają w określonym stopniu trafne, tym niemniej wobec większości z nich można wysuwać zastrzeżeń bez liku. Nie ma więc raczej sensu wnikliwie analizować tych koncepcji, wystarczy, że przytoczyliśmy już sposób myślenia niemieckiego filozofa – i po prostu pozostawiamy czytelnikowi decyzję, czy akceptuje taką wizję historii i perspektyw cywilizacji świata.

Najcenniejszą wszakże ideą Spenglera, z punktu widzenia prowadzonych analiz, wydaje się być jego pionierskie przekonanie o istnieniu na Bliskim Wschodzie, w Afryce Północnej i Azji Centralnej tylko jednej kultury – właśnie

<sup>13</sup> Ibidem, s. 312.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 309–311, 331–333.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 346, 368–369.

magicznej (arabskiej). Jednakże, biorąc pod uwagę wynikający z doświadczeń przeszłości stopień skonfliktowania i wzajemnych uprzedzeń między Arabami a Żydami, między szyitami a parsami w Iranie czy między Turkami a Ormianami i Kurdami, nie jest to zapewne pogląd bezkrytycznie do akceptowania.

## Czy przeobrażamy się w „mieszankę cywilizacji”?

Polski historyzof Feliks Koneczny<sup>16</sup> najwyżej ze wszystkich cywilizacji oceniał cywilizację łacińską (tj. zachodnią), a wśród jej najważniejszych cech wymieniał chrześcijaństwo oraz naukę i działalność Kościoła katolickiego. Z tego punktu widzenia oceniał inne cywilizacje i pisał o zagrożeniu świata zachodniego w następujący sposób: „Gdzież tedy kryje się owa cywilizacja łacińska? Albowiem na obszarach jej kiełkuje w niejednym punkcie coś, co raczej wygląda na odmianę cywilizacji turańskiej, czasem chińskiej! [...] Cała Europa choruje obecnie na pomieszanie cywilizacji: oto przyczyna wszystkich a wszystkich »kryzysów«”<sup>17</sup>.

Autor ten dostrzegał, że na obszarze Europy rozwijają się obce cywilizacje, niosące ze sobą wartości sprzeczne z nauką Kościoła i z zasadami szanowanymi przez ludzi Zachodu. Nie był to wątek, któremu poświęcił najwięcej rozważań, tym niemniej warto zastanowić się nad tym dziś, w kontekście imigracji, a może również potęgi politycznej i gospodarczej, jaką stała się ChRL. Czy rzeczywiście jest tak, że w Europie zaczną dominować wartości i postawy związane z cywilizacją islamską i (lub) chińską? Nie ma tu oczywiście miejsca na to, by rozwodzić się nad tym problemem, jednak zwraca on uwagę na oryginalną

<sup>16</sup> Feliks Koneczny (1862–1949) stworzył naukę o cywilizacji, która wychodząc od danych historycznych, dochodziła do abstrakcyjnych zasad ogólnych. Był zwolennikiem metody indukcyjnej, jednak metody dedukcyjnej całkiem nie przekreślał. W jednej ze swoich ostatnich prac napisał: „Historią rządzą abstrakty”, a na pierwszym miejscu wśród abstraktów znajduje się stosunek człowieka do Boga, który bywa osobisty lub gromadny. Abstrakty wiodą nas w górę. Dlatego ci, którzy pragną ograniczyć ich rolę w umysłowości ludzkiej, kroczą ku przepaści. Polski badacz uznaje głęboką różnicę między siłami materialnymi i fizycznymi a duchowymi i moralnymi. Ocena sił duchowych i moralnych umożliwiła odkrycie tego wszystkiego, czego nie widzą biologiści.

Nauka o cywilizacji Konecznego wychodziła więc od jednostkowych faktów, zaś celem jej były abstrakcyjne zasady ogólne – tzw. prawa dziejowe. Przy czym trzeba podkreślić, że prawa te są imperatywami moralnymi, prawami docelowymi i normatywnymi, a nie koniecznościami biologicznymi. Zob. J. Skoczyński, *Idee historyzoficzne Feliksa Konecznego*, Wyd. UJ, Kraków 1991, s. 29–30; F. Koneczny, *O ład w historii. Z dodatkami o twórczości i wpływie Konecznego*, „Nortom”, Wrocław 2004, s. 16–18; A. Hilckman, *O Feliksie Konecznym*, [w:] F. Koneczny, *O ład w historii...*, s. 52.

<sup>17</sup> F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Gebethner i Wolff, Kraków 1935 (reprint: Wyd. WAM Księży Jezuiti, Kraków 1996), s. 310 i 315.

definicję cywilizacji polskiego historiozofa. Mianowicie, pojęcie cywilizacji zostało tutaj oderwane od przywiązania do przestrzeni; dla Konecznego cywilizacje są raczej czymś jak „fluidy” duchowe, które bujają nad przestrzeniami. Są „zamknięte” tylko logicznie, w tym sensie, iż nie można bezkarnie wprowadzać do nich elementów przeciwnych z innych cywilizacji<sup>18</sup>. „Są one raczej czymś w rodzaju tchnienia w atmosferze, czymś ponadterytorialnym, falującym, co stara się rozszerzać, jak wszystko to, co jest duchem”<sup>19</sup>.

Polski badacz uważał, że każda cywilizacja składa się z mozaiki różnorodnych elementów, wyrastających historycznie na bardzo różnych podłożach: geograficznym, stanowym, politycznym czy wyznaniowym<sup>20</sup>. Każda składa się też z szeregu kultur, np. polskiej, niemieckiej czy włoskiej: „Cywilizacja to największy zakresowo odłam ludzkości, o którego wspólnocie decyduje metoda życia zbiorowego, swym zasięgiem kodyfikująca wszelkie przejawy życia ludzkiego, tworząc tym samym autonomiczną, samowystarczalną i nie podlegającą wpływom innych cywilizacji całość. Każda z wielu historycznie wytworzonych cywilizacji jest sumą odmian zwanych kulturami, które w płaszczyźnie zjawiskowej tworzą wielokształtność postaci macierzystej cywilizacji”<sup>21</sup>. A więc cywilizacja to suma wszystkiego, co pewnemu odłamowi ludzkości jest wspólne, a zarazem suma tego wszystkiego, czym taki odłam różni się od innych<sup>22</sup>.

O zasługach Kościoła katolickiego dla rozwoju życia cywilizacyjnego na całym świecie Koneczny pisał następująco: „Nie ustanawiając żadnej cywilizacji sakralnej, mieści atoli katolicyzm w sobie silne popędy cywilizacyjne i to wszechstronne. Świadectwa tego wszędzie, choćby np. w historii sztuki, w dziejach filozofii i tyłu nauk, w rozważaniu wszystkiego, co ludzkie; wszędzie i we wszystkim zaszczenia katolicyzm pierwiastki etyczne”<sup>23</sup>. Kościół sam stworzył cywilizację Europy i „wychowywał jej narody”. Katolicyzm jest przy tym religią najbardziej filozoficzną, ponieważ aby ją w pełni zrozumieć, trzeba być dobrze

<sup>18</sup> A. Hilckman, op. cit., s. 104.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 56.

<sup>20</sup> L. Gawor, *O wielości cywilizacji. Filozofia społeczna Feliksa Konecznego*, Wyd. UMCS, Lublin 2002, s. 51.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 50.

<sup>22</sup> F. Koneczny, *O wielości cywilizacyj...*, s. 154. Wedle Konecznego, cywilizacja to również sposób organizacji życia społecznego, który polega na ukształtowanym historycznie, identycznym w określonej zbiorowości pojmowaniu i respektowaniu w praktyce życia społecznego, fundamentalnych wartości ludzkiego życia: Dobra, Prawdy, Piękna, Zdrowia i Dobrobytu (tzw. pięciomianu – *quincunx*). Pięciomian tworzy aksjologiczno-normatywną strukturę wewnętrzną każdej bez wyjątku społeczności ludzkiej. Analizując cywilizacje, Koneczny wskazuje na ich braki i defekty w strukturze formalnej, a nie skupia się na analizie ich przeszłości. Twierdzi, że każda cywilizacja dąży do ekspansji i wyparcia innych, natomiast syntety cywilizacji wywołują chaos, gdyż stanowią pomieszanie wartości. Cała historia to walka między cywilizacjami.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 266.

wykształconym. W stosunku do życia zbiorowego niesie etyka katolicka ze sobą cztery postulaty; są to niejako cztery kliny, które Kościół wbija w każdą cywilizację: małżeństwo monogamiczne dożywotnie, dążenie do zniesienia niewolnictwa, zniesienie zemsty i przekazanie jej sądownictwu publicznemu, wreszcie – niezawisłość Kościoła od władzy państwowej, w imię niezawisłości czynnika duchowego od siły fizycznej. Działalność Kościoła katolickiego jest więc państwowo-twórcza – właśnie poprzez postulat znoszenia zemsty i tworzenia sądownictwa<sup>24</sup>.

W związku z zaprezentowanymi wyżej poglądami Koneczny daje dość uproszczony obraz religii niechrześcijańskich, co sprowadza się do ich krytyki z punktu widzenia najwyższej cywilizacji, jaką miał wytworzyć katolicyzm. Żydzi – jego zdaniem – tworzą odrębną cywilizację, która jest sakralna. Przedstawiając rozwój judaizmu (Kabałę, Talmud, chasydyzm) dowodzi on, że w zasadzie trudno powiedzieć, czy jest to jedna, czy może aż cztery religie żydowskie?<sup>25</sup> Prawosławie omawia w podrozdziale „Chrześcijaństwo orientalne” łącznie z monofizytami, nestorianami itp. wyznaniem. Pisze: „Stoi też prawosławie cywilizacyjnie blisko chrześcijaństwa azyatyckiego, a czyż kultura Rusi nie pozostaje w ścisłym związku historycznym z cywilizacjami mongolską i turańską w ogóle? Moskwa przejęła pojęcia państwowe od Mongołów, od Tatarów administrację, od kazańskich obyczaj warstwy wyższych (tieremy itp.). Budownictwo cerkiewne wywodzi się z Oryentu azyatyckiego”<sup>26</sup>.

Zdaniem Konecznego wszędzie na Wschodzie pierwiastek moralny podporządkowany jest sile materialnej (tak było nawet w Bizancjum). Kategorycznie stwierdza, że choć prawosławie jest teologicznie bardzo bliskie katolicyzmowi, tym niemniej cywilizacyjnie między Kościołem a Cerkwią pozostają ogromne różnice. Cywilizację bizantyńską natomiast uważa za twór kompromisowy pomiędzy Rzymem, Grecją a Orientem azjatyckim, przy czym szczególnie zawazyć na niej miały wpływy syryjskie. Państwo bizantyńskie oparło się nie na społeczeństwie, lecz na biurokracji<sup>27</sup>. Cywilizacja ta – wedle niego – bezpowrotnie już przeminęła; pomijając prądy kulturowe, społeczne lub nawet style przewodzenia państwu (np. Bismarcka), które wywodził z Bizancjum.

Oryginalna koncepcja polskiego historiozofa dotyczyła cywilizacji turańskiej, do której oprócz Mongołów wyznających buddyzm, włączał także prawosławnych Rosjan. W turańskiej cywilizacji zawsze władca stanowił jedyne źródła prawa w państwie; życie publiczne jest tam – zdaniem F. Konecznego – wręcz bezetyczne<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> Por. *ibidem*, s. 265–272.

<sup>25</sup> Por. *ibidem*, s. 240–248.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 262.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 293.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 296.

Według Konecznego, braminizm i buddyzm mają wspólne m.in. to, że uważają życie zasadniczo za zło, a nie zmiierzają nawet do usuwania przejawów zła. Buddyzm jego zdaniem jest ponadto acywilizacyjny, gdyż pozostaje obojętny wobec pięciu kategorii życia<sup>29</sup>. Mnich buddyjski poprzez swoje ubóstwo głosi, że nie dąży do niczego w świecie zewnętrznym, a jedynie do pozazjawiskowej, niejasnej nirwany, dlatego buddyzm nie może wytwarzać żadnej cywilizacji, a jedynie do każdej się przystosowuje<sup>30</sup>; kultura czynu jest tutaj wykluczona, mnichowi nie wolno pragnąć niczego, doskonalenie zaś polega na zaniku kategorii życia.

Okazuje się więc, że spośród wszystkich innych religii – obok chrześcijaństwa (katolicyzmu) – autor *O wielości cywilizacji* najwyżej ceni właśnie islam. Czytamy: „Nie można atoli twierdzić, jakoby w Koranie nie było nakazów wywierających wpływ na ustrój życia zbiorowego. Koran pełen jest przepisów z zakresu higieny, zawiera dokładne prawo familijne i majątkowe, wchodząc w drobne nawet szczegóły; mieści też system etyczny. Ze sztuk pięknych wymierza użytek ściśle, jakkolwiek po większej części negative. A zatem dotyka Koran kategorii zdrowia, dobrobytu, piękna, dobra. W kategorii Prawdy zajmuje się nadprzyrodzoną niewiele (teologia nad wyraz nikła!), a przyrodzoną niemal nic [...]”<sup>31</sup>. „Gdzie islam natrafił na grunt cywilizacyjnie żyzny, i gdzie górę wzięła ta interpretacja Koranu, jako dopuszczalne jest wszystko, co w nim wyraźnie nie zakazane – tam islam ożywił cywilizację bujnie. Tak powstała cywilizacja arabska, kwiat islamu, nazwana tak od języka arabskiego [...]. Ale język ich, dzięki Koranowi, stał się językiem świętej cywilizacji, wykraczającej znacznie poza ramy Koranu, błyszczącej nauką”<sup>32</sup>. „W każdym razie muzułmanin ma znacznie więcej wskazań religijnych w dziedzinie cywilizacyjnej, niż katolik”<sup>33</sup>.

Koneczny pisze o wielkiej różnorodności ustrojowej i kulturowej ludów wyznających islam (znacznie większej niż ta, która występuje w obrębie judaizmu i braminizmu). W świecie muzułmańskim wyróżnia generalnie dwie szkoły, z których pierwsza głosi, że prawowiernemu dozwolone jest to tylko, na co Koran wyraźnie zezwala; podczas gdy druga szkoła uczy, że dozwolone jest wszystko to, czego Koran wyraźnie nie zakazuje. Ta druga interpretacja, przynajmniej teoretycznie, nadaje życiu zbiorowemu swobodę niemal chrześcijańską<sup>34</sup>. Ponad-

<sup>29</sup> Jak już wspomniano, wedle Konecznego pięć kategorii życia to Dobro, Prawda, Piękno, Zdrowie i Dobrobyt.

<sup>30</sup> Zob. *ibidem*, s. 255: „Taki buddyzm, jaka gdzie cywilizacja. Nie cywilizacje stosują się do buddyzmu, lecz on do nich. Teoretycznie nie mieści w sobie pod względem cywilizacyjnym nic, a w praktyce wszystko”.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 258.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 259–260.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 275.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

to w arabskiej cywilizacji prawo publiczne jest wywiedzione z prawa prywatnego i oparte na Koranie<sup>35</sup>. Koneczny zarzuca Koranowi, że mało jest w nim teologii, a poza tym sankcjonuje niewolnictwo i poligamię<sup>36</sup>.

Polski historyzof sporo miejsca poświęca także analizom obyczajów panujących na świecie. W cywilizacji arabskiej – podobnie jak w turańskiej, chińskiej i bramińskiej – trwa wciąż niewzruszenie ustrój rodowy; obowiązuje tam poligamia całkowita lub połowiczna. Koneczny tymczasem nieporównanie wyżej stawia monogamię niż poligamię – także w sensie wpływu form życia małżeńskiego na rozwój cywilizacyjny<sup>37</sup>. Tylko przy monogamii zdwajają się siły społeczne w wyniku współzawodnictwa kobiet. Poligamiczne społeczeństwa stanowiły zawsze niższe szczeble w rozwoju historycznym; przy takim ustroju bowiem upada duch i umysł zarówno kobiety, jak i mężczyzny. Kategorie Prawdy i Piękna rozwijają się niemal wyłącznie w społeczeństwach monogamicznych. Zdaniem polskiego uczonego, dopiero połowiczni poligamiści zakładają znaczniejsze państwa, lecz także oparte tylko na ustroju rodowym (np. Chiny).

## Spółeczność muzułmańska wobec Zachodu

Arnold J. Toynbee (1889–1975) zdefiniował cywilizacje jako „najmniejsze jednostki studiowania historii”, gdyż schodzenie ku mniejszym od cywilizacji obiektom studiów historycznych uniemożliwia właściwe zrozumienie procesów dziejowych. Toynbee sformułował koncepcję „wyzwań i odpowiedzi” jako wartościowe narzędzie badania sił napędowych przemian cywilizacyjnych. Wykazywał też, że niezwykle osiągnięcia cywilizacji zachodniej w ostatnich stuleciach pozwalają obecnie traktować ją jako globalną, mającą przesłanie i perspektywy odmienne od pozostałych cywilizacji. Autor ten uważał, że nauka Jezusa przedstawia najgłębsze rozumienie losu ludzkiego, zaś o perspektywach człowieka objętego procesem cywilizacji decyduje nie tylko tryb relacji człowieka z bliźnimi i ze sobą samym, lecz nade wszystko z Bogiem, jego Zbawcą<sup>38</sup>.

Toynbee modyfikuje nieco, w pojęciach własnej historiozofii, koncepcję kultury magicznej Spenglera; tym niemniej zachowuje podstawowy pogląd autora *Zmierzchu...*, głoszący istnienie zasadniczo jednej cywilizacji w Afryce Północnej i w Azji (choć złożyło się na nią wiele różnorodnych ludów), odrębnej od świata hellenistycznego, która znalazła swój najpełniejszy wyraz w islamie.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 290.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 256–257.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 118.

<sup>38</sup> A. Toynbee, *Studium historii*, skrót dokonany przez D.C. Sommervella, tłum. J. Marzęcki, PIW, Warszawa 2000, s. 720

Islamskim państwem uniwersalnym<sup>39</sup> był kalifat abbasydzki w Bagdadzie. Kościołem uniwersalnym jest oczywiście sam islam. *Völkerwanderung*, która zalała domeny kalifatu w okresie jego upadku, wzięła początek od tureckich i mongolskich koczowników ze stepów eurazjatyckich, berberyjskich koczowników z północnej Afryki oraz arabskich koczowników z Półwyspu Arabskiego. Interregnum wypełnione przez te *Völkerwanderung* obejmuje mniej więcej trzy stulecia – między 975 a 1275 r., a tę ostatnią datę można przyjąć za początek takiej społeczności islamskiej, jaką znajdujemy w dzisiejszym świecie<sup>40</sup>.

Na gruncie cywilizacji syryjskiej, która powstała około tysiąc lat przed Chrystusem, wyrosły dwie bliźniacze społeczności: arabska i irańska (podobnie jak z cywilizacji hellenistycznej wywodzi się społeczność zachodnia i prawosławna). Na tym podobieństwa się nie kończą. Toynbee dowodzi, że cywilizacja islamska, która wyłoniła się w strefie persko-tureckiej (irańskiej), wykazuje pewne podobieństwo do naszej cywilizacji zachodniej, podczas gdy druga społeczność, która wyłoniła się w tzw. strefie arabskiej, nosi pewne podobieństwo do cywilizacji chrześcijaństwa prawosławnego. Między innymi dlatego podbój i wchłonięcie islamskiej społeczności strefy arabskiej przez islamską społeczność strefy irańskiej w XVI w. miał swój odpowiednik w agresji zachodniego świata chrześcijańskiego przeciw chrześcijaństwu prawosławnemu w czasie krucjat<sup>41</sup>.

Polityczną emanacją cywilizacji syryjskiej<sup>42</sup> było imperium Achemenidów, którego geneza jest podobna do genezy Cesarstwa Rzymskiego. Destruktywną rolę w dziejach tego imperium odegrała m.in. Assyria, jednak ostatecznie w sposób pokojowy język akadyjski oraz inne elementy asyryjskiej kultury zostały wyeliminowane przez język i alfabet aramejski<sup>43</sup>. Społeczność babilońska z kolei została wcielona do społeczności syryjskiej po podboju jej państwa uniwersalnego, imperium Nabuchodonozora, przez perskiego władcę Cyrusa; od tego

<sup>39</sup> Państwo uniwersalne (np. Cesarstwo Rzymskie) powstaje w okresie dezintegracji danej cywilizacji i ma za zadanie powstrzymać rozkład społeczności, czego jednak nie potrafi dokonać. Państwa uniwersalne dają jedynie „złudzenie nieśmiertelności”, a poza tym wytwarzają wiele użytecznych instytucji, wspólnych dla dużego obszaru: usprawniają komunikację, ujednocniają język, pismo, prawo itp. Kościoły uniwersalne z kolei – pełnią podobną rolę co państwa uniwersalne w danej społeczności, jednak w odniesieniu do religii. W czasach upadku Cesarstwa Rzymskiego jego Kościół uniwersalny stanowiło chrześcijaństwo.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 32.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 33.

<sup>42</sup> Toynbee podkreśla, że Syria oraz basen Oksusu-Jakartesu to wyjątkowe miejsca, gdyż stykały się tam ze sobą i nawiązywały wzajemne kontakty niemal wszystkie cywilizacje i gdzie powstały wyższe religie (mahajana, prawdopodobnie też zaratusztrianizm, chrześcijaństwo, judaizm i wreszcie islam). Te wyjątkowo aktywne związki wzajemne między cywilizacjami tłumaczą właśnie fenomen niezwykłej koncentracji narodzin wyższych religii na tych dwóch obszarach. Zob. ibidem, s. 599–600.

<sup>43</sup> Por. ibidem, s. 34–35.

czasu kultura babilońska zaczęła już stopniowo odchodzić w zapomnienie<sup>44</sup>. Dopiero islam odniósł sukces tam, gdzie jego poprzednicy doznali niepowodzenia – mianowicie, przeprowadził gruntowną eksmisję hellenizmu z syryjskiego świata<sup>45</sup>.

Mahomet urodził się wśród arabskiego zewnętrznego proletariatu<sup>46</sup> w okresie, gdy stosunki między Cesarstwem a Arabią dochodziły do punktu zwrotnego. Na przełomie VI i VII w. Arabia była już maksymalnie nasycona rzymskimi wpływami kulturowymi. W czasach Mahometa uwidaczniały się szczególnie dwie cechy w życiu społecznym Cesarstwa, które w Arabii były nieobecne. Pierwszą z nich stanowił religijny monoteizm, drugą zaś – prawo i porządek w zakresie rządów. Dzieło życiowe Mahometa polegało na transpozycji każdego z tych elementów społecznej struktury na rodzimą wersję arabską oraz ucieleśnieniu zarówno zarabizowanego monoteizmu, jak i zarabizowanego imperium w jednej uniwersalnej instytucji – wszechogarniającej instytucji islamu. Okazało się, że ten nowy system rozsadził granice Półwyspu Arabskiego i zniewolił cały świat syryjski – od wybrzeży Atlantyku do obrzeży stepów eurazjatyckich<sup>47</sup>.

Islam zdołał stać się Kościołem uniwersalnym rozkładającej się społeczności syryjskiej. Toynbee wylicza przyczyny sukcesu szybkiego rozprzestrzenienia się nowej religii. Rytuał przynależności do religii Proroka, egzekwowany przez następców Mahometa, ograniczał się do wypełniania małej liczby niezbyt uciążliwych praktyk zewnętrznych. W podbitych prowincjach imperiów rzymskiego i sasanidzkiego proponowaną możliwością był wybór nie „islam lub śmierć”, lecz „islam lub dodatkowy podatek”. Ta światła polityka nie rodziła nienawiści u niemuzułmańskich poddanych arabskiego kalifatu za rządów Umajjadów. W świecie chrześcijańskim generalnie przecenia się więc zakres użycia siły w krzewieniu islamu. W sercach byłych chrześcijan i zaratusztrian przyjmujących nową religię islam stał się wiarą nader różną od tej, jaką uprzednio był w wydaniu arabskich wojowników<sup>48</sup>. „Nowi niearabscy konwertyci przystosowali ją do własnego intelektualnego światopoglądu, przekładając szorstkie i nie-

<sup>44</sup> Ibidem, s. 245.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 140.

<sup>46</sup> Proletariat wewnętrzny – obejmuje ludzi wyzuty z dawnej pozycji majątkowej i społecznej, w wyniku określonych przemian polityczno-gospodarczych, niezadowolonych ze swojego miejsca w społeczeństwie i dążących zwykle do przeprowadzenia określonych zmian ustrojowych. Proletariat zewnętrzny zaś – to plemiona i ludy znajdujące się poza kręgiem danej cywilizacji, jednak aspirujące do uczestnictwa w niej i wchodzące z nią w różnorodne kontakty, (handlowe, polityczne, wojenne itp.). Dla cywilizacji hellenistycznej proletariatem zewnętrznym były po prostu plemiona barbarzyńskie.

<sup>47</sup> A. Toynbee, op. cit., s. 209.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 423–424. Na temat krucjat oraz kontaktów między średniowiecznym Zachodem a światem syryjskim zob. też: ibidem, s. 634–638.

systematyczne twierdzenia Proroka na subtelne i spójne kategorie chrześcijańskiej teologii i helleńskiej filozofii; w tym też przebraniu islam mógł się stać jednoczącą religią świata syryjskiego, który ulegał dotąd ponownemu scaleniu jedynie na powierzchniowym planie politycznym, dzięki zakrojonym na szeroką skalę arabskim podbojom militarnym<sup>49</sup>.

Twórczy zarodek tkwiący w islamie nie był czynnikiem obcym, lecz rodzimym dla społeczności syryjskiej. Założyciel islamu czerpał swą inspirację przede wszystkim z judaizmu, religii rdzennie syryjskiej, a wtórnie z nestorianizmu, odmiany chrześcijaństwa, w której element syryjski zyskał przewagę nad helleńskim<sup>50</sup>.

Na przełomie XV i XVI w. nowożytny Zachód geograficznie oskrzydlił i okrążył świat islamski, który do tej pory panował na drogach morskich. Sto lat później potęga państw chrześcijańskich stała się jasna dla samych wyznawców Proroka. Tym niemniej w 1952 r. *dar al-islam* był w zasadzie nietknięty, odarto go bowiem tylko z kilku oddalonych prowincji. Centralny rdzeń – od Egiptu do Afganistanu i od Turcji aż po Jemen – był wolny od obcej politycznej dominacji, a nawet kontroli. Wtedy to już Egipt, Jordania, Liban, Syria i Irak wyłoniły się ponownie spod zalewu brytyjskiego i francuskiego imperializmu; sercu świata arabskiego groziło jeszcze tylko niebezpieczeństwo z powodu niepotrzebnych, gdyż – jak się zdaje – możliwych do uniknięcia, konfliktów z Izraelem<sup>51</sup>.

Gdy wpływ nowożytnej kultury zachodniej stawał się najważniejszym problemem dla ludów muzułmańskich, pozostawały one nadal politycznie niezależne; były także dziedzicami wielkiej militarnej tradycji, gwarantującej wartości własnej cywilizacji. Dlatego nagle wykazanie ich późniejszej militarnej dekadencji przez niezbitą logikę porażki na polu walki w równym stopniu ich zaskoczyło, co i upokorzyło. W świecie osmańskim na przełomie XVIII i XIX w. – podobnie jak sto lat wcześniej w świecie rosyjskim – pokłosiem klęski zadanej przez nowożytną zachodnią machinę wojenną był ruch odgórnego westernizacji, poczynając od przemodelowania sił zbrojnych; jednak polityka osmańska i polityka Piotrowa w tym względzie bardzo się różniły: „W Turcji [...] niechętni konwertyci na politykę westernizacji osmańskich sił zbrojnych żywili nadal – pomimo bolesnych demaskacji ich złudzeń – iluzję, że w ramach przyswajania sobie obcej kultury można grymasić. [...] Dopiero w 1919 r. Mustafa Kemal i jego towarzysze rozpoczęli bez ograniczeń – na wzór Piotrowy – politykę pełnej westernizacji”<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> Ibidem, s. 424; zob. też s. 506.

<sup>50</sup> Ibidem, s. 35.

<sup>51</sup> Ibidem, s. 618. Na temat konfliktu żydowsko-arabskiego w XX w. zob. też: ibidem, s. 625–626. O dyplomatycznych kulisach wojny Jom Kippur z 1973 r. zob. H.A. Kissinger, *Kryzys. Anatomia dwóch kryzysów: Wojna Jom Kippur (1973) i wycofanie się USA z Wietnamu (1975)*, tłum. W. Bokajło, J. Orska, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 2005.

<sup>52</sup> A. Toynbee, op. cit., s. 619.

Zdaniem Toynbee'ego, w połowie XX w. zwesternizowane tureckie państwo narodowe tworu Mustafy Kemala wyglądało na udane osiągnięcie. Niczego podobnego nie stworzono jednak jak dotąd w innych częściach islamskiego świata. Perspektywy tej cywilizacji będą więc zależeć od wyniku próby sił między Zachodem a Rosją, które wzięły świat wyznawców Proroka „w dwa ognie” (dziisiaj, po upadku porządku zimnowojennego, dodalibyśmy jeszcze do tej listy „rozgrywających” także przynajmniej Chiny). Główny przyrost ekonomicznych zasobów państw muzułmańskich był oczywiście owocem odkrycia i wykorzystania podziemnych złóż ropy naftowej. Z tego właśnie powodu wynikła rywalizacja między mocarstwami światowymi o wpływy w tym regionie, szczególnie bliskowschodnim. Ponadto świat islamski stał się punktem węzłowym globalnych szlaków komunikacyjnych<sup>53</sup>.

### **Czy uda nam się uniknąć konfrontacji z islamem?**

Zacznijmy ten podrozdział słowami samego Huntingtona<sup>54</sup>, którego teorię tutaj omówimy: „To nie islamski fundamentalizm stanowi problem dla Zachodu, lecz islam, odmienna cywilizacja, której przedstawiciele są przekonani o wyższości swojej kultury i mają obsesję na punkcie własnej słabości. Dla islamu problemem nie jest CIA ani amerykański Departament Obrony, lecz Zachód, odmienna cywilizacja, przekonana o wyższości swojej kultury i o tym, że jej przeważająca, choć słabnąca potęga zobowiązuje ją do szerzenia tej kultury na całym świecie. To właśnie te czynniki podsycają konflikt między islamem a Zachodem”<sup>55</sup>.

Ambitnymi rywalami Zachodu stały się szczególnie cywilizacje azjatyckie oraz cywilizacja islamska. Odrodzenie Islamu<sup>56</sup> (piszemy wielką literą, bo to tak

<sup>53</sup> Ibidem, s. 619–620.

<sup>54</sup> Zob. S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, tłum. H. Jankowska. Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 2003, s. 15–51. Po upadku komunizmu stracił znaczenie podział na świat pierwszy, drugi i trzeci. Amerykański politolog dowodzi więc, że politykę światową zdominowały teraz zderzenia między cywilizacjami. Ani ideologie, ani gospodarka nie są już źródłami konfliktów międzynarodowych. Stają się nimi różnice kulturowe, wywodzące się w znacznej mierze z podziałów religijnych i przesądzające o tożsamości narodów. Dlatego główna teza książki Huntingtona brzmi: kultura i tożsamość kulturowa, będąca w szerokim pojęciu tożsamością cywilizacji, kształtują wzorce spójności, dezintegracji i konfliktu w świecie, jaki nastąpił po zimnej wojnie. Osią polityki światowej jest obecnie interakcja między potęgą i kulturą Zachodu a potęgą i kulturą pozostałych cywilizacji. Świat, jaki się wyłonił po upadku komunizmu, jest więc światem siedmiu lub ośmiu wielkich cywilizacji; są to cywilizacje: zachodnia, latynoamerykańska, prawosławna, afrykańska, islamska, hinduistyczna, buddyjska, chińska i japońska.

<sup>55</sup> Ibidem, s. 372.

<sup>56</sup> Ibidem, s. 172–190.

ważne wydarzenie jak Rewolucja Amerykańska czy Reformacja) to wielki ruch intelektualny, kulturalny, społeczny i polityczny, ogarniający cały świat muzułmański. Islamski „fundamentalizm” to tylko jeden z jego składników. Najistotniejsze było powstanie religijnych organizacji społecznych oraz przejmowanie już istniejących przez ugrupowania muzułmańskie. Trzeba przyznać, że niepowodzenie liberalnej demokracji w krajach muzułmańskich to zjawisko trwałe i powtarzające się w ciągu całego stulecia. Kultura islamu i muzułmańskie społeczeństwo nie tworzą sprzyjającego środowiska dla wywodzących się z Zachodu koncepcji liberalnych, obserwuje się tam również islamizację prawa. Bogate państwa wykorzystują swe zasoby naftowe do pobudzania i finansowania Odrodzenia Islamu, sprzyja temu też wielki przyrost ludności w tych krajach.

Przywódcy Turcji, Meksyku i Rosji podjęli próbę westernizacji swoich społeczeństw i włączenia ich do Zachodu. Ich doświadczenia dowodzą jednak z całą mocą, jak wielka jest siła, elastyczność i lepkość rodzimych kultur, które potrafią się odnawiać, stawiać opór zachodnim zapożyczeniom i adaptować je. Kraje niezachodnie, jeśli mają się zmodernizować, muszą to uczynić na własny sposób. Biorąc przykład z Japonii, powinny oprzeć się na rodzimej tradycji, instytucjach i systemie wartości. Przywódcy polityczni, którzy wyobrażają sobie, iż mogą gruntownie przeobrazić kulturę swoich krajów, skazani są na niepowodzenie. Z drugiej strony, gdy zachodni wirus usadowi się już w jakimś kraju, trudno go usunąć. Wirus pozostaje, ale nie jest zabójczy – pacjent przeżyje, lecz straci integralność. Skutkiem tych politycznych działań są kraje na rozdrożu, nie zaś nowe zachodnie społeczeństwa<sup>57</sup>.

Paradygmat cywilizacyjny głosi, że Europa kończy się tam, gdzie kończy się zachodnie chrześcijaństwo, a zaczyna islam i prawosławie<sup>58</sup>. Dlatego zapewne Turcja wciąż nie jest w Unii Europejskiej, chociaż należy do NATO.

W świecie islamu<sup>59</sup>, jak stwierdził Ira Lapidus: „dwie podstawowe, pierwotne i trwałe struktury to z jednej strony rodzina, klan i plemię”, z drugiej zaś „jednostki kulturowe, religijne i jeszcze większe od nich imperium”. W całym świecie islamu lojalność obowiązywała przede wszystkim wobec małej grupy i wobec wielkiej, religijnej wspólnoty, plemienia i *ummy*. Państwo narodowe mniej się liczyło. Istniejące państwa mają więc problem z legitymizacją, powstały bowiem w większości na mocy działań i planów europejskich imperialistów. Chociaż koncepcja *ummy* zakłada nieprawomocność państwa narodowego, to *umma* może zostać zjednoczona tylko poprzez działania jednego lub więcej silnych państw-osiódków, których w świecie muzułmańskim na razie nie ma. Rolę tą mogłaby odegrać Turcja.

<sup>57</sup> Ibidem, s. 254.

<sup>58</sup> Ibidem, s. 265.

<sup>59</sup> Zob. więcej: ibidem, s. 292–301.

Na styku niektórych cywilizacji konfliktów może być więcej. W skali mikro najbardziej konfliktogenne linie graniczne między cywilizacjami to te, które oddzielają właśnie świat islamu od prawosławnych, hinduskich, afrykańskich i chrześcijańskich (zachodnich) sąsiadów. W skali makro główny podział przebiega z kolei między Zachodem i całą resztą, przy czym najgwałtowniejsze konflikty wybuchają między krajami muzułmańskimi i azjatyckimi z jednej a Zachodem z drugiej strony. Niebezpieczne starcia, do jakich dojdzie w przyszłości, wynikną najpewniej z wzajemnego oddziaływania arogancji Zachodu, nietolerancji islamu i chińskiej pewności siebie<sup>60</sup>.

Rozprzestrzenianie się broni nuklearnej i innej broni masowej zagłady to jeden z głównych przejawów powolnego, lecz nieuchronnego procesu dyfuzji siły w świecie, na który składa się wiele cywilizacji<sup>61</sup>. M. Elmandjra pierwszą wojnę w Zatoce Perskiej (tj. o Kuwejt) określił jako „pierwszą wojnę między cywilizacjami”. Zasadniczo jednak pierwszą taką wojną był konflikt radziecko-afgański (1979–1989). Obie zaczęły się od bezpośredniej inwazji jednego kraju na drugi, przekształcając się jednak potem w wojny między cywilizacjami. Były to w istocie rzeczy wojny okresu przejściowego, które zapoczątkowały epokę konfliktów etnicznych i wojen kresowych między grupami należącymi do różnych cywilizacji. Do państw i regionów objętych wojnami kresowymi zaliczamy: Filipiny, Sri Lankę, Kaszmir, Sudan, Tadżykistan, Bośnię, Czeczenię, Tybet czy Wschodni Timor.

Wyznawcy islamu stanowią mniej więcej jedną piątą ludności świata, lecz w latach dziewięćdziesiątych byli uwikłani w konflikty międzygrupowe w znacznie większym stopniu niż ludzie z innych kręgów kulturowych<sup>62</sup>. Przyczynami tego stanu rzeczy są historia, demografia i polityka. Generalnie, niemal od czasu narodzin, islam jest religią miecza; łączy bowiem religię z polityką. Brak państwa-ośrodka (*core states*) cywilizacji islamskiej także rodzi konflikty i destabilizuje pokój, ponieważ państwa aspirujące do tego przywództwa rywalizują między sobą o wpływy w świecie muzułmańskim. Wreszcie, eksplozja demograficzna – ogromna liczba młodzieży męskiej w wieku 15–30 lat, często pozostającej bez pracy, stwarza naturalne źródło destabilizacji i przemocy<sup>63</sup>.

Chociaż autor tej pracy nie ma wykształcenia w naukach politycznych, nasuwa się mu jednak istotna refleksja, że nowa administracja amerykańska posiada duże szanse na wprowadzenie „nowej jakości” w relacje między światem muzułmańskim a Zachodem. Prezydent Barack Obama, który przez kilka lat w dzieciństwie mieszkał w Indonezji, jest bowiem osobą, z którą – jak wykazują liczne sondaże – wielkie nadzieje na poprawę stosunków międzycywilizacyjnych wiążą także mieszkańcy krajów Orientu.

<sup>60</sup> Ibidem, s. 307.

<sup>61</sup> Ibidem, s. 324.

<sup>62</sup> Ibidem, s. 448.

<sup>63</sup> Ibidem, s. 462–463.

## Konkluzje

Truizmem będzie stwierdzenie, że świat islamu jest zróżnicowany, a relacje między Zachodem a wyznawcami Proroka są skomplikowane. Nie każdy jednak rozumie, że budowanie satysfakcjonujących obie strony modeli współistnienia obok siebie społeczności muzułmańskiej z państwami Unii Europejskiej i USA na rodzimym gruncie oraz na świecie – to jedno z najważniejszych wyzwań stojących przed tymi dwiema wielkimi cywilizacjami. Tym bardziej że nie da się tych spraw zaprojektować i rozwiązać w ciągu kilku czy kilkunastu lat, ponieważ przez całe dziesięciolecia będą wymagały wsparcia ze strony politycznych decydentów i kontroli w wielu aspektach życia społecznego. Jednak, niewątpliwie dzisiaj dzięki nauce, jak nigdy wcześniej, kontakty między Zachodem a muzułmanami nie muszą już się opierać na emocjach i przesądach.

Autor *Zderzenia cywilizacji* pisze, że główne religie świata – zachodnie chrześcijaństwo, prawosławie, hinduizm, buddyzm, islam, konfucjanizm, taoizm, judaizm – bez względu na to, jak dzieliłyby ludzkość, mają też wspólne podstawowe wartości. Dlatego obok zasady powstrzymywania się i zasady wspólnej mediacji trzecią regułą pozwalającą zachować pokój w wielocywilizacyjnym świecie jest zasada wspólnych cech (*commonalities rule*): ludzie z wszystkich kręgów kulturowych powinni szukać wspólnych wartości, instytucji i zwyczajów oraz starać się poszerzać ich zakres<sup>64</sup>.

Nie wszystkie przytoczone w tym artykule opinie wybranych klasyków historiozofii dotyczące świata Orientu doczekają się akceptacji ze strony muzułmanów. Zresztą sami przywołani tutaj myśliciele prezentują bardzo różne koncepcje tej tak bliskiej, a jednak wciąż egzotycznej i nieznannej nam cywilizacji. Spośród dziesiątek sprzecznych opinii należy jednak wybierać te, które nie budzą specjalnych kontrowersji i służą wzajemnemu zbliżeniu się i poznaniu.

Konieczność współdziałania między społecznością muzułmańską a Zachodem wynika dzisiaj natomiast z szeregu problemów wymagających sprawnego rozwiązania właśnie w drodze współpracy międzycywilizacyjnej (o czym nie wszyscy pamiętają). A są to m.in. globalizacja gospodarki, imigracja, ocieplenie klimatu, nędza i głód w wielu częściach świata, demografia, terroryzm, zorganizowana przestępczość. Zaniechanie współpracy międzynarodowej nawet w kilku spośród wymienionych dziedzin może przynieść katastrofalne skutki nie tylko dla cywilizacji Zachodu czy cywilizacji islamskiej (względnie orientalnej), lecz nawet dla całego świata. Z psychologii natomiast (lecz także z historii) wiadomo, że nic tak nie zbliża do siebie również skonfliktowanych grup ludzkich, jak praca na rzecz wspólnego dobra, kolejnych pokoleń, dla zażegnania tych potężnych zagrożeń, które wyraźnie dostrzegamy w początkach XXI w.

<sup>64</sup> Ibidem, s. 566.



**VARIA**



*Immanuel Kant*

**ROZWAŻANIA DOTYCZĄCE PODSTAWOWEJ  
ZASADY PRAWA NATURALNEGO  
– WRAZ Z ANEKSEM  
NAPISANE PRZEZ GOTTLIEBA HUFELANDA  
DOKTORA FILOZOFII I OBU PRAW.  
WYDANE W LIPSKU PRZEZ G.J. GÖSCHENA 1785<sup>1</sup>**

W naukach, których przedmiot da się pomyśleć wyłącznie za pomocą pojęć rozumu, takich jak te, które należą do dziedziny praktycznej filozofii, chwalebnie jest sięgać nie tylko do pierwotnych, podstawowych pojęć i zasad, lecz z powodu że często się zdarza, iż tym ostatnim brakować może prawomocności i obiektywnej rzeczywistości – które w niektórych przypadkach nie mogą być dostatecznie udowodnione przez samo tylko kryterium poprawności – źródeł ich szukać w samym rozumie; pan Hufeland podjął się tego zadania w odniesieniu do prawa naturalnego. W dziesięciu rozdziałach [swej rozprawy] prezentuje on przedmiot prawa naturalnego, rozwój pojęcia prawa, konieczne własności jego podstawowej zasady, a następnie przedstawia różnorodne systemy prawne oraz [przeprowadza ich] weryfikację, przy czym tego pierwszego [dokonuje] z historyczną systematycznością, tego drugiego zaś z krytyczną dokładnością. Prezentuje się tu podstawowe zasady [proponowane przez] Grotiusa, Hobbesa, Pufendorfa, Thomasiusa, Heinricha i Sam. von Cocceji, Wolffa, Gundlinga, Beyera, Treuera, Köhlera, Claprotha, Schmauße, Achenwalla, Sulzera, Federa, Eberharda, Platnera, Mendelssohna, Garvego, Höpfnera, Ulricha, Zöllera, Hamanna, Selle'a, Flauta, Schlettweina. Nikt chyba nie zostaje więc tu pominięty, co [dla czytelnika], który chciałby ogarnąć wszystko, co się w tej dziedzinie wydarzyło oraz dokonać jej przeglądu, stanowi pomocne ułatwienie. Autor szuka przyczyn róż-

---

<sup>1</sup> Niniejszy tekst stanowi klasyczny przykład trudnego stylu pisarskiego Kanta. Oprócz długich fraz, na trudność tę składa się również charakterystyczna dla recenzji lakoniczność wypowiedzi merytorycznych. Prezentowany tu przekład – dokonany dla celów dydaktycznych – ma ukazać tę specyfikę stylu w formie możliwie wiernej, dosłownej i surowej, czasem nawet za cenę stylistyki polskiej. Chodzi po prostu o wniknięcie w specyfikę języka i toku myśli Kanta. Wersja bardziej odpowiadająca stylistyce polskiej ukaże się wkrótce w VI tomie *Dzieł zebranych* Kanta [przypr. tłum.].

nie owych podstawowych zasad, po czym ustanawia formalne warunki prawa naturalnego. Wywodzi jego podstawową zasadę ze stworzonej przez samego siebie teorii. Dokładnie określa wynikające z owego naturalnego prawa zobowiązania i kończy swe dzieło wynikającymi z niego konkluzjami, do których dołącza jeszcze w aneksie szczególne sposoby zastosowania owych pojęć i podstawowych zasad. Przy tak wielkiej różnorodności materiału, uwagi dotyczące pojedynczych punktów musiałyby być równie rozwlekłe jak bezcelowe. Wystarczy wywieść naczelną zasadę leżącą u podstaw systemu, którego charakter opisuje omawiane dzieło poczynając od rozdziału ósmego, zaś źródło owego systemu ukazać jednocześnie jako jego określenie. Autor uważa mianowicie zasady, określające wyłącznie formę wolnej woli, niezależnie od wszelkich obiektów za niewystarczające do stworzenia praktycznego prawa, a więc i do tego, by wywodzić z nich [jakąś formę] zobowiązania. Dlatego dla owych formalnych zasad poszukuje on materii, czyli obiektu, który jako najwyższy cel wyznaczony istocie rozumnej przez naturę rzeczy, mógłby zostać przyjęty jako postulat będący dla owej istoty postulatem jej udoskonalenia. Wynika stąd najwyższa praktyczna zasada: przyczyniaj się do doskonałości wszystkich odczuwających, a przede wszystkim rozumnych istot, czyli również twojej własnej. Stąd wynika teza: przeciwdziałaj umniejszaniu [owej doskonałości] u innych a przede wszystkim u samego siebie (jeśli inni mogliby być tego przyczyną). To zaś łączy się z oporem i przymusem.

Specyfika systemu Hufelanda polega na tym, że sprowadza on podstawę wszelkiego prawa naturalnego i wszelkich uprawnień do jakiegoś poprzedzającego naturalnego zobowiązania i że człowiek, jego zdaniem, dlatego jest uprawniony do przymuszania innych, bo (zgodnie z ostatnią częścią zasady) stanowi to jego obowiązek. W inny sposób – uważa autor – nie da się uzasadnić uprawnienia do przymusu. Opiera on całą naukę praw naturalnych na [zasadzie] zobowiązania, przestrzegając, aby nie rozumieć przez to zobowiązania innych do czynienia zadość naszemu prawu (już Hobbes zauważył, że tam gdzie przymus towarzyszy naszym żądaniom nie można sobie wyobrazić żadnych zobowiązań, mocą których należy temu przymusowi podlegać). Stąd Hufeland wnioskuje, że nauczanie o obowiązku wynikającym z prawa naturalnego jest zbyteczne i często prowadzi na manowce. W tej kwestii recenzent chętnie zgadza się z autorem. Bo pytanie dotyczy tu tylko zagadnienia, pod jakimi warunkami mogą wywierać przymus bez sprzeniewierzenia się ogólnym zasadom prawa. Natomiast kwestia czy ktoś inny opierając się na tych samych, podstawowych zasadach ma zachowywać się pasywnie, czy też ma prawo reagować stanowi już problem, który on sam musi już rozwiązać, jeśli wszystko ma być rozpatrywane w perspektywie stanu naturalnego. W społeczeństwie obywatelskim z prawem orzekanym na korzyść jednej strony korespondują bowiem zobowiązania strony przeciwnej. Uwaga ta jest bardzo przydatna w prawie naturalnym, pozwala bowiem

uniknąć zamieszania w obrębie właściwych podstaw praw przez dodanie pytań etycznych. Jednakże to, że uprawnienie do przymusu musi mieć za podstawę nawet zobowiązanie do niego, będące nakazem natury, dla recenzenta nie jest już jasne, zwłaszcza że podstawa taka zawiera więcej aniżeli do owego wniosku byłoby konieczne. Bo z tego zdaje się wynikać, że nie można zrezygnować z żadnego spośród swoich praw, i że w tym celu dozwolony jest przymus, jako że wspomniane zezwolenie polega na wewnętrznym zobowiązaniu, by bezwzględnie, w razie potrzeby używając nawet przemocy wywalczyć sobie odbierane nam [dążenie] do doskonałości. Wydaje się, że również osądzenie czy mam do czegoś prawo, nawet w najpospolitszych życiowych sprawach wypaść musi w sposób tak sztuczny, że najbardziej biegły umysł zмагаć będzie się ustawicznie z dylematem, a nawet zupełną niemożnością pewnego ustalenia, jak daleko to jego prawo sięga.

Jeżeli chodzi o prawo do rekompensaty autor utrzymuje, że w surowym stanie natury nie ma ono miejsca jako prawo przymusu, przyznaje jednak, że musi je pominąć tylko z tego powodu, iż jak mniema trudno mu je udowodnić. W podobnym sensie zaprzecza on także [pojęciu] poczytalności, bo nie może być tu żadnego sędziego.

Niektóre wskazówki w zakresie stosowania owego prawa podaje autor w aneksie, gdzie mówi o pierwszym nabyciu [praw], o umowach, prawie państwowym i narodowym, a ostatecznie proponuje nową konieczną naukę, która mogłaby zapełnić lukę pomiędzy prawem naturalnym a prawem stanowionym.

Nie da się zaprzeczyć, że w dziele tym zawiera się wiele nowych, głęboko przemyślanych a równocześnie prawdziwych [treści]. Przede wszystkim zaś, zmierza się w nim do odkrycia kryteriów prawdy dla zasad prawa naturalnego, jak również do określenia granic właściwego im podłoża. Tym niemniej recenzent liczy na przyszłe dopracowanie przez autora jego zasad w trakcie wykładów. Bo ten rodzaj eksperymentu, nie jest w żadnym rodzaju poznania czysto pojęciowego tak konieczny, a równocześnie tak wykonalny, jak w pytaniu dotyczącym prawa, które powołuje się na czysty rozum. I nikt też nie może podjąć tego rodzaju badań w sposób bardziej różnorodny i bardziej trafny aniżeli ten, kto ma możliwość sprawdzenia przyjętej przez siebie zasady w odniesieniu do tyłu możliwych skutków ile wyniknie w całym jego systemie.

Byłoby nie na miejscu wysuwać przeciwko jakiejś rozprawie twierdzenia, oparte na innym określonym systemie, który odnośnie tego samego przedmiotu stworzył sobie sam recenzent. Jego kompetencja nie sięga wyżej aniżeli do tego, by rozstrzygnąć czy przedstawione twierdzenia są w stosunku do siebie spójne i czy są takie w relacji do prawd, co do których może założyć, że autor je reprezentuje. Dlatego nie pozostaje nam nic innego aniżeli pochwalić tu żywotnego, dociekliwego ducha autora, od którego w przyszłości można wiele oczekiwać, a podobne wysiłki tak w tej jak i w innych opartych na rozumie naukach, tro-

skliwie ująć w zasady, co w pełni odpowiadałoby smakowi a być może też powołaniu naszej epoki i dlatego zasługiwałoby na powszechną pochwałę.

*Tłumaczenie:* Translatorium Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie pod kierunkiem Mirosława Żelaznego w składzie: Anna Borkowska, Agnieszka Bronowicka, Julianna Dmochowska, Kinga Furtek, Magdalena Grzyb, Monika Krawczak, Michał Krzyżówek, Joanna Kuczyńska, Emilia Rataj, Katarzyna Ossowska, Anna Strzyżewska, Przemysław Szatkowski, Przemysław Tomaszewski, Bartosz Żegadło.

*Tomasz Budzeń*

## **METAFIZYKA A OBJAWIENIE – CZYLI KONFLIKT MIĘDZY STWORZONYM A NIESTWORZONYM**

### **1. Stan skrzywiony, czyli upadła ścieżka metafizyki**

Pozorny koniec metafizyki, czyli w rzeczywistości początek zarówno jej głębokiego „stanu kenotycznego”, jak i „upadłego”, jeśli jest właściwie przeżyty, otwiera zupełnie nieoczekiwane perspektywy myślowe. Najpierw jednak rozpatrzmy stan skrzywiony. Obiektem skrzywienia jest podstawowe sprzężenie ontologii wyrażane w słynnym równoważniku zdania „byt jako byt”, które właściwie należy sformułować jako:

Byt (z doświadczenia) = Byt (opanowany)

Sformułowanie „byt jako byt” jest w rzeczywistości wielkim projektem cywilizacji Zachodu, którego duchową ruinę właśnie widzimy. Mimo to, obecnie podejmowane są dalsze próby metafizycznego opanowania Bytu – sytuacja rozwija się w kierunku przewidzianym przez Heideggera, czyli w kierunku cybernetyczno-postmodernistycznym. Drugim głównym nurtem jest nurt antropologiczny, który z kolei niejawnie prowadzi do opanowania człowieka. Oba te nurty połączą się w przyszłości w tzw. cywilizację miłości, która jednak z Królestwem Bożym ma niewiele wspólnego.

Dlaczego? Wprowadźmy hipotetyczny model przyszłości, która nastąpi po cywilizacji miłości, czyli „uniwersum funkcjonalne”. Ten proces już się rozpoczął – nadużywanie czasownika „funkcjonować” zamiast „żyć”, słowa „dialog” zamiast „rozmowa”, „psychika” zamiast „dusza”, „ekumenizm” zamiast „pojednanie” itd. świadczy o głębokim przeprojektowywaniu pierwotnego sprzężenia, które można zapisać jako:

Byt (nieudanie-opanowany) = Byt (funkcjonalny/ inteligentny)

Świadczy o tym pojawienie się takich paradygmatów jak „inteligentny projekt”, „globalna sieć informacji”, „osobliwość technologiczna”, „filozofia dialogu” itp. Uniwersum funkcjonalne jest rodzajem meta-paradygmatu, który le-

piej byłoby określić jako parodię dogmatu o stworzeniu z nicości przez miłującego Boga – tylko, że w tym przypadku chodzi o „stworzenie z intelektu”. Jak wiadomo, jest taki jeden, który wierzy w swój intelekt i uwielbia parodiować Boga – i nie chodzi mi tu o prymitywne parodie... Dochodzimy teraz do następnego przekształcenia sprzężenia:

Byt (z intelektu) = Byt (ognia)

Tu już dochodzimy do analizy przyszłości. W skrajnym wypadku nastąpi pomieszanie intelektu z materią (co jest praktycznie niemożliwe, bo Bóg do tego chyba nie dopuści), co jest częściowo praktykowane na Wschodzie, np. w zaawansowanej jodze mamy do czynienia z wpływem umysłu na proces przemiany materii w ciele. Swoją drogą, jak wiadomo, Heidegger pod koniec skłaniał się ku Wschodowi – nie widział wyjścia z impasu.

Ale wróćmy do głównego wątku – materię przekształcamy narzędziami, więc grozi nam, że pochłoną nas nasze zbyt silne narzędzia. Zacznie się ogień materialny – apokaliptyczne „jezioro ognia”. Ale to najgorszy możliwy scenariusz.

## **2. Wola panowania a niejawna identyfikacja stworzeń z Bytem**

„Będziecie jako bogowie” – echo upadku objawia się w niejawnym samo-określeniu człowieka mianem „stworzenia” (w domyśle: materialnego) – to się szczególnie tyczy teologii katolickiej. Zachodzi tu grube nieporozumienie – uniżenie przed Bogiem nie polega na materialistycznym redukcjonizmie nas samych. Bóg jest przede wszystkim miłośnikiem człowieka, a nie stwórcą stworzeń w naszym rozumieniu. Po prostu rozumiemy słowa „stwarzać” i „stworzenie” ontologicznie, jak już wiadomo po Heideggerze.

Wynika to z nieufności (serca) w stworzenie nas przez Boga – pewność dałoby tylko zrodzenie, ale to przywilej Syna. Dlatego Nikodem usłyszał, że trzeba nam się narodzić na nowo. Lecz kto wtedy panuje (nad sobą i bytem)? I jak wygląda modalność „panowania”? Poddanie się Duchowi jest paradoksem – w Nim następuje rozwiązanie antynomii pana i niewolnika, choć w pełni nastąpi to dopiero w eschatologii.

Proszę zauważyć, że nasz intelektualny stosunek do „stworzeń” (Kosmosu, zwierząt, narzędzi) także musi zostać zbawiony, ponieważ nie rozumiemy materii (cokolwiek tutaj znaczy „rozumienie”) i w związku z tym nie rozumiemy różnicy i łączenia między stworzeniem a zrodzeniem. Personalizm cywilizacji miłości nie jest zbawieniem tego stosunku. Staje się on następną z kolei ideologią, w przeciwieństwie do praktykału Krzyża.

### 3. Ojciec dziewiczy i skromny, czyli dogmat paradoksalny

Jestem przekonany z perspektywy metafizyka i teologa, że w Kościele katolickim brakuje dogmatu o św. Józefie, który był jedynym dziewiczym ojcem w historii – dzięki łasce dziewiczego Ojca w Wieczności. To już jest podglądanie Ducha Św., ale nie przez przypadek do kanonu Mszy Św. weszło po Vaticanum II odwołanie do św. Józefa.

Tutaj małe wtrącenie – Heidegger zapytał o myślenie. Otóż mamy dwa rodzaje myślenia: projektowanie i odkrywanie. Dogmaty są odkrywane jako tajemnice, plany są projektowane. Co jest ważne – tylko dogmaty katolickie są odkrywane, cała pozostała działalność ludzkiego umysłu to projektowanie. Kiedy Orwell pisał *Rok 1984*, to tak naprawdę projektował przyszłość, kiedy Miłosz pisał *Zniewolony umysł*, to go także (ten „umysł”) projektował w przyszłość, żeby mógł być użyty w ramach uniwersum funkcjonalnego. Że tak powiem, przechował go na podstawie czterech przypadków, czyli zobiektywizował w sensie Bierdajewowskim i wrzucił do jaźni kolektywnej, ale to temat na osobny artykuł (w każdym razie zachował się jak świnia). Projekcja intelektualna, czyli rzutowanie w przyszłość, to próba prześcignięcia historii i jest to następny aspekt woli panowania. Poza tym sam to częściowo robię w tym artykule (na swoje usprawiedliwienie mogę tylko dodać, że pokazuję drogę wyjścia).

Jak można wyjść z takiej projekcji? Św. Paweł wspomniał o poddaniu wszelkiego umysłu w posłuszeństwo Chrystusowi – proszę zauważyć, że kładzie nacisk na „umysł”. W związku z tym metafizyka także musi się poddać Chrystusowi, ale dopiero wtedy, gdy zaistnieje dogmat o św. Józefie – w przeciwnym wypadku dojdzie do tragicznego rozminięcia się.

Wracając do wątku – myśląc o roli opiekuna Syna, zapominamy o roli opiekuna bytu (wszak był cieślą). Ponieważ był dziewiczy, jego stosunek do narzędzi był jakościowo różny od stosunku normalnych ojców, którzy przekształcanie materii łączą z erotyką czy wręcz seksualnością. Rodzi się tu zresztą pytanie o „normalność” ojca – ludzki ojciec zazwyczaj jest rozdwojony między materią a kobietą – i to mu bardzo zaburza odniesienie do Boga. W Stwórcy nie ma takiego rozdwojenia.

I teraz dochodzimy do paradoksalnego dogmatu: przecież on jeszcze nie „istnieje” – musi dopiero zostać odkryty! Żeby jednak został odkryty, czyli aby jego zakrycie zostało przezwyciężone, muszę znaleźć klucz do skromności ojca. Także do skromności Boga-Ojca, choć bogactwo świata stworzonego sugeruje coś zupełnie innego. Należy jednak zdać sobie sprawę z tego, że Bóg niejako nie chce nas przestraszyć swoją wszechmocą i gdyby chciał, mógłby stworzyć świat wręcz olśniewający i powalający swoją pełnią – tylko, że nikt by tego „nie przeżył”. Ale co to znaczy, że nikt by nie przeżył? Czy pełnię można przeżyć?

W pełni Boga można tylko żyć, nie odróżnialibyśmy więc siebie od Boga. I to jest podstawowy problem metafizyki – metafizyka „upadła” nie odróżnia Boga od Bytu, ani Bytu od stworzeń – a co za tym idzie, cały czas myślimy, że jesteśmy bogami. Bóg natomiast nie chce, żebyśmy byli bogami w naszym rozumieniu tego słowa. Więc w jakim? W sensie Józefowym, ale to już przeszłość.

Poza tym hipotetyczny dogmat o św. Józefie jest jedynym dogmatem/ planem, w którym łączy się projektowanie i odkrywanie. Jest punktem styku między dwoma sposobami myślenia, o których wspomniałem. Jest zarazem punktem styku między historią ludzkiej pracy a odpocznieniem w Wieczności.

Wspomniałem, że Stwórca nie jest rozdwojony – analogicznie św. Józef nie był rozdwojony między „materię” a „kobietę”, oczywiście nie od urodzenia – został do tego wychowany przez Boga. Skoro nie był rozdwojony, oznacza to, że to on osobiście stanowił ziemski dom Boga, w przeciwieństwie do „normalnych?” rodzin, gdzie kobieta jest strażniczką ogniska domowego – ognia materialnego. Kobiety strzegą ognia materialnego, natomiast św. Józef strzegł „ognia miłości” – gdy ofiarował Jezusa w świątyni.

Proszę zauważyć, że katolicka mistyka ognia w przeważającej większości jest kobieca, nawet św. Jan od Krzyża („żywy płomień miłości”) był na początku „poddany” św. Teresie z Avila przy reformie Karmelu – która notabene była wielką czcicielką św. Józefa i jego obierała na patrona swych dzieł. Dopiero gdy oderwał się od jej planów, zrodziła się w nim koncepcja nocy ciemnej (ale i tak był już duchowo zaburzony jako mężczyzna). Natomiast Chrystus duchowo nigdy nie był poddany Maryi, dlatego jego duchowość była bezpośrednio połączona z Ojcem.

A teraz szokująca hipoteza – reforma Karmelu nie jest doprowadzona do końca, ponieważ Karmel poprzestał na nocy, a można zejść jeszcze głębiej. Ale Karmel nie może zejść głębiej, ponieważ brakuje tego dogmatu i panuje noc duchowa, w której bardzo słabo widać. Noc ciemna jest ściśle sprzężona z brakiem tego dogmatu.

Zasadnicze pytanie: dlaczego brakuje tego dogmatu? Ponieważ Bóg nie wszystko rozstrzygnął w swoim stosunku do człowieka. To od nas zależy, jak wyjdziemy z tej sytuacji. Czy podejmiemy (i jak) odpowiedzialność za nasze otoczenie? Ale co to jest odpowiedzialność? Odpowiedzialność to odpowiedź udzielona Bogu na pytania w sprawach poważnych.

Bóg pyta o to, jak rozumiemy przybrane synostwo Boże, czyli: jaki chcemy mieć stosunek do materii, jak współżyć ze zwierzętami, jak rozumiemy ojcostwo, co to jest pojednanie, czy erotyka może być zbawiona itd. Ale zostawmy to na razie.

Porównajmy duchowość św. Józefa z duchowością św. Jana od Krzyża. Św. Józef pokornie ustanawiał dom dla „żywego ognia miłości” za dnia, św. Jan od Krzyża wszedł w „oczyszczający ogień miłości” wewnątrz nocy (nawiasem mó-

więc, „żywy płomień miłości” jest postulatem eschatologicznym dla Karmelu). Św. Józef żył za dnia Oblubieńca, jednak wraz ze śmiercią Jezusa na Krzyżu zapadła noc.

**Widzimy więc, że aby wypracować / odkryć dogmat o św. Józefie, należy najpierw pojednać duchowość św. Józefa z duchowością św. Jana od Krzyża, poprzez naświetlenie nocy ciemnej, następnie poprzez pełną kenozę intelektualną w sensie św. Jana od Krzyża zbudować most do nowej metafizyki, która będzie poddana duchowości św. Józefa, ale którą trzeba będzie dopiero wypracować. Czyli pogodzić na nowo mężczyzn i ich panowanie ze św. Józefem. Dopiero wtedy będzie mogło nastąpić pojednanie ludzkości z Bogiem. Czyli z Pokornym-Ojcem poprzez pokornego-ojca.**

Następny wątek: skoro św. Józef stanowił dom dla Syna Bożego, więc mógł widzieć przez Syna Dom Ojca, czego nie mogła widzieć Maryja, wpatrzona w Syna. Mógł widzieć, ponieważ nie widział w Synu siebie, jak widzi to przeciętny ojciec, ale widział syna poddanego Bogu. Proszę jeszcze raz zwrócić uwagę na różnicę: normalny ojciec widzi w swoim synu siebie jako boga i uczy go panowania, natomiast św. Józef uczył go poddania się Bogu i pokory wobec świata. Natomiast Maryja widziała w Synu samodzielnego Boga, w przeciwieństwie do normalnych matek, które udzielają synom swojej duchowości, którą jest widzenie w mężu boga przez małe „b”.

Jest to zasadnicza różnica duchowości męskiej i kobiecej oraz duchowości św. Rodziny i rodziny normalnej. Tutaj trzeba jeszcze odróżnić kenozę św. Jana od Krzyża od pokory św. Józefa. Kenoza nocy ciemnej to jeszcze nie jest całkowita pokora w sensie Józefowym (dla mężczyzny, gdyż kobietom pokora przychodzi łatwiej, ale ma inny, maryjny charakter). Św. Józef jako patron dobrej śmierci – rozumie to dosłownie, postuluję natomiast rozumienie tego sformułowania jako patronatu nad dobrą śmiercią świata.

Kluczem jest dziewiczość ojca – nasz erotyczny stosunek do szeroko pojętych „narzędzi” coraz bardziej wykrzywia kierunek rozwoju technologii ku pseudoekstazie materialnej. Jak to określają postmoderniści – ku apokalipsie technologicznej.

#### **4. Stan kenotyczny metafizyki – byt jako dar czy przeznaczenie?**

Bóg, czyli Ojciec Wszechmogący, przekazał panowanie Synowi. Rozpatrzmy na początek, w jaki sposób przejawiało się panowanie przed Wcieleniem. Panowanie było ściśle ograniczone kodeksem Prawa – w Starym Przymierzu tylko Bogu przysługiwało tworzenie z Miłości, człowiek był zarządcą i dopiero św. Józef był pierwszym Żydem, który stał się opiekunem. *De facto* oznacza to, że

musiało się w nim dokonać przygotowanie do przewyciężenia tworzenia i panowania według Prawa (analogicznie św. Jan Chrzciciel przygotował przewyciężenie miłości według Prawa), którego dokonał Jezus Chrystus.

Rozpatrzmy przejście od zarządcy do opiekuna, czy też używając nowoczesnego języka: od cybernetyka panującego nad bytem do stróża bytu. Czy to jest w ogóle możliwe o ludzkich siłach?

W pewnym sensie łaska rodzi się z konania fałszywego obrazu Ojca (znieskształconego przez pychę) w Synu. Taki jest sens zwrotu „Bóg uczynił Go grzechem” – nałożył na Syna żydowski (raczej faryzejski/ społeczny) obraz Boga. Konanie kolektywnego obrazu Boga (zbiorowego idola) jest w rzeczywistości otwarciem drogi do wspólnotowego przeżywania Boga. Czyli łaska jest przede wszystkim pojednaniem, a pojednanie jest pokorą (lub na odwrót).

Zapytam więc o metafizykę pokorną wobec Boga, czy też metafizykę pojednaną z Bogiem, czy też metafizykę w porządku łaski (żart językowy: o metafizykę „w porządku” wobec łaski).

Od czasu Wcielenia, wszechmoc Boga także jest w stanie kenotycznym i zostanie nam objawiona jako odnowiona w Królestwie Bożym (Jezus będzie odnowiony w Królestwie). Ale przecież zgodnie z tomizmem Bóg jest niezmienny! Jak wszechmoc może być zmienna? Dlaczego Bóg się unżył? Musimy więc szukać metafizyki głębszej niż tomistyczna.

Wszechmoc Boga wypływa z Bóstwa, w którym Ojciec znajduje odpocznienie od tworzenia w swej skromności. Analogicznie erotyczna namiętność wypływa z dziewictwa.

Po połączeniu intuicji widać, że po Krzyżu znajdujemy się w kenotycznym siódmym dniu stworzenia, który tym się różni od biblijnego dnia stworzenia, że prawdopodobnie Bóg obecnie odrywa swoją wszechmoc od materii po to, aby ten świat mógł w końcu umrzeć (wtedy oderwał, aby mógł zacząć żyć). Czy Bóg jest zawiedziony? Chrystus uciszał wiatry słowem, my sadzimy ściany lasów – jesteśmy beznadziejnie uzależnieni od technologii i sytuacja coraz bardziej się pogarsza.

Byt można rozpatrywać jako trudny dar lub jako łatwe przeznaczenie.

## 5. Czy Bóg w końcu dopuści metafizykę do teologii?

Trzeba zapytać Pana Boga :-)

*Jan Kurowicki*

## **OGRÓD, OGRÓDKI DZIAŁKOWE I ŚRODOWISKO**

### **1. Dlaczego ogród i ogródki?**

Uważa się, że współczesnym punktem odniesienia dla estetyki i praktyki kształtowania środowiska naturalnego może i powinien być ogród. Tak bowiem w historii kultury się zdarzyło, że praktyczne, materialne stosunki człowieka do przyrody kształtowały się m.in. poprzez tworzenie ogrodów.

W nich traciła ona groźę, spontaniczność i nieobliczalność swych przyrodzonych żywiołów. Wpisywała się w ład różnorodnych ogrodowych konstrukcji. Stawała się naturą uczłowieczoną, która harmonijnie współistniała z resztą świata. Dlatego nie traktowano ogrodów jako tworów sztucznych, ale jako prawdziwą przyrodę; mikrokosmos, w którym przegląda się Bóg.

Może więc warto zabiegi takie podejmować dzisiaj wobec środowiska? Tylko czy jest to możliwe, gdy nasz stosunek do przyrody radykalnie się zmienił, sztuka ogrodnicza podupadła, zaś estetyczne wartości ogrodów funkcjonują nie w kulturze wysokiej, lecz popularnej, jako np. atrakcje turystyczne? Jednocześnie uważa się, że młodszym, siermiężnym krewnym ogrodów są dzisiaj ogródki działkowe, w których ludzie także obcuja z przyrodą i bezpretensjonalnie organizują przestrzeń dla obecności jej tworów. Napawają się również ich swoistą estetycznością i zabiegają o jej eksponowanie.

Czy więc zdegradowane przez cywilizację przemysłową jakości ogrodów nie spotykają się dzisiaj z jakościami owych ogródków na tej samej płaszczyźnie aksjologicznej, współtworząc bezstylowość naszego świata? A jeśli tak, to co z tego wynika dla praktyki kształtowania środowiska? Warto się nad tym zastanowić.

### **2. Ogród jako Raj i natura**

Sądzi się oto dość powszechnie, że gdy człowiek został wygnany z Raju, zstąpił do ogrodu. I najchętniej by go nigdy nie opuszczał. Zdawał mu się on bowiem zarazem idealnym odbiciem Kosmosu i Księgą, z której odczytać można Wszechświat, chociaż tylko z jego dobrej strony. To zaś, co było znojem pra-

cy, chorób, prozaiczności życia i śmierci, tliło się gdzieś poza jego horyzontem. Jednocześnie ogród zdawał się analogią Biblii. Stanowił tekst, w który wpisana była boska wola<sup>1</sup>.

Ten „człowiek” wszakże to właściciel bawiący się i odpoczywający w ogrodzie. Chociaż nie należy brać tego dosłownie. Samo posiadanie ogrodu było bowiem oznaką bogactwa. Cena jego utworzenia bywała większa niż pałacu. Jeżeli więc nawet właściciel rzadko oddawał się jego urokom, to ogród sam w sobie pełnił tę samą rolę, co kapłan wobec Boga. Jakby powiedział T. Veblen: „próżnował” zamiast niego. A jeśli „próżnował”, to i to, co w nim było, mogło należeć przede wszystkim do wyższego porządku estetycznego.

Dlatego przebywanie w ogrodzie odświeżać miało duszę ludzką; brak zaś takiej możliwości sprawiał, że nawet najbardziej wzniosłe budowle i pałace zdawały się jeno prymitywnym wytworem ludzkich rąk. Więc to w nim właśnie od tysiącleci starannie przygotowywano ziemię. Dbano, by była ona odpowiednio nawodniona i nawożona. Uprawy zaś dostosowano do klimatu. Troszczono się też, by miały one właściwe światło i cień. Aby znajdowały się w nich starannie dobrane kwiaty, krzewy, drzewa, ptaki i zwierzęta, z których każde stanowiło wyraz istotnych dla ludzi wartości, a całość uosabiała obfitość i pełnię życia.

Ogród był także ozdobą natury. I nic w tym dziwnego. Już wtedy bowiem, gdy człowiek tylko z natury wychynął, począł zdobić siebie, narzędzia pracy i walki, przedmioty i środki zaspokajania potrzeb, obiekty kultu oraz swe bliższe i dalsze otoczenie. Zaczął też ozdoby wytwarzać, aby jego ciało było czymś więcej niż tylko ciałem, a rzeczy mu niezbędne – czymś innym niż jedynie środkami pracy, przemocy i konsumpcji. Dzięki temu wszystko przestawało być tym, czym z natury jest, i stawało się częścią jego dobrego bytu, do pełni którego bezustannie zmierzał i zmierza. Więcej: kiedy tylko osiągał określony pułap zaspokojenia potrzeb-konieczności, to w pierwszym rzędzie zdążał do tego, by nowymi postaciami zdobienia i ozdób dać choćby tylko intencjonalny wyraz obecności nadmiaru, zbytku, w którym dobry byt rozkwita doskonałym blaskiem swych walorów<sup>2</sup>. Jego zaś wyrazem zawsze były i są ogrody.

Sprawiło to, że – gdy nawet ogrodowa natura ulegała w czasach nowożytnych odczarowaniu, tracąc z wolna sensy sakralne i znaczenia mityczne – nadal stanowił ogród określoną jakość estetyczną, niezależnie od wielu, wielu innych, które w nim (lub dzięki niemu) dochodziły do głosu. Stąd też – co podkreślał w XVII w. sam F. Bacon – jego tworzenie i pielęgnowanie wymagało największych umiejętności i finezji<sup>3</sup>.

Style ogrodowe natomiast i ich odmiany zdawały się przez wieki czymś wprost wyrastającym z porządku natury, choć prezentowały one tylko możliwo-

<sup>1</sup> D. Lichaczow, *Poezja ogrodów*, Wrocław 1991, s. 17.

<sup>2</sup> Szerzej [w:] J. Kurowicki, *Dlaczego ozdoba zdobi?*, Warszawa 2006, esej tytułowy.

<sup>3</sup> F. Bacon, *O ogrodach*, [w:] idem, *Eseje*, Warszawa 1959.

ści twórcze człowieka, jego idee, sposoby ukształtowania się wyobraźni przedstawiającej i stan oraz możliwości właściwych mu sił wytwórczych. Odpowiadały więc charakterowi określonej praktyki społecznej i kultury. Inspirowały też filozofów, pisarzy, plastyków do obrazowania różnorodnych swych aspektów, jako esencji natury.

Wyobrażano sobie zresztą, że owa esencja zaspokaja wszystkie człowiecze zmysły. Nie tylko wzroku, ale też smaku (stąd w ogrodach owoce i jagody), słuchu (to wyjaśnia obecność ptaków, koncertów ogrodowych, zakładanie szumiących wodospadów i „harf Eola”), węchu (dlatego stale hodowano tam pachnące kwiaty, zioła, troszczono się o kwitnące drzewa i krzewy) i dotyku (co było dość skomplikowane: trzeba było na przykład uwzględnić kaprysy pogody i zmiany sezonów i dostosować do nich konieczność spacerów – tak, aby dostarczały one przebywającemu w ogrodzie człowiekowi maksimum przyjemności)<sup>4</sup>.

Z tęsknoty zaś za Edenem np. w epoce średniowiecza i renesansu starano się, by wystrój ogrodów przypominał Raj w miniaturze czy też Arkadię – sielską krainę, w obrębie której nie działało prawo pańszczyźniane; zaś jak powiada D. Lichaczow: „zatrudniona w nim służba, zupełnie jak w teatrze japońskim, nie brała udziału w grze; wysoko urodzeni właściciele sami prowadzili swoje gospodarstwo, wykonywali prace ogrodnicze i hodowali bydło, wiodąc wieśniaczy żywot kilka godzin dziennie – tyle, ile trwało przedstawienie”<sup>5</sup>. Ta praca w ogrodzie jednak, nawet niezbyt intensywna i niestała, była czymś więcej niż zwykłą, chwilową fanaberią lub powtarzającym się przedstawieniem. Stanowiła bowiem przejaw swoistej sprzeczności cechującej uczestników bytu ogrodu. Z jednej oto strony ogrodowy wszechświat pozwalał im na dystans wobec klas pracujących; wobec ich życia, trudu i jego konkretnego przyrodniczego otoczenia. Stwarzał też odpowiednią atmosferę i nastrój ideowy, jak wiązy naprzeciwko okien pałacu czy srebrzące się azjatyckie rośliny, w których mieszkaly chmary ptactwa. Z drugiej wszakże chciano się tego dystansu stwarzanego przez ogród pozbyć i nawiązać z przyrodą więź bezpośrednią. Ale – paradoksalnie – miało się to dokonać z a j e g o pośrednictwem, jakby był on naturalnym jej przedłużeniem. Na przykład tak, jak wyobrażał to sobie dziewiętnastowieczny, romantyczny pisarz rosyjski Karamzin w powieści *Wieś*: „Bądźcie błogosławione, spokojne wiejskie ustronia – czytamy w niej – gęste, kędzierzawe gaje, pachnące łąki i pola złotym kłosem bujne! Bądź pozdrowiona cicha rzeczka i wyszmerzące strugi w niej przepływające! Przybyłem do was, by poszukać wytchnienia. [...] Na wsi sprzeciw wywołuje wszystko, co sztuczne. Łąki, lasy, rzeka, jar czy wzgórze miłsze są niż francuskie i angielskie ogrody. [...] Natura wie lepiej od nas, gdzie ma rosnać dąb, wiąz, lipa; człowiek wymądrza się i psuje

<sup>4</sup> D. Lichaczow, op. cit., s. 16.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 226.

wszystko. Nie, nie! Nigdy nie będę przyozdabiał przyrody. Wieś moja powinna być wsią-pustkowiec. Dzikość jest dla mnie święta; podnosi ona mię na duchu. Zagajniki moje pozostaną nienaruszone – niech porasta je wysoka trawa! Pastuszczyca dziewczyna pójdzie szukać zbląkanej owieczki i wydrepcze dla niej ścieżkę”<sup>6</sup>.

Nie chodzi tu wszakże wcale o wieś prawdziwą, lecz taką, która potrafi sprostać temu, co w danym momencie jest potrzebne człowiekowi ukształtowanemu przez romantyczny byt ogrodowy, który, w przekonaniu bohatera, jest już samą naturą. Idzie mu więc mniej więcej o to, że: „Rzeczka szemrzy i nęci mnie – zbliżam się do brzegów jej – rzeczne strugi oczarowują, wołają mnie – nie mogę przeciwstawić się pokusie i rzucam się w nurt ciekłego kryształu. Dwie iwy wyplatają nade mną altanę [...]. Usłużny ogrodnik przynosi mi koszyk wonnych malin [...]. Upał zelżał – wyruszam na łąkę botanizować”<sup>7</sup>. Czyli – dopowiedzmy za bohatera – duchowo i emocjonalnie wkraczamy w przyrodę samą w sobie i odkrywamy dla siebie jej naturę. Dzięki ogrodom!

Aliści nie zawsze tak było. Przez długie wieki przyroda i ogrody pozostawały wyraźnie odgraniczone. Najpierw więc ogrody tworzone jako obszary wydzielone i zamknięte. Otaczał je mur albo jakieś inne ogrodzenie. Stopniowo jednak otwierały się na otaczające je przestrzenie oraz na ich wizualną, przyrodniczą i wieśniaczą zawartość. Powoli też zadomawiały się w ich obrębie nie tylko znajdujące się na zewnątrz nich drzewa i rośliny, ale i naturalne ukształtowanie przestrzeni oraz dzikie (a niekiedy i hodowlane) zwierzęta i ptactwo. I było to traktowane na równi z różnorodną egzotyczną florą i fauną do nich sprowadzaną, wypielęgnowaną i udomowioną ze względu na ich byt ogrodowy, to znaczy: z uwagi na zaplanowane dla nich miejsca i role w ogrodowej konstrukcji oraz funkcje wobec tego użytkownikom.

Wreszcie (właśnie w okresie romantyzmu) ogrody, nic przy tym nie tracąc ze swej stylowej i estetycznej osobliwości, otwierają się, pozornie bezgranicznie, na bezpośrednio otaczające okolice, czyniąc je swym przedłużeniem i częścią. Owo zaś otwarcie dokonuje się w sferze wizualnej dzięki m.in. świadomie projektowanym punktom widokowym, ścieżkom i dróżkom w przyległych do ogrodów polach i lasach, czy nad brzegami rzek lub jezior; dzięki ławeczkom w uznanych za urokliwe miejscach, a także samym ogrodowym drogom, zdającym się biegnąć w nieskończoność.

To pierwotne zamknięcie ogrodów i dokonujące się w historii stopniowe ich otwieranie się, aż do anektowania przestrzeni pozaogrodowych jako własnych momentów, powinno dawać do myślenia. Przede wszystkim: ich zamknięcie oddzielało od przyrody, widzianej i pojmowanej jako skomplikowane domeny twórców i sił tajemnych, dzikich, nieobliczalnych i niebezpiecznych. Trzeba się było przed nimi bronić i chronić.

<sup>6</sup> Cyt. za: *ibidem*, s. 262–263.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 263.

Ogrodzenia zaś lub mury były też widomym znakiem dystansu właściciela i innych użytkowników ogrodu nie tylko wobec grozy zewnętrznej natury, ale i wobec świata ludzkiego. Stwarzały utrudnienie dla prób zawładnięcia ich rajską aurą, pełnią i dostatkiem. To natomiast, co znajdowało się w ich obrębie, stanowiło przyrodę godną człowieka. Było piękne, dobre i prawdziwe. Gdy jednak w czasach nowożytnych nasiliły się procesy pacyfikacji przyrody (powstaje infrastruktura komunikacyjna, doskonałe środki podróżowania i obrony przed zwierzętami i rabusiami), powoli zmieniają się i otwierają ogrody. A różnorodne ich style umożliwiają nie tylko obecność flory i fauny wcześniej wykluczonej, lecz także wpływają na charakter ogrodzeń.

Przychodzi wreszcie moment otwarcia. Nie znaczy to jednak, że ogrody się po prostu w przyrodę wtapiają, zatracając swą tożsamość. Przeciwnie: anektują i zawłaszczają przestrzeń poza ich ustalonymi granicami i nadają im własne znamiona. To zaś, co pozornie tracą na zacieranym granicach fizycznych, zyskują w wymiarze duchowym i kulturowym. To one bowiem – jak już wyżej powiedziałem – uosabiały rajską aurę; były (a przynajmniej rościły sobie ku temu pretensje) samą jej istotą, jądrem pełni i samowystarczalności przyrody. Były skryształieniem czystej naturalności. Ich otwieranie się na zewnętrzne okolice w gruncie rzeczy polegało przecież na hierarchicznym podporządkowaniu przyrody dziewiczej i im nie podległej; bądź też wiązało się z widzeniem i wartościowaniem przyrody (a także ówczesnej wsi) poprzez ukształtowane w ich obrębie formy postrzegania.

Może to więc dzięki temu włączano do natury i zaliczano do wolnego piękna przyrody – jak czynił to już Schiller – wszystko, co istnieje spontanicznie na mocy własnych, niezmiennych praw? Obok więc roślin, skał, zwierząt, krajobrazów itp. dodawano doń także dzieci, ludzi pierwotnych i wieśniaków, od wieków kultuwujących swe trwałe, powtarzalne obyczaje oraz pomniki dawnych czasów. Upodobanie zaś do nich miało mieć charakter nie tylko estetyczny, lecz także moralny. Już jednak autor *Zbójców* wiedział, że owo upodobanie do niej nie ma w sobie nic naturalnego. Jest ono, wedle niego, jeno wyrazem takiego stanu kultury i stosunków społecznych, które coraz to mocniej i dotkliwiej zniewalają człowieka. Utrzymują go bowiem w nieustannych konfliktach, skłaniając do ucieczki tam, gdzie – jak mu się zdaje – istnieje błogi spokój moralnego ładu i cichy, kojący powiew wolności. Naturalność ta zatem (i związane z nią piękno wolne) stanowiła utopijną niszę, ogrodowy substytut Raju na ziemi, w którym wolni ludzie oddychają estetyczną aurą, a różnorodne dobra same do nich spływają. Ten Raj wszakże mógł istnieć jedynie jako realność idei estetycznych. Poza nimi zaś nie miał żadnej racji bytu. Był utopią, którą usiłowano zrealizować m.in. w ogrodach romantycznych i formach spędzania w nich czasu.

### 3. Sens tego, co małe

Istnieje jednak współcześnie coś, choć w postaci aksjologicznie zdegradowanej, co chce być tym, czym były dawne ogrody, bez pretensji jednak, by waloryzować estetycznie całe środowisko naturalne człowieka. Jest to zarazem coś znamiennego dla naszej kultury i coś, co na swój sposób utrwala w nas owo dawne, ogrodowe ujmowanie natury. Ale – jak powiedziałem – tak ma się do nich, jak kultura popularna do wysokiej.

Oto któregoś wiosennego popołudnia spacerowałem rozświetloną drogą wśród podmiejskich ogródków działkowych. Ptaszki świergoliły. Leniwie trwała w ciepłe powietrze woń kwitnienia. Zieleń, czerwień, biel, żółć, różowość i fiolet sprzeczały się ze sobą i zarazem godziły. To tu, to tam poszczekiwały psy na przechodzących drogą ludzi, ostrzegając przed wkroczeniem na ich terytoria. A nad tym wszystkim stało niebo ze spokojnie przesuwanymi się pierzastymi chmurami. Nic, tylko się zachwycać!

Przyszła mi wtedy myśl, że może warto spróbować uchwycić sens i urodę tego wszystkiego. Było w tym bowiem coś, co w *Historiach o panu K.* dostrzegł niegdyś B. Brecht w zwyczajnie rosnącym drzewie: naturalność, istnienie poza codziennością, „niezwykły stopień realizmu”, obecny nawet w pozornie zwykłych obiektach, gdy są one wyłączone z porządku funkcjonowania towarów<sup>8</sup>. A takimi podczas spaceru zdały mi się zarówno te ogródki, jak i krzątający się przy grządkach ludzie.

Zajmowanie się jednak filozoficznym sensem czy nawet osobną estetyką ogródków działkowych i ich zawartości wygląda na czystą prowokację lub kpinę. Co innego rozmyślać nad ogrodami! Choćby tak, jak czynił to Kant, a zwłaszcza Schiller. Ale jak można bez ironii zastanawiać się, powiedzmy, nad egzystencjalną funkcją altanki lub znaczeniem dla człowieka społeczeństwa obywatelskiego urody rzodkiewki, piękna grządki z koperkiem, harmonii krzaków z agrestem czy wdzięku kupy kompostu? Wprawdzie zdarzają się nam zaczarowania kwitnieniem drzew owocowych itp., itd., ale nie jest to zjawisko typowe tylko dla ogródków. Nad czym tu więc myśleć?

Oto w pierwszej chwili zdało mi się, że nadto bezwiednie poddał banalnemu nastrojowi i chęć wyssać zeń sens, jak dziecko słodycz z cukierka. Machnąłem więc na to wszystko ręką. Niebawem zapomniałem też i o całym tym spacerze. Jego treść wszakże wróciła do mnie teraz, gdy zająłem się ogrodami i znaczeniem ich estetyki dla środowiska naturalnego. Owe ogródki bowiem zdają się ucieleśniać coś, czego jego wielkie i znamienite poprzedniczki nie posiadały: naturalność estetyczną, jako swoistą i ważną dla kultury wspól-

<sup>8</sup> B. Brecht, *Historie o panu K.*, [w:] idem, *Opowiadania z kalendarza*, Warszawa 1953, s. 100.

czesnej jakości, którą zresztą niedawno przedstawiłem w innym miejscu<sup>9</sup>. Ukazuję tam, że ludzie pragną naturalności, jak niegdyś Raju poprzez bytowanie w ogrodach, mimo iż skutkiem industrialnych praktyk przyroda uległa denaturalizacji. Straciła bytową samoistość. Ale owa nowa, wtórna niejako naturalność pojawia się dzisiaj nie tylko jako właściwość tworów przyrody, lecz również w postaci jakości estetycznej, wcielającej się równie dobrze w obiekt naturalny, w określony znak lub w odpowiednio ukonstytuowany substytut tworów przyrody. Ludzie godzą się jednak na to, bo zdaje się im to jednym z istotnych warunków zadomowienia się w świecie. I w tym właśnie kontekście powróciły do mnie impresje i myśli z owego spaceru.

W działkowym ogródku mamy bowiem do czynienia z prawdziwym, społecznym królestwem naturalności estetycznej. Żadna wprawdzie rosnąca w nim roślina, drzewo, okalający płot lub siatka czy ludzkie czynności wokół ich pielęgnacji, gdy widzimy je osobno, nie tworzą jakiejś zastanawiającej swoistości. Nieobecna jest tam także dawna, wspaniała ogrodowa natura. Rozkład oraz kształt grządek i rabatki z kwiatami – wszędzie mniej więcej jest taki sam, jak przedstawiają to książkowe, standardowe poradniki i pisma dla działkowiczów. Są mniej lub bardziej udaną ich kalką. Ludzie zaś krzątający się na działce zdają się zwykli, podobnie jak ich codzienność. Przeważają wśród nich dojrzały lub starzy, jakby działka była dla nich tylko miejscem spokojnego dogorywania.

A jednak to poprzez ogródkową małość prześwitują interesujące mnie tutaj rzeczy i sprawy. Ogródek działkowy bowiem zdaje się stanowić nie przyrodniczą, ale kulturowo-społecznie ukonstytuowaną część dobrotętnego „łona natury”, coś autonomicznego względem całej prozy istnienia, a zarazem wpisane go w porządek codzienności. Rezultaty zaś wykonywanych w nim czynności zdają się wartościami same dla siebie. Kwiaty, krzewy ozdobne, trawa, drzewa owocowe, a nawet (z drobnymi zastrzeżeniami) niewielkie warzywniaki mają podobny status, co amatorskie malarstwo czy majsterkowanie. Unosi się nad nimi duch bezinteresowności. I na dobrą sprawę nie tyle pracuje się w nim (w znaczeniu produkcyjnym lub działań przynoszących dochód albo zysk), co wypełnia swymi czynnościami czas. Jak w święta czy podczas zabawy.

Należy dlatego zauważyć, że naturalność ogródkowych wytworów, tak na pierwszy rzut oka oczywista i zrozumiała sama przez się, jest nie naturalna, lecz całkowicie sztuczna. Więcej! Sztuczna też jest ziemia, na której jest on usytuowany. I to nie tylko dlatego, że miejsca przeznaczone nań są najczęściej rezultatem arbitralnych decyzji urzędniczych, lecz z tego powodu, że jest ona starannie przygotowywana, aby stanowić podłoże działki. Zastana zaś struktura gleby – zmieniona lub poprawiona tak, by mogły rosnąć na niej takie, a nie inne rośliny. Dlatego odpowiednio ją się nawozi, zapewnia właściwe nawodnienie, z po-

<sup>9</sup> J. Kurowicki, *Naturalność estetyczna*, „Szkice Humanistyczne” 2009, nr 2.

wierzchni usuwa się chwasty – mechanicznie i chemicznie, kształtuje się grządki, a rośliny sadi tak, by sobie wzajemnie nie przeszkadzały w dostępie do słońca itd.

Ogródki działkowe są więc żywym uosobieniem sytuacji, w której człowiek, jak dawniej w ogrodzie, znajduje się w dystansie wobec przyrody, ale jednocześnie zdaje się mu, że zyskuje maksymalną wobec niej bezpośredniość, a rezultaty jego pracy uobecniają naturalność – jak twory przyrody powstające w efekcie żywiołowego działania jej sił. Jest zaś dokładnie na opak.

Oto, dla przykładu, nie uprawia się działki gołymi rękoma. Kupuje się narzędzia, nasiona, nawóz. Z poradników działkowicz nauczył się sposobów jej uprawy i pielęgnacji roślin, kształtowania grządek, rabatki, budowania klatek dla królików. Jego altanka zbudowana została z prefabrykatów, desek, cementu, cegieł kupionych w odpowiednich magazynach i hurtowniach. Jej wyposażenie nabywa się w sklepie ogrodniczym. Na działkę, gdy jest mocno oddalona od miejsca zamieszkania, przyjeżdża się samochodem, rowerem lub motorowerem itp., itd. Za każdym ze wskazanych tu momentów, jak i licznymi innymi, które są niezbędne do uprawiania działki, kryje się społeczny podział pracy, złożone relacje świata produkcji, rynek i panujące na nim stosunki towarowo-pieniężne; nawet polityczne, których działkowicz nie ogarnia, skupiony na bezpośrednim znaczeniu użytkowym potrzebnych mu rzeczy. Wrażenie bezpośredniości natomiast pochodzi stąd, że rezultat jego pracy w ogródku (kwiat, owoc, warzywo) ma charakter jakby przez niego samego ukształtowanej całości, gdy tymczasem wszystko, co powstaje skutkiem jego działalności zawodowej, ma charakter elementu lub prefabrykatu i jest pozbawione znaczenia bez powiązania z innymi elementami lub prefabrykatami, których przeznaczeń i możliwych funkcji nie ogarnia.

Jedyne, co tu wydaje się „naturalne”, to człowiek, a właściwie jego praca w czasie wolnym od roboty zarobkowej. Owo zarabianie bowiem rozumie się jako „nienaturalne”, ale konieczne. Wolny od niego człowiek zdaje się i sobie samemu wolny. I tę wolność urzeczywistnia np. przez dziabanie motyka. Przekopywanie grządek, spulchnianie ziemi, sianie trawy, kwiatów, warzyw, pielnie chwastów, zrywanie malin, porzeczek, agrestu; znoszenie roślinnych resztek na kompostowisko itp., itd. – to formy pracy, która nie zawsze lub przynajmniej nie do końca traktowana jest jako praca, podobnie jak łowienie ryb wędką nie uchodzi za rybołówstwo. Właściwsze określenie tych czynności to nazwanie ich zakorzenieniem, udomowianiem w (zdenaturalizowanej) przyrodzie.

Swoistości ogródkom działkowym w Polsce nadaje bowiem to, że uprawiająca je nasza klasa robotnicza i inteligencja są historycznie młode, wyrosłe z wiejskich imigrantów, którzy po wojnie lub dziesięć, piętnaście lat później poszli do miast za robotą i chlebem. Zdarzało się, że niektórzy z nich, zanim stali się działkowiczami, próbowali (nawet w Warszawie!) w łazienkowych wannach

hodować prosiaki, a na podwórzach stawiali kurniki, budowali szopy; trzymali w nich króliki. W małych zaś miastach i miasteczkach (zwłaszcza na Ziemiach Zachodnich) dzierżawili ziemię uprawną; mieli konie, krowy, owce, kozy, a nawet podwórka niekiedy przekształcali w coś w rodzaju przydomowych ogródków. I nie było w tym nic dziwnego: idąc do miast, szli tam z wpojonymi od dzieciństwa sposobami zdobywania środków do życia i wzorami zachowań, funkcjonowania w świecie. Życie dla wielu z nich było więc niewyobrażalne bez tych środków i wzorów. Dlatego starali się stworzyć warunki ich urzeczywistnienia. Dopiero z czasem, niekiedy po latach pracy produkcyjnej czy biurowej uległy one zatarciu, posiadanie zaś ogródków działkowych i ich uprawianie stało się dla nich możliwością (częściowego) życia „jak dawniej”, choć tylko w miniaturze. I to z nich zwłaszcza rekrutują się najbardziej zapaleni i wytrwali działkowicze.

Owe ogródki były dla nich miejscem obcowania z czymś swojskim, co dało o sobie znać wiatrem, zapachem ziemi, poczuciem przestrzeni, nawet gdy ograniczała się ona do ogrodzonych siatką lub płotem kilkuset metrów powierzchni. A to, co na nich wytwarzali, wprawdzie nie musiało być jakościowo lepsze od tego, co mogli kupić w warzywniaku, ale sytuowało się aksjologicznie wyżej. Miało inny smak. Urodę. Sobie właściwą świeżość. Budziło nawet inne wrażenia dotykowe. Czas oczywiście robił swoje; więc z jego upływem stawali się jak inni, ale coś z tego wszystkiego zostało i trwa po chwilę obecną.

W ogródku działkowym oto – poniekąd tak, jak w dawnym ogrodzie – nie ma miejsca na dowolność. Nie wszystko więc może w nim być posadzone czy zasiane. Jest tam miejsce na określone kwiaty, warzywa, rośliny ozdobne, krzewy i drzewa owocowe, nawet na jakiś żywopłot czy okalającą go drucianą siatkę. Nie ma natomiast na chwasty, perz, samosiejki drzew, które rosną samopas np. w lasach, parkach czy przy drogach. Ogródek ma być „ładny”, ale sam dla siebie, jako ogródek. Ma być też wyłączony dla obcych i intruzów. Dostępny jest tylko dla swoich, co go uprawiają lub zostali doń zaproszeni.

Owa „ładność” ogródka z kolei ma jedno ograniczenie: nie może być ekspozycyjna, wystawna jak kwiaty lub warzywa na straganie lub w kiosku, lecz ma być taka sama dla siebie. Po prostu: swoja własna, ogródkowa. Odpowiada ona w całości, jak się zdaje, „niezwykłemu stopniowi realności” drzewa z *Historii o panu K.* Brechta, które istnieje dla siebie, ale zarazem musi się wiązać z pozaekonomicznym życiem swych właścicieli. Stanowi bowiem wizualne przedłużenie codzienności, a właściwie – życia domowego, jego zwykłych funkcji i wyobrażenia schludności.

Z drugiej zaś strony jest czymś więcej: miejscem i oznaką nagromadzonej (lub zapowiadanej) obfitości i nadmiaru dóbr uzyskiwanych od natury, które stanowią wartości dla siebie. Uosabia – jak dawniej ogród – dobry byt, którego pełni brakuje w życiu codziennym. I nawet, gdy zbiera się jego bogactwo w po-

staci wiśni, agrestu, szczypiorku czy ogórków, gdy zrywa się kwiaty, aby umieścić je w wazonie w mieszkaniu – wszystko to stanowi jakby przenoszenie ogródkowej aury do życia domowego; jego wzbogacanie o coś, czego nie ma w żadnym innym miejscu; czego nie można kupić w sklepie czy na rynkowym straganie lub w kiosku z kwiatami. Momenty tego bogactwa mają w sobie wcieloną jakość: ogródkowość i zdają się nie posiadać nawet znamion towarowości.

Ogródek działkowy pełnił jednak kiedyś ważną funkcję ekonomiczną dla ludzi z klas pracujących. Był istotny, podobnie jak hodowane w szopie kozy i króliki. Dostarczał dodatkowej żywności dla rodziny. Dzięki temu jedni mogli przeżyć w miarę bez głodu, inni za środki, których nie wydali na jedzenie, mogli po robocie napić się piwa, wódki albo taniego wina. Latem lub jesienią czynili to zresztą też w ogródku, zwłaszcza w sobotnie popołudnia. Potem mogli zdrzemnąć się w altanie, w oddali od skrzeku bab i dziecięcego hałasu, skubnąć owoc, nakarmić króliki, wydoić kozę, wreszcie wrócić do mieszkania, zjeść kolację i położyć się spać przed zbożnym znojem kolejnego dnia roboczego.

Umacniało to na swój sposób rodzinę i czyniło przejrzystymi stosunki małżeńskie oraz między rodzicami i dziećmi. Pozwalało też żywić złudzenie, że czas po pracy jest czymś głębszym niż reprodukcją siły roboczej. Zdawało się, że życie jest pewną całością, której momenty nie dają się przeliczyć na pracę zarobkową; że alkohol, powiew wiatru, zapach koperku, kwiatów, nawet woń kozich i króliczych bobków to coś więcej niż to, co jawi się bezpośrednio. Była to bowiem prawie pełnia życia. A gdyby tylko zarobki były wyższe, mogłaby się ona wydarzyć w każdej chwili. Tymczasem trzeba tylko powyrywać chwasty, wyrównać grządki, zebrać ogórki na mizerię i zrobić bukiet kwiatów do domu...

Praca działkowicza jest bowiem żywym uosobieniem nieustannego balansowania między krainą użyteczności i istnienia wśród sytuacji oraz rzeczy trwających dla siebie. Dla samego trwania. O jej podejmowaniu lub też zaniechaniu decyduje on samodzielnie, jeżeli tylko nie ma innych obowiązków, a pora roku i dnia, pogoda są odpowiednie i nie nęka go jakaś dolegliwość. Zależnie od nastroju i chęci może swe czynności ogródkowe wykonywać szybciej lub wolniej; może też robić dłuższe lub krótsze przerwy w pracy. Przynajmniej teoretycznie, bo w praktyce różnie to bywa; często wszak pracują w ogródku całe rodziny, wtedy zdarza się, że żona pogania męża lub oboje pokrzykują na dzieci, by się nie leniły.

Ale mimo to nad tempem, charakterem i jakością ich działań nie ciąży ten przymus, który cechuje rygory produkcji fabrycznej czy regulamin urzędu lub jakiegokolwiek instytucji, gdzie człowiek jest tylko rzeczą użytkową, sterowaną i manipulowaną przez mniej lub bardziej bezosobowy system zarządzania. W ich bowiem obrębie nikt i nic nie istnieje dla siebie, a wartość wykonywanych czynności określają parametry techniczne lub pragmatyczne, w ostatecznym zaś rachunku płaca robocza.

W działalności ogródkowej to wszystko znika. Wprawdzie też działa się tu celowo i planowo, podlega się koniecznościom przyrody i organizuje się pracę, oczekuje się również określonych jej owoców, lecz człowiek sam siebie tutaj używa zgodnie z własną wolą, a nie jest używany. Sam też siebie dyscyplinuje lub folguje sobie. Dlatego miast systemów i rygorów odczuwa swobodę trwania, nawet gdy męczy go podejmowany wysiłek. Wysiłek ten wszakże może być porównywany nie z robotą zarobkową, a z trudem kogoś, kto się podejmuje np. górskiej wspinaczki albo przepłynięcia wpływ jeziora podczas wakacji. I jak tu nagrodą jest znalezienie się na szczycie czy na drugim brzegu, tak tam dorodna sałata czy marchew albo cudnie kwitnące kwiatki na rabatce. One zaś nie stanowią zapłaty (choć przecież mają też wartość pieniężną), lecz są widowym znakiem spojenia działkowicza z ogródkiem i z naturalnością (estetyczną), która się mieni różnymi odcieniami tego, co swojskie i bliskie.

Moja żona, która prowadzi pracownię plastyczną dla amatorów, opowiedziała mi kiedyś coś, co to wszystko pozwala dobitnie uwyraźnić. Oto jedna z uczestniczek jej pracowni przez kilka ostatnich miesięcy letnich i jesiennych malowała wszystko, co znajduje się na jej działce. Nie tylko „ładne” kwiatki, ale i konewkę, altankę, rozsypujące się wiklinowe fotele, ścieżki, chwasty, krzewy itp. Przedtem zaś, nim poddała się tej dziwnej pasji, bardzo starannie wybierała obiekty do swych malarskich przedstawień. Teraz, gdy zajęła się przedstawianiem swego ogródka – właściwie jak leci. Na pytanie: dlaczego? – odpowiedziała, że jej działka, wraz z sąsiednimi, ma być zlikwidowana, bo uznano, że to doskonały teren pod szosę, a ona chciałaby ją dla siebie zachować. Przynajmniej w obrazach.

Co jednak faktycznie utrwalala farbą na płótnie? Coś, co nie ma właściwie postaci wizualnej: bliskość, której doświadczała w godzinach pracy na niej, nieobecne już momenty gawędzenia z przyjaciółmi, zanurzanie rąk w krzewy agrestu itp., czyli coś takiego, co istniało jeno w relacji między nią i ogródkiem, w ich spojeniu ze sobą. To zaś wszystko było naturalne – naturalnością estetyczną, bo inna żyje dziś tylko w mitach i utopii.

Już Wolter w swym *Kandydzie* zachęcał, by każdy z nas tylko uprawiał swój ogródek i o nic więcej się nie troszczył. Może by więc nawet nie wybrzydzał, gdyby to była uprawa tylko ogródka działkowego, choć ten, uprawiany przez niego, był zapewne ogrodem na miarę historycznego czasu i możliwości bohaterów utworu. Jeśli jednak mówię o działkowym właśnie, to z jednej strony, by podkreślić jego uwodzicielską moc, której uległem podczas wspomnianego tu wiosennego spaceru, z drugiej, że i ten działkowy właśnie na dobrą sprawę tylko kpi z nas sobie sztucznością naturalności (jeno) estetycznej, o której Wolter nawet nie wiedział. Pragnął zaś i wierzył w powrót do natury, której ład da to, czego nie ma w społecznym świecie stwarzanym przez ludzi. My jednak już wiemy, że nie ma z niego ucieczki.

## 4. Przyroda i środowisko naturalne

Ogrody i ogródki działkowe coś łączy i zarazem dzieli. Łączy to, że dla swych właścicieli i użytkowników mają w sobie coś rajskiego. Dlatego, jak powiedziano na początku, gdy człowiek wygnany został z Raju, zstąpił do ogrodu. Chociaż faktycznie – w imieniu wszystkich ludzi i za nich – dokonywał tego tylko określony człowiek z klas panujących. Potem zaś, współcześnie, jego niebogaty i podporządkowany nowym klasom panującym, ich następca – zstąpił do ogródka działkowego. W obu jednak przypadkach tak samo uobecnia się natura i jej wzrostowe siły, przynoszące im określone owoce.

Człowiek zdaje się tu przedłużeniem i dopełnieniem tych sił. Gdy więc postępuje zgodnie z ich prawami, natura mu sprzyja, nie ma w sobie niczego złowrogiego i obcego. Jest mu przyjazna i objawia – chciałoby się rzec – ludzki charakter. Praca na ogródkach działkowych zaś nie jest ani nużącym trudem, od którego zależy utrzymanie się przy życiu, ani też formą przemocy na przyrodzie, wymuszającej na niej świadczenie dóbr. Wszelka bowiem działalność właścicieli lub użytkowników należy do zakresu dobrowolnych, bezinteresownych czynności; równie swobodnych jak beztraska rozmowa czy zabawa. Dlatego ogrody i ogródki stanowią domeny wolności, obfitości i beztraski, w których nie może pojawić się nuda jednostajnej codzienności, gra materialnych interesów czy prozaiczność produkcyjnej pracy dla zarobku.

Ogrody i ogródki działkowe coś wszakże i dzieli. Przede wszystkim to, że gdy patrzemy na nie z historycznego punktu widzenia, pierwsze stanowią obszary i wytwory w y d a r t e przyrodzie i ucywilizowane – jako zbytek, oznaka bogactwa, władzy i teren do danego przez Boga prawa do próżnowania. Drugie zaś to puste obszary (chwilowo) z m a r g i n a l i z o w a n y c h urbanistycznie lub produkcyjnie miejsc, które – dzięki dużemu nakładowi prostej pracy żywej i wytworzonym fabrycznie środkom uprawy i pielęgnacji roślin – p r z y b i e r a j ą tylko postać wycinka natury, aby służyć właściwie efektywnej reprodukcji siły roboczej i (często) obniżaniu jej ceny.

Każda bowiem historyczna odmiana ogrodu, jako miejsca zastępującego Raj, stanowiła niegdyś jedność kilku podstawowych dlań momentów: (1) wyobrażenia „dobrego bytu” klas i stanów panujących, którego ogród, jako zbytek, był wyrazem; (2) wiodących wyobrażeń światopoglądowych, określających sposób rozumienia i określania wartości człowieka i natury, ich przyrodzonych determinant i form ich ładu; (3) możliwości technicznych i technologicznych, właściwych dla cywilizacji danego czasu, których zastosowanie umożliwiało daną konstrukcję ogrodową. Jedność zaś tych momentów trwała dopóty, dopóki obecne było społeczeństwo tradycyjne, z właściwym dlań rolnictwem i rzemiosłem. Wraz z rewolucjami przemysłowymi od drugiej połowy XIX w. po chwilę obecną ogrodowe formy Raju, utożsamiane z naturą, rozkwitają jednak w całej pełni

już tylko w muzeum wyobraźni i w kompendiach z zakresu sztuki ogrodniczej. Ich zaś różnorodne formy wizualne istnieją w supermarketach kultury, skąd wyciągają je zawodowi lub domorośli architekci zieleni, by je ponownie wcielić wokół współczesnych willi i pałaców, choć z tych wcieleń zawsze wyparowuje duch i aura pierwowzorów. To zaś, co z nich ocalało, niszczy lub dziczy albo, po recyklingu, należy do domeny szacownych zabytków i stanowi coraz bardziej zbanalizowane atrakcje turystyczne. Ogródki działkowe zaś trwają i dalej są miarą siermiężnej obfitości dla swych właścicieli.

Mimo więc pewnych zbieżności bytowania w ogrodach i ogródkach, różnica między nimi jest zasadnicza. W pierwszym bowiem przypadku ogród był formą z a d o m o w i e n i a w przyrodzie; gdy w drugiej jeno jego cywilizacyjnie stworzonym pozorem. To zapewne dzięki temu właśnie wszystko, co z ogrodów pochodziło (lub mogło mieć z nimi związek), nabierało swoistej barwy aksjologicznej i promieniało estetycznie. Zawierały więc tę swoistość zarówno kwiaty, jak i owoce, aleje drzew i łąki, śpiewające ptaki i ścieżki, ginące gdzieś w odległej przestrzeni za horyzontem. Gdy zaś szło o przedstawianie przyrody poza nimi i myślenie o niej – rzeczywistość ogrodowa była punktem odniesienia i kryterium jej treści, sensów i jakości estetycznej. Szukano w niej właśnie tego, co znane było z ogrodów lub z nimi kojarzyło się. W ten sposób ogrody traciły granice nie tylko realnie, lecz również intencjonalnie. I z czasem wszystko stało się ogrodem.

Ogródek natomiast to miejsce zajmowane przez określony cywilizacyjny wytwór, powoływany do istnienia żmudną pracą użytkowników. Wytworem tym jest swoista naturalność wtórna, estetyczna, której obecność zakłada się wszędzie, gdzie istnieje choćby złudzenie działania wzrostowych sił natury. Przyroda zaś znika tu w grze ogródkowych obiektów, które uosabiają tę naturalność. A człowiek korzystający z nich staje się tylko *w y k o r z e n i o n ą z p r z y r o d y*, zdenaturalizowaną funkcją ekonomicznych stosunków i relacji. Tym bardziej że zawsze, kiedy tylko obszary ogródkowe okażą się atrakcyjne pod zabudowę komunikacyjną, mieszkalną, handlową lub produkcyjną, on, jako właściciel, zostaje prędzej lub później pozbawiony prawa do nich. Natomiast dawne ogrody zawsze pozostawały sobą, przynajmniej jako oznaki bogactwa. Zmieniali się jeno nosiciele takich oznak.

Kiedy więc już w XIX w. pojawił się problem ochrony środowiska naturalnego, estetyka ogrodów stanowiła podstawę do tworzenia kategorii opisujących jego jakości i wzór dla podejmowanych wobec niego działań. To w ich bowiem rozmaitych zakątkach powstawały np. kantowskie idee estetyczne bezinteresownego, wolnego piękna rozmaitych tworów przyrody; to tutaj człowiek, czując się momentem i cząstką trwania natury, doznawał wzniosłości, gdy mierzył się z jej obecnością. Kiedy zatem powstawały programy uchronienia przyrody przed dewastacją, jaką powodowało uprzemysłowienie; gdy myślano też o przywróceniu

jej stanu pierwotnego, ogrodowe pojęcie natury i jakości estetycznych zdało się oczywistym punktem wyjścia do refleksji nad przyrodą i do podejmowanych działań ochronnych i rekultywacji. Dlatego wiele znaczył (i wciąż znaczy) pogląd, że nie tylko ratunkiem, ale i zbawieniem dla niej może być, mimo wszelkie przeszkody, jej „uogrodowienie”. Znajduje on wielu entuzjastów zarówno wśród estetyków<sup>10</sup>, jak i teoretyków oraz praktyków zielonej architektury<sup>11</sup>. O ogródkach zaś w ogóle wśród nich nie ma mowy.

Nic dziwnego. Kształtowanie się bowiem wszelkich kulturowych wzorów działania zaczyna się zawsze od przyswojenia wartości i idei, które głównie przyświecały warstwom panującym. Tak samo jest i w tym przypadku, kiedy to miarą recyklingu przyrody czyni się dawne, ogrodowe miary natury. Bo to właśnie, jak się zdaje, w ogrodach mieliśmy do czynienia ze świadomą grą różnymi postaciami naturalności i planową ich organizacją. One to uchodziły (a w niektórych ujęciach uchodzą po dziś dzień) za naturę samą w sobie, pozbawioną jeno bałaganu, brudu i śmieci dziewiczej przyrody. Ogrody tedy, jeśli można tak powiedzieć, to „uporządkowana przyroda z wygodami”, które stworzył człowiek, a w które nie zechciał je wyposażać Stwórca po wygnaniu z Raju Ewy i Adama.

Dlatego też przywracanie środowisku naturalnemu stanu pierwotnego, zdegradowanego przez przemysł i urbanizację, oznacza nie tyle działania na rzecz jego przyrodniczej dziewiczości, lecz – jak niegdyś w ogrodach – o nadanie mu kształtu owej „przyrody z wygodami”. Niekiedy zaś punktem wyjścia tych działań są właśnie zakrzepłe w historii sztuki modele dawnych ogrodów. One bowiem, pozbawione swych społecznych kontekstów i kulturowych odniesień, rozkwitają gdzieś na kopalnianych hałdach, wyrobiskach czy innych nieużytkach, zależnie od potencjału ekonomicznego, politycznej siły przebiccia konkretnych ruchów ekologicznych oraz w zależności od wyobraźni, inteligencji i talentu specjalistów i urzędników od zagospodarowania przestrzeni i architektury zieleni.

Zapomina się jeno o dwóch rzeczach. Po pierwsze, że tworzone przez tysiąclecia ogrody były, jak powiedziałem, obszarami wydartymi przyrodzie dziewiczej, formami odróżnienia od niej rzeczywistości ludzkiej. Istniały jednak w jej kontekście, jako przeciwieństwo i wyraz dystansu. Taka wszakże przyroda już od dawna nie istnieje. Została przekształcona. Jej zaś każdorazowy stan jest wyrazem kalkulacyjnych mocy świata produkcji, którym podporządkowane zostały (choć nie do końca) samoczynne niegdyś siły natury. I nie da się zmienić tego ani sztuką, ani też sztuczkami ogrodowymi. Wszelka w związku z tym naturalność może być, jeśli chodzi o jej istotę, taka jeno, jak w ogródkach działkowych: naturalnością wtórną, estetyczną.

<sup>10</sup> Dla przykładu: G. Boehme, *Znaczenie ogrodu angielskiego i jego teorii dla rozwoju ekologicznej estetyki przyrody*, [w:] *Filozofia i estetyka przyrody*, Warszawa 2002.

<sup>11</sup> Zob. np. J. Wines, *Zielona architektura*, Taschen 2008.

Po drugie ogrody, jakie zna historia kultury, należą do wytworów społeczeństwa „stabilności” (tradycyjalnego), które z wolna odchodzi w przeszłość, a pojawia się inne: społeczeństwo „mobilności”. W pierwszym życie konkretnej jednostki przebiega w określonej przestrzeni, zaś miejsce zamieszkania jest w miarę trwałe. W nim lub w jego okolicy zdobywa ona wykształcenie, pracuje, gromadzi życiowy dorobek i zdobywa określone oznaki prestiżu, do których należy posiadanie ogrodu albo możliwość uczestniczenia w bycie ogrodowym. W drugim natomiast znika konieczność stabilizacji przestrzennej. Człowiek nie tylko traci korzenie, ale też potrzebę trwałego przebywania w jednym, niezmiennym Raju obfitości i pełni naturalnej. Wyrazem stanu posiadania jest nie tyle obiekt czy ich zbiór, ile konto bankowe. Im zaś to konto wyższe, tym bardziej wzrastają możliwości obcowania z wszelkimi ogrodami świata, jakie stworzono w dziejach, zachowano lub odrestaurowano. Co więcej – dla posiadaczy kont najobfitszych przemysł kulturowy i turystyczny uogrodawia nawet najbardziej niedostępne zakątki świata. Tylko dla niższych warstw klas pracujących mobilność jest słabo dostępna. I dla nich właśnie są ogródki działkowe, choć stabilność ich posiadania jest niepewna, bo określają ją interesy i kaprysy urbanizacji, handlu i uprzemysłowienia.

Aliści i jedni, i drudzy mogą czuć się posiadaczami świata jako zbioru cudownych ogrodów, gdy siedzą przed telewizorami i chłoną piękno przyrody. Wtedy dla wszystkich jest ona Rajem, do którego zstępuje człowiek.



## HENRYK TOMASZEWSKI<sup>1</sup> – PANTOMIMA I ŻYCIE Ze Stefanem Kayserem<sup>2</sup> rozmawia Patrycja Samson<sup>3</sup>

### **Henryk Tomaszewski był twórcą Wrocławskiego Teatru Pantomimy, tam Pan go spotkał?**

Zetknięcie się z Henrykiem Tomaszewskim to był szereg przypadków. To cała historia, jak ja trafiłem do Wrocławia. Byłem tancerzem w Poznaniu. W Operze Poznańskiej miała odbyć się premiera, a scenografię i kostiumy robił Władysław Wigura. Sam upinał na mnie jakieś futro, zapamiętał mnie. W tym czasie do Poznania przyjechał Wrocławski Teatr Pantomimy z przedstawieniem *Menażeria cesarzowej Filissy*. Gdy szedłem do Opery, po drugiej stronie ulicy szli Henryk Tomaszewski, Jerzy Kozłowski i Władysław Wigura, który zwrócił uwagę Henryka na mnie. Wieczorem Władek Wigura powiedział, że chciałby mnie poznać z Henrykiem Tomaszewskiemu.

Ja oczywiście nie miałem pojęcia o pantomimie, nie wiedziałem, kto to jest Tomaszewski, ale zgodziłem się. Spotkaliśmy się na kawie. Pamiętam, że kiedy zamawiałem kawę przy barze, widziałem, jak jakaś starszuszka jadła tort, a jakaś łachmaniarka z drugiej strony wyjadała go jej. Właścicielka tortu siedziała jakaś odrętwiała. Potem, gdy pytali Henryka Tomaszewskiego, jak myśmy się poznali, on odgrywał tę scenę.

Podczas pierwszego spotkania słuchałem go uważnie, ale absolutnie nie zdałem sobie sprawy, z kim rozmawiam. Obiecałem, że przyjadę na audycje do Wrocławia i przyjechałem. Odegrałem scenkę o Narcyzie, zostałem przyjęty. To był pierwszy rok pracy – łatwo to przyszło, lecz ja tego nie doceniłem. Tomaszewski traktował mnie bardzo poważnie, a ja młody – tak błaho. I on mi właśnie uświadomił po roku: „Ty bardziej jesteś tancerzem, ciebie bardziej pociąga taniec, to musisz odejść”.

---

<sup>1</sup> Henryk Tomaszewski (1919–2001) – tancerz, mim, reżyser, założyciel i dyrektor Wrocławskiego Teatru Pantomimy.

<sup>2</sup> Stefan Kayser – tancerz i mim Wrocławskiego Teatru Pantomimy.

<sup>3</sup> Patrycja Samson – mgr pedagogiki baletu, nauczycielka w Ogólnokształcącej Szkole Baletowej im. Romana Turczynowicza w Warszawie, doktorantka w Uniwersytecie Muzycznym Fryderyka Chopina w Warszawie.

Odszedłem z żalem, ale nauczyłem się szacunku do pracy. Wielka przyjaźń nastąpiła potem, kiedy dojrzałem i zrozumiałem. I dopiero wówczas ściągnął mnie do teatru ponownie. Nie wiem, czy jestem właściwym człowiekiem, by mówić o Mistrzu, bo nie jestem obiektywny. Pomijam fakt bliskiego kontaktu, przyjaźni, bo tak to pan Henryk nazwał. Ja byłem i jestem z tego bardzo dumny, bo to jest najcenniejsze określenie, jakiego mogłem doznać od tego człowieka.

Pana Henryka i mnie łączył Poznań. Obaj urodziliśmy się w Poznaniu i bardzo dużo o nim rozmawialiśmy. Znaliśmy wszystkie kąty poznańskie. Nasze wspomnienia z dzieciństwa uzupełniały się. To zbliżyło nas do siebie. Pan Henryk mieszkał na Łazarzu, a ja w śródmieściu przy Garbarach. Z takim przekąsem mówił: „Ach ta Śródka, Chwaliszewo”. To były takie dzielnice trochę jakby niżej stojące w hierarchii. On to mówił szalenie dowcipnie i ciepło, bez złośliwości. Był świetnym psychologiem i doskonale potrafił słuchać. I też cenił dowcip.

### **Jaki był Henryk Tomaszewski jako człowiek – w domu, a jaki w teatrze?**

Całe Jego życie toczyło się między Wrocławiem a Karpaczem. Reszta to była ciężka praca w teatrze, której oddawał się bez reszty. Natomiast dom to był azyl, zwłaszcza Karpacz, gdzie mógł pracować, gdzie siedział sobie przy biurku. Chciał, aby do domu nie wchodzili nieproszeni goście – w ten sposób chronił swoją prywatność.

Bardzo nie lubił niespodziewanych wizyt. Kiedyś przyjechała jakaś „ważna pani” z Berlina, a on powiedział: „Ja jej nie zapraszałem, nie chce jej widzieć”. Pan Henryk rzadko zapraszał aktorów do Karpacza, musiał kogoś cenić i to było rzeczywiście wyróżnienie. Cenił bardzo swoją prywatność i nie chciał przekładać relacji z teatru na grunt prywatny. Bycie „za pan brat” kolidowało z pracą, a w teatrze musi być jednak ten główny herszt.

To był człowiek, który cały czas żył pięknem. Musiał się otaczać pięknem. I bardzo kochał przyrodę. Nie pozwalał żadnego krzaczka ruszyć, mimo że ogród był strasznie zarośnięty. Uważał, że natura ma swój porządek i człowiek nie powinien w niego ingerować.

Kiedy na przykład podczas nieobecności pana Henryka przycinałem jakąś gałąź uszkadzającą dach, najpierw była wielka awantura, a potem mówił: „No już dobrze, dobrze”. Zawsze wszystko zauważył, bo był baczny obserwatorem i miał świetną pamięć. Wszystko pamiętał, ale starał się wyrzucać z pamięci przykre momenty, aczkolwiek bolał nad tym.

Przykre momenty w życiu i w teatrze, w tym sensie, że w teatrze też jest różnie. Bo to jest zbiór ludzi mających różne temperamenty, charaktery, różne zapatrywania albo brak zapatrywania na sztukę. On to wszystko akceptował, dopóki to nie konfliktowało jego poglądów z teatrem, z pracą. Jeżeli był jakiś

konflikt z pracą, to wtedy był bezlitosny. Jego spalała całkowicie sztuka, był człowiekiem teatru – oddany bez reszty.

Trudnym doświadczeniem było dla niego to, jeśli zawiódł go ktoś, w kim pokładał nadzieję. Jeśli był to ktoś utalentowany, to żegnał się z wielkim bólem. W tym był aż do bólu szczery. Miał świetne określenie: „Lepiej rozstać się z nieprzyjemnościami, niż mieć nieprzyjemności do końca”. Bolał, jeżeli ktoś zdolny odchodził z teatru. Ale godził się z tym, mówił: „Takie jest życie.” Oprócz wielkiego artysty był też człowiekiem.

### **Jaki był Henryk Tomaszewski w pracy artystycznej – jako choreograf i reżyser?**

W jego pracy artystycznej były czasami trudne momenty, gdy dawał upust swojej złości. Na przykład próba generalna *Syna marnotrawnego*, którego premiera najpierw była w Niemczech. Pan Henryk jeszcze raz bardzo dokładnie „próbował” spektakl w Polsce, przechodząc – scena po scenie – bo na przykład jakiś jeden gest był w niej bardzo istotny. Wtedy poprawiali go kilkanaście razy. Podczas takiej próby nagle wyszedł wielki mim Jerzy Kozłowski, bez charakteryzacji. I pan Henryk pyta: „A dlaczego nie ma pan charakteryzacji?”, Kozłowski odpowiada: „A co? Pan nas nie widział w charakteryzacji?”. Myśmy osłupieli. Pan Henryk wstał, przeszedł przez scenę, kopnął świecznik (który się rozleciał) i powiedział: „A róbcie sobie sami ten teatr”. I wyszedł.

Asystent Rozlach dokończył próbę i wszyscy się rozeszliśmy. Wieczorem wielka feta, koniec przedstawienia, brawa. Pytają, gdzie Henryk Tomaszewski, bo bukiety kwiatów są dla niego. Ja wiedziałem, że potrzebuje spokoju, to nie kontaktowałem się z nim. Okazało się, że w garderobie zostawił kartkę: „Zadzwoń do Karpacza”. Od razu po tej próbie pojechał do Karpacza i tam odreagował tę złość za głupie odezwanie. Gdyby to powiedział adept, to on by mu to wybaczył, a jeśli mu to odpowiedział taki wielki aktor, on nie mógł tego zrozumieć, że zachował się zupełnie nieprofesjonalnie.

### **Wielki twórca przeżywa świat mocniej. Jak Pan to widział? Czego się Pan nauczył od Henryka Tomaszewskiego?**

Henryk Tomaszewski nie był idealny, miał wady – potrafił być też bardzo przykry. Potrafił bardzo się irytować. Często na wyjazdach były momenty, kiedy dawał upust swojej złości. Ja bolałem nad tym, bo on musiał koniecznie się wyładować. To trwało jakąś godzinę, półtorej, zanim się otrząsnął.

Jego emocje przenosiły się przez cały spektakl, był tak napięty. W Teatrze Polskim we Wrocławiu stawał z tyłu sali i wykonywał gesty postaci, przepuszczał przez siebie cały spektakl. Widzowie patrzyli na niego i duża ich cześć chodziła, by oglądać go w akcji – te jego miny, grymasy. Nie kontrolował się, to było silniejsze od niego.

Henryk Tomaszewski nie był sentymentalny. Na przykład myśmy Wigilię spędzali we dwójkę, to przy łamaniu się opłatkiem, żeby pokryć swoje wzruszenie, odwracał uwagę – „O! musimy pogłaskać Pandora”. Nie znosił być sentymentalnym. Uczucia okazywał, ale nie w sposób otwarty. Na przykład, jak urządzał mi urodziny, a obchodzę je 6 grudnia, często byliśmy na tournée. Mieszkałem wtedy zawsze w pokoju z jakimś kolegą i on zawsze znajdował sposób, żeby gdzieś mnie wyciągnął ten kolega i w tym czasie przygotowywał niespodziankę urodzinową. Naprawdę nie wiedziałem, jak on organizował taką wspianą niespodziankę. Z kolei miałem problem ze zrobieniem prezentu panu Henrykowi, ponieważ bardzo często łapaliśmy się na tym, że wybieramy tę samą rzecz.

Nauczył mnie też tego, że dawanie prezentów to nie jest tylko takie odbębnienie czegoś, ale to musi sprawiać radość. Pokazał mi, że bardzo drobna rzecz, ale dana ze znajomością tej osoby, ze słuchania tej osoby, ma wartość. On mnie tego nauczył i to teraz procentuje i jak mam komuś zrobić prezent, to mam jego myślenie. Nie wiem, czy to jest kwestia wielkiej znajomości, czy powiązania.

Bardzo dużo i bardzo ciepło opowiadał mi o swoich rodzicach, zwłaszcza o mamie. Mama była taką gospodynią w domu, ale to był taki dom zasobny, niczego nie brakowało. Ojciec pracował jako nauczyciel historii i to on zapewniał stabilizację. Pan Henryk ten okres dzieciństwa bardzo często i miło wspominał, gdyż było ono radosne. Bardzo dużo z jego domu rodzinnego przeszło do domów w Karpaczu i we Wrocławiu, chociażby ta jego tęsknota za świętami. Na przykład opracowując rolę Gertrudy w *Hamlecie* z Urszulą Hasiej, chciał, aby pewien moment był bardziej wiarygodny i poprosił ją, aby przytrzymała korale w ten sposób, jak jego mama przytrzymywała żabot, pijąc kawę.

### **Henryk Tomaszewski był znakomitym obserwatorem życia. Na czym budował swój pantomimiczny teatr?**

Pan Henryk potrafił umiejętnie przetransponować gesty z życia wzięte na postaci, pantomima operuje gestami. Kiedyś zwrócił mi uwagę na zdjęcie dwóch królowych siadających równocześnie, jedna patrzyła na drugą, żeby usiąść równocześnie. Ja tego nie zauważyłem, a Henryk – tak i od razu widział dalej tę sytuację. Jego obserwacja życia przenosiła się na scenę i dzięki temu te sceny były takie prawdziwe. Te postaci miały bardzo ludzkie cechy, gdyż one rodziły się z obserwacji życia. Na ogół nie przenosił sytuacji ze swojego życia na scenę. Inaczej to wyglądało w dramacie, gdzie operuje się przed wszystkim słowem, a inaczej w pantomimie, gdzie operuje się obrazami.

Na przykład wymyślone przez niego dwie minuty bezruchu – muzyka brzmi, a na scenie tak naprawdę mamy „ruch w bezruchu”. Tak było w *Kaprysie*, gdzie w scenie u Księcia cały dwór siedzi – w bezruchu. To wszystko było bardzo przemyślane i logiczne. Jeżeli mówił coś, to określał to bardzo precyzyjnie. Bar-

dzo precyzyjnie dobierał słowa. Jeśli mówił o kimś lub o czymś, to określał go bardzo dokładnie. On był dobrym psychologiem.

Potrafił świetnie wybierać postacie. Miał świetną intuicję, której nabrał już studiując u Iwo Galla w Krakowie. Dużo mówił o Gallu, o tej pracy czysto aktorskiej w Krakowie. To było na początku. Ponieważ on bacznie obserwował wszystko, co się dzieje, co się mówi i miał zwyczaj notowania. I te notatki sporządzał do samego końca. One były coraz mniej czytelne ze względu na zdrowie, niemniej notował do samego końca.

Z mimów najwyżej cenił Marka Oleksego, jeśli chodzi o podejście do teatru, sztuki, pracy – bardzo go cenił za poświęcenie i oddanie sztuce. Marek Oleksy o tyle był mądry, że wszystko notował, aby potem powtórzyć. Te gesty najpierw były poparte długimi dyskusjami, a potem już były wykonywane. Nie każdy mógł wypracować taką postać, bo to były godziny ćwiczeń.

W teatrze pantomimy, jak jeden aktor zachoruje, wali się wszystko. Wtedy jest się na pograniczu pewnej hysterii. Nagle gdzieś to musi wybuchnąć. Henryk Tomaszewski nigdy nie okazywał tego, tłumił w sobie i dopiero w domu – był to monolog jego wyrzutów, ale też bólu.

### **Inspirację i tworzenie dzieł pantomimicznych Henryka Tomaszewskiego obserwował Pan z bliska?**

To, jak Henryk Tomaszewski dochodził do swoich dzieł, to była przede wszystkim intuicja. To było często nagłe olśnienie i on to od razu zapisywał. W swoich zeszytach, jeśli zapisał czyjeś słowa, to zaznaczał, a jeśli to były jego przemyślenia to pisał „ja”. W tym był bardzo precyzyjny i uczciwy. Wszystkie jego pomysły rodziły się długo miesiącami, czasem latami.

Jak pan Henryk robił *Suknię*, to przy tej sztuce są zapiski do zupełnie innej sztuki. O takim rzemieślniku, który szyje suknie dla jakiejś damy, w której się zakochuje. W notatkach pana Henryka od razu są różne precyzyjne odniesienia do tematu.

Najpiękniejsza była dla mnie możliwość poznawania sztuki od samego początku. Gdy pan Henryk brał jakąś sztukę, to potrzebował kogoś naiwnego, kogoś przed kim mógł opowiedzieć tę sztukę, kto zareagowałby jak normalny widz. Byłem człowiekiem, z którym jedząc zupeł, mógł mówić o rzeczach dla niego ważnych. Ja to intuicyjnie wyczuwałem, że nie będąc na tyle intelektualnie wykształconym, mogłem odbierać to, co tworzy, jako przeciętny człowiek. Całokształtu oceny oczekiwał od recenzentów.

Jak Leszek Kołakowski obejrzał *Traktat o marionetkach*, to zostawił jedno zdanie i to było najcenniejsze zdanie dla pana Henryka. To było ważne, w jaki sposób taki intelektualista odczytał jego sztukę. Poszliśmy kiedyś do teatru „Studio” na *Fabulatione* i grał Łomnicki. Siedzieliśmy naprzeciw Łomnickiego, a sztuka zaczynała się tak, że Łomnicki drzemał w fotelu. Ale wiedział, że jest

Henryk Tomaszewski. Po spektaklu czekał, kiedy do niego przyjdzie i powie swoje zdanie. Potem była dyskusja dwóch wielkich.

Henryk Tomaszewski potrafił rozmawiać z każdym na jego poziomie intelektualnym. Nie przeszkadzało mu to, że ktoś nie potrafił się wysłowić. A w zespole były osoby niewykształcone, ale bardzo naturalne na scenie, to były wręcz brylanty. Takich tancerzy Henryk Tomaszewski szczególnie cenił, bo oni mieli to, co dawała natura, co było nieskażone, a na scenie było bardzo cenne. I też to odkrywanie w człowieku tego, że ktoś potrafi zaoferować widzowi to, co jest bardzo osobiste, tylko jemu dane, nie zniszczone i nie zmanierowane. Niewiele osób ma daną taką naturalność, którą pan Henryk cenił.

Początkowy okres Wrocławskiego Teatru Pantomimy to był okres doświadczeń. Wieczór składał się z kilku etiud, mimodramów – jak to nazywał Henryk Tomaszewski. Te wielkie widowiska powstające od 1970 wymagały innego spojrzenia na ludzi pracujących w teatrze. Bardzo uważnie czytał recenzje, zwłaszcza te krytyczne. Kiedyś po występie w Berlinie przeczytał taki nagłówek: *Jak kulturyści robią sztukę*. Każdy artysta, jak się go krytykuje, to ma odruch obronny, a on to wnikliwie analizował. Denerwowały go recenzje tylko pochlebne, bo krytyka dawała mu pole do dalszej pracy i pracy nad sobą. A on przede wszystkim pracował nad sobą. To nie był człowiek, który mówił, że już wszystko osiągnął, wręcz przeciwnie.

### **Choreodramy Henryka Tomaszewskiego są piękne – ruch, sceny, scenografia...**

Pan Henryk bardzo lubił kino, zwłaszcza nieme. Zbierał zdjęcia gwiazd, wówczas wykonywane inną techniką, w specjalnym świetle. Na tym Tomaszewski też się opierał. Te stare filmy z Gretą Garbo, Marleną Dietrich to on miał ponagrywane. Na podstawie m.in. filmu *Ludzie z hotelu* chciał zrobić pantomimę – XXV program.

Sceny Henryk Tomaszewski obmyślał nieustannie. Fascynował się Hauptmannem i kiedy zainteresowała go poetycka sztuka *A Pippa tańczy*, już obmyślał sceny. Często przy jedzeniu opowiadał mi pierwszą scenę: „Wiesz wyobrażam sobie to w jakiejś sieni pałacu na Śląsku. Arystokracja zamawia kryształowe puchary. I przywożą takie skrzynie i oni z niecierpliwością otwierają, wyrzucają to siano, wyciągają te pięknie lśniące kielichy w blasku świec i nalewają już sobie wino”. Najpierw jest piękno, a już potem dalszy ciąg. On potrafił pokazać, zarysować tę scenę w swojej małej kuchence. Chciałbym kiedyś tę sztukę zobaczyć (a jest to moja ulubiona) zrobioną przez kogoś, kto ma podobne spojrzenie jak pan Henryk. We współczesnym teatrze brakuje mi tego prawdziwego piękna, tym bardziej że życie jest brutalne. Najpierw, żeby do czegoś dojść, jest ciężka praca, a efekt potem i czas to weryfikuje.

Pan Henryk mawiał, że w sztuce trzeba mieć łut szczęścia, dużo talentu i intuicję. Jak pytałem pana Henryka, czy osiągnął sukces, a on mówił: „Sukces to

rzecz bardzo względna, doceniam to, że widz chodzi na moje spektakle i wtedy jest sukces, spełnienie”. Te jego sztuki realizowane w oparciu o dramaty wymagały pewnej znajomości tematu.

Kiedyś występowaliśmy w Jeleniej Górze, przysłała pewna plastyczka, miała swoją wizję kostiumu. Nic nie wiedziała o sensie sztuki, ona tylko wiedziała, że jakaś suknia nie jest na tyle strojna, jak powinna być. Pan Henryk nie chciał jej tłumaczyć i wyjaśniać dlaczego właśnie jest tak jak jest, miał przecież swojego scenografa. Był zirytowany. Mówił, że najlepiej jakby sobie poszła do operetki. Tam miałyby pióra, cekiny i nie wiadomo co jeszcze. Ta scenografka nie widziała tej głębi, o co chodziło w tym dramacie.

Pan Henryk bardzo często, jeżeli wybierał sobie scenografów, to takich, którzy byli wierni, mieli zaufanie do niego, bo on bardzo precyzyjnie określał, jak miał wyglądać dany kostium. Tym bardziej że teatr był teatrem objazdowym i ta scenografia musiała być mobilna i funkcjonalna, ale też niosąca w sobie treść, a nie tylko efekt dla efektu. Tak jak na przykład w *Hamlecie*, gdzie za pomocą poruszających się (za sprawa mimów) parawanów tworzone były labirynty, komnaty i te bardzo proste elementy działały na wyobraźnię widza. Kostium był bardzo ważny.

Opowiadał, że jako dziecko bawił się w teatr. Obserwując procesje w kościele robił procesje w domu, a mama była przekonana, że Henio będzie księdzem, skoro bawi się w procesje. Ten cały teatr religijny gdzieś się przeniósł w fantazje dziecka. Pan Henryk widział w tym jakąś teatralność. Opowiadał, jak wziął starą suknię swojej mamy i narzucił jako kape, a mama patrzyła pobłaźliwie na tę zabawę. Przyszła sąsiadka i pokazał, co wymyślił, a mama spostrzegła, że on poprzyczepiał na niej koraliki, które wisiały przy żyrandolu. On miał różne scenograficzne pomysły.

### **Co oprócz pantomimy interesowało Henryka Tomaszewskiego? Co lubił, a czego nie lubił?**

Pan Henryk zajmował się także filozofią, dużo czytał. Zgłębiał filozofów i robił sobie notatki, ale nie miał swojego ulubionego filozofa. Interesowała go filozofia w stosunku do życia, szczególnie osiemnasto- i dziewiętnastowieczna i jak ona ma się do naszego czasu. Albo zastanawiał się, jak będzie zastąpiona pustka po upadku komunizmu. Do tej pory była ideologia komunistyczna, ale świat się zmieniał. On bacznie obserwował, co się dzieje w Europie i zastanawiał się, jak będzie wyglądało to nowe życie, te relacje.

Pomimo że był ewangelikiem, lubił kościoły. Lubiał oglądać architekturę, malarstwo, rzeźbę, całą sztukę związaną z sacrum. Myślał też o tym, jak będzie wyglądało to nowe spojrzenie na XXI wiek i że to musi nieść pewien przełom. Właściwie polityką najmniej się interesował. Tak jak analizuję, kto go tego nauczył, to ojcu to zawdzięczał. Jego ojciec mówił mu o historii i on dociekliwie

badał. Pan Henryk zaszczerpił mi poznawanie historii. Wtedy, gdy byliśmy w Karpaczu, to ja wołałem takiego człowieka słuchać, niż czytać książki.

Miał manię kupowania i to jest nawyk osób, które przeżyły wojnę. Myśmy z tych tournée wieźli cukier, masło, bo ciągle było widmo, że zabraknie i nie będzie. Bardzo lubił kultywować święta i dla niego święta bez obfitości to nie były święta. Stałem godzinami po karpia, żeby tej tradycji stało się zadość.

Bardzo go denerwowało słowo „tolerancja”. On uważał, że używanie słowa „tolerancja” (zwłaszcza przez polityków bądź hierarchów Kościoła) do pewnych zjawisk jest niewłaściwe. Sprawdzał w słowniku znaczenia słów, by moc potem ich właściwie używać.

### **Henryk Tomaszewski spotykał się z Tadeuszem Różewiczem. Po śmierci mima poeta zadedykował mu wiersz *Dom lalek*.**

Rok po śmierci pana Henryka spotkałem się z Tadeuszem Różewiczem. Chciał coś napisać refleksyjnego po odejściu pana Henryka. Spotkaliśmy się w Muzeum Sportu i Turystyki w Karpaczu. Powiedział: „Gdyby pan znalazł jakieś notatki, takie osobiste o sztuce przemyślenia, bo mnie jest potrzebny taki impuls, by napisać o panu Henryku”.

Pobiegłem do domu, na biurku leżało mnóstwo książek, notatek. Wziąłem jeden zeszyt, przejrzałem i dosłownie przypadkowo jakaś kartka wypadła. Biorę tę kartkę, a tam modlitwa *Ojciec nasz* – słowo po słowie interpretacja pana Henryka. Przychodzę z tym notatnikiem i pan Różewicz przegląda: „O, tego filozofa znam, tego też”. I daję mu tę interpretację, a on mówi: „Wie pan, to jest coś przedziwnego, bo ja właśnie z panem dyrektorem Kulikiem, czego są dowody, właśnie rozmawiałem o mojej interpretacji *Ojciec nasz* i też mam takie przemyślenia. To jest dla mnie interesujące, jeśli to mogę sobie przypisać”.

To jest też charakterystyczne dla osób, które dokonały czegoś wielkiego w życiu. Tworzą swoje filozofie, że ich losy się splatają. Ci panowie wiele ze sobą rozmawiali, przebywali i to były takie dyskusje.

Jak mam określić reakcje pana Henryka, to ten wielki człowiek trochę się bał tego spotkania z panem Tadeuszem Różewiczem. Bał się na zasadzie, że mógłby nie sprostać temu wielkiemu intelektualistcie, poecie, którego bardzo cenił. Pamiętam jak mówił: „Nie uciekaj od razu z tą herbatą, poczekaj trochę”. Jemu był potrzebny taki człowiek, który chodził z psem na spacer, gotował (pan Henryk też gotował), żeby rozładować rozmowę na tematy o wielkich rzeczach. Podejrzewam, że pan Tadeusz Różewicz też miał podobne przemyślenia. Jak się spotyka dwójka dojrzałych artystów, to się nie da ich oszukać. Tu nie potrzeba kokieterii, ale szczerości, przyjaźni. Pan Henryk bardzo poważnie podchodził do rozmów z panem Różewiczem, ale nie tak, żeby się jakoś specjalnie przygotowywał.

## **Na jakie wartości, które pozostawił nam Henryk Tomaszewski, zwróciłby Pan uwagę?**

Pan Henryk uważał, że z jego odejściem jego teatr się skończy. On nie uważał, że w twórczości jest jakaś kontynuacja. Nie można powiedzieć, że np. Aleksander Sobiszewski<sup>4</sup> coś kontynuuje. On po prostu tworzy swoją sztukę, opartą na innej estetyce, to są dwie różne osoby. Trzeba mówić o teatrze autorskim. Przecież nie na darmo po Kantorze – a jest wielu plastyków – nikt nie będzie robił tego, co on, bo to byłoby kontynuowanie czegoś, co nie jest jego własnością. Trudno teraz odpowiedzieć, czy pan Henryk byłby zadowolony z tego, jaką drogą idzie jego teatr.

Pytany często, kogo widzi jako swojego następcę, widział na tym miejscu Marka Oleksego. Jakies 15 lat temu pan Henryk zaprosił w tym celu Marka Oleksego do Karpacza, a ten przyjechał jak zwykle z gitarą. Ja robiłem jakieś placki ziemniaczane, donosiłem te placki bez końca, a panowie siedzieli w dużym pokoju. I wtedy pan Henryk zaproponował Markowi zrobienie sztuki. „Panie Marku – powiedział – ja zdaje sobie sprawę z tego, że potrzebny jest jakiś zastępca i ja widzę tylko pana w takiej roli. Po to, żeby pan mógł przejąć teatr, żeby pan mógł poprowadzić ten teatr, powinien pan wyreżyserować jakąś sztukę. Ja panu dam klucz, dam taką sztukę, którą pan może zrealizować, pomogę”. I dał mu takie krótkie opowiadanie związane z kościołem w Gdańsku, a Marek powiedział, że musi to jeszcze przemyśleć.

Pan Henryk dobrze wiedział, do kogo to mówi, komu to powierza. I proszę sobie wyobrazić, w tej komfortowej sytuacji on odpowiedział: „Panie Henryku, ja nie dam rady, ja nie jestem w stanie”. I to jest ta uczciwość Marka. Uderzyła mnie wtedy ta szczerość i prawda jednego do drugiego.

Jeżeli można mówić o miłości jako takiej, to zdałem sobie z tego sprawę, że odszedł ktoś bardzo ważny nie w chwili śmierci pana Henryka, ale w trakcie tych ostatnich lat, kiedy Henryk był chory. Nagle uzmysłowiłem sobie, że jest wielkim szczęściem opiekować się nim. Bo oprócz tego, że był wielkim reżyserem i wspaniałym artystą, był też bezbronnym człowiekiem potrzebującym umycia nóg, okrycia kołdrą. W Karpaczu miał swoją sypialnię, obok była moja.

W ostatnim okresie wiedziałem od lekarzy, że muszę uważać na niego i drzwi były otwarte. Każdy niepokojący moment, na przykład brak chrapania, powodował, że wstawałem na równe nogi i szedłem do sypialni zobaczyć, czy wszystko w porządku. Wtedy zdałem sobie sprawę z tego, jakim darem jest miłość jako uczucie do człowieka. Nie chcę teraz wartościować, ale niewielu ludzi ma okazję przeżyć prawdziwą miłość.

Wydaje mi się, że los oprócz tego, że dał mi możliwość zetknięcia się z wielkim artystą, to także dał mi dar miłości, który oczywiście miałem odwzajemnia-

<sup>4</sup> Aleksander Sobiszewski – obecny dyrektor Wrocławskiego Teatru Pantomimy.

ny. Ciekawi mnie to, jak widzą pana Henryka inne osoby, bo ja miałem to szczęście być z najdroższą mi osobą. To jest wspaniałe, że można oglądać tak wielkiego artystę jako zwykłego człowieka, co gotuje zupę, czyta książki, popełnia ludzkie błędy. Jak jest się wiele lat razem w tych pieleszach domowych, to trudno udawać. Zresztą o udawaniu nie ma mowy i nie było potrzeby udawania kogoś innego – bo po co? On nie cierpiał żadnej maniery w życiu i na scenie.

Obawiam się, że nie jestem człowiekiem na tyle obiektywnym, by mówić o Henryku Tomaszewskim, gdyż ja go widzę zupełnie inaczej. Ja go widzę bez wad i tęsknię za człowiekiem, którego nie ma.

*Wrocław, 17 stycznia 2006*

**RECENZJE I OMÓWIENIA**  
**Reviews and Reports**



## FILOZOFIA „INNEGO” – PODMIOT PRELOGICZNY, MAGICZNY I MISTYCZNY W NAUCE Z. FREUDA

Andrzej Leder, *Nauka Freuda w epoce „Sein und Zeit”*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2007, ss. 391.

Andrzej Leder w pierwszej części (*Psychoanaliza – myśl bezdomna*, s. 19–57) swojej rozprawy habilitacyjnej *Nauka Freuda w epoce „Sein und Zeit”* zarysowuje sposób, w jaki dokona lektury dzieł Freuda. Odrzuca ich interpretacje naukowe, naturalistyczne, medyczne, przyrodnicze, wielokrotnie odnosząc się do książki Grunbauma, do opinii Rosińskiej, Dybla czy Eysencka. I konstatuje: „Przyrodoznawstwo? Nie, dziękuję” (s. 24).

Autor lekko odrzuca lektury pozytywistyczne i empiryczne argumenty odnoszone do teorii Freuda i ma za sobą grupę wsparcia: Poppera, który uważał, że twierdzenia psychoanalizy nie poddają się falsyfikacji, Kołakowskiego, który dekonstruuje interpretację mitu Edypa, Ricouera, który czyta psychoanalizę w duchu empiryzmu, Skinnera, który uważa, że psychoanaliza jest powrotem do spirytualizmu. I nic tu nie pomogą opinie Kandela (Nagroda Nobla z medycyny i fizjologii w 2000 r.), który uważa że biologia (neurofizjologia) i psychoanaliza mogą być traktowane komplementarnie. Doktora Ledera bardziej interesuje opinia psychiatry Reisera, że nauki o umyśle i nauki o ciele używają dwóch różnych języków, pojęć, narzędzi i technik, i nijak się ich nie da rozumnie połączyć, i trzeba do nich podchodzić jak do dwu odrębnych królestw. Tak też myśli psychoanalityk Edelson. Stąd wniosek, że na gruncie przyrodoznawstwa nic mądrego o psychoanalizie powiedzieć się nie da. Nawet nic specjalnie mądrego w tym języku nie powiedział sam Freud, skazany na schematy dziewiętnastowiecznej nauki, która psuła mu dyskurs i samozrozumienie własnej myśli.

Dalej doktor Leder cytuje (za Zofią Rosińską) zdanie Julii Sowy: „Istota hipotetycznego modelu Freuda polega na tym, że jest on świadomościową, fenomenalistyczną, introspekcyjną alegorią dla psychiki w tej naturze, która jest właśnie nieintrospekcyjna, niefenomenalistyczna, nieświadoma” (s. 33). Przy okazji zmienia autorce imię i płeć. Nie mogę tego skomentować inaczej – jest to „pomyłka freudowska”. Ten brak i ta mała pomyłka mogłyby być impulsem do odrębnego wykładu, czego bym sobie jako recenzent życzył. Powrócę do tego na zakończenie recenzji.

Wprawdzie autor przytacza opinię Wróbla na temat paralelizmu w psychologii i konieczności jego odrzucenia, a także postulat Dybla na temat trzeciej drogi (lingwistycznej) w badaniu tekstów Freuda, ale to chyba za mało. Nie na więcej zasłużył Karl Jaspers, który pierwszy dostrzegł w psychoanalizie rodzaj hermeneutyki. Opinię tę Andrzej Leder cytuje za Dyblem, sam mając małe dla tego tropu zainteresowanie. W konwencji dystansowania się od znanych poglądów znajdujemy odniesienie do stanowisk Lorenzera, Szkoły Frankfurckiej i Paula Ricoeura, którzy podkreślają znaczenie warstwy energetycznej teorii i jej znaczenie fenomenologicznie. Lorenzer traktuje przedstawienia nieświadome za pomocą kategorii stereotypu (w tekście „kliszy”), który ma charakter popędowy, pozajęzykowy i pozaświadomy, nie da się go związać treściami świadomymi, a więc z poważnie rozumianą psychoanalizą. Co innego Paul Ricoeur, który bada, „jak energetyczne przekłada się na hermeneutyczne” i myśl ta będzie eksploatowana przy każdej nadarzającej się ku temu okazji w całej recenzowanej rozprawie. Motyw dystansu wobec naturalizmu jeszcze raz pojawia się przy okazji wzmianki o poglądach Jurgena Habermasa i znowu następuje atak na Grunbauma (z którym doktor Leder walczy jak Dawid humanistycznego freudyizmu z Goliatem freudowskiego naturalizmu).

Uczyniwszy sobie pole negatywnych odniesień, autor zarysowuje pole możliwych odniesień pozytywnych. Oto Ricoeur traktuje psychoanalizę w sposób hermeneutyczny, bliski wiedzy o symbolach i nauce o języku (s. 37). Oto Lacan opisuje wszelkie obiekty przyrodnicze jako konstrukty określonych dyskursów. Oto Grunbaum twierdzi, że przyczyny nie muszą mieć fizykalnego charakteru (błąd ontologicznej redukcji). Szkoda, że autor nie zauważył tu pierwszeństwa Karla Gustawa Junga (jak np. na ss. 231, 246, 250, 254). Na pocieszenie jest Artur Schopenhauer z jego „czworakim korzeniem zasady racji dostatecznej”. I opinia Pawła Dybla, że psychoanaliza to „zamaskowana hermeneutyka”.

Niekiedy można mieć wrażenie, że wszystko, co istnieje, poprzedza język, słowo albo pismo. Na psychoanalitycznej „scenie pisma” pojawia się Derrida. Jemu i Lacanowi poświęca doktor Leder miejsce uprzywilejowane. I tak zostanie do końca habilitacyjnej narracji. Scenę ontologii zdominuje Heidegger, a scenę aksjologii Slavoj Žižek i Emanuel Levinas. W tle pojawia się Hans Georg Gadamer. Z bliskich samemu Freudowi badaczy wspominków doczekają się Anna Freud i Melania Klein (por. s. 230), a z dalszych – Erich Fromm.

W ramach intelektualnego „oczyszczania pola” dla własnej operacji analitycznej, Andrzej Leder krytykuje Kartezjusza i jego dualistyczną teorię substancji oraz Berkeleya za jego solipsyzm, i Locke’a, który naiwnie myślał, że wrażenia wiernie odzwierciedlają rzeczy. Autor rozprawy twierdzi, że to nie jest zgodne z duchem psychoanalizy (s. 44).

W części drugiej omawianej rozprawy (*Krytyka poznania, strona podmiotowa*, s. 59–110) doktor Leder robi krok w stronę Martina Heideggera i jego „epoki

*Sein und Zeit*”, co zaczyna od zdania: „Nigdy dotąd nie odkryto [...], w jaki sposób obecność Innego przenosi się na całokształt świata, nadając mu dopiero sens obiektywności” (Edmund Husserl). Jak zwykle Husserl przesadza. Podobnego odkrycia dokonał już G. W.F. Hegel w *Fenomenologii ducha*, wprowadzając pojęcie „Innobytu”. Wprowadzone przez Lacana pojęcie „Innego”, obojętnie – „wielkiego” czy „małego”, daje się dość łatwo czytać w tym kontekście, który autor pomija. Dlatego traci też korzyści, jakie płyną z odkrytego tropu stoickiego psychoanalizy (np. ss. 313, 353), który nie może być w pełni filozoficznie objaśniony bez analizy „świadomości stoickiej” Hegla.

Dalej Leder przechodzi do bardziej istotnych pytań Freuda, zwłaszcza do tego, jak możliwe jest szaleństwo? Zaczyna od negatywnej dla psychoanalizy teorii Kartezjusza (s. 51-52), od historii szaleństwa opisanej przez Michela Foucaulta, by dojść do pytania o możliwość konstytucji sensów jako określonych zjawisk psychicznych, operacji i struktur wyłaniających znaczenia oraz o mechanikę myślenia i doświadczenia przedmiotowego, sposób wyłaniania się myśli i ich splotów jako formacji i znaczeń. Wnioski są takie, że w szaleństwie obserwujemy apodyktyczną pewność, brak wątpliwości, przekonanie, że to nie „ja” myśli, utratę poczucia jedności i jedyności podmiotowej (I. Kant), a w efekcie rozdzielenie jaźni (schizofrenia).

Psychoanaliza jest związana z badaniem roli wyobraźni w poznaniu i konstruowaniu znaczenia podmiotu, zagadnienia świadomości i nieświadomości. Kant pisał: „Posiadamy więc czystą wyobraźnię jako podstawową zdolność duszy ludzkiej, znajdującej się *a priori* u podstaw wszelkiego poznania”. Problem wyobraźni wiąże się tu z zagadnieniem zmysłowości i naoczności, które przeciwstawiają się poznaniu noetycznemu. Zwrócił na to uwagę Arystoteles, który uważał, że dusza nie myśli nigdy bez wyobrażenia. Faktem jest, że absolutyzacja roli wyobraźni w strukturze podmiotu zdominowała refleksję filozoficzną i psychologiczną XIX i XX w. I że służył jej transcendentalizm Kanta, który w fenomenologii Husserla został przekształcony w teorię ducha. Z monstrualnym transcendentalizmem Husserla próbowali poradzić sobie filozofowie niemieccy i francuscy, sięgając do Kanta. Uczynili słusznie. Bo trzeba by zbudować jakąś mistykę (czystej) mistyki, czego próbowali jego niektórzy uczniowie, na szczęście bez poważnego skutku. Swoistej redukcji transcendentalnej, a nawet jego dekonstrukcji próbowali dokonać także główni bohaterowie dyskursu Andrzeja Ledera – Heidegger, Ricoeur, Lacan, Derrida, Levinas.

Heidegger, główna postać „epoki *Sein und Zeit*”, z jego analityką dotyczącą Kanta nie mógł znieść transcendentalnej mistyki Husserla, wobec tego zbudował własną ontologię, odwołując się do słownika filozoficznego Heraklita. Leder przytacza kilka ważnych cytatów z Heraklita i zdaje się akceptować w miarę analitykę egzystencjalną Heideggera, nazywaną tu ontologią. Głównie przytaczane są tu uwagi, czego to Kant nie zrobił. Heidegger tworzy podstawy

swoistej „metafizyki otchłani”. Doktor Leder znajduje ten trop jako wygodny sposób dowodzenia swojej tezy głównej, dotyczącej czegoś co określa jako „obcość w sobie”, a której strukturę stanowią: szaleństwo, sen i złudzenie, przejęzyczenie itp. Ogromną ilość miejsca poświęca autor rozprawy koncepcji czasu, czasowości, czasowania i bezczasu – opisywanych przez Heideggera. Ta kairologia czy swoista „Sein-Zeitologia” (a nawet „Sein-Zeitomania”) skłania do ontologizacji świadomości i nieświadomości.

Andrzej Leder wpadł na pomysł analizy nieświadomości tak, jak filozofia XX w. analizowała świadomość. Ukazał jej analogiczny status epistemiczny i ontyczny, łącząc to, co dotychczas było dzielone i przeciwstawiane. Zastosował z powodzeniem jeden z postulatów analizy metafizycznej, poszukując wszechobecnej zasady jedności. Zainspirowała go kategoria „wielojedni” Heraklita i zastosował to odkrycie z powodzeniem, unikając (choć nie zawsze) pan-tohenistycznej pułapki. Jest to jakaś wersja tropu Deleuze’a, który opisuje nieświadomość jako wyraz „transcendencji w immanencji”, bez teistycznych konotacji (por. s. 102). Ale i od tego tropu autor stara się później zdystansować.

Myślę, że warto by było skorzystać ze studiów np. Blandziego na temat he-nologii starożytnej lub wyrazić, a nawet domyśleć Kantowskie rozróżnienie między konglomeratami (całościami złożonymi z części) i całościami (jednościami) czy nawet rozróżnienie Filona z Aleksandrii na temat „pierwszego” i „jednego”. Nie wystarczy tu też kategoria „jednoznacznego” Arystotelesa, Oparcie się tylko na Heideggerze czy Lacanie jest niewystarczające i może nawet mylące.

W części trzeciej (*Krytyka poznania, strona przedmiotowa*, s. 111–200) w formie lekkiego naukowego żartu autor przytacza trzy możliwości interpretacji jednej z dramatycznych historii opisywanych przez Kafkę, formułując możliwe na nią reakcje Husserla i psychoanalityka. Pierwsza miałaby przesłanie wmontowane w pojęcie nadziei i Boga; druga – w pojęcie błędu i nieosiągalnego lub pustki, nicości itp. Tak czy owak, przywołane w metaforze postaci to świat znaczeń, z którym stale mamy do czynienia (s. 113). I cała część rozprawy habilitacyjnej krąży wokół tego zagadnienia, wciągając w analizę semioty-kę, lingwistykę, głównie strukturalistyczną, interpretacjologię, retorykę, metafo-rologię, gramatologię, topologię i sensologię.

Fenomenologia ukazuje świat jako kontinuum sensów „bezpośrednio danych”. Nie jest tak zawsze – na co zwrócił uwagę Freud. Dla uchwycenia sensu potrzebna jest jednoznaczność, ale nie jest ona oczywista (Arystoteles, Descartes, Heidegger, Freud). Niepewny status pojęcia „jednoznaczność” Andrzej Leder zastępuje za hermeneutyką i lingwistyką Ferdynanda de Saussure’a pojęciem „odesłanie”. Potem wypływa na husserliańskie wody „nieskończonych odesłań” na drodze do prawdy (trop odesłania jest także u Ricoeura w teorii symbolu).

Leder twierdzi, że Freud dokonuje nietzscheańskiego odwrócenia wartości (s. 118). Dlaczego? Bo umożliwi człowiekowi lepsze samozrozumienie nie tyl-

ko poprzez to, co spójne, ale i przez niespójności, niejednoznaczności, które nie są groźne, gdyż odsyłają do innego porządku (innej historii). Przyjazna postawa Freuda wobec niejednoznaczności ogranicza możliwość wykluczania, osłabia dominację tego, co jawne, świadome i zwyczajne. Za bliskie Freudowi autor uznaje podejście Ernesta Cassirera, który podporządkowuje jednemu pojęciu (*das Symbolische*) wszystkie funkcje mediatyzujące pomiędzy podmiotem a realnym. I z tego powodu traktuje to podejście jako bliskie Freudowi. Dalej wskazuje na antycypacje Freuda teorii de Saussure'a i jego koncepcji *signifiant* i *signifie* na długo przed ich metodycznym opisaniem.

W poszukiwaniu lingwistycznych podstaw teorii nieświadomości Leder cytuje Lacana, że nieświadomość jest ustrukturowana jak język i przytacza opinie, że jednak trzeba przeformułować definicje de Saussure'a, bo może to nie nieświadomość jest ustrukturowana jak język, tylko język w świadomości. Poznajemy też opinię Nasio, że językowe jest uwarunkowane przez pozajęzykowe (biologiczne, fizyczne itp.). Podejście egzegetyczne i mistyczne powinno mieć swoje odbicie w praktyce psychoanalitycznej, w której każdy analizowany jest Torą, a egzegeza znaczeń może być nieskończona, jak interpretacja Boga (por. Wróbel, s. 126). Doktor Leder postuluje przejście od ontologii Heraklita (logosu i wielojedni) do ontologii Parmenidesa (jednoznaczności).

Według Freuda „Nieświadomość to właściwie realna psychiczność, podług swej natury wewnętrznej nieznaną nam w równym stopniu, jak realność świata zewnętrznego, dana nam podług danych w świadomości w sposób równie niepełny, jak świat zewnętrzny dany jest nam podług danych naszych narządów zmysłowych” (Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, s. 512). Nieświadomość nie jest więc samoistna ontologicznie (Heidegger) ani ontologicznie pierwotna, jak chcą Karl Reich i Herbert Marcuse (s. 129). Nieświadomość w rozmaitych swoich formach to psychiczność, a psychiczność to ciągła praca syntezy, która zapewnia jej wielojedność. Ta zaś zbudowana jest z rozmaitych fragmentów treści i relacji, które przepływają i są w konflikcie, bo przepływ bez konfliktu nie jest uświadamiany. Technika wolnych skojarzeń ułatwia krystalizowanie się następstwa znaczeń. A to „wymusza ruch” (s. 140). Osobiście jestem podejrzliwy wobec użytego tu słówka „wymusza”, gdyż tam, gdzie się coś „wymusza”, mamy do czynienia z czymś słabym, także intelektualnie.

Zgadzam się, że słowo jest znacznikiem kierunku ruchu-myślenia, i że nieświadomość ma charakter narracji, jest konstrukcją znaczeń połączonych czasowymi relacjami wynikania (s. 141). Ciekawe i prawdziwe jest spostrzeżenie, że Husserl, choć szedł od świadomości i doszedł do nieświadomości („brak słów”), to chyba nie umiał nic z tym zrobić. Co znaczy jego „drażnienie w różnych kierunkach podziemnych chodników” czy „retencja i protencja” znaczeń? Autor recenzowanej rozprawy wyjaśnia to zaskakująco trafnie: retencja to trwanie określoności (u Freuda „obsadzenie”), a protencja to nadawanie znaczenia, któ-

re ma szansę stać się świadome. W tej dziedzinie przemyslenia Freuda nadają głębi uwagom Husserla. Retencja i protencja to może być nie tylko obsadzenie czy uświadamianie, ale pole konfliktu, także pobojuwisko, gdzie rozbite fragmenty myśli muszą znaleźć swoje miejsce i poznać swoje znaczenie. To proste, ale i nieproste, tak jak nieproste jest przejście znaczeń z nieświadomości do świadomości lub odwrotnie.

W ciężkich chwilach analizy psychoanalizy doktor Leder odwołuje się do etyki: „Freud jest piewcą przegranych” (s. 148), a nawet do ontoetyki Anaksymandra: „winą tego, co istnieje, jest to, co zaistnieć nie mogło” (s. 149). Trapiąc się tym, jak wyjaśnić przejście od konfliktu do jedności (od Heraklita do Parmenidesa), odwołuje się do uwagi Freuda na temat istnienia „przymusu” łączenia w jedno wszystkich źródeł pobudzających powstanie marzenia sennego. I wyciąga wniosek, że *Objaśnianie marzeń sennych* jest traktatem o syntezach, a operacjami łączenia są: (1) przesunięcie, (2) odwrócenie, (3) kondensacja. I operacje te pięknie na kilku stronach analizuje i omawia. To można jednak znaleźć w wielu podręcznikach psychoanalizy, słownikach literackich, encyklopediach. Nie można jednak znaleźć tam tak ciekawej analizy metafory, jakiej dokonuje Lacan: „Metafora sytuuje się dokładnie w tym punkcie, w którym sens wytwarza się w nonsensie” (J. Lacan, *Ecrits*, s. 508). Nonsens nie jest pustką lub chaosem, lecz nieprawidłowym użyciem słowa, które pozwala mu znaczyć coś nowego (s. 154). Leder dodaje swoje – metafora to jedno słowo zamiast bezsłowa. I dalej bierze się za analizę kompleksu Edypa jako konstrukcji wewnątrzpsychicznej, będącej konsekwencją sytuacji edypalnej. Za kluczowe uważam stwierdzenie, że na poziomie teorii poznania kompleks Edypa opisuje logiczną genezę myślenia (s. 156). Jest oczywiste, że ta geneza ma charakter dramatyczny. Ma ona następującą strukturę: (1) krystalizacja Ja, (2) odejście od Ja (tożsamości) do obsadzenia, (3) odejście od obsadzenia pod groźbą kastracji, (4) dojsię do nowego przedmiotu poznania. Leder przywołuje także opinię Arendt, która uważała, że metafora pozwala przenieść niewidzialne w sferę widzialnego. Dodałbym, że także z niewidzialnego (psychicznego) w fizyczne (somatyczne), pod warunkiem że niewidzialne stanie się obiektem. Ale już Arystoteles, w swojej *Fizyce* (317 b) mówił, że „[...] w pewnym znaczeniu [rzeczy] powstają z prostego niebytu, w innym znaczeniu z czegoś, co istnieje zawsze”. Tu aż się prosi o odwołanie do teorii archetypów Junga, ale autor rozprawy go tu nie uwzględnia.

W dalszej części pracy autor jakby się z tego odkrycia wycofuje lub je osłabia, koncentrując swoją uwagę na problemie syntezy przez słowo (Paul Ricoeur, Roland Barthes). Dyskutuje przy okazji znaczenie związku lub jego braku między obrazem i słowem, cytując radykalne zdanie Kanta, że oglądanie nie wymaga myślenia (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, w. 191). W syntezie przypomina opinię Lacana, że nieświadomość jest warunkiem lingwistyki i Derridy, że sens nie wyłania się z nonsensu tylko z innego porządku.

Doktor Leder w czwartej części swojej rozprawy (*Ontologia, od strony filozofii pierwszej*, s. 201-311) próbuje zarysować problematykę ontologiczną wpisaną w pisma Freuda. Pierwszy obszerny fragment dotyczy kategorii popędu jako egzystencjału, a następny kategorii Ja. Obydwa problemy opisywane były w historii filozofii w konwencji paralelizmu psychofizycznego (psychosomatycznego). Pozostała część tekstu redefiniuje problematykę podmiotu.

Popęd jako pojęcie odgranicza to, co psychiczne, od tego, co somatyczne, w rozmaity sposób (patrz. John Locke, George Berkeley, Wilhelm Leibniz, Malebranche, Benedykt Spinoza, Rene Descartes). Dopiero Johann Fichte wydedukował popęd z absolutnego Ja. Popęd jest zapośredniczeniem (por. heglowskie – *Vermittlung*) Ja i nie-Ja. Jest to sama siebie wytwarzająca dążność, która „kiedy jest czymś trwale ustanowionym, określonym i pewnym, nosi miano popędu”. Popęd jest relacją pozaempiryczną, transcendentarno-wolicjonalną. Artur Schopenhauer i Fryderyk Nietzsche określali go jako siłę wytwarzającą nie-Ja, a nie zapośredniczającą. O usunięciu problematyki popędu z filozofii zabiegał Kant. Freud traktował popęd jako psychiczną reprezentację napięć pochodzących z wnętrza ciała. Kiedy indziej utożsamiał go z pobudzeniem biologicznym, które jest następnie reprezentowane w psychice. Pierwotny popęd jest skierowany ku materii nieożywionej, w stronę śmierci, ale jego samorealizacja ma charakter okrężny. Pojęcie popędu opisuje siły tkwiące w istocie żywej, które są ulokowane „pomiędzy” somatycznym a psychicznym.

Celem popędu Thanatosa jest likwidowanie związków i niszczenie rzeczy, a popędu Erosa – tworzenie większych całości. Popędy mają charakter regresywny, dążą do powtórzenia wcześniejszego stanu. Leder dokonuje klasyfikacji popędu i określa go jako: odniesienie do..., sięganie poza immanencję, egzystencję Ja, powtórzenie, relację siebie samym sobą i relację metafizyczną. Popęd powinien być określony ontologicznie, tak jak w teorii Heideggera lub podobnie jak uczynił to Žižek, który zakładał, że freudowskie „pojęcie popędu jest [...] inną nazwą radykalnego ontologicznego zamknięcia”. Doktor Leder przyjmuje tu postawę pośrednią, wprowadzając pojęcie wyosobnienia (s. 230) jako relację, która ma charakter otwarcia i zamknięcia. Popęd to relacja, w którą wchodzi byt wyosobniony. Założenie to wzmacnia przekonanie, że sytuacje i relacje są trwalsze i bardziej pierwotne niż obiekty. Dowody na takie ujęcie daje teoria relacji z obiektem (Melanie Klein) i koncepcja przestrzeni potencjalnej (Donalda Winnicotta).

Rezygnacja z obiektowego rozumienia popędów prowadzi do zmiany w ujmowaniu ich przeciwieństw, ich redukcji lub anihilacji. Leder zakłada celowościowe ukierunkowanie popędów, gdyż to pozwala pomyśleć inność i transcendencję oraz wolność. Nie trzeba mówić, że to ujęcie z klasycznie rozumianą filozofią pierwszą łączy się w sposób umiarkowany i wybiórczy, gdyż pomija rozróżnienie kategorii istnienia gatunkowego i jednostkowego (*to on* i *ho on*),

bazując na teorii relacji, która jest rozwijana np. w metafizyce tomistycznej (chciałoby się dowcipnie po freudowsku powiedzieć „to”-mistycznej). Ona to właśnie najlepiej opracowała teorię relacji i partycypacji od strony filozofii pierwszej, ale doktor Leder nie widzi jej na drzewie poznania, ale na drzewie wiadomości dobrego i złego.

Dość nieoczekiwanie do redefinicji pojęcia popędu jako egzystencjału Andrzej Leder wykorzystuje ujęcie Levinasa, który opisuje popęd życia jako relację różniącą (s. 233). Za takim ujęciem popędu idzie nowe ujęcie antropologii płci jako „różnicy różnic”, co także przecież nurtowało Freuda. Popęd jako egzystencjał jest chyba w zbyt dużym stopniu zidentyfikowany z całkiem fizycznym pojęciem rozkoszy (bo co to by była np. rozkosz transcendentálna?, czy to tylko zwykła metafora rozkoszy?, ale może się mylę). Tak czy inaczej, pojawiają się określenia o przytłoczeniu sobą i relacji erotycznej, która „wywraca podmiotowość”, czyli męskie i heroiczne Ja (dla symetrii trzeba by było coś napisać o kobiecym Ja). Bliższa jest mi tu umiarkowana formuła Martina Heideggera, że erotyzm jest dążeniem do siebie przez innego, niż całkiem mistyczna formuła Emanuela Levinasa, że erotyzm jest dążeniem do absolutnej inności. Jednak zabieg ten ma tę zaletę, że pozwala wciągnąć całkiem empiryczne doświadczenia Freuda w obręb mistycznej metafizyki. I tu bym widział przejście do formuł następnych, że dla obydwu myślicieli punktem wyjścia jest podmiot (Ja) oraz jego ekstazy – tożsamość i inność.

Psychoanaliza wychodzi zatem poza fenomenologiczny horyzont, poza teren, na którym poruszają się M. Heidegger, J.P. Sartre i E. Levinas (s. 238). Między innymi i dlatego, że żadna relacja nie może być opisywana jako samoistna, np. pojawia się problem narcyzmu, a ja dodałbym i autyzm i całą klinikę psychiatryczną, która w rozdziale o ontologii powinna być jakoś przynajmniej skomentowana, a nie jest. To, co psychopatologiczne, nagle znika! Jakby nie było problemem dla ontologii podmiotu. Ginie chyba za sprawą zbyt wąskiego zawężenia pola do problemów „czystych” lub oczyszczonych aksjologicznie (np. cały problem sublimacji) poza kilkoma przykładami klinicznymi, które ją zawężają. Słabo jest opracowany problem psychotyczności (s. 294). Tu chyba przydałaby się odwaga w komentowaniu psychopatologii, tak jak u Žižka, na którego także powołuje się to studium. Ale nie mam o to pretensji do autora, który i tak wykonał pracę heroiczną. Niemniej jednak tekst rozprawy dotyczący ontologii traktuję tylko jako zarys lub konspekt pełen ciekawych zagadek, które warto by rozwinąć w zupełnie odrębne opracowanie, bo na razie jest to tylko pobudzająca do myślenia refleksja.

A jest co komentować i rozwijać, jak np. zdanie, że w psychoanalizie to, co przygodne, odgrywa główną rolę (s. 240) i że założenie takie łamie kanon klasyczny, iż to, co ogólne, jest obowiązujące (np. kontra Hegel). Ciekawe jest odkrycie, że formacje psychiczne są korelatami oporów i udrożeń, a te są po

prostu opisane jako popędy (s. 255). Czy podlegające dyskusji zdanie, że nauka Freuda czytana jako transcendentalizm przekracza kantowskie antynomie. Andrzej Leder nigdzie nie przedstawia jednak możliwej listy freudowskich antynomii (może dlatego, że rozprawa nie ma formalnego zakończenia, choć ma formalny wstęp) itd., itp. Tak czy owak, panuje tu przekonanie, że źródłowa relacja tworzy, kontroluje, więzi, wyzwala i zbawia człowieka, ma bowiem swój aspekt ontologiczny i etyczny.

Piąta części rozprawy (*Monoteizm i politeizm. Od strony historii idei*, s. 305–370) przenosi naukę Freuda na teren szeroko rozumianej kultury i wąsko rozumianej teologii. Na początku autor odwołuje się do opinii pani Delsol, która twierdzi, że dziś chrystianizm jest zastępowany przez stoicyzm. I powtarza stereotypowe klątwy skierowane przeciw szerzącemu się panteizmowi, a zwłaszcza przeciw pozbawieniu współczesnej kultury pierwiastka nadziei. Zauważył to już wcześniej Michel Foucault, że po prawie dwóch tysiącach lat panowania religii monoteistycznych zmienia się „efekt nadziei”. Andrzej Leder wcale się tym nie martwi, bo widzi, że nauka Freuda jako ukryta metafizyka porządkuje chaos i nadaje sens. Jest też swego rodzaju projektem nowego wyznania, którego kluczami myślowymi są: wyparcie, boscy rodzice, uraz, przeniesienie, seksualność. A więc Freud bada możliwość przywrócenia jedności opisowi świata po jego duchowym i umysłowym podziale dokonany przez Kartezjusza i Kanta (s. 307). W nauce Freuda zawarta jest ludzka tęsknota do sprzeciwu wobec wykluczenia i krzywdy, jest to projekt nie tylko metafizyczny, ale i etyczny. Monizm Freuda nie odnawia monizmu chrześcijańskiego czy judaistycznego, ale stoicki. Freud to „stary stoik” (Gay).

Monizm stoicki i monizm freudowski budzą wprawdzie niepokój i opór, ale człowiek współczesny nie ma wielkiego wyboru. Bo za nimi jest już tylko sceptycyzm, który kryje apologię siły bezwzględного losu. Późne teksty Freuda wskazują na porzucenie iluzji nadziei religijnej lub pacyfistycznej i nawet nadziei kulturowej. Zamiast tego promowana jest odwaga myśli, która ukazuje szczęście i nieszczęście jako współzależne, dobro okupione złem, a rozkosz okupioną bólem. Egzystencja ludzka nie ma żadnych wieczystych gwarancji: „Wyłania się ona na krótki czas z nicości i istnieje w olśniewający sposób właśnie poprzez swą jedyność, przez to, że za chwilę zniknie i trwać będzie tylko w pamięci” (s. 370). No właśnie! Brak analizy kategorii pamięci w rozdziale o ontologii freudowskiej uważam za istotny brak tej rozprawy. A przecież można było skorzystać z materiałów seminarium profesor Zofii Rosińskiej na ten temat, choćby w przypisie.

Autor rozprawy zauważa, że konieczne jest badanie psychoanalizy nie tylko w świetle ontologii czy teorii świadomości, ale także w świetle struktur wiary, w sytuacji, kiedy wyprowadza ona kulturę z dominacji monoteistycznych religii transcendencji i konfrontuje z politeistycznym immanentyzmem (Lyotard,

Klossowski). Trzeba uważać, żeby dokonując demystyfikacji, nie popaść w pułkę nowej mistyfikacji, w której traktaty o polifonii kultury zamieniają się w bełkotliwe manifesty siły i przemocy. Czyż np. istotą bełkotu psychozy nie jest brutalność i walka – jak twierdził J. Lacan? Konieczne jest więc zbadanie hierarchii wpisanej w wielogłoś narracji. Potrzebne jest to po to, aby nie nastąpił powrót do formacji archaicznych, sprzed czasów objawień proroków żydowskich i chrześcijańskiego Mesjasza. Jest to trudne, ponieważ dystrybucja dyskursów odbywa się też w pozadyskursywnym porządku. Jak wiadomo, archaiczny politeizm zamienił się w „stoicyzm imperialny”, w którym dokonano się oderwanie sakralności od świata widzialnego i skupienie jej w jednym centrum oraz w transcendencji (stąd religijny i polityczny monoteizm).

Rozdzielenie się sacrum i profanum w kulturze i w osobowości ma charakter uporczywy i trwałe, a próby jego wykorzystania dla utrzymywania spójności kultury mają charakter represywny. Ustanowiony w ten sposób monoteizm wyklucza pojawianie się innych możliwości, gdyż tak działająca ekonomia sacrum działa jak brzytwa Ockhama. Kiedy źródło sensów zostało udostępnione dla każdego, dokonano się delegitymizacja różnorodności organizacji świata. Dla utrzymania hierarchicznej jedności następuje utożsamienie ludzkiej i boskiej racjonalności, której z powodzeniem dokonują św. Augustyn i św. Tomasz. Ta linia trwa od Leibniza do Husserla. Ale obserwujemy też procesy odwrotne. Przez Ockhama, Lutera, Kalwinę, Schopenhauera i Nietzschego – idzie linia kwestionująca racjonalny charakter źródła znaczeń, postulująca arbitralną wolę jako jedyną zasadę tłumaczącą świat. Pewną alternatywą jest koncepcja Innego znajdująca się w wywodach opartych na tradycji judaizmu (Rosenzweig, Buber, Levinas), choć i ona kwestionuje utożsamienie źródła sensu z ludzką racjonalnością. Niczyja wola nie może być źródłem znaczeń, może nim być natomiast dialog. I ten rys dialogiczny jest obecny w myśli Freudowskiej.

Nie zamierzam dalej komentować studium *Nauka Freuda w epoce „Sein und Zeit”*, bo napisane jest błyskotliwie, żywo, kompetentnie. Zgadzam się z każdym jego zdaniem i postulowałbym odrębne jego opublikowanie np. w zbiorze dotyczącym filozofii religii. Doktor Leder nie daje formalnego zakończenia, więc posłużę się jego wstępem, w którym recepcję psychoanalizy w Polsce ocenił nader krytycznie. Zauważył, że w kręgach humanistów, filozofów działają schematy i uprzedzenia „bodajże z okresu międzywojennego”; najważniejszą przyczyną takiej agnozji jest to, że do niedawna „korpus dzieł Freuda nie był na polski przetłumaczony” i dopiero w latach dziewięćdziesiątych XX w. przetłumaczono *Objaśnianie marzeń sennych* (tłum. Robert Reszke, 1996). Praktyka psychoanalityczna unicestwiona została przez II wojnę światową, gdyż psychoanalizy (głównie żydowskiego pochodzenia) zostali wymordowani lub wyjechali, w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych stalinowski komunizm traktował psychoanalizę jako „prąd reakcyjny i idealistyczny”, a po przełomie

politycznym 1956 r. nieliczni praktycy psychoanalizy wyjechali z Polski, zaś koniec lat sześćdziesiątych i początek siedemdziesiątych z powodu antysemickich nastrojów również nie sprzyjał badaniom myśli „ostatniego proroka Starego Testamentu”. Jak pisze doktor Leder, dopiero w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX w. „nowe pokolenie psychoanalityków, wykształcone często poza Polską odtworzyło środowisko, w którym myśl psychoanalityczna znowu jest żywa” (s. 17–18). To wszystko prawda i szkoda, że choćby na trzech stronach autor nie przypomniał nazwisk lub nie opublikował listy ich publikacji. Szkoda, że zabrakło choćby odwołania do medycznego nurtu refleksji o psychoanalizie w dwudziestowiecznej Polsce (np. G. Bychowski, M. Bornstein, A. Dryjski, T. Bilikiewicz, K. Dąbrowski, A. Kępiński, J. Aleksandrowicz, A. Jakubik) czy nurtu pedagogicznego (np. B. Suchodolski, W. Szewczuk, J. Reykowski, K. Obuchowski, K. Pospiszyl), nurtu kulturoznawczego (np. L. Kołakowski, J. Sowa, Z. Rosińska, J. Borgosz P. Wieczorek) czy literaturoznawczego (D. Danek, P. Dybel, Cz. Dziekanowski).

Autor chętnie powtarza, że badanie to ujawnianie tego, co przemilczane i skryte, że jest warte zachodu i ma swoją wartość. A jednak przemilczana tu została niemal cała polska narracja o Freudzie, która jest „skrytym mówcą” samodzielnego przecież dzieła Andrzeja Ledera. Nie ulega wątpliwości, że recenzowana rozprawa spełnia wymogi merytorycznej nowości, jakiej trzeba spodziewać się po tego typu tekstach w Polsce. Dzieło to jest w swoim przesłaniu dość jasne.

Nauka Freuda nie może być postawiona niżej niż dzieła jego głośnych krytyków i komentatorów. Rozprawa Ledera wzmacnia coraz silniejszy głos polskich filozofów kultury, którzy cenią myśl Mędrca z Berggasse i widzą w nim kogoś więcej niż tylko klinicystę i ojca europejskiej psychoanalizy. Potrzebne jest teraz uwyraźnienie tego głosu w polskiej recepcji Freuda i tego dokonuje rekomendowana tu przeze mnie publikacja Andrzeja Ledera.

*Tadeusz Kobierzycki*



## KONIEC NIEMIECKICH MARZEŃ O SPRAWIEDLIWYM SPOŁECZEŃSTWIE?

Heinz Bude, *Die Ausgeschlossenen. Das Ende vom Traum einer gerechten Gesellschaft*, Carl Hanser Verlag, München 2008, ss. 141.

Profesor Heinz Bude, urodzony w 1954 r. w Wuppertalu, pracował naukowo od roku 1992 w hamburskim Institut für Sozialforschung, gdzie w latach 1997–2000 kierował pracami badawczymi nad społeczeństwem Republiki Federalnej, a w 2000 r. objął stanowisko profesora socjologii (*Lehrstuhl für Makrosoziologie*) na Uniwersytecie w Kassel. Jego najnowsza publikacja poświęcona jest przeobrażeniom społeczeństwa niemieckiego, narastaniu wykluczenia i rozwarstwienia społecznego i – jak to autor stwierdza w podtytule z wyraźną rezygnacją – „końcu marzeń o sprawiedliwym społeczeństwie”.

Książka powstała nie tyle dla środowiska naukowego, ile jako głos w publicznej dyskusji, jako element „publicznej socjologii” (*öffentliche Soziologie* – s. 7), z myślą o „obywatelkach i obywatelach, którym leżą na sercu sprawy publiczne”.

Zdaniem prof. Bude „publiczna socjologia” ma różnić się dystansować od stosowanych dotychczas powszechnie badań socjologicznych, gdyż nie chce być nauką prowadzoną jedynie na zamówienie polityczne (*Dabei hält die öffentliche Soziologie Distanz zu den sozialwissenschaftlichen Forschungen im Dienste eines politischen Auftrags*), jako że obecnie „wyniki i obraz badań socjologicznych zakłócają nie tyle komercyjni, co instytucjonalni zleceniodawcy” (s. 7). Nie może też nadal chodzić o to, by „wciąż jedynie badać, jak robić to, co dotychczas, tylko lepiej”, a jeszcze mniej o to, „by dostarczać usprawiedliwień aktorom występującym na scenie politycznej pod sztandarami, na których wypisane są hasła przemian społecznych zgodnych z ich programowymi wizjami” (s. 8). Fenomen zainteresowania socjologią i jej siła polega, zdaniem autora, nadal na „nieoznaczoności obiektu społecznego”, a przede wszystkim na fakcie, że stara się ona „ukazać, iż sprawy toczą się zazwyczaj całkiem inaczej, niż tego oczekiwano, i że wszystko odbywa się inaczej, niż ktokolwiek by sobie mógł tego życzyć. Jedynie mając stale świadomość tego faktu, jesteśmy w stanie pojąć, że wszystko może potoczyć się inaczej” (s. 8).

Oczywiście stwierdzenie, iż „nie wszystko wygląda tak, jak nam się dotychczas wydawało”, a właściwie „nie tak, jak nas do tej pory nauczano”, nie jest

może czymś nadzwyczaj oryginalnym, szczególnie zważywszy na fakt, z jaką intensywnością prowadzono niedawno w Republice Federalnej Niemiec dyskusje na temat konsekwencji i przemian w świadomości społecznej, wywołanych przez ruchy społeczne i prądy intelektualne określane hasłowo jako „rok 1968”, niemniej należy przyznać, że w całej książce autor wyraźnie demonstrowa gotowość do krytycznej analizy rzeczywistości i otwartego prezentowania swych przemyśleń, a przede wszystkim daleki jest od wszelkiej apologetyki.

Profesor H. Bude zastrzega, że pisząc książkę z zamiarem dotarcia do szerokiego kręgu czytelników, rezygnuje z drobiazgowego instrumentarium naukowego i redukuje do minimum liczbę przypisów, ale tym bardziej trzeba zwracać na nie uwagę, gdyż już pierwszy przypis stanowi prawdziwe wyzwanie dla dotychczasowej dyskusji nad demokratycznym systemem politycznym i możliwościami równych szans partycypacji w życiu społecznym. Oto 50% gospodarstw domowych w Niemczech dysponuje jedynie 4% środków finansowych netto (bez uwzględniania wartości przedsiębiorstw), a 10% najlepiej sytuowanych kontroluje aż 47%. Przy czym udział owych 10% najlepiej sytuowanych zwiększył się w okresie pomiędzy 1998 a 2003 r. o ponad 2% (s. 133), jak wynika z oficjalnego raportu (*Armut- und Reichstumbericht des Bundesregierung von 2005*) przygotowanego dla rządu federalnego. Oznacza to, iż bogaci stali się bogatsi, a biedni biedniejsi. I tendencja ta – o czym przekonany jest autor – utrzymywała się w kolejnych latach po roku 2003: „byłoby to jeszcze do strawienia, gdyby nie towarzyszyło temu zjawisku jednocześnie trawienie przez kolejne grupy społeczne kontaktu z głównym nurtem (*mainstream*) społeczeństwa”. Jak pisze prof. Bude: „wprawdzie są oni jeszcze z nami, ale nie mają już adresu w naszym społecznym kolektywnym »samoodczuciu« (*Selbstauffassung*) i nie są już identyfikowani z »my«” (s. 9).

Ta intuicja autora znajduje potwierdzenie w reakcjach i ocenach, z jakimi spotkało się zaprezentowanie 25 sierpnia 2008 r. przez Federalny Urząd Statystyczny aktualnej tablicy podatku dochodowego. Okazuje się, że w Niemczech uiszczało ten podatek w 2004 r. 35 020 509 osób od średnich dochodów wynoszących 30 055 euro, a średnia skala podatkowa wynosi 20,03%<sup>1</sup>. Ponieważ za granicę ubóstwa przyjęto w metodologii niemieckich badań społecznych dochody nie sięgające granicy 60% średnich dochodów, to za takie osoby należałoby oficjalnie uznać płatników o przychodach poniżej 18 tys. euro, czyli prawie 40% ogółu niemieckich podatników, nawet jednak jeśli uznać za biednych jedynie tych, o dochodach poniżej 10 tys. euro rocznie, to i tak jest takich osób ponad 10 mln i stanowią oni 28,8% ogółu płatników. Jeżeli natomiast podzielić płatników na cztery grupy, to okaże się, że 9 mln najlepiej sytuowanych osób o naj-

<sup>1</sup> G. Bohsem, *Die deutsche Krankheit, Über das Steuersystem lassen sich nicht alle Probleme lösen*, „Süddeutsche Zeitung” z 26.08.2008, s. 17.

wyższych przychodach wpłaca 80% podatków, podczas gdy pozostali, czyli 3/4 ogółu, jedynie 20%<sup>2</sup>. Pozostali, czyli owe 75% ogółu (z łezką w oku wspomina się w takiej sytuacji prowadzone przed laty dyskusje programujące podział społeczeństwa „rozwinętego kapitalizmu” na tych reprezentujących „potrzebne 2/3” i „zbędne 1/3”), to dziś już ci „mało istotni”, których można raczej traktować jako potencjalnych kandydatów na „wykluczonych”. Analizy dochodów z pracy w Niemczech za lata 1995–2006 wykazały, że o ile lepiej zarabiający zwiększyli w tym okresie średnio swe dochody (po uwzględnieniu inflacji) o 3,5%, o tyle osoby z grupy zarabiających poniżej średniej krajowej musiały zanotować realny spadek dochodów o 13,7%<sup>3</sup>.

Przeobrażenia gospodarcze powodują stałe zmiany i tu prof. H. Bude cytuje klasyka tematyki wykluczenia, Williama Juliusa Wilsona<sup>4</sup>: „Ci, którzy mieszkają nadal tam, gdzie nie ma już pracy, pozostają bez szans”, aby dodać: „wszędzie, czy w Dittroit, w Walii, czy Katowicach mamy do czynienia z tym samym kompleksem przemian i trudności” (s. 21). Nowum jest jednak to, że „w dzisiejszych Niemczech wykluczenie narasta nie z powodu znikania przemysłu, ale z powodu jego dalszego nadzwyczajnego rozwoju”. Prof. H. Bude używa na określenie tej sytuacji terminu „hiperindustrializacja” (*Hyperindustrialisierung*), a opisuje ją w następujący sposób: „to skrajna specjalizacja, to nowe metody kontroli jakości, a więc całkiem nowy reżim technologiczny, prowadzi do wykluczenia. Obecnie nawet takie zagadnienia, jak prowadzenie magazynu, które kiedyś ograniczały się do przysłowiowego, »zapakuj i załaduj na paletę«, zostały do tego stopnia poddane procesom informatycznym, że na każdym stanowisku wymagana jest wysoce specjalistyczna wiedza i kompetencja” (s. 22). Widoczna jest również zmiana w podejściu do kwestii zatrudnienia: „Mamy do czynienia z paradoksalną sytuacją: oto z jednej strony słyszy się ciągle wkoło utyskiwania, że brakuje zmotywowanych, wykwalifikowanych pracowników, a jednocześnie narasta wyraźnie gotowość do wykluczania wielu tych, którzy je posiadają”<sup>5</sup>. Jak dodaje autor, sytuacja, w której mówi się ciągle o kwalifikacjach, nie zmienia faktu, że: „Tak jak brak, tak i nadmiar kwalifikacji może stanowić problem. Oto matematyk, pracownik naukowy uniwersytetu, też może z jakiegoś formalnego powodu nie móc przedłużyć zatrudnienia na uczelni po

<sup>2</sup> B. Finke, A. Slavik, *Neun Millionen Deutsche schultern den Haushalt. Die Belastung durch Lohn und Einkommensteuern ist ungleich- ein Viertel der zahlenden kommt für 80 Prozent der Einnahmen auf*, „Süddeutsche Zeitung”, 26.08. 2008, s. 17.

<sup>3</sup> B. Taffertshofer, *Wer hat, dem wird gegeben*, „Süddeutsche Zeitung” 27.08.2008, s. 26.

<sup>4</sup> W. J. Wilson, *When Work Diesappears. The World of the New Urban Poor*, New York 1996.

<sup>5</sup> „Deklaracje i zapewnienia o wadze podnoszenia kwalifikacji należą w opinii wielu ekspertów jedynie do »kanonów życzeniowego patrzenia na świat«, gdyż jeśli chodzi o szkolenia, to pracownicy po ukończeniu 40. roku życia nie interesują już przedsiębiorstw i nie chcą one zajmować się już ich szkoleniem”. *Krasse Lohnstücke auf dem Land*, „Einblick” 2008, nr 14, s. 2.

12 latach pracy i jest w tym momencie traktowany, przez rynek pracy również, jako ktoś zbędny” (s. 28).

Sytuacja niepewności obecna jest cały czas w naszym życiu, ale wszelkie recepty, odwoływanie się do teorii czy tłumaczenie strategii i kalkulacji celów zasadami określanymi przez koncepcję człowieka rozumianego jako *homo economicus*, nie dają dziś wiarygodnej odpowiedzi, nie dają gwarancji na sukces. „Także żadne doradztwo pedagogiczne nie jest w stanie odpowiedzieć z pewnością na oczekiwania rodziców, którzy chcieliby wiedzieć dziś, czy lepiej będzie jeśli pošlą swe dziecko do szkoły prowadzonej przez antropozofów (*Waldorfschule*), czy szkoły wyznaniowej zarządzanej przez któryś z Kościołów, czy też do normalnej szkoły publicznej” (s. 30).

Niepewność i strach to zdaniem prof. H. Bude elementy stale obecne w życiu społecznym, ale od pewnego poziomu stres może zacząć dosłownie rządzić ludźmi. Aktualna sytuacja w Niemczech nie wygląda przy tym wcale zbyt dobrze, gdyż aż 63% badanych w połowie 2006 r. obywateli Republiki Federalnej przyznaje się, iż „przemiany społeczne napawają ich strachem”, a 46% określa swe życie jako „nieustanną walkę o przetrwanie”. Prawie tyle samo, bo 44%, uznaje, że „państwo opuściło ich, pozostawiło samych w obliczu problemów związanych z dniem codziennym”, 59% „musi ograniczać swe wydatki”, a 49% obawia się, że „nie będzie w stanie utrzymać dotychczasowego standardu życia” (s. 44). Jednocześnie prof. H. Bude cierpko komentuje te wyniki, stwierdzając: „Inaczej niż w badaniach PISA [chodzi o międzynarodowe porównanie sprawności systemu edukacyjnego w grupie 15-latków, w których szkoły niemieckie nie odnoszą jakichś spektakularnych sukcesów – J.P.] w tym przypadku chodziło o badania na reprezentatywnej próbie 3000 uprawnionych do głosowania Niemców. A więc obcokrajowcy i emigranci o nie uregulowanym statusie, którzy nie mają praw wyborczych, nie zostali w nich uwzględnieni” (s. 45).

Profesor H. Bude wyróżnia w społeczeństwie niemieckim, uwzględniając wiek, wykształcenie, pozycję zawodową, dochody oraz deklaracje preferencji politycznych, trzy główne grupy interesu i przedstawia – jak to określa – *Tableau politischer Typen* (s. 47). Obejmująca górne grupy dochodowe 1/3 społeczeństwa posiada zdecydowanie liberalne poglądy i pozytywne nastawienie do demokracji, któremu towarzyszy zarówno wrażliwość i gotowość do zaangażowania w kwestiach społecznych, jak i świadomość niedostatków w tym zakresie (*kritische Bewusstseins*). W tej górnej warstwie prof. Bude wyodrębnia trzy podgrupy:

1) ok. 15% (17% na Zachodzie i 7% na Wschodzie) to „zajmujący ekspozowane stanowiska ludzie sukcesu” (*etablierte Leistungsträger*), którymi są dla niego wyżsi urzędnicy, przedsiębiorcy i odnoszący sukces przedstawiciele wolnych zawodów. Można uznać ich za prawdziwe „podpory społeczeństwa” (*Stützen der Gesellschaft*). Część z nich przekonana jest do obiektywności praw wolnego rynku (*Naturgesetzen des Marktes*), który „wynagradza tych, którzy się

starają, a karze tych, którym jest wszystko jedno”, tych, którzy nie chcą się zaangażować. Pozostali mają w tej kwestii mniej stanowcze poglądy i są przekonani, że zwycięzcy w tym współzawodnictwie nie powinni jednak zapominać o przegranych i wspierać ich, „aby nie dopuścić do rozbitcia całości”;

2) ok. 9% (9% na Zachodzie i 8% na Wschodzie) identyfikowana jest przez autora jako „nastawiona krytycznie elita intelektualna” (*kritische Bildungselite*), która skupia ludzi w większości młodych, o wysokich kwalifikacjach i dość silnie lewicowych przekonaniach. Są to „zażarci polemisci, ale nie ma wśród nich już nastawienia na poszukiwanie radykalnej alternatywy, a nawet można powiedzieć, że swe niezadowolenie i krytycyzm wyrażają zazwyczaj właśnie z powodu jej braku”. Informacje o rozszerzaniu się obszarów nędzy czy biedy oraz rosnącej polaryzacji społeczeństwa potwierdzają ich podstawowe poglądy i znajdują wśród nich duży rezonans;

3) ok. 10% (11% na Zachodzie i 6% na Wschodzie) to „zaangażowane mieszczaństwo” (*engagierte Bürgertum*). Tę grupę zdaniem autora cechuje duża wrażliwość moralna (*moralische Empfindsamkeit*), nadreprezentacja kobiet i pracowników sektora usług i służb publicznych, albowiem „wśród lekarzy, terapeutów i nauczycieli kwestie związane z rozwarstwieniem społecznym dyskutowane są właściwie nieustannie, gdyż niezależnie od osobistej wrażliwości należą do centralnych zagadnień codziennej pracy”.

Z kolei w centrum społeczeństwa, w środkowej grupie, autor wyodrębnia dwie zasadnicze podgrupy tworzące „zagrożone centrum tradycyjnych środowisk robotniczych”. Są nimi „Młodzi” – ok. 16% (15% na Zachodzie, i odpowiednio 18% na Wschodzie) oraz „Starzy” – ok. 13% (14% na Zachodzie i 8% na Wschodzie) pracownicy, którzy „wszystkie uwagi o narastaniu tendencji do wykluczenia społecznego odbierają przede wszystkim jako ich właśnie dotyczące”. Ta bardzo silna identyfikacja powoduje, że „w ogóle nie przyjmują do wiadomości, że zagrożenie mogłoby dotyczyć jeszcze kogoś więcej”. Jednocześnie zasadnicze poglądy i wartości środowisk klasycznie robotniczych pokrywają się z wartościami „ludzi sukcesu”. Dominuje przeświadczenie, że „to praca i zaangażowanie stanowi drogę do sukcesu, choć oczywiście można też mieć w życiu pecha” (s. 47). Środkową grupę uzupełniają jeszcze stanowiący ok. 13% przedstawiciele środowisk pracowników zatrudnionych na pełny etat (*Vollerwerbsmitte*), na których postawie moralnej, zdaniem autora, „można w pełni polegać” (*auf deren moralischen Sinn man bauen kann*).

Także w dolnej grupie dochodowej prof. Bude wyodrębnia dwa typowe środowiska. Są nimi stanowiący 11% (12% na Zachodzie i 10% na Wschodzie) „nastawieni na siebie samych i wystarczający sobie tradycjoniści” (*selbstgenügsame Traditionalisten*), którzy nie mają zaufania do „tych na górze” (*denen da oben*), a jednocześnie domagają się państwa opiekuńczego, które ma troszczyć się o ich potrzeby i „zapewniać porządek”. Są oni z zasady przekonani-

nymi wyznawcami zasady „gry o sumie zerowej”, czyli uważają „że wszystko to, co dostają inni, zostało właśnie im zabrane” i skupiają nisko kwalifikowanych robotników i rencistów. Drugą 7-procentową podgrupę (7% na Zachodzie, 5% na Wschodzie) stanowią „nastawieni autorytarnie nisko kwalifikowani” (*Autoritäts-orientierten Geringqualifizierten*). Profesor H. Bude widzi w nich przedstawicieli „defensywnego terytorializmu” (*defensiven Territorialismus*), którzy nie chcą „wysłuchiwać się w globalizacyjne kazania, jakie odprawia się w mediach, nauce i polityce” i zarzucają w związku z tym dziennikarzom, naukowcom i politykom, że „nie chcą oni dostrzegać tego, co dzieje się tu, na miejscu”. To właśnie „nastawieni autorytarnie nisko kwalifikowani” są wrogami obcych, gdyż widzą w nich zagrożenie i rywali stale obecnych w ich codziennym życiu (s. 47).

Jako „zagrożenie dla społeczeństwa w procesie przemian” prof. Bude identyfikuje dwie grupy, przy czym od razu podkreśla, że środowiska te reprezentowane są bardzo silnie w nowych landach. To „indywidualiści nastawieni na sukces” (*Leistungsindividualisten*) oraz nie związani zbyt z społeczeństwem, niejako „odczepieni ludzie z trudnościami” (*Abgehängten Prekariats*). Ci pierwsi stanowią 11% (przy czym na Wschodzie 15%, a na Zachodzie 10%), podczas gdy drudzy to ok. 8% (ale na Wschodzie aż 25%, a na Zachodzie jedynie 4%). „Nastawieni na sukces indywidualiści” to krytycy państwa, które narzuca wszelkie możliwe ograniczenia ich inicjatywie, to zwolennicy amerykańskiego szybko zatrudnienia i zwalniania (*hire and fire*), a zarazem nieprzejednani krytycy zamkniętego, jak pisze autor, niejako „zabarykadowanego” systemu umów zbiorowych, dzięki którym „będący już wewnątrz, posiadający pracę, mogą być całkiem obojętni wobec tych wykluczonych, którzy jej nie mają” (s. 48). Natomiast „odczepieni ludzie z trudnościami” to przede wszystkim bezrobotni o długim stażu i przedstawiciele środowiska „pracujących biedaków” (*working poor*) – ludzi aktywnych i chcących pracować, ale zatrudnionych na warunkach często określanych mianem „nowoczesnego niewolnictwa”. Zdaniem prof. H. Bude, trudno jednoznacznie przewidzieć, czy przedstawiciele tej grupy gotowi są bardziej głosować na ugrupowania skrajnie lewicowe, czy skrajnie prawicowe, ale wydaje się, że „dostrzegalna jest wśród nich tendencja do radykalizmu”. Zarówno „indywidualiści”, jak i „odczepieni” nie mają zaufania do oficjalnych reform, które odbierają jako „manipulację” realizowaną przez „łupieżczych polityków” (*Beutepolitiker*), którzy pracują w interesie tych „dobrze ustawionych i już dawno zapomnieli o potrzebach prostego człowieka” (s. 49).

Istotnym fenomenem przemian społecznych w Niemczech w ostatnich latach jest utrwalanie się procesu emancypacji kobiet. Wyrazem tego jest stały wzrost poziomu ich wykształcenia. Od 1995 r., kiedy to przekroczyły 50% wśród uczących studia, ich udział stale rośnie. Obecnie młode kobiety to już ok. 53% ogółu studentów (s. 90). Szczególnie analiza zachowań młodego pokolenia

mieszkańców byłej NRD pozwala sformułować jednoznacznie tezę o „powolnych młodzieńcach i szybkich dziewczętach” (*langsamen Jungen und fixen Mädchen*). Mimo że w obaleniu muru berlińskiego widziano przez pewien czas receptę na groźbę wyludnienia NRD, to sytuacja pełnego prawnego otwarcia po 1990 r. nie powstrzymała bynajmniej mieszkańców tzw. wschodnich landów przed ich opuszczeniem. Jak podkreśla prof. H. Bude: „w nowej sytuacji to właśnie młode kobiety decydowały się o wiele szybciej niż młodzi mężczyźni na zwiżanie swych namiotów. Wśród wędrowców na Zachód młode kobiety stanowiły 63% i dziś brak w nowych landach wśród młodych ludzi ponad 10% kobiet”.

Nierównowaga demograficzna uwidocznia się w ostatnich latach jeszcze bardziej w ogromnym, bo prawie 50-procentowym spadku urodzeń na terenie byłej NRD w porównaniu do końca lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku, a w obszarze codziennej polityki demonstruje się w atrakcyjności, jaką cieszy się wśród młodych – jak z cierpką ironią pisze autor – „opuszczonych przez siostry” bezrobotnych mężczyzn partia NPD. Chociaż jednocześnie właśnie ta radykalna prawicowa partia deklaruje, że „chce dotrzeć do tych, którzy mają jeszcze coś do stracenia, a nie być reprezentantem jedynie tych, którzy spisali się już na straty” (s. 92). Należy podkreślić, że nacjonalistyczne wezwania „Niemcy dla Niemców” znajdują największy posłuch właśnie na tych obszarach, które nie mają intensywnych codziennych kontaktów z istotnie liczebnymi środowiskami cudzoziemskimi. Nie przekraczają one bowiem na tych terenach 2% populacji<sup>6</sup>.

Zdaniem prof. H. Bude, niezależnie od całego zaangażowania, jakie demonstrowane jest przez zdecydowaną większość społeczeństwa niemieckiego w zwalczaniu NPD i jej prawicowej retoryki, a także – jak to ma miejsce w zachodniej części Republiki Federalnej – krytyki tendencji do popierania radykalnych ugrupowań islamskich, narastającej wśród młodych mężczyzn ze środowisk muzułmańskich, chodzi w istocie o bardzo podobne zjawiska, o problem, który można określić jako „koszty wynikające dla ogółu w związku z poszukiwaniem przez wykluczonych sensu egzystencji” oraz „szukaniem przez nich wspólnoty i identyfikacji”. I tu, i tam pod całkiem różnymi sztandarami pojawiają się ugrupowania, które „pozwalają wyładować się antysystemowej i postkapitalistycznej energii”, oferują uczestnikom możliwość pozytywnej autoprezentacji i prezentowania się wobec świata zewnętrznego w roli przedstawicieli „awangardy nowych czasów” (s. 92)

Książkę zamyka krótkie podsumowanie zatytułowane „Biedni jutra” (*Die Armen von morgen*), w którym autor nie ukrywa swych obaw co do dalszego zaostrzania się problemów na rynku pracy. W wielu obszarach usług nastąpi

<sup>6</sup> Maria Böhmer (CDU), przedstawicielka rządu federalnego do spraw integracji (*Integrationsbeauftragte der Bundesregierung*), twierdzi, że problemy z integracją obcokrajowców występują najostrej w Saksonii-Anhalt, gdzie udział obcokrajowców wynosi 1,9%, i w Meklemburgii Vorpommern – odpowiednio 1,8%. *Wenig Ausländer im Osten*, FAZ, 2.07.08, s. 4

„spadek poziomu płac realnych, co będzie prowadzić do rozszerzania się środowisk pracowniczych, które nawet przy pełnoetatowym zatrudnieniu nie będą w stanie zapewnić sobie minimalnego standardu życia” (s. 129). Autor ocenia, że inicjatywy takie, jak „Ein-Euro Jobs”, które miały „wywołać entuzjazm i zaangażowanie”, stały się przysłowiowym gwoździem do trumny i „ostatecznie skrzyły kark” bardzo wielu ludziom, gdyż udowodniły im, że są nikomu niepotrzebni. Co więcej, oto okazało się, że „praca może nie dawać pieniędzy ani teraz, ani nie zapewnia przyszłej renty”. Także dotychczasowe doświadczenia z „postępowymi rozwiązaniami”, np. przejmowaniem obowiązków wychowawczych i domowych przez mężczyzn, którzy chcieli w ten sposób umożliwić utrzymanie zatrudnienia swoim żonom, okazało się jak dotąd całkowicie nieproduktywne. Mimo że mężczyźni ci są jeszcze z reguły dość młodzi i dobrze wykształceni, to kilkuletni okres przebywania na urlopie wychowawczym staje się w praktyce olbrzymią barierą przy próbie powrotu na rynek pracy i właściwie „będą oni w przyszłości całkowicie zależni finansowo od wysokości renty, jaką wypracują ich żony”.

Nawet osoby należące do lepiej zarabiających muszą być absolutnie przygotowane na to, że nie będą mogły zapewnić sobie w przyszłości odpowiedniego komfortu życia. Ostatnie słowa książki brzmią prawie jak memento: „Kto nie będzie miał dzieci gotowych się nim opiekować, musi wiedzieć, że ani wysoka renta, ani dodatkowe ubezpieczenie czy oszczędności nie będą w stanie pokryć w pełni wysokich kosztów opieki w podeszłym wieku. Oczywiście można cieszyć się dziś estetycznym wyglądem pokoju i urokiem dużego parku otaczającego ośrodek pobytu, a także sympatycznymi relacjami z personelem opiekuńczym, ale w pewnym momencie nastąpi taka eksplozja zdań i kosztów związanych z opieką, że nie będzie mogło być już mowy o tym, by można je było pokryć z własnych środków. Trzeba będzie polubić standardową powszechną opiekę na poziomie dla wszystkich. Nawet wysoka renta nie obroni przed samotnością i biedą”.

Nie chciałbym podejmować jakiegóż szerszej polemiki z tezami autora recenzowanej książki, ograniczę się jedynie do stwierdzenia, że w tym kontekście symbolicznego znaczenia nabiera przytaczane już we wstępie sformułowanie: „sprawy toczą się zazwyczaj całkiem inaczej, niż tego oczekiwano, a wszystko odbywa się inaczej, niż ktokolwiek by sobie mógł tego życzyć”.

*Jerzy Pabian*

## NIETZSCHEGO RADOSNA WIEDZA

Friedrich Nietzsche, *Radosna wiedza* („*La gaya scienza*”), przeł. M. Łukasiewicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008, ss. 73.

W serii „Biblioteka Mnemosyne” w ubiegłym roku ukazał się nowy przekład jednego z ważniejszych pism w dorobku Friedricha Nietzschego, *Radosnej wiedzy*. Autorką spolszczenia jest Małgorzata Łukasiewicz. Wśród jej wcześniejszych przekładów – co warto odnotować – znajdują się również Nietzscheańskie *Niewczesne rozważania*, wydane przez Znak w 1996 r. W obu przypadkach podstawą translacji były znane krytyczne wydania pism Nietzschego, przygotowane przez Giorgio Coliego i Mazzino Montinariego. Poetycka część *Radosnej wiedzy* została skompilowana z przekładów Andrzeja Kopackiego (*Żart, fortel i zemsta* – Prolog) oraz młodopolskich tłumaczeń Leopolda Staffa (Dodatek do *Pieśni księcia Lekko ducha*<sup>1</sup>). Uzupełnieniem pracy są historyczno-literackie objaśnienia tłumaczki, które odnoszą się do kilkunastu paragrafów tekstu Nietzschego. Pełny przekład dopełnia kronika życia Nietzschego z lat 1881–1882 autorstwa Coliego i Montinariego. Obok informacji o charakterze biograficznym szczególną uwagę zwrócono w niej na aktywność intelektualną filozofa, jego lektury, korespondencję oraz prace nad rękopisem *Die fröhliche Wissenschaft*. Można dzięki temu poznać atmosferę, w jakiej kształtowały się najważniejsze idee z początku lat osiemdziesiątych XIX stulecia, poprzedzające bezpośrednio powstanie *To rzekł Zaratustra*. Niewątpliwie oba teksty powstały w okresie największej aktywności intelektualnej Nietzschego. Warto wspomnieć, że za życia filozofa *Radosna wiedza* ukazywała się dwukrotnie, w 1882 oraz 1887 r., poszerzona wówczas m.in. o nową przedmowę, księgę piątą oraz przywoływane już *Pieśni księcia Lekko ducha*.

Doskonały przekład Małgorzaty Łukasiewicz wypełnia coraz mniejszą lukę, jaka istnieje wśród współczesnych spolszczeń pism autora *Zaratustry*. Warto wspomnieć na wstępie, iż pochodząca z 1882 r. *Radosna wiedza* była dotąd jednym z niewielu tekstów Nietzschego dostępnych jedynie w starym, młodopolskim tłumaczeniu Leopolda Staffa. Trzeba na marginesie dodać, iż ponownego

<sup>1</sup> W oryginale: *Anhang. Lieder der Prinzen Vogelfrei*, [w:] F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, Bd. 3, hrsg. v. G. Coli und M. Montinari, DTV & de Gruyter, Berlin – New York 1988, s. 639.

spolszczenia wymagają jeszcze *Menschliches*, *Allzumenschliches* oraz *Morgenröthe*. Przemawiają za tym przynajmniej dwa względy: po pierwsze, dawne przekłady młodopolskie mają głównie charakter literacki, a nie *stricte* filozoficzny, ich język zdążył już się zestarzeć; po drugie, ich podstawą – co zupełnie zrozumiałe – były pochodzące z początku XX w. wydania pism Nietzschego, przygotowywane pod egidą komitetu powołanego i faktycznie kierowanego przez E. Förster-Nietzsche. Trudno współcześnie mówić o ich krytycznym charakterze. Warto przypomnieć, iż wydane nakładem J. Mortkowicza dzieła Nietzschego były na początku XX w. jednym z pierwszych kompletnych przekładów w Europie i na świecie, współcześnie jednak z wielu powodów dezaktualizują się i z konieczności tracą na znaczeniu.

Odrębny problem wśród przekładów stanowi nietzscheański *Nachlaß*, przy którym od kilku lat trwają prace translatorskie grupy germanistów i filozofów. Jak można sądzić, w niedalekiej przyszłości zakończą się publikacją spolszczonych rękopisów myśliciela. Wiadomo, iż ich łączna objętość zdecydowanie przekracza zbiór oficjalnych tekstów Nietzschego, są więc one drugim niezwykle ważnym źródłem w systematycznych badaniach nad filozofią niemieckiego nihilisty.

W autobiograficznym szkicu *Ecce homo. Jak się staje, czym się jest* Nietzsche lakonicznie przyznaje, że *Radosna wiedza* powstała w szczególnie sprzyjających warunkach. Podobnie jak *Jutrzenka*, była ona dowodem kształtującej się postawy afirmatywnej, stopniowego przewyciężenia pesymizmu i dekadentyzmu oraz rozwijającej się intelektualnej samodzielności<sup>2</sup>. Nawet z perspektywy wielu lat styczeń 1882 r. był pamiętany przez Nietzschego jako moment szczególnie radosny, twórczy i znamionujący powrót sił witalnych po okresie głębokiego kryzysu. Trzeba podkreślić, iż jak w wielu innych pismach Nietzschego, tak i tutaj wątki *stricte* filozoficzne splatają się z kwestiami osobistymi, dyskurs filozoficzny łączy się z próbami poetyckimi oraz obrazami antycypującymi późniejszego *Zaratustrę*. Pod względem formy *Radosna wiedza* jest zróżnicowana i niespójna. Ukazuje autora jako filozofa, literata, człowieka o nieprzeciętnej wrażliwości estetycznej i moralnej. Dowodzi zarówno jego warsztatowej wszechstronności, jak i potęgującej się skłonności do bezkompromisowych rozstrzygnięć. Otwarty interpretacyjnie aforyzm miesza się w niej z dążeniem do wnikliwego zrozumienia podejmowanych zagadnień i problemów.

Według samego autora, utwór znamionuje „saturnalia ducha” i ozdrowienie. „Nic więc dziwnego – jak pisze – że wówczas do głosu dochodzi i nierozumność, i błazeństwo, i ochocza czułość, trwoniona nawet na problemy szorstko-

<sup>2</sup> Por. F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się staje, czym się jest*, przeł. B. Baran, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 93–94. R. Safranski pisze: „Śmiech w *Wiedzy radosnej* nie jest oskarżający. Ten śmiech uznaje wynalazczość człowieka, a nawet cieszy się nią. Ale na chwilę nie można zapomnieć o tym, że w grę tu wchodzi wynalazki. Nietzschemu nie chodzi o oszczerstwo, lecz o ulgę”. R. Safranski, *Nietzsche. Biografia myśli*, przeł. D. Stroińska, Czytelnik, Warszawa 2003, s. 270–271.

włose [...]. Cała ta książka jest wyłącznie rozochoceniem po długim czasie wyrzeczeń i bezsilności, radością, jaką dają powracające siły, na nowo obudzona wiara w jutro i pojutrze, nagłe poczucie i przecucie przyszłości, bliskich przygód, znowu otwartych mórz, znowu możliwych, znowu wiarygodnych celów” (s. 7). Znamienne, że nie wcześniejszą *Jutrzenkę*, lecz właśnie *Radosną wiedzę* Nietzsche uczynił osobliwym znakiem zasadniczej wewnętrznej przemiany, jaka się w nim dokonywała. Jej wyrazem – jak sądził – była deklarowana wola porzucenia starych wzorców i sposobów myślenia. Równocześnie zapowiadała (choć może jeszcze niekiedy dość mgliście) to, co przez następnych blisko dziesięć lat stanie się punktem ciężkości Nietzscheańskiego filozofowania<sup>3</sup>. Dwa ostatnie fragmenty Księgi czwartej (341. *Najcięższe brzemie* i 342. *Incipit tragedia*), stanowiące zakończenie pierwszego wydania *Radosnej wiedzy*, zapowiadają fundamentalne kwestie nietzscheizmu: prawdę wiecznego powrotu tego samego, dynamistyczny antropocentryzm czy zaratustriańską wizję przemiany. Wzmiankują to, co z czasem okaże się oparciem jego stanowiska.

Znamienne, że Nietzsche, przygotowując drugie wydanie swojej książki jesienią 1886 r., dostrzegł silną potrzebę potwierdzenia i wzmocnienia tego, co uprzednio wypowiedział. Z perspektywy kilku lat – po *To rzekł Zaratustra* (1883–1885), po *Poza dobrem i złem* (1886) i po powstałej na tej samej fali pracy *Z genealogii moralności* (1887), a więc po wykładzie zasadniczych idei i celów swojej filozofii – żarliwość Nietzschego nie zmalała. Niekiedy może się wydawać nawet większa. Głębsza wydaje się również świadomość dokonującego się przełomu: wyczerpania wartości prawdy, nauki, wiedzy metafizycznej, moralności czy historii. Zasadnicze problemy zostały rozpoznane, choć przez to nie zniknęły. Jak pisał Nietzsche: „wypaliło nas, ostudziło i zahartowało zrozumienie, że na tym świecie nie dzieje się nic po bożemu, ba, nie dzieje się też wedle ludzkiej miary rozumu, miłosierdzia albo sprawiedliwości; wiemy, że świat, w którym żyjemy, jest nieboski, niemoralny, »niehumaniczny«, zbyt długo wykładaliśmy go fałszywie i kłamliwie, za to zgodnie z tym, czego sobie życzyła nasza skłonność do uwielbiania, czyli zgodnie z naszą p o t r z e b ą” (s. 234–235). W tej deklaracji wyraża się trwała dyspozycja Nietzschego do podejrzliwego przyglądania się temu, co w kulturze, nauce, życiu duchowym stało się niemal oczywiste, zyskało aksjologiczny wyraz czy społeczne uznanie. Czy w takiej sytuacji możliwe jest przekonanie kogokolwiek do pozorności wszelkich wyobrażeń ładu i porządku świata, sensu zdarzeń i procesów? Z wątpliwości wynikających z tej sytuacji wywodzi się przekonanie Nietzschego, iż – jak już się

<sup>3</sup> Jeżeli uwzględnimy fakt, iż powstanie *Radosnej wiedzy* zbiegło się z życiowymi przełomami, związanymi m.in. ze znajomością z Lou Salome i Paulem Ree, napięciami rodzinnymi, przyszłymi planami, sądzić można, iż Nietzsche znajdował się w szczególnym momencie swojego życia. Dowodzi tego np. list do wieloletniej znajomej, Malvidy von Meysenbug, zamieszczony w *Kronice życia Nietzschego od lata 1881 do jesieni 1882* (por. s. 315–316).

okazywało – pozostaje myślicielem nie na czasie, głosicielem najtrudniejszych prawd, które nie zawsze znajdują posłuch („szukamy słów, może szukamy też uszu”, s. 234) lub nie są właściwie rozumiane.

Dopisana do drugiego wydania *Radosnej wiedzy* Księga piąta, zatytułowana *My nieustraszeni*, obejmuje zbiór przemyśleń, które na pierwszy rzut oka koncentrują się na charakterystycznych i znanych problemach Nietzscheańskiego filozofowania. Z perspektywy kilku lat stanowisko Nietzschego uległo wyostreniu i radykalizacji. Wśród ważniejszych przejawów można wymienić zasadniczą nieufność w jakkolwiek metafizycznie pojęty ład świata i niewiarę w wartość poznania naukowego, sceptycyzm w stosunku do historycznie ugruntowanej moralności (por. s. 242) czy fundamentalnej dla człowieka świadomości. Tę ostatnią usiłuje tłumaczyć z perspektywy fizjologii, a równocześnie traktuje jako jeden z przejawów rozlicznych fikcji towarzyszących życiu człowieka. W każdym razie uznaje świadomość za wynik fałszywej generalizacji, wynikającej ze społecznych form ludzkiej egzystencji. Jak pisał, „świadomość to właściwie tylko sieć powiązań między ludźmi – tylko jako taka musiała się rozwinąć [...]”. Tak rozumiana świadomość odpowiada jednemu z silniej rozpowszechnionych „mitów” o istnieniu odrębnej od ciała (organizmu) trwałej, autarkicznej struktury, będącej fundamentem i warunkiem samookreślenia się i rozumienia człowieka. Dalej zaś dodaje: „świadomość nie należy właściwie do indywidualnej egzystencji człowieka, raczej do tego, co jest w nim naturą wspólnotową i stadną; świadomość zatem rozwija się i wyrabia tylko proporcjonalnie do użyteczności wspólnotowej i stadnej, a przeto każdy z nas mimo najlepszej woli, aby z r o z u m i e ć siebie tak indywidualnie, jak to możliwe, »poznać samego siebie«, uświadomić sobie zawsze tylko akurat to, co w nim nieindywidualne, »przeciętne«; samo nasze myślenie stale jest m a j o r y z o w a n e przez charakter świadomości, przez rządzący nią »geniusz gatunku« i przekładane z powrotem na perspektywę stada” (s. 245–246). Ów genealogiczny socjocentryzm i socjologizm wskazuje na jeden z istotniejszych aspektów pochodzenia i treści ludzkich „świadomych” przeżyć. Społeczne bytowanie jednostek staje się źródłem znaków i relacji, dzięki którym człowiek jest zdolny określić siebie. Nietzsche po raz kolejny dowodzi głębokiej świadomości roli i znaczenia społeczeństwa dla tożsamości ludzkiego indywiduum. Warto także dodać, iż w drugiej połowie XIX w. tego rodzaju antycypacja funkcjonalizmu i świadomość semiotycznego aspektu międzyludzkiej komunikacji mogła zaskakiwać lub skutkować posądzeniem o osobliwy redukcjonizm, w praktyce jednak pozwalała Nietzschemu objaśnić nie tylko sens – jak uważał – koniecznego perspektywizmu, lecz również radykalnego krytycyzmu wobec optyki zbiorowości. Głosząc skrajny indywidualizm, demaskował wszelkie źródła i formy wyobrażeń, w których przejawiała się nadrzędność społeczeństwa nad jednostką. Ich mnogość wiodła do wszechstronnej krytyki ideałów i wytworów zbiorowej egzystencji (por. 246).

Wśród innych kwestii ostatniej księgi *Radosnej wiedzy* Nietzsche podejmuje reprezentatywny dla jego zainteresowań problem ducha niemieckiej kultury i filozofii. Poszukując ich swoistości, w syntetycznym spojrzeniu wskazuje na główne tendencje XVIII- i XIX-wiecznej filozofii, będącej soczewką niemieckiego życia duchowego. Motyw to nienowy, lecz – jak widać – niezwykle nośny i wyrażający trwałe przekonanie myśliciela o jego złożonym i schyłkowym charakterze. Wśród wielu ich znamion Nietzsche wymienia m.in. ateizm, paradoksalne „umoralnienie” nauki, narastanie fali sceptycyzmu godzącego w metafizycznie pojęty ład świata. Od tego co niemieckie, Nietzsche przechodzi do tego co europejskie (s. 254 i n.). Jednak w obu przypadkach dostrzega znamiona tego samego upadku: rozkład chrześcijaństwa, które w dalekosiężnych skutkach reformacji przeistacza się w osobliwe „plebejstwo ducha”.

Warto wspomnieć, iż *Radosna wiedza* była kolejną okazją do przedstawienia rozsianych wśród różnych pism idei historiozoficznych Nietzschego. Nie stanowiły one – jak sądzę – spójnej koncepcji, lecz doskonale obrazowały sposób rozumienia rzeczywistości społecznej, politycznej i dziejowej. Nietzsche, oprócz generalnej krytyki klasycznych już odmian XVIII- i XIX-wiecznej filozofii dziejów, usiłuje uzasadnić wizję historii pojętej w kategoriach walki (wojny), będącej zarazem formułą przyszłego rozwoju (s. 261). Postacią przełomową pozostaje w jego przekonaniu Napoleon, symbolizujący wejście w „klasyczną epokę wojny”. Poza czysto politycznym odczytaniem związanych z nim wydarzeń, Nietzsche dostrzegał w nim osobowość dostojną, kierującą się całkowicie odmiennymi tablicami wartości aniżeli te, które wyznawało mieszczaństwo. Jak pisał: „oto mą ż znowu zatriumfował nad kupcem i filistrem” (s. 261). Przywołany przykład dowodzi konsekwencji Nietzschego w dążeniu do dynamistycznej interpretacji podejmowanych kwestii. Filozofia dziejów okazuje się kolejnym obszarem dociekań, stanowiącym wynik rozumienia rzeczywistości jako nieustannego stawania się, określonego przez wysiłek przezwyciężania tego, co zastane.

Tego rodzaju tezy, będące reprezentatywnymi założeniami filozofii Nietzschego, dowodzą jej spójnego i względnie jednolitego charakteru. Mimo zachodzącej w kolejnych latach ewolucji w światopoglądzie filozofa, można zasadnie przyjąć przekonanie o trwałości i spójności fundamentalnych tez jego myśli. Oprócz przywołanych przykładów, jedność i konsekwencję widać np. w dążeniu do zakwestionowania wartości poznania naukowego. Antycypując postmodernistyczną tezę o kresie wielkich narracji (w tym nauki), Nietzsche wykazuje jednostronność i konwencjonalność, schematyczność, formalizm poznania naukowego. Nie neguje go jako takiego, dąży jednak do wykazania jego ograniczoności (jako aspektowości, przedmiotowości), częstych przejawów redukcjonizmu (np. o podłożu mechanistycznym i metodologicznym, s. 274). Warto podkreślić, iż negatywna reakcja Nietzschego ma niewątpliwie wymowę histo-

ryczną – wyraża stosunek myśliciela do wzorców XIX-wiecznej idei naukowości, lecz zawiera również uwagi o charakterze uniwersalnym. Przedmiotowość, metodyczność, instrumentalizm – stanowiące charakterystyczne znamiona wszelkiej działalności naukowej – mogą w szczególnych warunkach być czynnikami skutecznie hamującymi ludzkie poznanie. W intuicjach Nietzschego kryją się wątpliwości, które dojdą do głosu także w późniejszych koncepcjach kontestujących swoistość i wartość nauki (np. w anarchizmie metodologicznym). Podsumowując można stwierdzić, iż tak jak akustyka nie wyczerpuje fenomenu muzyki, podobnie fenomenu życia człowieka nie wyjaśniają wyłącznie prawa fizjologii. Muzyka jako sztuka zaczyna się tam, gdzie wiedza i doznania przekraczają granice akustyki, analogicznie jak człowieczeństwo w różnorodnym rozumieniu okazuje się nieredukowalne do zasad fizjologii.

W generalnym nastawieniu Nietzschego przejawia się trwała tendencja do podejrzliwości i *stricte* filozoficznego namysłu nad kluczowymi aspektami ludzkiego życia. To w tym kontekście zapytuje: „jakże moglibyśmy, po takich widokach i z takim niedosytem sumienia i wiedzy, zadowolić się człowiekiem współczesnym? Cóż poradzić, że na jego najszacowniejsze cele i nadzieje spoglądamy z kiepsko zachowaną powagą, a może nawet wcale nie spoglądamy. Inny przyświeca nam ideał, przedziwny, uwodzicielski, niebezpieczny ideał, do którego nikogo nie chcemy przekonywać [...]” (s. 284). Kolejne prace Nietzschego w znacznym stopniu będą wysiłkiem zrozumienia wspomnianego ideału.

Ostatnią część pracy stanowią wspomniane wcześniej *Pieśni księcia Lekko-ducha* w starym przekładzie Leopolda Staffa. Jak sądzę, specyfika poezji wymaga innych kompetencji i innej wrażliwości niż przekład tekstu *stricte* filozoficznego, dlatego pozostawienie w tym miejscu kunsztownych, młodopolskich translacji Staffa było zupełnie zrozumiałe. Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden szczegół książki. Autorka przekładu, Małgorzata Łukasiewicz, ma istotny wkład w uprzystępnienie tekstu Nietzschego, opracowała bowiem objaśnienia (s. 305 i n.), w których doskonale uwidacznia się głębokie uwikłanie myśli Nietzschego w różne dziedziny i aspekty kultury, historii, filozofii, literatury czy nawet muzyki. Dzięki nim można dostrzec aluzyjność, liczne nawiązania, cytowania i zapożyczenia. Tego rodzaju gra jest częścią osobliwego stylu Nietzschego, który zmusza czytelnika do nieustannej uwagi, do wczytywania się w jego słowa, a także do interpretacyjnej otwartości, ostrożności i rozważliwej. Tego rodzaju szczególna erudycja uzmysławia przy okazji to, jak dalece Nietzsche świadomie porzucił akademicki sposób filozofowania (a może nigdy go nie poznał lub nie zrobił nic, by weń wniknąć i go sobie przyswoić). W każdym razie zasadnicze tezy jego filozofii przybrały postać aforystyczną, daleką od tradycyjnego dyskursu, niejednokrotnie skryły się za licznymi metaforami, porównaniami, obrazami. W mnogości typowo literackich środków wyrazu wyraża się jeden z zupełnie niepowtarzalnych aspektów jego filozofii.

Rozważając „nietzscheańską” inicjatywę wydawnictwa „słowo/obraz terytoria”, w wyniku której ukazał się przekład *Radosnej wiedzy* oraz praca *Nietzsche. Zapiski przyjaciela* Franza Overbecka, sądzę, iż wart wysiłku byłby również przekład i publikacja wspomnianych przeze mnie wcześniej pism Nietzschego.

Na zakończenie warto zwrócić uwagę na zaskakującą informację w stopce redakcyjnej, iż ta książka to podręcznik akademicki dotowany przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Jest to zapewne tylko dowód finansowego współdziałania i instytucjonalnej partycypacji MNiSW w publikacji tekstu, w żadnym bowiem razie dzieło Nietzschego nie nosi znamion podręcznika, choć dla historii filozofii XIX stulecia może być postrzegane jako kanoniczne.

*Andrzej Kucner*



## NIETZSCHE I OVERBECK – ŚLADY PRZYJAŹNI

Franz Overbeck, *Nietzsche. Zapiski przyjaciela*, przeł. T. Zatorski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008, ss. 73.

Nakładem gdańskiego wydawnictwa „słowo/obraz terytoria” ukazał się w ubiegłym roku polski przekład niewielkiej, lecz szczególnej pracy Franza Overbecka. Jest ona lakonicznym zapisem jego wspomnień i przemyśleń opartych na wieloletniej, zażyłej znajomości z Friedrichem Nietzschem. Już na wstępie warto zwrócić uwagę na szaloną dysproporcję między niezwykle powściągliwym stylem pisarskim Overbecka a historią jego wieloletniej znajomości z niemieckim filozofem. Z tego powodu można odnieść wrażenie pewnego niedosytu, iż tak niewiele ostatecznie autor zdołał ujawnić.

Trudno o jednoznaczną klasyfikację i ocenę pracy Overbecka. Nie jest ona ani typową biografią Nietzschego, ani wyłącznie zbiorem wspomnień. Nie jest też kompletną, krytyczną analizą poglądów filozofa czy też ich komentarzem. Dominuje w niej selektywny i nieskrywane subiektywny punkt widzenia Overbecka. Jego przemyślenia koncentrują się różnorodnych kwestiach. Może się nawet wydawać, iż niekiedy pozornie dość przypadkowych lub mało istotnych. Należy jednak podkreślić, iż w każdym przypadku zapiski Overbecka są odzwierciedleniem autentycznej znajomości wraz ze wszystkimi wynikającymi z tego konsekwencjami. Ich wartość wyraża się przede wszystkim w tym, iż dokumentują wieloletnie, bliskie, bezpośrednie i szczególne pod wieloma względami kontakty obu intelektualistów<sup>1</sup>. Warto wiedzieć, iż ich zasięg w praktyce dalece przekraczał to, co zwykle bywa kojarzone z typową znajomością. Dzielili ich siedmioletnia różnica wieku, różniły naukowe kompetencje i droga życiowa,

<sup>1</sup> Losy przyjaźni Nietzschego i Overbecka już dawno stały się odrębnym problemem badawczym biografów i historyków filozofii. Zob. np. C.A. Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft*, Bd. 1–2, Verlegt bei Eugen Diederichs, Jena 1908. W późniejszych biografiach Nietzschego postać Overbecka także zajmuje istotne miejsce (por. C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche. Biographie*, Bd. 1–3, Carl Hanser Verlag, München Wien 1978). Dzieje ich znajomości badał również Tadeusz Zatorski, tłumacz tomiku i autor posłowa: *Overbeck und der Freund*, „Aufklärung und Kritik“ 1999, nr 1, s. 155–162 (rec.); A. Urs Sommer, *Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Zur „Waffengenossenschaft“ von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck*, Berlin Akademie Verlag 1997.

a mimo tego ich losy splatały się w wielu ważnych momentach. W dodanym do wspomnień posłowiu tłumacz pracy, Tadeusz Zatorski, przypomina Stefana Zweiga, który Overbecka nazwał m.in. „najwierniejszym z wiernych”, „wiecznym pocieszycielem” czy „jedynym stałym punktem w chwiejnej egzystencji Nietzschego” (por. s. 47).

Świadomość szczególnej więzi i roli, jaką w życiu Nietzschego odgrywał Overbeck, jest niemal powszechnie uznawana, lecz różnie komentowana. Swoje zdanie w tej kwestii miał m.in. Karl Jaspers. Jak podkreślał, od chwili poznania w Bazylei Overbeck był dla Nietzschego kimś stale obecnym, osobą godną największego zaufania, z czasem zaś swego rodzaju „ostoją”: „Overbeck jest jak pewny okręt na falach przyływu i odpływu osób i rzeczy”<sup>2</sup>. R.J. Hollingdale zauważa, iż obu łączyła głęboka przyjaźń i mimo licznych różnic między nimi (w kwestii pochodzenia czy światopoglądu), okazywała się czymś fenomenalnym<sup>3</sup>.

W jeszcze inny sposób – co zupełnie zrozumiałe – związek z Nietzschem postrzegał sam Overbeck. W swoich wspomnieniach z datą 16 grudnia 1899 r. pisał: „Jest fenomenem, przed którym zawsze pochylałem głowę, a tego, że tak właśnie czyniłem, nie żałuję i dzisiaj. Świadomie powiadam: »pochylałem głowę«, albowiem wynosić się ponad niego – właśnie niedorzeczność tego rodzaju zawsze była mi czymś całkiem obcym, tyle że teraz pojmuję ją lepiej także jako niedorzeczność. Nieuleczalnie skomplikowałoby moje relacje z Nietzschem i mnie samego wprawilo w beznadziejne pomieszanie, gdybym pokusie takiej kiedykolwiek uległ” (s. 5). Overbeck dostrzegał zarówno egocentryzm, jak i postępującą z wiekiem megalomanię Nietzschego. Odczuwał zarówno przywiązanie, duchową bliskość, jak i dystans wynikający ze zderzenia diametralnie różnych typów osobowości. Mimo iż świadomie wolał pozostawać w cieniu Nietzschego, spoglądał na niego krytycznie i mimo znanych mu wielu obcych ocen, miał wyrobioną o nim własną opinię.

Wnikliwsza analiza przemyśleń Overbecka wymaga kilku zdań komentarza. Jego praca powstawała w czasie, gdy kształtowała się tzw. legenda Nietzschego, zawierająca świadomie zafalszowany, zniekształcony obraz myśliciela i głoszonych przez niego idei. Kontrowersje wywoływała z jednej strony jego choroba, rzucając cień na faktyczną wartość jego twórczości, z drugiej zaś pozostawiona spuścizna w formie rękopisów i listów, wymagająca uporządkowania i krytycznych badań. Jak pokazały kolejne lata, przez długi okres nie istniała w Niemczech atmosfera sprzyjająca rzetelnemu, wolnemu od rozmaitych uprzedzeń oraz niejasnych intencji prowadzeniu badań nad pozostawionym dorobkiem. Ów problem widać w spostrzeżeniach Overbecka, który rozważając

<sup>2</sup> K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, przeł. D. Stroińska, Wyd. KR, Warszawa 1997, s. 67.

<sup>3</sup> Por. R.J. Hollingdale, *Nietzsche*, przeł. W. Jeżewski, PIW, Warszawa 2001, s. 65–67.

np. kwestię chrześcijańskości Nietzschego, zasadnie kwestionuje deklaracje siostry filozofa (por. s. 11–12). Zresztą warto podkreślić, iż przy wielu okazjach widoczne są mniej lub bardziej śmiałe próby przeciwstawiania się zafałszowanemu obrazowi, upowszechnianemu przez Elisabeth Förster-Nietzsche. Już wówczas Overbeck miał świadomość negatywnych skutków powstającej legendy Nietzschego. Niekiedy usiłował nawet z tym walczyć (por. s. 13). O nieskrywanej niechęci do E. Förster-Nietzsche świadczył także jego konsekwentny dystans do powstałego głównie z jej inicjatywy naumburskiego Archiwum Nietzschego, przeniesionego następnie do Weimaru (por. s. 64).

Obraz Nietzschego wyłaniający się ze wspomnień i ocen Overbecka jest wielobarwny. Wybitny talent jego przyjaciela – jak sądził – ujawnił się w szczególnej pasji krytycznej, której ostrze Nietzsche zwrócił ostatecznie przeciwko sobie. Według Overbecka ten akt stał się główną przyczyną jego samozniszczenia (s. 6). Nietzsche dokonał autodestrukcji w poczuciu najwyższej uczciwości wobec siebie samego, takiej, jaką można było spotkać np. u Pascala. Ich duchowe powinowactwo wydaje się Overbeckowi bezdyskusyjne. Zapewne Nietzsche przy wielokrotnie deklarowanej niechęci do pascalowskiego zepsucia religią odrzuciłby ocenę swego przyjaciela, jednak szczególny autentyzm głoszonych poglądów jest wspólną cechą jego postawy i stanowiska myśliciela z Port-Royal.

Za wyjątkową cechą Nietzschego Overbeck uznał zupełnie niespotykaną na tę skalę skłonność do samoprzezwyciężenia. W tym przypadku jedna z fundamentalnych zasad jego filozofii stała się jego własną zasadą postępowania czy nawet uniwersalną normą życia, tak trafnie dostrzeżoną przez Overbecka.

Wieloletnie kontakty utrzymywane z Nietzschem przez Overbecka, a z czasem również przez jego żonę, Idę, pozwalały śledzić nie tylko ewolucję jego światopoglądu czy głoszonych idei, ale także dokonujące się przemiany osobowości. Świadomość ich istoty umożliwiała rozumienie Nietzschego w zupełnie inny sposób aniżeli przez badaczy czy komentatorów jego filozofii. Niewątpliwie Overbeck głębiej rozumiał szczególny związek między życiem a zasadami głoszonego stanowiska. Według niego, świadomy wybór roli eremity w większym stopniu odzwierciedlał skłonność Nietzschego do teatralizacji własnego życia niż z pewnymi wyjątkami głęboką potrzebę samotności czy izolacji. Overbeck dostrzegał również eskalujące napięcie w okresie prac nad *Radosną wiedzą* oraz *To rzekł Zaratustra* i jego stopniowy spadek w kolejnych latach poprzedzających bezpośrednio załamanie nerwowe.

Z wielu względów Overbeck doskonale rozumiał złożoność sytuacji, jaka z czasem wytworzyła się wokół Nietzschego. Starał się przy tym zachować dystans do pojawiających się licznych kontrowersji i zarzutów. Miał świadomość, iż mnogość i zazwyczaj skrajność formułowanych ocen wymaga rozważnego komentarza. Problematiczne wydawało mu się np. posądzenie Nietzschego o antysemityzm. Overbeck zakwestionował je z jednej strony z powodu niechę-

ci ich obu do jakiegokolwiek fanatyzmu, z drugiej natomiast – jak pisze: „to moje i Nietzschego zniesmaczenie antysemityzmem najmocniej wyrażało się pewnie w tym, że – na poły z przekory – wprawdzie czasem o nim rozmawialiśmy, ale nigdy z pasją; w zasadzie nie traktowaliśmy go nigdy »poważnie«, uważając za nie zasługującą w istocie na dłuższą refleksję modę naszych czasów” (s. 8). Ta pozorna bagatelizacja odnosiła się do realiów schyłku XIX w. i – jak sądzę – nie powinna być oceniana z perspektywy form i skutków całkowicie innego antysemityzmu dwudziestowiecznego. Overbeck wiedział, iż na Nietzschem ciążył zarzut antysemityzmu, lecz sam unikał wydawania jednoznacznych ocen. Uważał przy tym, iż zdecydowanie większym problemem byli antysemita w otoczeniu Nietzschego, aniżeli brzemienna w skutkach mogła być jego rzekoma wrogość do Żydów. Jak pisał: „Nietzsche był namiętnym przeciwnikiem antysemityzmu takiego, jakim go poznał. Co nie przeszkadza wcale, że tam, gdzie mówi szczerze, jego sądy o Żydach swą ostrością pozostawiają daleko w tyle wszelki antysemityzm. [...] Jego antychryścjanizm ma przede wszystkim antysemita fundament” (s. 29). Trzeba przyznać, iż to ostatnie spostrzeżenie może się wydawać dość kontrowersyjne, Overbeck tymczasem pozostawił je bez jakiegokolwiek komentarza. Czy rzeczywiście (nawet radykalna w formie) krytyka żydowskiej kultury i zawartych w niej wzorców religijności stanowi o istocie antysemityzmu?

Zupełnie inny charakter posiadał wywołujący kontrowersje problem rzekomej polskości Nietzschego. Jak wiadomo, w całkowicie zmitologizowanym, fantastycznym wyobrażeniu Nietzsche tłumaczył swoje pochodzenie polskimi korzeniami. Overbeck – jak przyznaje – nigdy nie uwierzył w legendę o swoim przyjacielu jako potomku polskiej szlachty. Traktował ją wyłącznie jako część „romantycznego” wizerunku filozofa. Jak się jednak okazało, z przekonania o polskim rodowodzie inni uczynili cel niewyszukanych ataków. Było ono wykorzystywane szczególnie przez przeciwników Nietzschego oraz niemieckich nacjonalistów (s. 35–36).

Bogactwo idei, które stały się wytworem Nietzschego, wymaga krytycznego spojrzenia na ich autora. Tutaj sąd Overbecka jest jasny: „Nietzschego – jak stwierdza – nie sposób brać poważnie jako uczonego, bardzo poważnie trzeba go za to traktować jako myśliciela” (s. 10). Typ umysłowości, który reprezentował Nietzsche, czynił z niego oryginalnego twórcę, nie zaś głosiciela prawd uniwersalnych, spełniającego kanony akademickości. Z nich się sukcesywnie wyzwalał i z czasem do nich było mu niewątpliwie najdalej. Naukowe wzorce poznania odrzucił jako nieautentyczne i pozorne, pozbawione indywidualności i niepowtarzalności.

Mimo tej wielokrotnie deklarowanej niechęci do ideałów nauki, Overbeck dostrzegł również głębokie pokrewieństwo Nietzschego z szeroko rozumianą intelektualną tradycją europejską. Doszedł nawet do wniosku, że w takim kontek-

ście oryginalność i niepowtarzalność tez Nietzschego może się wydawać problematyczna. Miał on zarówno ideowych poprzedników, jak i bliskich mu współczesnych intelektualistów (np. niemal zupełnie zapomnianego Heinricha von Steina, por. s. 15).

Wieloletnia przyjaźń obu intelektualistów była – w przekonaniu Overbecka – zjawiskiem szczególnym. Jak sam przyznał, „uległa jedynie przemocy okoliczności” (s. 18), zaś z jednym wyjątkiem była według niego wolna od „wszelkich cieni”. Zastrzega jednak, iż nieco inaczej mogła wyglądać od strony Nietzschego, który w sytuacjach konfliktowych zdolny był do otwartej, bezkompromisowej krytyki czy bezpośrednich oskarżeń. Ta skłonność wynikała nie tylko ze splotu zdarzeń, lecz również ekspansywnej oraz impulsywnej osobowości Nietzschego.

Traumatyczny charakter miało odkrycie przez Overbecka załamania i choroby swojego przyjaciela, a szczególnie – co warto podkreślić – stopniowe uświadomienie sobie, iż ich dotychczasowe relacje stały się definitywnie zjawiskiem historycznym. Overbeck przyznał się do głębokiego przygnębienia oraz poczucia straty kogoś bardzo mu bliskiego. Po swoich ostatnich spotkaniach z Nietzschem, który przeszedł terapię w zakładach dla obłąkanych w Bazylei i Jenie, Overbeck uzmysłowił sobie, iż – jak pisał – „ta nasza koinfidencja karmiła się wyłącznie jeszcze przeszłością”, z czasem zaś ich drogi się rozeszły, a wieloletnia przyjaźń, mimo widocznych nadal znamion wzajemnego przywiązania, uległa nieuchronnemu rozkładowi (por. s. 21–24).

Obraz nakreślony przez Overbecka nosi wprawdzie znamiona sentymentalności, nie jest jednak płytki ani też przesadnie emocjonalny. Doskonale rozumiał on, iż znajomość z Nietzschem była dla niego rodzajem wyzwania. Mimo różnicy wieku, mimo świadomości intelektualnej i moralnej przewagi Nietzschego, Overbeck widział w nim przyjaciela, przed którym wielokrotnie pokornie chylił głowę. Nie był jednak ślepym wyznawcą jego poglądów, nie ulegał też pokusie próżnego schlebiana, szczególnie wówczas, gdy sława Nietzschego stała się faktem (s. 28). Niezależnie od więzów przyjaźni, Overbeck był krytykiem poglądów Nietzschego. Sceptycznie odnosił się do idei nadczłowieka, z dystansem przypatrywał się również myśli o wiecznym powrocie tego samego (s. 38 i n.). Uznał ostatecznie, że najbardziej rozpoznawalne elementy filozofii Nietzschego (nadczłowiek i myśl o wiecznym powrocie) są największymi jego porażkami, wynikającymi ze skłonności do skrajnych rozstrzygnięć, z osobliwego intelektualnego ekstremizmu: „rekultywację ludzkości, jaką on podjął, podjąć można jedynie pod znakiem desperacji – Nietzsche dowodzi tego dość sugestywnie pomysłem utożsamienia się z nadczłowiekiem oraz praktycznym urzeczywistnieniem tegoż pomysłu w swoim życiu” (s. 42), a następnie przez uznanie, iż przeszłość staje się jedyną miarą wartości głoszonych idei, swój pomysł upodobnił do rozstrzygnięć współczesnych teologów („najbardziej desperacka niedorzeczność”). Sceptycyzm Overbecka nie pozostawia żadnych wątpliwości.

Warto dodać, iż osobliwym znakiem czasu w jego pracy są rozważania nad wartością i dostępnością nietzscheańskiego *Nachlaß*-u, który w tamtym okresie wywoływał wśród pierwszych badaczy ogromne kontrowersje (por. s. 30). Interesujące są spostrzeżenia Overbecka na temat okoliczność powstania koncepcji wiecznego powrotu, które w jakimś stopniu burzą znany mit o mistycznym doznaniu, jakiego miałyby doświadczyć Nietzsche w Sils Maria<sup>4</sup>.

Praca Overbecka jest wynikiem zamierzonego, subiektywnego spojrzenia na człowieka, jego osobowość i głoszone idee. Ze stworzonego obrazu wyłania się taki Nietzsche, jakim postrzegano go na przełomie XIX i XX w. Jest kontrowersyjną osobowością, intelektualnym skandalistą, antychrześcijaninem. Jego obraz pozbawiony jest jeszcze zasadniczego dystansu, choć w wielu przemyśleniach Overbecka potrzeba owego dystansu staje się wyraźnie wyczuwalna. Przyjaciel Nietzschego wielokrotnie podkreśla nonsensowność dosłownego rozumienia licznych deklaracji i radykalnych ocen wygłaszanych przez filozofa. Nietzsche niewątpliwie często mógł szokować formą swoich wypowiedzi, lecz ich znaczenie nie zawsze szło w parze ze skrajnością określeń.

Przemyślenia Overbecka nie mogą być traktowane jako wykładnia filozofii czy też miarodajne źródło wiedzy o problematycznych wtkach biografii Nietzschego. Sam autor ma tego świadomość. Są one raczej próbą rozrachunku z człowiekiem oraz problemami, które z czasem symbolizował (m.in. antysemityzmem, chorobą, spuścizną, legendą). Stosunkowo nikłe znaczenie ma w pracy Overbecka filozofia Nietzschego. Wiele składających się na nią istotnych idei, np. nadczłowieka czy wiecznego powrotu, zostało przez niego podważonych lub uznanych za problematyczne (por. s. 32). Widać, że Overbeck generalnie dystansował się do większości pozytywnych założeń twórcy *Zaratustry*. Widział w nim fenomenalnego sceptyka, którego wysiłek zmierzał do osiągnięcia niezwyklej rzetelności w myśleniu. Równocześnie w głoszonych ideach filozoficznych silniej niż gdziekolwiek indziej wyrażała się kontrowersyjna, neurasteniczno-histeryczna (jak sądził np. krytykowany tu Paulsen) osobowość samego twórcy (s. 33). Overbeck starał się zachować dystans do tego rodzaju ocen, miał jednak świadomość, iż przy całej stronnictwie nie były one całkowicie chybione. Nietzsche niewątpliwie prowokował licznych przeciwników formą swoich myśli. Częstokroć zastępowała ona głębszy namysł nad tym, o czym mówił.

Warto zauważyć, iż spoglądając na całość życia i twórczości Nietzschego, Overbeck nie był niekiedy zbyt powściągliwy w swoich ocenach. Ogólną sytuację życiową swego przyjaciela określił ostatecznie mianem zlepku nieszczęść (s. 42). Z jej analizy wyłonił się obraz człowieka wyobcowanego, niezdolnego

---

<sup>4</sup> Por. np. list Nietzschego do Petera Gasta (Heinricha Köselitza) z 14 sierpnia 1881 r.: F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, hrsg v. K. Schlechta, Bd. 3, Carl Hanser Verlag, München 1956, s. 117.

do trwałych i głębszych relacji rodzinnych ani z matką, ani z siostrą. Namiastką tych relacji stał się zaś całkowicie zmyślony obraz przedwcześnie zmarłego ojca, który w przekonaniu Overbecka najsilniej inspirował Nietzschego. W podsumowaniu autor zapisków dzieli się gorzką, ale – jak pokazał czas – przynajmniej częściowo chybioną refleksją, iż wartość głoszonych przez Nietzschego idei nie sięga zbyt daleko. Może nawet nie warto było szerzej ich upowszechniać z powodu całkowitej abstrakcyjności oraz odrealnienia: „W rzeczy samej – jak pisał – cóż w granicach zdrowej myśli, to znaczy myśli poruszającej się w granicach doświadczenia, uczynić można na serio z pojęciem nadczłowieka, skoro żadne doświadczenie nie uczy nas o nim niczego? Znamy jakąś ludzkość jako gatunek, a w jej ramach niezliczone jednostki o najróżniejszej gradacji ich znaczenia, pośród których jednak nawet ta znajdująca się najwyżej nie będzie nadczłowiekiem. O tej istocie doświadczenie nie mówi nam jako takie nic. Jeśli my sami nie uznajemy się bez oporów za nadczłowieka, to pośród nas, ludzi, nie można wątpić w to, że nie ma takiej istoty, którą znamy w ogóle tylko dzięki wyabstrahowaniu jej ze stworzonego przez nas pojęcia ludzkości” (s. 44).

Jednoznaczność tego podsumowania pozwala widzieć w Nietzschem oryginalnego wizjonera, któremu jednak zabrakło w pewnym momencie poczucia rzeczywistości i w rezultacie tego jego koncepcja nie przekroczyła granic myślowego eksperymentu bez jakiegokolwiek przełożenia na realia społeczne, historyczne czy też na wiedzę o psychicznych uwarunkowaniach ludzkiej egzystencji.

Literatura wspomnieniowa poświęcona Nietzschemu jest stosunkowo bogata. Na własne rekonstrukcje znajomości z filozofem zdobyli się m.in. Paul Deussen, Lou Andreas-Salome czy Paul Ree. Z wielości tych spojrzeń wyłania się obraz zróżnicowany i niejednoznaczny, łączy je jednak jedno – w każdym przypadku niezbędne jest uznanie rozmaicie pojętej niezwykłości Nietzschego, by upubliczniać własne doświadczenia, odczucia i przemyślenia związane z jego osobą. Praca Overbecka także powstała z takiej inspiracji.

Na zakończenie warto zwrócić uwagę na niezwykle rzetelny, krytyczny przekład niemieckiego tekstu, dokonany przez Tadeusza Zatorskiego. Swoje spolszczenie tłumacz uzupełnił wartościowym posłowiem, poświęconym głównie Overbeckowi i roli, jaką odegrał w życiu Nietzschego. Trzeba przy okazji podkreślić, iż dzieje znajomości Nietzschego i Overbecka, jak również twórczość tego niemieckiego teologa stanowią odrębny przedmiot zainteresowania i badań T. Zatorskiego.

*Andrzej Kucner*



## ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA MORALNOŚĆ DZIENNIKARSKĄ

Jan Pleszczyński, *Etyka dziennikarska*, Difin, Warszawa 2007, ss. 263.

Refleksja nad etyką dziennikarską ma swoich zwolenników, ale także przeciwników. Nie wszyscy są przekonani do sensu i skuteczności teoretycznego namysłu nad moralnymi aspektami pracy dziennikarskiej. Sami zainteresowani, dziennikarze, rzadko orientują się w kodeksach moralnych swojej profesji. Bardziej ufają intuicji moralnej, lecz czy wszyscy z nich takową posiadają?

Jan Pleszczyński podjął się zadania ważnego i potrzebnego – napisał książkę z zakresu etyki dziennikarskiej. Oczywiście, to nie pierwsza tego typu pozycja na polskim rynku wydawniczym, ale już dawno nie ukazała się na tyle aktualna, podążająca za rozwojem mediów publikacja z tej dziedziny.

Etykę dziennikarską można uprawiać co najmniej na trzy sposoby:

1) skoncentrować się na historycznych koncepcjach etycznych traktujących o wartościach moralnych istotnych dla etyki dziennikarskiej;

2) opisywać i analizować konkretne przykłady z doświadczeń moralnych dziennikarzy;

3) teorię i praktykę tak połączyć, by dostrzec związki między nimi zachodzące.

Pleszczyńskiemu udało się sprawnie zastosować trzeci sposób prezentacji. Bowiem na etykę dziennikarską składają się trzy elementy: analiza filozoficzna – stanowiąca źródło wiedzy na temat cnót dziennikarskich, analiza konkretnych przypadków – dająca obraz rzeczywistych problemów moralnych dziennikarstwa, ujawniająca aktualne dylematy wymagające dyskusji oraz kodeksy etyki dziennikarskiej – porządkujące wiedzę z tego zakresu. Konteksty filozoficzne jawią się w nieprzymuszony sposób jako osnowa analizy konkretnych doświadczeń dziennikarskich.

Nie bez znaczenia dla jakości książki pozostaje fakt, że Pleszczyński jest z jednej strony wykształconym filozofem, z drugiej – doświadczonym dziennikarzem. W latach 1990–2003 pracował w „Gazecie Wyborczej Lublin”, publikował także w „Rzeczypospolitej”, „Tygodniku Solidarność” i „Przeglądzie Powszechnym”. Zawodowe doświadczenie sprawia, że autor z właściwym dystansem odnosi się zarówno do teoretycznego namysłu, jak i praktyki dziennikarskiej. Umiejętnie pokazuje ich wzajemną zależność.

Książka składa się z jedenastu rozdziałów. Dotyczą one aksjologii i etyki dziennikarskiej. Wyjaśniane są w nich terminy, a także wyznaczana przestrzeń wartości moralnych.

W pierwszym rozdziale autor uzasadnia potrzebę refleksji nad moralnością dziennikarską. Przy czym rozróżnia etykę dziennikarską od etyki mediów. Początkowe wątpliwości dotyczące precyzowania tych pojęć ustępują, gdy okazuje się, że dzięki takiemu zabiegowi wiedza z zakresu obu etyk jest bogatsza.

Drugi rozdział ma charakter *stricte* filozoficzny. Należy go potraktować jako obowiązkowy wstęp do dalszych rozważań, ponieważ zawarta jest w nim wiedza z zakresu etyki ogólnej. Pleszczyński podkreśla, że w przeciwieństwie do amerykańskiego sposobu analiz zasad etycznych na przykładach, w jego koncepcji punktem wyjścia jest analiza filozoficzna.

Trzeci i czwarty rozdział dotyczą samego dziennikarstwa i są próbą odpowiedzi na pytania, czym są media, dziennikarstwo, jaka jest ich rola w społeczeństwie, a także poruszają kwestie charakteru, znaczenia i sensu licencji dziennikarskich, o których dyskutuje się już od kilku lat. Pleszczyński za Kunczikiem i Zipflem pisze: „Dziennikarstwo jest profesją, a więc oprócz sprawności warsztatowych i wiedzy ogólnej do jej uprawiania wymagana jest specyficzna etyka zawodowa. Przy takim zdefiniowaniu profesji problem licencji nie istnieje. Wprowadzenie licencji byłoby w jakimś stopniu uzasadnione, gdyby za niektórymi medioznawcami profesję definiować jako zawód, do którego dostęp jest kontrolowany oraz istnieje organizacja reprezentująca na zewnątrz interesy wykonujących tę profesję” (s. 76).

Piąty rozdział porusza problem etyki normatywnej. Kodeksy obowiązujące w Polsce, a także na świecie zwykle nie wypełniają swoich funkcji. Pleszczyński zwraca uwagę na następujące problemy związane z kodyfikacją norm moralnych: Czy normy etyczne dla dziennikarzy mają charakter powszechny? Kto jest dziennikarzem, a więc kogo obowiązują normy zawarte w kodeksach etyki dziennikarskiej? Czy normy obowiązują bezwzględnie, w każdej sytuacji niezależnie od miejsca i czasu? Kto powinien ustalać normy etyki dziennikarskiej? Kodeksy etyczne odnoszą się do grupy zawodowej. Prawnik czy lekarz, naruszając etykę zawodową, mogą być wykluczeni z korporacji profesjonalnej. Dziennikarzom, o ile nie należą np. do Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich, takie sankcje nie grożą. Wątpliwości budzą także niektóre zapisy rodzimych kodeksów. Pleszczyński zwraca uwagę na absurdalność niektórych z nich, np. „Wiarygodność i niezależność dziennikarska jest nie do pogodzenia z przyjmowaniem prezentów o wartości przekraczającej 200 zł” (zapis w Kodeksie Etyki Dziennikarskiej Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich).

Kolejne trzy rozdziały (VI, VII, VIII) traktują o rzeczy nader ważnej, a mianowicie zależności między dobrem profesjonalnym a dobrem moralnym. Pleszczyński pisze, że „media są środowiskiem wiedzy” (s. 131), a etyka dziennikar-

ska wiąże się z wiedzą i informacją. Filarem nie tylko profesjonalnego, ale także etycznego dziennikarstwa jest świadomość, czym jest wiedza i na ile jest ona tożsama z informacją oraz co to jest prawda. Zadaniem dziennikarza jest zebranie znacznej liczby faktów i opinii, które dokumentują przekaz i najlepiej odzwierciedlają postawę moralną dziennikarza oraz wyselekcjonowanie ich. Według autora książki prawda ma wiele aspektów, jednak „Wydaje się, że powinno im przyświecać najogólniejsze rozumienie prawdy oddawane przez grecki termin *aletheia*, tłumaczony jako »nie-skrytość«. Nieskrytość w dziennikarstwie oznacza, że autor publikacji nie ma złych intencji, nie manipuluje, jest szczerzy” (s. 176). Takie rozumienie prawdy ma ewidentnie kontekst etyczny. Jej jakość bowiem zależy od postawy moralnej dziennikarza. Na jakość informacji istotny wpływ ma jej obiektywny charakter. Pojęcie obiektywizmu w dziennikarstwie sprawia wiele problemów. Pleszczyński polemizuje z jego uproszczonym rozumieniem jako bezstronności. Powołuje się na Kapuścińskiego, który w duchu popperowskim pisze o zbliżaniu się do poznania prawdziwego i obiektywnego, pozostającego nieosiągalnym ideałem.

Rozdział dziewiąty poświęcony został odpowiedzialności, która jest główną wartością moralną w każdej sytuacji komunikacyjnej. Pleszczyński podkreśla, że nie istnieje uniwersalna etyka dziennikarska. W związku z tym nie ma jednej odpowiedzialności. Za Jonasem wymienia następujące rodzaje odpowiedzialności: negatywną (formalną) i pozytywną (materialną, substancjalną). Pierwsza z nich dotyczy sytuacji, gdy dziennikarz pod względem warsztatowym nie popełnił żadnych uchybień, lecz podając informację, wyrządził krzywdę. Natomiast odpowiedzialność pozytywna dotyczy czynności, które mają być dokonane lub zaniechane. Jest to odpowiedzialność ze względu na świadome konsekwencje publikacji.

Refleksją nad tym, czym jest etyka dziennikarska, Pleszczyński podsumowuje swoje rozważania. Mając świadomość popularności założenia o wrodzonych cnotach etycznych odwołuje się do Arystotelesa, który w *Etyce nikomachejskiej* pisał o predyspozycjach człowieka do nabywania cnot i rozwijania ich dzięki przyzwyczajeniu. Autor książki jest głęboko przekonany do tego, że „jak dziecko jest wychowywane do cnot, tak dziennikarz musi być wychowywany do specyficznych, zawodowych cnot dziennikarskich” (s. 214). Dlatego też nie normy, lecz cnoty decydują o moralnym dziennikarstwie. Mądrość, odwaga, niezależność określają etyczny charakter dziennikarstwa i mediów w ogóle. One także są świadectwem profesjonalnego dziennikarstwa.

Ostatni z rozdziałów został poświęcony przykładom z praktyki. Jak podkreśla autor, ta część książki ma charakter osobisty. Jest to barwna ilustracja prezentowanej wcześniej teorii, ujawniająca zarazem złożoność i trudność teoretycznego namysłu nad etyką dziennikarską. Sam Pleszczyński apeluje do swych czytelników o samodzielność i krytycyzm, gdyż książki tej nie można absolutnie traktować jak „instrukcji obsługi etycznego dziennikarstwa”.

Każda pojawiająca się na rynku wydawniczym książka z zakresu etyki dziennikarskiej powinna budzić duże zainteresowanie zarówno środowiska akademickiego, jak i dziennikarskiego. Rzeczywistość społeczna podlegająca nieustającym zmianom prowokuje do określonego ustosunkowania się do niej dziennikarzy. Jeśli tę profesję pojmujemy jako misję społeczną, polegającą na wiarygodnym informowaniu i interpretowaniu tego, co nas otacza, odpowiedzialność dziennikarzy jest ich główną cnotą moralną. Konsekwencją tego jest uświadomienie tym wszystkim, którzy są odpowiedzialni za jakość mediów, potrzeby nieustającego kształcenia się w sprawach etycznych. Pogłębiona świadomość problemów moralnych „czwartej władzy” to lepsza jakość mediów.

O wartości prezentowanej tu *Etyki dziennikarskiej* decyduje bogactwo zarówno teorii, jak i doświadczenia. Książka jest ciekawą propozycją dla badaczy etyki dziennikarskiej, a także dla samych dziennikarzy, studentów i wszystkich tych, których niepokoi kondycja moralna polskich mediów.

*Beata Zielewska-Rudnicka*

## MIĘDZY RZECZYWISTOŚCIĄ A UTOPIĄ

David Boaz, *Libertarianizm*, przeł. D. Juruś, Zysk i S-ka, Poznań 2005, ss. 383.

*Libertarianizm* Davida Boaza to bogate kompendium z zakresu podstawowych założeń filozofii libertariańskiej, rozpatrywanych pod kątem możliwości ich funkcjonowania zarówno w polityce amerykańskiej, jak i światowej. Adresem książki – jak wskazuje we *Wstępie do polskiego wydania* Boaz – jest czytelnik amerykański, mimo to większość stawianych w niej tez odnieść można do niejednego zachodniego społeczeństwa. Jest to jedna z nielicznych pozycji o tej tematyce przełożona na język polski i jednocześnie jedyna tegoż autora. Dlaczego, jego zdaniem, polski czytelnik powinien ją poznać? Powody są dwa: pierwszy – większość idei napędzających współczesny świat ma swe korzenie w nurcie libertariańskim; drugi – nurt ów niesie ze sobą obietnicę pokoju, wzrostu gospodarczego i społecznej harmonii.

*Libertarianizm* zarówno dla początkującego, jak i doświadczonego badacza stanowić może niezwykle cenne źródło dotyczące szeregu kwestii związanych z filozofią libertariańską. Ponieważ z oczywistych względów nie sposób podjąć wszystkich wątków, które pojawiają się w pracy – i nie temu recenzja służy – o niektórych wspomnę lapidarnie, a zatrzymam się jedynie na moim zdaniem najistotniejszych.

W rozdziale pierwszym zatytułowanym *Wiek libertarianizmu* Boaz, starając się udowodnić tezę, iż libertarianizm jest najwłaściwszym kierunkiem zmian dla Ameryki, odpowiada na pytania: kogo i dlaczego libertarianizm przyciąga, z jakiego powodu nie jest wyłącznie reliktem przeszłości i – co za tym idzie – jakie są powody jego renesansu. Rozdział drugi pt. *Korzenie libertarianizmu* to prezentacja historycznych źródeł zasadniczych idei omawianego nurtu. Autor wnikliwie analizuje podstawowe prawa naturalne uznawane przez libertarian: prawo do samoposiadania (prawo do życia, czyli działań na rzecz szeroko pojętego samorozwoju), równej wolności i do własności, wskazuje na całą gamę konsekwencji, jakie implikują (rozdział trzeci: *Jakie posiadamy prawa?*). W kilku kolejnych rozdziałach odnajdujemy próbę odpowiedzi na pytanie o przyczyny tworzenia przez jednostki skomplikowanych sieci stowarzyszeń i powiązań we współczesnym świecie. Autor udziela jej, odnosząc się do takich zagadnień, jak:

godność jednostki, pluralizm i tolerancja, prawo i konstytucja. Omawia również czysto ekonomiczny aspekt tej kwestii (s. 127–238).

Boaz niezwykle dużo uwagi poświęca coraz bardziej ekspansywnemu charakterowi rządu, który utrudnia realizację głównych założeń opisywanego nurtu. Rola rządu minimalnego, za którym się opowiada, sprowadza się do ochrony podstawowych praw, sformułowanych przez ojca liberalnej filozofii Johna Locke'a, bądź wykracza niewiele ponad tę przestrzeń. Zdaniem autora większość rządów nie tylko nie wywiązuje się z tych zadań, ale ingeruje w coraz to rozleglejsze obszary życia obywateli. Faktycznie krytyka nadmiernej rozbudowy rządu pokrywa się tu z – wielokrotnie już podejmowaną – krytyką nieudolności demokratycznej formy rządów (s. 239-268). Demokracja jest najlepszą z możliwych odmian sprawowania władzy, ale jakże niedoskonałą.

Według Boaza, biurokratyczny Lewiatan podkopuje funkcjonowanie społeczeństwa obywatelskiego, tak jego instytucji, jak i moralnego charakteru. Przede wszystkim jednak zbyt rozbudowane funkcje władzy państwowej stanowią największe zagrożenie dla wolności obywateli. Z tego też powodu nic przewodzią formułowanych też stanowi założenie, iż konkurencyjny rynek jest naturalnym i najbardziej efektywnym instrumentem regulującym stosunki niemalże we wszystkich dziedzinach życia społecznego. A zatem, w jaki sposób uzdrowić opiekę zdrowotną? – sprywatyzować; jak podnieść poziom edukacji? – poddać ją prywatyzacji; jak rozwiązać problem własności publicznej? – oddać ją w ręce prywatne. Sposobem na większość utrapień współczesnego świata ma być regulacja życia społecznego na wzór wolnych kontraktów, działających na wolnym rynku gospodarczym. Niestety, po niespełna trzech stuleciach poczucia tryumfu, historia ironicznie znów pogrywa nam na nosie... A skoro legł w gruzach fundament, to jak wierzyć, że budowla na nim wznoszona będzie trwała? Oczywiście jest, jak głosi autor, że polityka zawiodła, jednak – w dobie obecnego załamania się gospodarki wolnokonkurencyjnej – wciąż problematyczne pozostaje to, czym ją zastąpić.

Boaz traktuje libertarianizm jak remedium na wszelkie bolączki współczesnego świata, m.in. na wzrastające podatki (libertariańska polityka podatkowa zakłada redukcję wszystkich podatków z wyjątkiem tych, które służą uzasadnionym funkcjom państwa, takim jak policja, sądy i wojsko), niepewność emerytur (libertarianie proponują, by coś tak istotnego, jak zabezpieczenia emerytalne, wyrwać z rąk zbiurokratyzowanego systemu politycznego, pozostawiając je w gestii samych obywateli), konflikty rasowe (pojawia się tu postulat państwa neutralnego, społecznej odnowy moralnej opartej na odpowiedzialności i szacunku dla innych), degradacja środowiska naturalnego (nacisk na indywidualną odpowiedzialność, decentralizację zarządzania, prywatyzację tzw. dóbr wspólnych) (s. 269-327). Niniejsze postulaty mają świadczyć o tym, iż współczesne państwo stało się przestarzałe i jak najszybciej powinniśmy dokonać jego grun-

townej reformy. „Nawet ci, którzy do tej pory uważali, że rząd powinien dostarczać tego typu usług, stwierdzają, iż sposoby, w jakie to czyni, są nieudolne i przestarzałe. Dlaczego rząd ma robić tak wiele rzeczy, które lepiej zrobią obywatele?” (s. 328) – pyta autor w rozdziale *Przestarzałe państwo*.

„Libertarianizm jest starą filozofią, lecz podstawy, które tworzy dla wolności w ramach prawa i postępu gospodarczego, czynią go szczególnie odpowiednim dla dynamicznego świata – jakkolwiek ten świat nazwiemy: erą informacji, trzecią falą czy trzecią rewolucją przemysłową” (s. 14). Teza ta wydaje się stanowić najciekawszy wątek scalający podjęty przez autora dyskurs na temat libertarianizmu; najciekawszy, lecz jednocześnie budzący najwięcej wątpliwości, i to nie tylko z tego względu, że historia brutalnie go zweryfikowała. O ile podstawowe prawa uznawane przez libertarian, jeśli nie wszystkich przekonują, to przynajmniej nie wywołują wielu kontrowersji, o tyle proponowane rozwiązania, choć w pewnych punktach budzą euforię, w innych mogą niepokoić. Śledząc wnikliwą analizę (jakiej dokonuje autor) podstawowych praw, na które powołują się libertarianie, ma się ochotę obwieścić: jestem libertarianinem!, co w większości przypadków potwierdziłby „test sprawdzający” zamieszczony w *Dodatku* na końcu książki. Jednak praktyka okazuje się dużo bardziej skomplikowana. Nie z racji tego, iż realizacja podstawowych praw jest nierealna, lecz ze względu na to, że nie mamy gwarancji pozytywnych konsekwencji ich wprowadzenia.

„Libertarianie mówią czasem: »Konserwatyści chcą być twoim tatusiem, wskazując ci, co robić, a czego nie robić. Liberałowie chcą być twoją mamusią, karmiącą cię i wycierającą ci nos. Libertarianie chcą cię traktować jak człowieka dorosłego«. Libertarianizm jest rodzajem indywidualizmu odpowiedniego dla wolnego społeczeństwa, w którym traktuje się dorosłych jako dojrzałych ludzi, zezwalając im – nawet jeśli popełniają błędy – na ich własne decyzje i ufając, że znajdą oni swoją najlepszą drogę życiową” (s. 139). To prawda – większość z nas nie potrzebuje ani despotycznego tatusia, ani nadgorliwej mamusi... Osobiście jednak chciałabym mieć większą gwarancję (np. w przypadku zalegalizowania broni) niż tylko nadzieja na to, że szaleniec ganiający z bronią po ulicy będzie miał w sobie na tyle poczucia odpowiedzialności, że nie zabije mojego dziecka – czy to dla zabawy, czy przez przypadek – za tzw. rogiem.

Wydaje się, że Boaz opiera się (nie do końca konsekwentnie) na zbyt skrajnej postaci optymizmu antropologicznego. Tym, co może tu razić i dziwić zarazem, to zderzenie dwóch sprzecznych obrazów ilustrujących naturę człowieka. Mamy tu oto, z jednej strony, wiarę w dojrzałą, rozsądną, godną zaufania i odpowiedzialną jednostkę, która – jeśli tylko nie będziemy ograniczać jej wolności – zdolna jest samodzielnie wieść tzw. dobre życie; z drugiej – egoistycznych, nastawionych wyłącznie na własny interes urzędników i polityków, których

czym prędzej należy odsunąć od władzy, bo skłonni są ostatni grosz podatników wcisnąć sobie do kieszeni.

Podkreślę raz jeszcze, *Libertarinizm* Boaza to cenny przewodnik po libertariańskiej filozofii, ale przede wszystkim to książka, która pobudza do refleksji; to książka, która wręcz nakazuje myśleć – i to jest w niej najbardziej wartościowe.

*Jadwiga Błahut-Prusik*

## PASJA NA NOWO ODKRYTA

Ewa Sykuła, *Pasja według Pasierba*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2004, ss. 240.

Postać i dzieło poetyckie Janusza Stanisława Pasierba (1929–1993) jest głęboko wpisane w kulturę Europy drugiej połowy XX w. Wiele wskazuje na to, że ksiądz poeta, a także teolog, historyk sztuki, myśliciel i naukowiec, wywarł wpływ swoją osobą i twórczością na ten niezmiernie interesujący, wewnętrznie zróżnicowany pod względem ideowym, okres w dziejach cywilizacji europejskiej. Odcisnął piętno zarówno na świadomości literacko-estetycznej, jak i społeczno-politycznej swoich współczesnych, zwłaszcza Polaków. Zgłębianie jego myśli, analiza nurtujących go problemów i dylematów jest przybliżeniem do prawdy o Bogu, świecie i człowieku. Tego rodzaju przeświadczenie legło również, jak się wydaje, u podstaw zamierzeń badawczych Ewy Sykuły, autorki rozprawy *Pasja według Pasierba*.

Praca ta stanowi próbę przedstawienia sposobu rozumienia i postrzegania pasji przez poetę. Autorka chciała nadać jej zarówno walory naukowe, jak i dydaktyczno-wychowawcze. „Wszystkie przybliżenia interpretacyjne mają – zdaniem E. Sykuły – nie tylko swój wymiar naukowy, ale dla wnikliwego czytelnika poezji księdza Pasierba stanowią punkt wyjścia do tego, by od jej lektury intelektualnej przejść do lektury egzystencjalnej” (s. 9). Zapowiedziany w rozdziale pierwszym – zawierającym również precyzację tematu, przegląd najistotniejszych stwierdzeń badawczych z zakresu problematyki pasji w twórczości autora *Czarnej skrzynki*, a także informacje o metodologii analiz źródeł (spuścizny Pasierba) – problemowy sposób uporządkowania i wykładu rozpatrywanych kwestii leży u podstaw podziału książki na pięć części (rozdziałów). Wychodząc z założenia, że motywy pasyjne mają u Pasierba dwa źródła: Biblię i sztukę sakralną, E. Sykuła podjęła „szczegółową analizę poszczególnych aspektów pasji w [...] poezji [Pasierba – P.K.]: w rozdziale drugim – w Biblii, w trzecim – w sztuce” (s. 42), w czwartym zaś – ze względu na to, iż pasja biblijna nieustannie spotyka się z egzystencją jednostki ludzkiej – w człowieku. Te trzy rozdziały „stanowią próbę przybliżenia [...] trzech rzeczywistości z pogranicza kultury i konkretnego ludzkiego losu – człowieka współczesnego, żyjącego w XX wieku, który pozostaje w relacji do męki Jezusa. Część piąta stanowi próbę

uogólnienia zjawiska pasji w całości dzieła poetyckiego Pasierba, ukazując jego oddziaływanie i rangę tej problematyki według klucza: traktat – miłość – męka” (s. 42).

Wydaje się, że uczona zrealizowała postawione cele badawcze. Preferując przejrzystą metodologię badań, umiejętnie wyzyskując podczas przeprowadzanych analiz zarówno instrumentarium z zakresu badań literackich, jak i wiedzę wyniesioną z lektury dzieł teologicznych i filozoficznych, posiadając umiejętność selekcji posiadanych informacji, zdołała – zgodnie z zamierzeniem – przedstawić obecne w poezji Pasierba „odsłony” pasji: w Biblii, sztuce i człowieku. Dyskusji nie podlega profesjonalny charakter jej kompetencji badawczych. O profesjonalizmie E. Sykuły świadczy m.in. to, że zgłębiając czy niekiedy wręcz odszyfrowując wizję świata zakodowaną w wierszach poety, unika ona prostych schematów redukcjonistycznych, powtarzania utartych, stereotypowych opinii, stosowania uproszczonych schematów eksplanacyjnych. Każdą z „odsłon” pasji według Pasierba analizuje na dwóch zasadniczych, wzajemnie się uzupełniających, poziomach interpretacyjnych. Zwraca uwagę zarówno na treści utworów (m.in. idee, refleksje, pojęcia, przedstawione obrazy), jak i na ich strukturę, formę, zwłaszcza językową. Głębokie, „podskórne” analizy autorki umocowane w Biblii – najważniejszym, zdaniem uczoney, źródle pierwszorzędnych idei świata przedstawionego poezji Pasierbowej, są – z jednej strony – następstwem zasadnego przeświadczenia, że motywu męki Pańskiej obecnego w dziele poetyckim autora *Czarnej skrzynki* nie można w pełni zrozumieć w przypadku, kiedy nie uwzględni się interakcji jej trzech „odsłon”, różnorodnych form ich koincydencji i wzajemnego wpływu. Z drugiej zaś – co również należy pozytywnie ocenić i podkreślić – świadczą o tym, że badaczka nie chciała przesłonić – i nie przesłoniła – autonomii, logiki i struktury wewnętrznej poszczególnych płaszczyzn pasyjności, niezwykle emocjonalnie przeżywanej przez Pasierba.

Kategoria pasyjności umożliwia – w przekonaniu uczoney – nie tylko dojrzale, pełne, pogłębione teologicznie i filozoficznie odczytanie utworów Pasierba, lecz również rekonstrukcję jego poetyckiego poglądu na świat. Pogląd ten nie jest, zdaniem E. Sykuły, zwartym systemem filozoficznym i dlatego można rekonstruować go – przynajmniej do pewnego stopnia – na drodze intuicji, uwzględniając własne przemyślenia i refleksje natury egzystencjalnej. Wydaje się, że autorka trafnie oddała istotę rzeczy. Pasierb rzeczywiście nie miał powołania do tworzenia traktatów filozoficznych typu *System idealizmu transcendentnego* Fryderyka Schellinga, zawierających często cały wykład systemu myślowego ich autora, szczegółową argumentację, logiczne uzasadnienie określonych sądów, terminologię *stricte* filozoficzną. Mimo iż podejmował niejednokrotnie te same problemy, które znajdują się w sferze zainteresowań filozofa, to jednak prawdy o świecie i człowieku wypowiadał w inny sposób, odmiennym językiem, często pośrednio, na marginesie rozważań poświęconych innej tematyce. W jego przypadku prezentacji świata towarzyszyło niejednokrot-

nie niewypowiedziane, ale milcząco przezeń przyjmowane twierdzenie, iż taka właśnie jest rzeczywistość. Nie ułatwia to pracy nad sformułowaniem Pasierbowego światopoglądu, którego ważnym elementem składowym jest poetycki pogląd na świat.

Pasierba poetycki pogląd na świat można, jak się wydaje, rekonstruować, odwołując się w określonym stopniu do swego rodzaju intuicji egzystencjalnej, empatii. Warto zaznaczyć, że poglądy autora *Kategorii przestrzeni* na temat człowieka w ogólności są poglądami na samego siebie i odwrotnie: sądy o własnym „ja” odnoszą się również do jednostki ludzkiej jako takiej. Wiele wskazuje na to, że sytuację egzystencjalną tej ostatniej poeta dostrzegał i rozważał głównie poprzez pryzmat własnych przeżyć i doznań. Czytelnik poezji Pasierba może dostrzec w niej – i z pewnością dostrzeże – sporo własnych dylematów, wątpliwości, opinii, ujętych jednak w literackiej, nierzadko zawołowanej formie. Obecność tego rodzaju sztafażu egzystencjalnego z pewnością ułatwi mu nie tylko lekturę wierszy, ale również rekonstrukcję poglądu na świat ich autora.

W pracy E. Sykuły znajdują się też – nieliczne co prawda – kwestie szczegółowe, których sposób ujęcia budzi wątpliwości, skłania do ponownego uczynienia ich przedmiotem analiz. Zasygnalizuję tylko niektóre spośród nich. W pierwszej kolejności warto zwrócić uwagę na zbyt wąskie – w kontekście świata idei Pasierba – rozumienie tragizmu. Tragizm autora *Zdejmowania pieczęci* to – jak twierdzi uczona – następstwo przeświadczenia, że dotykające człowieka cierpienie jest, podobnie jak pasja, czymś, co zostało mu zadane. Zadane po to, by mógł podjąć trud wewnętrznej przemiany i duchowego samodoskonalenia się, a także właściwie, w sposób pełny zrozumieć zbawczą misję Jezusa z Nazaretu. E. Sykuła koncentruje się tylko na jednym, soteriologicznym aspekcie ludzkiego cierpienia, pomijając inny, egzystencjalny, związany z uświadomieniem sobie swoistego „ból istnienia” i lękiem przed śmiercią, przed unicestwieniem „na zawsze”.

Istotę egzystencjalnego aspektu cierpienia w dobitny sposób ukazał m.in. Blaise Pascal, filozof niezwykle ceniony przez Pasierba, często cytowany przez autora *Czasu otwartego*. Pascal uważał, że świat widziany oczyma człowieka jest ponury, szary, naznaczony grozą, pozbawiony znaczenia i sensu. Filozof nie wierzył również w szczęśliwość ludzkiego losu. Jednostkę ludzką, rzuconą w istnienie, zdaną na siebie samą, ogarnia lęk i przerażenie. Jej położenie przypomina sytuację i odczucia kogoś, kto – wbrew własnej woli – zostałby uspijony i przeniesiony na opustoszałą wyspę, a po obudzeniu się nie miałby pojęcia, gdzie jest i nie mógłby w żaden sposób opuścić tego miejsca. Nieznana przestrzeń wzbudza panikę. Trwogę budzi również czas. Życie ludzkie w perspektywie wieczności jawi się jako krótka chwila, mgnienie. Istotne jest, zdaniem Pascala, ponadto to, że w istocie nigdy nie żyjemy terażniejszością. Terażniejszość jest dla nas zazwyczaj pasmem cierpień, udręk. Chcemy się przeto od niej w jakiś spo-

sób uwolnić. W tym celu albo myślimy dużo o przyszłości, pragnąc ją zaprojektować według własnego uznania, albo chętnie przywołujemy we własnych wspomnieniach przeszłość. Chcielibyśmy przyspieszyć nadejście przyszłości lub zatrzymać „na dłużej” przeszłość. Nie będąc zakorzenieni w teraźniejszości, nigdy w gruncie rzeczy nie żyjemy prawdziwie. Ciągłe przygotowujemy się jedynie do takiego życia. Szukamy szczęścia, lecz nigdy go nie osiągamy. Nasze ziemskie bytowanie jest drogą ku śmierci. Życie ludzkie jawi się jako niezmierne kruche, nawet kropla wody może je zakończyć. Lęk przed śmiercią potęguje naszą rozpacz i smutek. Nasza sytuacja podobna jest do losu grupy skazanych na śmierć i skutych łańcuchami więźniów. Codziennie kat morduje niektórych spośród nich, a tym, którzy jeszcze pozostali przy życiu, pozwala przyglądać się owym „egzekucjom”. Żyjący wiedzą, że czeka ich ten sam los. Mogą jednak tylko spoglądać na siebie nawzajem, bez nadziei, bez wiary w to, że ich godzina nie nadejdzie.

Wydaje się, że Pasierb – opierając się na rozważaniach autora *Myśli*, chociaż oczywiście nie tylko – budował własną, określoną metafizykę „bólu istnienia”. Twierdził, że każdy człowiek ze względu na swoją biologiczną naturę podlega tzw. czasowi zamkniętemu. Ten ostatni staje się udziałem jednostki ludzkiej w takiej mierze, w jakiej stanowi ona część przyrody. Rytm przyrody to naznaczony monotonią czas ku śmierci, czas otwierający drogę beznadziejności, a w dalszej perspektywie – rozpaczy. W kontekście takiej idei czasu zamkniętego, bliskiej Pascalowskiej koncepcji czasu, istnienie jawi się jako nieustannie zagrożone i potencjalnie już unicestwione. Poeta, mówiąc o śmierci, dostrzegał przede wszystkim jej powszechność, powtarzalność w kolejnych, następujących po sobie ludzkich istnieniach. Wraz z upływem czasu coraz większą uwagę zwracał na śmierć konkretną, śmierć danej osoby, „powtarzalną” tylko poprzez informację o niej na kartach określonego dzieła.

W wierszach Pasierba egzystencja jest postrzegana w perspektywie śmierci. Z drugiej jednak strony, twórca zachęca do życia na przekór śmierci, istnienia, mimo lęku będącego swoistym następstwem upływu czasu. Dramatyczna wymowa tzw. sytuacji granicznych jest przez poetę wyraźnie łagodzona. Wskazywał on, iż żaden ból, niezależnie od tego, co jest jego źródłem, nigdy nie może być dla nas całkowity i absolutny. W związku z powyższym zasadne jest przekonanie Aleksandry Pethe, autorki rozprawy *Poeta czasu otwartego. O wierszach ks. Janusza Stanisława Pasierba*, iż liryka Pasierbowa to poezja trudnej nadziei. Nie podziela go jednak E. Sykuła, przeświadczona, że poeta w doczesnym, kruchym bytowaniu raczej nie dostrzegał piękna, nie wierzył w zasadzie w możliwość przebicia się harmonii i ładu przez skorupę brzydoty realnego „tu i teraz”.

Konsekwencją tego przeświadczenia jest chociażby zbyt jednostronne ujęcie przez badaczkę zagadnienia miłości w poezji autora *Koziorożca*. E. Sykuła uważa, że „miłość jest zjawiskiem dość problematycznym w poezji Pasierba. Pra-

wie nigdy nie mówi się tu o miłości radosnej, życiodajnej, otwartej na świat. Nawet jeżeli w wierszach pojawiają się zakochani, to refleksja z nimi związana jest odbiciem niepokoju bądź to o prawdę uczucia, bądź o jego trwałość” (s. 169). Uczona wychodząc z założenia, że tylko w ścisłym związku z przestrzenią wiary mogą zostać zaspokojone nasze pasje poznawcze, mogą spełnić się ludzkie pragnienia, również te związane ze sferą uczuć intymnych, podkreśla, iż „miłość jest skorelowana ze starością” (s. 172). Dopiero w okresie starości miłość osiąga swój dojrzały, pełny kształt, gdyż jest zakorzeniona w Bogu. Młodzi ludzie preferują zgoła odmienną miłość, miłość nierozważną, egoistyczną, co sprawia, że ich uczucia są – w przekonaniu autorki – jak gdyby uczuciami niższymi, mniej wartościowymi. Wydaje się, że E. Sykuła w pewnym sensie deprecjonuje młodość i wszystko to, co jest dla niej charakterystyczne, a niezwiązane ze sferą ducha.

Tymczasem Pasierb sądził, że ciągle na nowo warto wsłuchiwać się uważnie w otaczającą nas rzeczywistość, nawet jeśli jest ona pełna szpetoty, dokuczliwego zgiełku i gwaru. Nie powinniśmy abstrahować również od konkretnych, nieduchowych aspektów naszej egzystencji. Bycie poetą i „nauczanie” za pomocą poetyckiego słowa o świecie i człowieku wymaga – w jego przekonaniu – m.in. powrotu do dziecięcości myślenia, do przyjmowania, przynajmniej od czasu do czasu, punktu widzenia młodego człowieka. Pasierb lubił młodzież, nie były mu obce jej dylematy i rozterki. Uważał, że młodzieży, przenikniętej na wskroś witalizmem, „dyszającej” od naporu istnienia, przeżywającej świat jako wybuch, oszałamiającą migawkę, jest łatwiej od dorosłych zrozumieć świat. Dawał – również na kartach dzieł poetyckich – wyraz głębokiemu przekonaniu, że osobie, która już przekroczyła Rubikon, trudno jest fizycznie „pochwylić chwilę”, ale – na szczęście – cała nadzieja w tym, iż nawet w dojrzałym okresie życia myślenie dysponuje dosyć dużą dozą dziecięcości i dlatego nigdy właściwie się nie dorasta.

Rekapitułując: książka Ewy Sykuły jest bardzo interesująca, napisana z dużą kulturą słowa. Opiera się na bogatej i w sposób kompetentny dobranej bazie materiałowej. Załączona bibliografia liczy ok. 200 pozycji, w wieloraki sposób wyzyskanych przez uczoną podczas przeprowadzanych przez nią analiz badawczych. Recenzowaną rozprawę – zarówno z uwagi na bogactwo źródeł, kompetentny dla historyka literatury sposób ich wyzyskania, spójność wewnętrzną, trafnie wybrane i zastosowane metody badawcze, zakres przeprowadzonych analiz i wyprowadzonych z nich wniosków, jak i obecność oryginalnych, autorskich refleksji – warto z całą pewnością polecić czytelnikom zainteresowanym problematyką pasji w twórczości poetyckiej Janusza Stanisława Pasierba. Będzie to dla nich pasjonująca lektura.



## TRISTAN – MIŁOŚĆ JAKO STRATA I MARZENIE

Richard Wagner/ Henk de Vlioger, *Tristan*. Balet Krzysztofa Pastora w dwóch aktach do muzyki *Tristana i Izoldy, pasji orkiestrowej* w aranżacji Henka de Vliegera i „Wesendonk-Lieder” w orkiestracji Felixa Mottla.

*Libretto* – Corel Alphenaar i Krzysztof Pastor według *Dziejów Tristana i Izoldy* Josepha Bediera

*Choreografia* – Krzysztof Pastor

*Dyrygent* – Tadeusz Kozłowski

*Scenografia* – Katarzyna Nesteruk

*Kostiumy* – Maciej Zień

*Asystentka choreografa* – Alison Sandgren

*Światła* – Bogumił Palewicz

*Projekcje* – Platige Image itd.

### Obsada:

*Tristan, młody rycerz* – Jan Erik Wikstrom (pierwszy tancerz Królewskiego Baletu Szwedzkiego)

*Izolda, jasnowłosa księżniczka* – Izabela Milewska

*Blanchefflor, duch matki Tristana* – Dominika Krzysztoforska

*Riwalen, duch ojca Tristana* – Siergiej Basałajew

*Gorwenal, opiekun Tristana* – Sebastian Solecki

*Król Marek, władca Kornwalii* – Wojciech Ślęzak

*Zawistni baronowie* – Paweł Koncewoj, Michał Tużnik, Jacek Tyski

*Morchołt, wojownik irlandzki* – Karol Urbański

*Ozyllda, konkurentka Izoldy* – Marta Fiedler

*Solo wokalne* – Anna Lubańska

Od kilkadziesiąt lat choreografie realizowane przez polskich reżyserów, świadomie lub nie, mają stylistyczną pieczęć rosyjską i (radziecką) i są często artystycznie niewykończone. Polska scena baletowa od początku swojego powojennego istnienia była słabszym wariantem tego, co rosyjskie (szkoła, wzorce, idee). I tak jest do dziś. Próby wyłamania się ze stereotypu rosyjskiego, np. przez Conrada Drzewieckiego i jego zespół w Poznaniu, nie przyniosły trwałych rezultatów.

Kursy wakacyjne czy staże zagraniczne nie zmieniają wyrabianych przez lata szkolne stereotypii ruchowych i postaw cielesnych. Ci, którym się to udało i pozostali za granicą (na Zachodzie), nie uzyskali czołowych pozycji, mimo nie-

kiedy znacznych osiągnięć. Choć cieszyli się uznaniem i swoim talentem bardziej niż wtedy, gdy przebywali w ojczystym kraju. Zaciekawienie więc budzi przedsięwzięcie polskiego tancerza i choreografa, który przez 20 lat przebywał za granicą, głównie w Holandii.

Krzysztof Pastor, nowy kierownik Baletu Teatru Wielkiego w Warszawie, choreograf mający pewne uznanie w krajach anglosaskich, przejął niedawno swoje obowiązki i ta zmiana jest obiecująca, ale jak wiadomo – „jedna jaskółka nie czyni wiosny”. Trzeba by takich zmian więcej, żeby oderwać polską sztukę tańca baletowego od dominującego stereotypu. Może należałoby jeszcze zatrudnić na dłużej wielkiego choreografa z Zachodu, tak jak zatrudnia się dyrygentów, reżyserów i scenografów w Teatrze Wielkim w Warszawie lub jak zatrudnia się trenerów sportowych. W polskich teatrach muzycznych, oprócz tancerzy polskich wykształconych na wzorach rosyjskich, tańczy wielu świetnych tancerzy z Rosji lub dawnych republik radzieckich. Przydałoby się dla równowagi kilku choreografów z Zachodu, np. John Neumaier, który pracuje w Hamburgu, ale ma „po kądzieli”, korzenie polskie.

Witold Gombrowicz zauważył kiedyś, że Polacy są jako zbiorowość infantylni. Ale Polacy są także skirtingimiczni, na co zwrócił uwagę Eugeniusz Brzeziński, psychiatra krakowski (rozszerzający klasyfikację Ernsta Kretschmera). Charakter skirtingimiczny to typ „skaczący”, „kręcący się” (a nie tylko wykrecający czy podskakujący). Ta zbiorowa skłonność Polaków nie znajduje jednak swojego artystycznego wyrazu. Dlaczego?

Tancerzy skirtingimicznych w szlachetnym tego słowa znaczeniu spotykamy niewielu. Albo więc diagnoza jest zła, albo zła jest pedagogika tańca, skoro nie liczy się z psychologią skirtingimika, przerabiając ją na psychologię paratymika (termin austriackiego psychoanalityka Wilhelma Stekla), co można określić jako charakter ekstatycznego histeryka. Wielu polskich tancerzy przyjmuje postawę machającego rękami lub nogami „księcia” lub kłaniającego się bez przerwy „dworzanina”. Wydaje się, że innych ról społecznych nasi tancerze nie ćwiczą w szkołach baletowych, a więc potem nie są ich w stanie zagrać lub zatańczyć. Ta stereotypia ruchowa „księżę-dworzanin” jest manierą wziętą z dziewiętnastowiecznego kodu komunikacyjnego, który nadal jest przede wszystkim przekazywany w Polsce. W czasach realizmu socjalistycznego granie ról księżąt i dworaków było pewną prowokacją polityczną i socjologiczną, ale jednocześnie legitymizowało tzw. „sztukę radziecką” w Polsce.

Choreografia K. Pastora, który częściowo odszedł od wzorów baletu radzieckiego, powołując się jednak na szkołę Georga Balanchina (gruzińskiego choreografa Balancziwadze), pozwoliła na lekkie skorygowanie rosyjskich manierizmów. Jak wiadomo, monizm, schematyzm, stereotypy szkodzą każdej sztuce, tym bardziej sztuce baletowej. Dlatego znajdujemy w choreografii baletu *Tristan* techniki tańca współczesnego, które zostały wypracowane na gruncie

amerykańskim (szkoła Marty Graham), dając ciekawe (choć nie zawsze) efekty estetyczne.

W realizacji zamiaru przedstawienia germańskiej wersji mitu *Tristan i Izolda* pomogli choreografowi zaangażowany do roli Tristana Jan-Erik Wikstrom, tancerz ze Szwecji, a także Izabela Milewska, tancerka polska po kilkuletnim stażu w Hamburgu u Johna Neumeiera, w roli Izoldy. Dzięki temu zestawieniu powstał korzystny efekt artystyczny i psychologiczny – redukujący „na poziomie ciała” ekspresjonistyczny emocjonalizm szkoły rosyjskiej i impresjonistyczny somatyzm anglosaski. Została stworzona nowa jakość, konglomerat formalny, będący personalnym osiągnięciem choreografa.

Balet *Tristan* K. Pastora<sup>1</sup> składa się z dwu części, jest ciągiem kilkunastu scen, które tworzą kontekst dramatu w części pierwszej, ale potem pojawiają się ponownie w części drugiej jako ich odwrócenia, symetrie, dopełnienia, zaprzeczenia itd. Przykładem tego założenia dramaturgicznego może być wstęp, który ukazuje postacie rodziców i narodziny Tristana. Po ekspresyjnej ekspozycji zbliżeń, dotyków, objęć, obrotów, podejść, skłonów i podskoków, rodzi się Tristan – to obraz dość banalny. Potem ojciec znika, odchodzi poza scenę. Wkrótce znika matka – podobnie. Bohater pozostaje sam. Dramat zbyt szybko staje się oczywisty, napięcie gaśnie. Swoją stratę Tristan rekompensuje w świecie wyobrażonym, poprzez rozbudowany kontakt z duchami rodziców, których nie odróżnia od żywych nawet kolor kostiumu. Teraz Tristanowi pomaga przetrwać w równowadze psychicznej kontakt z dworem królewskim (król, opiekun osobisty, ludzie dworu – rycerze, baronowie itd.). Jego psychika jest podzielona na dwie części, na dwa rodzaje światów, gdzie duchy zmarłych działają tak, jak ludzie żywi, muszą istnieć i działać razem. W tym spektaklu działa logika archetypu opisana przez C.G. Junga, która jednakowo traktuje to, co świadome i nieświadome oraz to, co materialne i duchowe.

Postacie żywych rodziców i duchów rodzicielskich mają tylko nieznacznie zróżnicowane role, ubrania w stylu unisex, ojciec jest bardziej kobiecy niż matka, matka bardziej męska niż ojciec. Stylistyka ta może być uzasadniona w stosunku do duchów, które pojawiają się „po śmierci”, gdzie płeć jest niezróżnicowana, ale w sekwencji „za życia” uzasadniona jest mniej. W całym spektaklu za mało tego zróżnicowania, które staje się motorem konfliktu, dodaje erotycznej energii opowiadanej historii. Eros i Thanatos zbyt się ze sobą utożsamiają.

Tancerze biorący udział w przedstawieniu ustawieni są na ogół klasycznie w symetryczne grupy, poruszają się w rytm muzyki, jak mimowie lub jak śpiewacy w greckim chórze. Przejmują psychologiczną warstwę tańzonego dialogu Tristana i Izoldy. Usunięci na bok lub w tył, tańczący lub stojący, zapatrzeni

---

<sup>1</sup> Recenzowany spektakl odbył się 31 marca 2009 r. w Teatrze Wielkim – Operze Narodowej w Warszawie.

lub zasłuchani nasycają pięknymi obrazami melancholiczną muzykę Wagnera. Świetnie kontrastują lub stapiają się estetycznie z przedmiotami, które budują dramaturgię tej dziwnej miłości.

Jak chcą tego polscy analitycy mitu o Tristanie i Izoldzie, przypowieść ta jest narracją o wzorach miłości i śmierci. W programie do baletu zamieszczono teksty o tym, że jest to „poemat miłości”, opowieść o „nalewce z lubczyku”, który ożywia miłość, o „napoju miłosnym, który jest mocny jak życie i mocniejszy niż śmierć” (T. Boy-Żeleński), o wiecznej rozkoszy ciała, która rodzi wieczny smutek duszy, o tym, że „śmierć chroni od miłości, a miłość od śmierci” (Jan Lechoń). Studium Bohdana Pocięja, erudycyjne i głębokie, jest jednak zbyt ograniczone przez niemiecką filozofię ducha, redukującą znaczenie miłości cielesnej<sup>2</sup>.

Richard Wagner, wyjątkowo popularny niemiecki kompozytor romantyczny, podejmuje problem miłości, którą filozoficznie w Niemczech opisał Fryderyk Nietzsche, a w Polsce Kazimierz Dąbrowski. Dla obu kobieta i miłość męska to była kwestia mistyki lub rana, która pozostaje w emocjonalnej pamięci: „Trzeba pamiętać, jak żywy kwiat i żywą ranę, osobę bliską i odeszłą, ale nie tylko. Trzeba tworzyć jej postać transcendentálną. I jeżeli to się uda, już nigdy nie mieć tego rodzaju związków najbliższych”<sup>3</sup>.

Balet *Tristan* zrealizowany w Teatrze Wielkim w Warszawie ukazuje miłość nie jako problem biologiczny, witalny czy erotyczny, ale jako problem psychologiczny, ukryty w urazach śmierci. Jest to traktat o miłości, której źródłem nie jest seks i erotyka, ale fantazja, która ulokowana zostaje w drugim człowieku. Taka miłość istnieje w sferze platońskich idei i wyraża się w muzyce jako rodzaj transgresji, jako wyjście na zewnątrz czegoś, co jest naznaczone pustką lub nasycone psychotycznymi zjawami. W spektaklu obserwujemy rodzaj obsesyjnej (tu tańczonej nazbyt melancholijnie lub histerycznie) sympatii chłopca i dziewczyny, która przybiera postać wyobrażeniową i kinetyczną. Jej zadaniem jest ukazać fantazję miłosną łączącą bohaterów nicią życia i śmierci. Ta nić nie jest w stanie utrzymać i umożliwić realizację miłości fizycznej czy psychicznej. W dynamikę tej miłości ingerują reguły biologiczne, kulturowe i religijne, dotyka jej także obłąd, przypadek i los.

Najciekawsze fragmenty baletu K. Pastora widz ogląda wtedy, kiedy na scenie pojawia się postać króla Marka aż do końca pierwszej części spektaklu. Doskonale są te sceny ustawione, zwłaszcza wszystkie duety. Postać króla odróżnia od reszty bohaterów kostium, a także dobrze uschematyzowany ruch ciała. Czasami jednak widać zbyt dużą tendencję tancerza do „opuszczania ramion” i nadekspresję dłoni, co może być manieryzmem lub wyrazem нефизjologicznego ruchu ciała.

<sup>2</sup> Por. *Wagnera filozofia miłości*, [w:] *Tristan Balet Pastora*, opr. P. Chynowski, wyd. Opera Narodowa, Warszawa 2009, s. 53–59. Jak dotąd nie ma w Polsce lepszej analizy duszy niemieckiej niż zapoznane studium Bogdana Suchodolskiego z 1945 r. Idę tym tropem.

<sup>3</sup> *Aforyzmy egzystencjalne*, Warszawa-Zagórze 1980, s. 19.

Jan-Erik Wikstrom jako Tristan zatańczył swoją rolę z umiarem i z chłopcym, gimnastyczno-sportowym wdziękiem, realizując zgrabnie i planowo należny mu fragment partytury baletowej. Izabela Milewska z dziewczęcym, nieco narcystycznym uporem zrealizowała swoje zadania taneczne. Jednak w tym baletcie Tristan to jakiś „Smutan” poddany procedurom gry psychologicznej, zaplanowanej przez choreografa. W realizacji tego pomysłu nawet bardzo sprawny technicznie tancerz nie byłby w stanie wykrzesać w widzach estetycznej sympatii. To, co Wikstrom przekazywał w tańcu, było realizowane tak, jakby było to zaplanowane, jakby od dawna bohater przewidywał swoje przeznaczenie. Mało kto emocjonalnie żywy poddaje się takiej żelaznej logice i psychologicznej dydaktyce.

Techniki tańca wykorzystane przez choreografa K. Pastora są mieszane – klasyczne i współczesne (wzięte od Marty Graham i George’a Balanchine’a/ Balanchiwadze). Miałem kiedyś okazję być w Tbilisi i rozmawiać z Rezo Balanchiwadze o filozofii i sztuce. Moja kulturalna ignorancja sprawiła, że dopiero po pewnym czasie zorientowałem się, że jestem w rodzinie wielkiego mistrza sztuki baletowej. Dlatego z dużym zainteresowaniem oglądałem teraz spektakl choreografa, który deklaruje jawnie swoje sympatie wobec tego wielkiego mistrza.

Zatrzymywać wzrok na tańczącym ciele tancerza czy tancerki to coś więcej, niż patrzeć na nieruchomy obraz czy rzeźbę, które przyciągają lub odbijają spojrzenie, działając na psychikę poprzez wzrok. Taniec wciąga osoby patrzące na ruch ciała, nie dając im spokoju, i zatrzymują się dopiero tam, gdzie ono hamuje, załamuje się lub znika z pola widzenia i czucia, kiedy ucieka z aktywnej strefy energetycznej, spostrzeżeniowej i emocjonalnej. Oprócz tańca fizycznego, realizującego się podczas spektaklu, odbywa się równoległe taniec wzrokowy, emocjonalny, intelektualny, wyobrażeniowy widza. Wielką rolę odgrywa tu estetyka oczu (taniec, scenografia, światła, przestrzeń) i estetyka uszu (dźwięk muzyki, cisza, szmery i rytmiczny stukot tańczących stóp). Ta synestezja decyduje o tym, że może realizować się platońskie *erotikon omma* (por. dialog *Fajdros*). Warto podkreślić, że realizatorami światła byli Tomasz Mierzwa Zięba i Stanisław Zięba, a realizatorami dźwięku – Iwona Saczuk i Adam Ciesielski.

W każdym tańcu dokonuje się pewien rodzaj somatyzacji percepcji, dla których ruch stanowi kanwę projekcyjnej i estetycznej identyfikacji. Widzenie tańca zamienia się dzięki projekcyjnej identyfikacji w wirtualny taniec widza – w ruch jego zmysłów i jego umysłu. W tym spektaklu ta somatyzacja jest ograniczona, zbyt zależna od koncepcji, a nie od percepcji. Realizatorami świetnych kostiumów byli Wanda Radwan-Richard i Aleksandra Dubińska.

Dawniej Grecy uważali, że trans, jaki umożliwia sztuka, daje kontakt z duchami (bogami), gdy tylko dusza daje się ponieść szałowi. Tak sądził Platon. Natomiast Arystoteles uważał, że ważniejsza od teologicznego transu jest *katharsis* – oczyszczenie z zalegających stłumień czy konfliktów. Balet *Tristan* jest

bliższy ideom platońskim. Można powiedzieć, że jest na wskroś idealistyczny, a może nawet psychotyczny. Dowodem na idealistyczne założenia spektaklu K. Pastora jest choćby usunięcie z tytułu drugiej osoby dramatu – Izoldy. To co kobiecie jest tu oznaczone brakiem, pustką, ma charakter męskiej iluzji lub urojeń Tristana. Wyobrażenia tego co kobiecie mają tu charakter autystyczny, są z natury pozbawione realności. Postać Izoldy zdominowała jednak w tym wypadku dramat Tristana, była bardziej realistyczna niż jej kochanek – zafascynowany fantazjami miłości, ale nie czujący jej fizyczności. Tristan mógłby się w tym dramacie objawić jako typ narcystyczny, psychopatyczny lub schizofreniczny, histeryczny, melancholijny lub depresyjny, biseksualny, homoseksualny lub transseksualny. Ale nie! On jest autystyczny, nekrofilny, żyje miłością bez miłości, tęskni za duchami i tańczy z duchami, jako duchy traktuje nie tylko zmarłych, ale i żywych.

Świat Tristana w tym spektaklu oparty jest na obsesyjnym poszukiwaniu duchów, tak jak w literaturze niemieckiej, jak w muzyce Wagnera. Ta kultura – jak to zauważył Erich Fromm – jest bardziej nekrofilna niż biofilna. Eksploatacja autystycznych wzorców miłości to także tajemnica powodzenia muzyki Wagnera w krajach anglosaskich. Potwierdza ona archetypy germańskie, którymi sympatyzują także holenderskie elity. Kultura kręgu niemieckiego celebrytuje i wytwarza dzieła sztuki, w których więcej jest tego, co martwe, niż tego, co żywe, więcej jest mistyki, w której śmierć jest identyfikowana z życiem i z przykrością, niż erotyki, w której życie jest identyfikowane z doznającym przyjemności ciałem. Balet K. Pastora pokazuje kobiecość jako fantazję ducha męskiego, miłość wyalienowaną ze świata żywych, która jest przyczyną smutku mężczyzn. Ten idealizm ma swoje korzenie w niskiej akceptacji tożsamości męskiej. Jest rodzajem kompensacji tego, o czym się śni, ale czego się nie realizuje. Opowieść o śmierci Izoldy ma swoje psychologiczne korzenie: najpierw musi zostać uśmiercona we wzorach kultury (w archetypie), potem w wyobraźni pisarza i kompozytora, a następnie w głowie scenarzysty i choreografa.

Romantyzm niemiecki produkował i promował tego typu obrazy kobiet i mężczyzn w sposób nagminny. Szczytowym osiągnięciem tego rodzaju ideologii i kultury „miłosnej śmierci” jest „pasja orkiestrowa” *Tristan i Izolda* Wagnera, którego dzieła wyniósł na piedestał kultury niemieckiej i światowej Fryderyk Nietzsche, aby potem go z tego piedestału strącać – ale już bezskutecznie. Spektakl baletowy *Tristan* daje nam wgląd w przyczyny specyficznego kultu Wagnera, twórcy światów duchowych Germanii, opartych na jego własnych nekroidalnych projekcjach.

Jak widać to w spektaklu, duchy kobiet wytwarzane przez fantazje autystycznych mężczyzn uwodzą ich, zabijają tak samo skutecznie jak dawniej. W polskiej literaturze obrazy autystycznych mężczyzn są na szczęście nieliczne, niemal nie ma ich wcale, dlatego interpretacja K. Pastora może być dla nas

interesująca. Dla odbiorcy polskiego, wychowanego w kulcie kobiet, ta wizja jest mało pociągająca. Cały spektakl jest estetycznie wysmakowany, ale psychologicznie zaprzeczony, tak jak zaprzeczona jest dusza autystycznego mężczyzny. Kult kobiety wyobrażonej i idealnej jest kultem romantycznym, opartym na zaprzeczonej męskości. Jego uwspółcześnioną wersję możemy znaleźć w wierszu polskiego filozofa Henryka Elzenberga:

W kształtów płynną wiekiistość wcielona,  
Ziemskość, kruchość, nicość, boskość kobiety.  
Ona woła nas, tęczą w burzy rozpięta.  
Hymny, szczyty, dzieła męstwo, to Ona.  
I my wszyscy, twory wątle w rozkwicie.  
Przez nią trwamy w upojeniu – i bycie.  
My pięknnością urzeczeni, zwieńczeni,  
Na tym świecie, w tej umarłej przestrzeni<sup>4</sup>.

Filozoficzną strategię myślenia autystycznego opisał perfekcyjnie Immanuel Kant i Johann Fichte, ale perwersyjne źródła tego opisu odsłonił dopiero Zygmunta Freud, cała późniejsza psychoanaliza oraz oparta na niej psychopatologia. Krzysztof Pastor poszedł po linii estetyzacji autystycznej miłości, duchowości nekrofilnej, w której miłość umiera najpierw w wyobraźni – jako duch pozbawiony ciała i duszy, a potem pojawia się jako duch zamaskowany przez ciało i kostium, które zwodzą zmysły. To przeestetyzowane przedstawienie, oparte na technice powtórzeń zbyt schematycznych ruchów, ożywiały kostiumy, lśniący zbliżający się do ciepłych odcieni bieli lub czerni układ kolorów i świateł, dekoracje, projekcje internetowe, wirtualne ściany i zasłony, usuwające się lub wysuwające przestrzenie akcji. W lepszej percepcji przedstawienia pomagały piękne kostiumy, których autorem był projektant mody Maciej Zień. Przebijające się blaski kryształów pobudzały słabnącą uwagę widza. Ten efekt pozaakustyczny odegrał ważną rolę nie tylko w planie percepcyjnym, ale także merytorycznym. Artystyczny odbiór spektaklu wzmocniła także świetna ascetyczna scenografia Katarzyny Nesteruk.

Jak wiadomo, taniec jest sterowany nie tylko przez choreografię, ale przede wszystkim przez wyobraźnię i muzykę. Od muzyki zależy w połowie sukces tancerza i choreografa. I tak było w tym przypadku. Dyrygent Tadeusz Koźłowski dość płynnie prowadził orkiestrę, akompaniując tancerzom i wokalistce Annie Lubańskiej, która wykonywała nastrojowe liryczne pieśni Wesendonk-Lieder. Paradoksalnie, ten kobiecy śpiew bardziej ożywił dramat niż tańczona kobieca rola Izoldy. Wprowadzenie dwóch niezależnych podmiotów kobiecych – śpiewaczki (solistki) i tancerki (solistki) – nie zawsze tworzyło artystyczną jedność. Krzysztof Pastor nie wykorzystał energetycznych możliwości tańca, zawierzył bardziej energii śpiewu. To ciekawe rozdwojenie na poziomie pomysłu artystycz-

<sup>4</sup> *Piękność kobiet*, [w:] H. Elzenberg, ...*I rzekł płomień*, Warszawa 2003, s. 20.

nego jeszcze mocniej ukazało kobiecość w sposób schizoidalny, jako projekcję autystycznego mężczyzny, który zamiast przeżyć miłość realnie, produkuje jej kolejne psychologiczne wizje. Pomysł podwojenia miłosnych kobiecych ról (taniec i głos) nadaje dramatowi nowy wymiar. I skłania do postawienia pytania nie tylko o psychologię reżyserską opisywanego dramatu, ale też o funkcję informacyjną i kulturową scenicznego tańca, zwłaszcza baletowego, wkomponowanego w jakąś historię.

Jak dotychczas, nie znalazłem analizy konkretnego dzieła baletowego, która traktowałaby taniec jako formę autystycznej komunikacji czy formę komunikacji mistycznej. Inscenizacja Krzysztofa Pastora do takiej refleksji inspiruje i w tym upatruję wielką artystyczną i pozaartystyczną wartość opisywanego tu przedstawienia.

*Podziękowanie:* Autor recenzji dziękuje za konsultację internetową tekstu: prof. dr. hab. Robertowi Zaborowskiemu, mgr Anicie Benisławskiej, lek. Ewie Kilar i mgr. Filipowi Majowi.

*Tadeusz Kobierzycki*