

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 19

OLSZTYN 2013

RECENZENCI – REVIEWERS

Bogdan BANASIAK, Seweryn BLANDZI, Małgorzata CZARNOCKA, Eugeniusz GÓRSKI,
Adam GRZELIŃSKI, Zbigniew HULL, Mieczysław JAGŁOWSKI, Aleksander KIKLEWICZ,
Tadeusz KOBIERZYCKI, Maria MARCZEWSKA-RYTKO, Jadwiga MIZIŃSKA, Mirosław ŻELAZNY,
Arkadiusz ŻUKOWSKI

KOMITET REDAKCYJNY – EDITORIAL BOARD

Ewa STARZYŃSKA-KOŚCIUSZKO (przewodnicząca), Andrzej KUCNER, Piotr WASYLUK

RADA PROGRAMOWA – PROGRAMMATIC COUNCIL

Ada K. BYCZKO (Kijów), Jarosław CAŁKA (Olsztyn), Zbigniew HULL (Olsztyn),
Stanisław JEDYNAK (Lublin), Andrzej KIEPAS (Katowice), Jan KOTWICA (Olsztyn),
Krzysztof ŁASTOWSKI (Poznań), Jadwiga MIZIŃSKA (Lublin), Andrzej PAPUZIŃSKI (Bydgoszcz),
Marco PARMEGGIANI RUEDA (Madryt), Zdzisława PIĄTEK (Kraków), Emmanuel PICALET (Paryż),
Paweł PIENIAŻEK (Łódź), Juana SANCHEZ-GEY VENEGAS (Madryt), Hans Jorg SANDKÜHLER (Brema),
Armando SAVIGNANO (Triest), Jiri SYROVATKA (Liberec)

REDAKTOR – EXECUTIVE EDITOR

Elżbieta PIETRASZKIEWICZ

Czasopismo „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” ukazuje się w wersji papierowej
i elektronicznej. Wersja papierowa jest pierwotna.

Adres redakcji – Address
Instytut Filozofii UWM
ul. Kurta Obiży 2, 10-725 Olsztyn
tel./fax 89 523-34-89
<http://uwm.edu.pl/hip>

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2013

ISSN 1234-4087

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

Nakład: 140 egz. Ark. wyd. 34,5, ark. druk. 29,25
Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. 120

Spis treści

Artykuły

ZBIGNIEW KRÓL, <i>Infinity in mathematics: Development of Platonic ideas and methods in mathematics in late antiquity and the Middle Ages – Nieskończoność w matematyce: Rozwój idei Platońskich i metod w matematyce w późnej starożytności i średniowieczu</i>	7
KRZYSZTOF KOŚCIUSZKO, <i>Od Davida Bloora do antypostmodernizmu – From David Bloor to Antipostmodernism</i>	29
JUSTYNA SZATAN, <i>Czy Wszechświat jest dostrójony do życia? – Is the Universe Fine-Tuned for Life?</i>	39
MAREK SZYDŁOWSKI, PAWEŁ TAMBOR, <i>Piękno w teorii nauki. Estetyczne kryteria w ocenie i wyborze teorii naukowych – Beauty in the Theory of Science. Aesthetic Criteria in Scientific Theory Assessment and Choice</i>	55
ALEKSANDER GEMEL, <i>Kognitywna teoria prototypu – próba filozoficznej analizy – Cognitive Prototype Theory – an Attempt at a Philosophical Analysis</i>	75
LUC FOISNEAU, TERRY MACDONALD, EMMANUEL PICAVET, <i>“Good Governance” and Democracy: Competing or Complementary Models of Global Political Legitimacy? Introduction: Lessons from a Workshop on “Good Governance” and Democracy</i>	89
LUC FOISNEAU, <i>Global Justice as Good Governance: a Critical Approach – Sprawiedliwość globalna jako przykład dobrego rządzenia – podejście krytyczne</i>	95
EMMANUEL PICAVET, <i>Formal Power and Real Authority: The Involvement of Governance Norms or Principles – Władza formalna i realny autorytet: urelacionowanie norm lub zasad panowania</i>	107
VINCENT MERLIN, <i>Representation of the Citizens in a Federal Union – Reprezentacja obywateli w unii federalnej</i>	129
HENRI CULOT, <i>The Wto’s Legitimization Strategy – Strategia uprawomocnienia Światowej Organizacji Handlu</i>	139
BERNARD REBER, <i>Evaluation and Promise of “E-Democracy” in Some Consensus Conferences – Ocena i obietnica „elektronicznej demokracji”</i>	153
JOSEPH ABDOU, <i>Interactive Governance Power and Stability – Siła i stabilność rządów opartych na interakcji</i>	165
PAWEŁ PIENIAŻEK, <i>Podjejrzana wolność: Kierkegaard i Nietzsche jako krytycy wolności politycznych – The Suspected Freedom: Kierkegaard and Nietzsche as Critics of Political Liberties</i>	171
ARTUR LEWANDOWSKI, <i>Pascal, albo rozpacz i nieskończoność u progu nowoczesności – Pascal or Despair and Infinity at the Threshold of Modernity</i>	185
KRZYSZTOF WAWRZONKOWSKI, <i>Dawid Hume i problem legitymizacji władzy – David Hume and the Issue of the Legitimism of Power</i>	199
DARIUSZ PAKALSKI, <i>Pytanie o ontologiczny status Kantowskich idei regulatywnych – The Question of the Ontological Status of Kant’s Regulative Ideas</i>	221
HENRYK BENISZ, <i>Kwestia humanizmu i ludzkiego (sposobu) bycia w filozofii Heideggera – The Question of Humanism and Human (Manner of) Being in the Philosophy of Heidegger</i>	239

JUANA SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, <i>Hacia una nueva concepción de la antropología – Towards a New Conception of Anthropology – W kwestii nowej koncepcji antropologii</i>	267
JADWIGA BŁAHUT-PRUSIK, <i>Pomiędzy wolnością polityczną a bezpieczeństwem – Between Political Freedom and Safety</i>	281
BOGDAN RADZICKI, „Fakt moralny” – „Macierzysta sytuacja moralna” – „The Moral Fact” – „The Source of Moral Situation”	295
ANDRZEJ STOIŃSKI, <i>Wolność „od” i „do” – relacje wzajemne – Freedom „from” and Freedom „to” – Reciprocal Relations</i>	315
GRZEGORZ PACEWICZ, <i>Czy można sensownie mówić o wartościach? – Values. Is It Possible to Talk about Them Reasonably?</i>	329
EWA GŁADKOWSKA, <i>Oblicza Realnego we współczesnej sztuce – The Images of the Real in the Modern Art</i>	341
MARCIN TADEUSZ KANIA, <i>Wymiary ruchu w spektaklach Bruce’a Naumana – Dimensions Movement in Bruce Nauman Performances</i>	351
BASIA NIKIFOROVA, <i>Słownik literatury Europy Środkowej. Casus Bruno Schulza – The Dictionary of Central European Literature: The Case of Bruno Schulz</i>	361
DANIEL ZAREWICZ, <i>Muzaios, Orfeusz, wyrocznie, misteria w Eleusis – wybrane aspekty – Musaeus, Orfeusz, Oracles, Mysteries of Eleusis – Selected Aspects</i>	375
GRAŻYNA KOBRZENIECKA-SIKORSKA, <i>Ikony kalendarzowe – katalog wszystkich świętych jako zbiorowy obraz Kościoła – Calendar Icons – Catalogue of All Saints as a Collective Image of the Church</i>	387
PATRYCJA SAMSON-ŁADNO, <i>Aktualizacja artystyczna archetypu Animy i Animusa w pantomimie Henryka Tomaszewskiego „Menażeria cesarzowej Filissy” – Update Archetype Artistic Anima and Animus in Pantomime Henryk Tomaszewski „Menagerie Empress Filissa”</i>	399
Varia	
KRZYSZTOF KOŚCIUSZKO, <i>Witkacy o przeżyciach metafizycznych</i>	415
BARBARA KAZIMIERCZAK, <i>Klauzula braku sumienia. Szkic o zaniku wrażliwości etycznej w środowiskach medycznych</i>	417
ŁUKASZ KAMIŃSKI, <i>Inny w kinie. Relacja z VII Międzynarodowego Festiwalu Filmu Filozoficznego (Kraków, 6-8 grudnia 2012)</i>	423
PIOTR GAŚOWSKI, <i>Filozofia jako droga do szczęścia, czyli o wpływie psychoterapii filozoficznej na wychowanie</i>	427
Recenzje i omówienia	
JADWIGA MIZIŃSKA, <i>Rozanow: filozofia chuligańska (Wasilij Rozanow, Opadłe liście)</i>	435
KRZYSZTOF PIĄTEK, <i>O bycie jako takim – filozofia pierwsza w XXI wieku (Lech Ostasz, Pojęcie bytu. Zarys ontologii. Składniki bytu – bytu w ogóle i bytu ludzkiego)</i>	439
AGATA PIÓRKOWSKA, <i>O roli i statusie historii w XIX wieku (Johann Gustav Droysen, Zarys historyki)</i>	443
IWONA ZAKRZEWSKA, <i>Każda epoka ma swojego Sokratesa (Stefan Symotiuk, Stan ducha)</i>	449
ANNA STRZYŻEWSKA, <i>Nowe spojrzenie na fenomenologię, czyli o Husserlu okiem Dana Zahavięgo (Dan Zahavi, Fenomenologia Husserla)</i>	457
MACIEJ KASPRZYK, <i>Filozofia lenistwa (Marcin Zdrenka, O gnuśności. Studium lenistwa i jego kontekstów)</i>	463

ARTYKUŁY
Articles

Zbigniew Król

Politechnika Warszawska

Warsaw University of Technology

**INFINITY IN MATHEMATICS: DEVELOPMENT
OF PLATONIC IDEAS AND METHODS
IN MATHEMATICS IN LATE ANTIQUITY
AND THE MIDDLE AGES***

**Nieskończoność w matematyce:
rozwój idei Platońskich i metod w matematyce
w późnej starożytności i średniowieczu**

Key words: philosophy of mathematics, history of mathematics, infinity in mathematics, *Elements*, Euclid, Euclidian geometry, medieval mathematics, ancient mathematics.

Słowa kluczowe: filozofia matematyki, historia matematyki, nieskończoność matematyczna, geometria euklidesowa, *Elementy* Euklidesa, matematyka średniowieczna, matematyka starożytna.

A b s t r a c t

The paper is devoted to the reconstruction of some stages of the process leading to the emergence in modern science the concept of infinite “Euclidean” space in geometry of the *Elements* in late antiquity and the Middle Ages. Some historical medieval sources and views concerning Archytas, Cleomedes, Heron, Proclus, Simplicius, Aganis, al-Nayrizi and the Arabs, Boetius, Euclid, Gerard of Cremona, Albertus Magnus *et al.*, are described analyzed and compared. The small changes in the understanding of geometry in the *Elements* during the ages are reconstructed up to the first explicit use of the concept of infinity in geometry by Nicole Oresme.

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

Artykuł omawia pewne aspekty procesu historycznego, w wyniku którego w geometrii euklidesowej pojawiło się pojęcie nieskończonej, absolutnej przestrzeni, nieskończonych prostych, płaszczyzn etc. Analizuje się i porównuje źródła historyczne, głównie średniowieczne, dotyczące poglądów i postaw względem nieskończoności w matematyce takich autorów, jak Archytas, Kleomedes, Heron, Proklos, Symplikios, Aganis, al-Nayrizi (i Arabowie), Boecjusz, Euklides, Gerard z Cremony, Albert Wielki i inni. Omawiane są istotne zmiany i innowacje wprowadzane sukcesywnie w ciągu wieków, które doprowadziły do pierwszego świadomego zastosowania pojęcia nieskończoności w twierdzeniach geometrii przez Mikołaja z Oresme.

* The research and the paper are supported financially by the Budget in 2010–2015; the scientific grant nr N N101 058939. (Praca naukowa finansowana ze środków budżetowych na naukę w latach 2010–2015 w ramach projektu badawczego nr N N101 058939.)

In the present paper, I would like to investigate the most important stages of the process leading to the emergence in modern science of a new intuitive (infinite) model for modern mathematics and the calculus in the Middle Ages.

At first glance, it is obvious that modern science of Newton and his followers is based on some infinite notions and infinite mathematics: *absolute space*, *infinite straight lines*, etc. However, they were absent in ancient geometry of the *Elements* [cf. Król 2005]. Therefore, it is necessary to explain how it was possible to exchange the intuitive finite model of ancient mathematics with a different and infinite model. The exchange is not the discovery by a single man. It is the result of a long and complex historical process.

We can demonstrate the existence and peculiarity of the hermeneutical horizon for mathematics in antiquity by showing the results of a long historical case study. We can even make a thought experiment showing the active character of the horizon.

The experiment relies on the possibility of reading the text of the translation of the *Elements* with enough understanding. We can do it ourselves or observe the understanding of the text by a pupil or even a child. It sometimes happens that pupil can state many properties (e.g. “the diameter divides a circle into two equal parts”) without any proof, or even formulate some simple proofs. We can also observe how the famous fifth Euclid postulate is understood: “on the plane one can draw only one parallel straight line to the given one, crossing the given point not contained in the given line”.

We can reconstruct the hermeneutical conditions informing our understanding of Euclidean geometry and we will see that we create and understand the geometry in the determined intuitive model, which is a “part” of the hermeneutical horizon. In our example, the basis is the infinite, rigid, unchangeable, or, in the Newtonian sense, absolute “Euclidean space”, treated as a container or an arena for geometry to play itself out, “the same” in every place and moment of time. When one reads in the *Elements* the word “line”, “surface”, etc., it is understood as “infinite straight line”, “infinite surface” injected in a presupposed infinite space.

Geometrical concepts such as triangles, squares, polyhedra seem the same today as they were in antiquity. Moreover, there is no possibility to understand them as intuitively clear and distinct in any different way.

Of course, we are aware of some changes, such as the possibility of the creation of non-Euclidean geometries. The discovery of non-Euclidean geometry was shocking. It showed that there is the possibility to change something in Euclidean geometry, i.e. in the fifth Euclid postulate. We can imagine some intuitive and clear models, the surface of a sphere for instance, in which every Euclidean “axiom” is true except the fifth postulate and, to obtain this result, it is enough to change the meaning of the term “straight line”.

We think that the discovery of another intuitive model for ancient geometry in which every axiom is understood in a different way than in the modern infinite model maybe also shocking. Certainly it is interesting as a theoretical possibility, but more important is its actual role as the base for mathematical creativity in the times of Plato and Euclid.

What are, then, the main differences between intuitive ancient and modern models for Euclidean geometry? The main difference is the absence of the concept of absolute space and general lack of any infinite notions: infinite surface, infinite straight line, infinite line, asymptote etc. The concept of absolute space does not appear in the *Elements* nor the other infinite notions. Other differences are non-continuity and the non-metrical character of geometrical figures, sections etc. We have to ask once more: how is it possible?

The answer is very complex because the *Elements* is not a work of one person, but contains many different mathematical theories emanating from different times which were assembled and completed by Euclid. So, in the *Elements* we have many different theories which sometimes are simply not directly comparable at all. Moreover, the text of the Euclid's *Elements* did not remain unchanged throughout the ages. It was supplemented many times with additions, commentaries, lemmas, etc. Some parts of the text changed their original meaning in translation. Therefore, it is necessary to investigate the content of the most influential versions of the Euclid's *Elements* and the process of the reception of the *Elements* in the Latin Europe.

Some sources concerning ancient authors

Proclus did not influence medieval mathematics, and there are some other ancient authors, especially Heron or Simplicius, who were more important in the medieval mathematics and philosophy of mathematics. The discussion concerning their views created historically an essential part of the transmission of Euclidean geometry and the *Elements* of Euclid in medieval Europe. As I will explain below, in the discussion and reception of their views, one can find traces of gradual emergence of some infinite concepts in geometry.

Thus the views of Heron and Simplicius are interesting – from the point of view of this paper – only when they are connected with the process of transmission of the *Elements* in Western Europe where the new infinite model emerged. We are also interested in the views of these authors who translated or commented on Euclid's *Elements*.

The main source for ancient commentaries of the *Elements* and certain views of some ancient authors, namely Heron, Simplicius, Boethius, Agapius is the medieval Arabic *Commentary of al-Nayrizi of Euclid's Elements of geometry*.

We know only two survived Arabic manuscripts containing the *Commentary*, i.e. the *Codex Leidensis*, MS OR 399.1 (Ms **L**) and the manuscript *Qom* 6526 (Ms **Q**).

It is not possible to reconstruct the whole text of the *Commentary* from the only Arabic texts of the both aforementioned manuscripts. Nevertheless, we have also some Latin sources containing a translation of the *Commentary*. The most important is the famous translation of Gerard of Cremona (1114–1187). This Latin commentary has, for instance, the text (and some comments) of the definitions Def. I.1–I.3 which is missing from the Arabic sources. The Arabic texts end at the beginning of the book VII and the Latin text of the commentary preserves all ten books of it. In general, the text of the Arabic version of the *Elements* is not translated by Gerard into Latin. He translated (almost) only the commentary.

Four manuscripts of Gerard's *Commentary* are known: Biblioteka Jagiellońska 569, Cracow, f. 1–23 (pp. 7–51), (XIV century; Ms **K**), Biblioteca Nacional 10010, Madrid, f. 13v–36v, 49v–50, (XIII/XIV century; Ms **M**), Bodleian Library Digby 168, Oxford, f. 124–125, (XIV century – abridged version), and Regin. lat. 1268, Vaticano, f. 144–183v, 206r–207v, (XIV century; Ms **V**). The *Manuscript Cracoviensis* was edited by M. Curtze and J. Heiberg in Leipzig in 1899 [cf. Heiberg 1883–9], vol. VIII (M. Curtze, *Anaritii in decem libros priores Elementorum Euclidis commentarii*, pp. 1–252)¹. Tummers has shown that MS **V** is copied from **M** and that **K**, **M** and **V** are based on the other (unknown) common source [cf. LoBello 2003b, p. XXX and Tummers 1994]. S. Brentjes reports that some extracts from the commentary are found also in the manuscript in Mumbai (Mulla Firuz Collection in Mumbai, R I.6, dated by Brentjes on the X century [cf. Brentjes 2001]). The same manuscript preserves also more than some short fragments from the al-Hajjaj II tradition [see Król 2012].

The Qom Manuscript is dated to the XV century. It is necessary to add that the Qom MS has mainly free space left for diagrams and only few of them are inserted into the manuscript [cf. LoBello 2009, p. XIII]. There is no one and new diagram in the part of the book I which is present in Ms **Q** and absent in Ms **L**.

The comparison of the Arabic and Latin version of the commentary leads to a conclusion that they preserve the same text of the *Elements* which is own al-Nayrizi edition supplemented by comments [cf. Brentjes 2001 and LoBello 2003b, p. XXXII]. Brentjes argues, however, that the direct sources of the Latin and Arabic manuscripts are different. No Latin manuscript is an original version prepared by Gerard but they are a result of some later editorial activity. As it concerns interested us at the moment ancient authors, the Latin Gerard's commentary transmits more from Heron's comments than the Arabic sources.

¹ Cf. also the edition of Books I–IV by Tummers 1984 and 1994.

The last part [cf. op. cit., pp. 252–386] of Curtze edition of the text of Ms **K** of al-Nayrizi's commentary contains one more commentary on the book X of the *Elements*, i.e. Muhammad ibn Abd al-Baqi's. This commentary was used in the text for the book X in the manuscript Vat. Reg. lat. 1268 [cf. Busard 1985, p. 135].

Many parts of the translation of the *Commentary of al-Nayrizi of Euclid's Elements of geometry* were copied and used by Albertus Magnus in his *Commentary on book I of Euclid's Elements of geometry* [cf. the critical edition in Tummers 1984 and an English translation in LoBello 2003c]. The main codex with this commentary is the *Codex Vienna*, Dom. 80/45. Moreover, the commentary was the source for Roger Bacon and Campanus of Novara. The latter is more important for us. H. L. L. Busard indicated such places (and manuscripts) explicitly [cf. Busard 1985, pp. 134–135].

Obviously, the above sources are based on some other manuscripts and traditions. Moreover, a commentary usually contains a commented variant of the text of the *Elements*. Summing up the findings of Tummers and Arnzen, one can reconstruct the lines of the development of the al-Nayrizi's tradition. Heron used the original, pre-Theonian Greek text of Euclid's *Elements* and the text of the *Elements* used by Heron, and this material is partially present in al-Nayrizi *Commentary*. Al-Nayrizi uses a pre-Theonite text of the *Elements* which also was used by the Greek commentators on Euclid: Heron, Simplicius, Pappus (and – one can add – also Proclus which is, however, not present at the al-Nayrizi's commentary). On the other hand, al-Nayrizi uses also the Theonite tradition through a Greek post-Theonian text of the *Elements* which was the source for the Arabic al-Hajjaj translation. The same Theonian Greek text was the base of the Ishaq-Thabit Arabic tradition (see below) which itself is the source for the Latin translation by Gerard of Cremona. Ms **L** and Ms **Q** had a common ancestor. Also, both lines of the transmission of al-Nayrizi's *Commentary*, i.e. the Arabic and the Latin, had a common ancestor which is also a common ancestor for their more direct ancestors [cf. Ms φ in Arnzen 2002 p. XXV].

It is necessary to redirect the reader to the more detailed description of the general lines of the transmission of the text of the *Elements* from antiquity to the Middle Ages presented in Król [2012]. This survey will provide some chronology for the emergence of a new intuitive model of geometry.

Infinity in ancient views

The invention and application of the infinite Euclidean space in geometry and in mathematics is possible only if there was an aprioric internal possibility to think of finite ancient Euclidean geometry in some new intuitive frames. Of course,

such a move might be stimulated by the process of a divinization of the space, i.e. from the identification of the space with the infinity of God or with God itself, which was described in great detail by E. Grant [cf. Grant 1982]. However, as we will see, the problem is a purely mathematical one, and, even from the historical point of view, it is independent from the invention of an infinite void space in physics and cosmology.

As E. Grant comments: “[T]he adoption of an infinite space in the seventeenth century resulted primarily from the divinization of space – a process begun in the fourteenth century – and, to a lesser extent, to the needs of physics and cosmology. But it did not arise from any straightforward application of an alleged Euclidean geometric space to the physical world” [Grant 1982, p. 273, footnote 49].

Nevertheless, at the beginning of this section, it is necessary to remark briefly on some ancient views concerning the void physical space and the possibility of the existence of an infinite extramundial empty infinite space. It is a well-known fact that Aristotle denied the existence of an empty place (i.e. a place without any body in it) or a vacuum [cf. for instance his *De caelo* 279a 12–14, 17–18, and the definition of a void in *Physics* 214a 8–19 and in the *De caelo* 279a 14–15]. It was Roger Bacon who first changed the Aristotelian definition of vacuum saying that it is “a space in which there is absolutely no body, nor there is a natural aptitude for receiving any body; but to assume [vacuum] in this way, [is to assume it] beyond the heaven”². Bacon was an inventor of a purely conceptual idea of an empty place beyond the heavens because his definition discerned a place in which there is no possibility of the presence of any body.

Coming back to antiquity, there is one fragment of Archytas of Tarentum preserved in Simplicius’ *Commentary on Aristotle’s Physics* in which one finds the description of the following thought experiment: “If I am at the extremity of the heaven of the fixed stars, can I stretched outwards my hand or staff? It is absurd to suppose that I could not; and if I can, what is outside must be either body or space. We may then in the same way get to the outside of that again, and so on; and if there is always a new place to which the staff may be held out, this clearly involves extension without limit”³.

Although this Archytas’ argument was not known in the Middle Ages [cf. Grant 1982, p. 106], there was known [in the Latin translation by Wilhem of Moerbeke, 1271] the fragment of Simplicius’ *Commentary on De caelo* in which almost the same argument is ascribed to the Stoics [cf. Grant 1982, p. 106–107]. The Stoics, in general, inclined to Aristotle’s physics and they

² Cf. Roger Bacon *Physica*, Book IV, p. 108 in Bacon 1928. I quote the English translation by E. Grant 1982, p. 106.

³ I quote the translation by F. M. Cornford in Cornford 1936, p. 233. It is the translation of the fragment 30 of Eudemus who quoted Simplicius’ *Commentary*.

accepted his finitism. However, we know also the hypothetical reasoning of Cleomedes in which the infinity of the space surrounding the spherical world is argued from the acceptance of the supposition that such a surround does exist. Such a vacuum must be infinite because if it is not, it must be delimited by a body. However, there is no body outside the world. Therefore the vacuum, if it exists, must be infinite⁴.

A variant of the above Cleomedes' argument, however, that was not very influential in Latin Europe [cf. Grant 1982, p. 322, footnote 12], was known to the Arabs. Al-Ghazali argued that omnipotent God could create a world bigger than the existing world by one cubit, next by two, four etc. cubits. "Now we affirm that this amounts to admitting behind the world a spatial extension which has measure and quantity, as a thing which is bigger by two or three cubits than another occupies a space bigger by two or three cubits, and by reason of this there is behind the world a quantity which demands a substratum and this is a body or empty space. Therefore, there is behind the world empty or occupied space"⁵.

However, as E. Grant writes: "The infinite space that surrounded the world was the product of cosmological and physical controversy and had nothing to do with any alleged application of Euclidean geometric space to the physical world [...]. From the earliest beginnings, associated with the name of Archytas of Tarentum, all the way to the Scientific Revolution of the seventeenth century, those who fashioned the concept of a dimensional, infinite space paid no homage to Euclid. When Pierre Gassendi argued in behalf of a three-dimensional void space, his supportive appeal to the ancients did not include Euclid but rather Epicurus and Nemesius" [cf. Grant 1982, pp. 107–106].

It is now possible to recover the information about the development of Platonic methods in ancient and medieval mathematics based on the *mathematical* sources presented in the paper [Król 2012]. To this methods belongs the use of some infinite objects in Euclidean geometry such as infinite lines, surfaces and space. To perform such a reconstruction, it is necessary to find the historical limits of ancient strict finitism. As it is in the case of Isaac Newton who thinks of Euclidean geometry in a new infinite model, it is possible to find when the commentators, editors and translators of the *Elements* as well as mathematicians started to think of *some parts*, e.g. of some theorems, of Euclid's geometry with the use of infinite objects. First of all, we will see how the views of some ancient authors are presented in the medieval sources.

⁴ Cf. Ziegler 1891, pp. 14, 16; Czwalina 1927, pp. 5–6 and Grant 1982, p. 107.

⁵ Cf. Grant 1982, p. 322, footnote 12. The argument – preserved in Averroes' *Tahafut al-Tahafut* (i.e. *The Incoherence of the Incoherence*) – is rejected even by al-Ghazali himself as based on imagination only. Cf. also an English translation of the *Tahafut* in Bergh 1954.

Some ancient authors, Heron and Simplicius in the light of medieval commentaries

Obviously, we shall focus on the ancient views concerning some infinite objects and infinity in mathematics as well as some remarks concerning the role of the highest principle(s), the One (and the Dyad)⁶.

The most important in this are the comments of Simplicius. al-Nayrizi quotes some Simplicius' passages concerning the highest principles at the beginning of the Latin text of his commentary (there is no counterpart of this section in the Arabic texts). Simplicius discerns clearly *one*, *unity* and *point*. *Unity* is the principle of discrete magnitudes, *point* that of continuous (spatial, geometrical) magnitudes. “[H]e defined [a point – Z.K.]⁷ by negating that it is the cause of dimensions, and it is necessary that the cause be nearer to not being divided than that which has been caused because it is nearer to *one*, which is the cause of the whole⁸. [...] It does not have dimension, nor is divided, and is the cause of that which does have dimension, and is divided. Wherefore this definition is not appropriate to unity [*neque omnino sit unius*; cf. Heiberg-Curtze 3.5], in that it is not the cause of that, having dimension, which is divided, nor it is altogether of one and the same genus with those [things] that have dimensions” [cf. the translation in LoBello 2003b, pp. 15, 16].

Al-Nayrizi himself completes the Simplicius' comments on *unity*: “[...] the continuous and the discrete are differentiated in position; therefore, the end of motion and an instant [of time] will be nearer to a point on account of the fellowship which is between them because of the continuity, which is not in unity. I, however, say that unity is a thing lacking parts and position and that it is the principle of discrete quantity” [cf. LoBello 2003b, p. 17].

The same way of thinking about some *principles* in mathematics is present in Heron's fragment used by Gerard of Cremona, as well as by Albertus Magnus in his *Commentary on the first book of the Euclid's Elements of geometry*: “A point is the undivided principle of all magnitudes [cf. LoBello 2003b, p. 16 and LoBello 2003c, p. 6]⁹.

We should note add that there is a change in the intuitive foundations of mathematics concerning the creation of mathematical entities from their principles. One can see how *motion* (translations, superpositions, incrisings of sides

⁶ The scenery is neo-platonic, i.e. the Dyad (multiplicity) is a secondary and related to the One principle.

⁷ Cf. the relevant definition: “A point is that which has *no* parts”; Heiberg-Curtze 1.4.

⁸ “[...] magis propinqua uni, qui est causa totius”, cf. Heiberg-Curtze 2.25.

⁹ Cf. also Heiberg-Curtze 3.29-30: “punctus est principium omnium quantitatum indivisum”.

of figures, etc.) is entering gradually into geometry and how this is a new element in geometry in comparison to Plato's "static" way of thinking. Simplicius, al-Nayrizi, Albertus Magnus speak about the movements of a point, a line, a circle, a surface, a body. A line is a principle of a surface *because* when it is moved in the second dimension, it produces a surface, etc. The motion is predominant in Albertus Magnus' *Commentary on the first book of the Euclid's Elements of geometry*. In the last commentary also the concept of *space* is used, and Albert even speaks about a point as if it was a part of space: "Motion, however, is not continuous except from the space over which it occurs, and time gets its continuity from motion, and the being of motion and of time is continuous from space, and a bit of motion and an instant of time are indivisible from the indivisible element of space, which is the point" [see LoBello 2003c, pp. 4–5].

Simplicius commenting on the Euclid's definition of straight line, adds: "[...] for he only defined the finite line in this definition" [cf. the Arabic Ms Q, LoBello's translation in LoBello 2003a, p. 1]. It may suggest that there are also infinite lines. The relevant Latin fragment concerns Definition I.4. of the *Elements*: "[...] for he did not define in this place anything but a finite line" [cf. the translation in LoBello 2003b, p. 18]. Moreover, the Ms Q speaks also about "[...] those [lines – Z.K.] whose length is infinite" (in the same comment), [cf. LoBello 2003c, p. 2]. The counterpart of this fragment is the Latin phrase of Gerard: "and others [lines – Z.K.] infinite" [cf. LoBello 2003b, p. 19]; "et alie infinite" [cf. the Heiberg-Curtze edition, 8.15]. The same situation is with the comment concerning Def. I.6 of the extremities of a surface, i.e. lines. The Leiden manuscript (Simplicius) has: "Euclid here did not speak except about a finite surface. Concerning the infinite and round [rotunda] surface, indeed, he said nothing" [cf. LoBello 2003b, p. 22]. This explains the situation: the examples of infinite (*apeiron*, i.e. indefinite) lines and surfaces are circles and (the surfaces of) spheres because they have no ending points as the straight lines. Cf. also some previous comments concerning two classifications of lines preserved in Proclus' *Commentary on the first book of Euclid's Elements* [see Proclus 1992, the first classification pp. 111, 1–9, the second: 111, 9–20, 112, 16–18, Friedlein; cf. also Heath 1908, vol. I, pp. 160–162].

Moreover, the above explanation is congruent to the other fragments from Simplicius preserved in the commentary of al-Nayrizi which explicitly deny the existence of (actual) infinite objects. "Euclid did not say that every line is made finite by points [sit finita punctis]. It is, nevertheless, impossible that the line be infinite [sit linea infinita]. It does not, however, belong to geometers to judge concerning these words, because this is appropriate only for a teacher of natural science; geometers, however, now and then posit that lines are infinite [ponunt lineas esse infinita]. Furthermore, a circumflex line is infinite [infinita]. Euclid, howe-

ver, did not want to mean anything except that finite lines are ended with points in the same way that surfaces are ended by lines and ... just as all that which is of one genus is ended by that which is less than it by one dimension" [cf. LoBello 2003b, p. 16].

The comparison of the above fragment from the Leiden MS with the relevant text of the Qom Ms brings into light a difference: the Qom fragment is "full of motion", which means that Simplicius (applying Aristotle's philosophy in mathematics) and the Arabs thought of geometry in somewhat changed intuitive model. Moreover, in the Arabic text there are words "bounded" and "unbounded" instead of "infinite". An English translation of the fragment is: "Just as a line, when it moves from its position and produces a surface, so the extremities of the line, when they are set in motion, produce thereby the lines enclosing the surface. He [i.e. Simplicius – Z.K.] means that when the line moves from its position and produces a surface, two extremities are produced for the surface; the two extremities of the line produce the two of them by the motion of the two of them in association with its movement. and as for the two remaining extremities, one of the two of them is the first position of the line, and the second is the position at which it ends. And that is because the statement of Euclid here concerns the bounded surface and not an unbounded or a spherical surface" [cf. LoBello 2009, pp. 3–4].

From the Simplicius' fragments preserved in the Arabic and Latin texts of al-Nayrizi's commentary, it is clear that Simplicius locates the realm of mathematical objects in the realm of imagination. Let us remind the reader that for Aristotle every geometrical object has to be represented by a real property of a real, physical object (substance, body) Simplicius and his followers: the Arabs, Gerard, Albertus Magnus, can see that postulates may be not realizable in the real world. Therefore, Simplicius and the Arabs introduce the concept of an imagined mathematical object. The conflict with reality is especially sharp with respect to infinite objects even if they are thought as only potentially infinite. The realm of mathematics *exceeds* the reality. For Simplicius and medieval authors, this "exceed" is apparent only in some secondary points, mainly concerning the possibility of unbounded extension of some objects, mainly some lines and surfaces. However, this transgression of reality is seen as the main obstacle in understanding of geometry by students and people uneducated in geometry. The above partial and seemingly harmless (because only imagined), *separation* of geometrical objects from the reality allowed al-Nayrizi to operate with the *two* different concept of lines: finite and *actually infinite*. Though there is no infinite line in reality, it can nevertheless exist in pure imagination. The above ideas are crucial, therefore, they have to be supported with some sources. Firstly, let us indicate some fragments concerning the realm of imagined objects and the role of imagination.

The Ms Qom sets the phrase: “[H]e has certainly distinguished it [i.e. a circle – Z.K.] from the plane surfaces that do not form a figure. like the plane surfaces that are imagined to be unbounded, or those bounded on some sides and unbounded on other sides, and he also distinguished it from lines and solids” [cf. LoBello 2009, p. 10].

The same fragment in the Latin translation employs the concept of infinity in somewhat different sense from the original Greek concept of indetermination: “[I]t is separated from figures which are shapeless, like the surfaces which are imagined to be infinite [que imaginatur infinite], and others which are on one side finite and on the other infinite [ab alia infinite] and he has also separated it from lines and bodies [...]” [cf. LoBello 2009, p. 30, Simplicius’ comment concerns Def. I.14 in the Tummies’ numbering, and Heiberg-Curtze 17.5–10; the fragment is not quoted by Albert].

The same gradual change of the meaning of the concept of infinity is seen, for instance, in the comments to Def. I.16. The Ms Qom uses the phrase: “And if the perpendicular on the center of the circle should be extended in both directions indefinitely [...]” [cf. LoBello 2003a, p. 11]. The same fragment in the Latin is: “[...] but if the perpendicular that is above the center be drawn from each side to infinity [ab utraque parte in infinitum protrahatur]” [cf. LoBello 2009, p. 31, Heiberg-Curtze 18.4–5]. Also, the definitions of parallel lines contain the same phrases: “Parallel straight lines are those that are in one plane, and if they are extended on each of their two sides without bound, do not meet, not on any of the two sides” [Ms Qom cf. LoBello 2009, p. 16]. “Equidistant straight lines are those which, although they are on the same surface, if they are extended on either side, even in infinitum [si utique etiam in infinitum protrahantur], will not run together on either of the two sides” [Gerard, cf. LoBello 2003b, p. 39, Heiberg-Curtze 25.5–8].

The same, small difference is seen in the comments to the above definitions of parallel lines. The Arabic manuscripts (Ms Qom) have: “[...] if these two lines are now both extended indefinitely in each direction” [Simplicius, Ms Qom; LoBello 2009, p. 16], “if they are extended with an endless extension” [Aganis, Leiden Ms; LoBello 2003a, p. 88]. The corresponding Latin fragments in Gerard are: “even if they be extended in infinitum [etsi in infinitum protrahantur]” [cf. LoBello 2003b, pp. 39–40; Heiberg-Curtze 25.24], and “if they should be extended in infinitum on both sides [si utique in infinitum protrahantur]” [cf. LoBello 2003b, p. 40; Heiberg-Curtze 26.14–15]¹⁰. Albert has a little different formulation of the definition of parallel lines: “Equidistant lines are those which, located on the same surface and extended on each side, do not come together even if

¹⁰ The Latin manuscripts contain one more usage of the Aganis-type Latin phrase, which is not transmitted by the Arabs; cf. Heiberg-Curtze 25.30: “in infinitum protracte fuerit”.

extended in infinitum”. He has also in the comments: “they should be extended in either direction in infinitum” [cf. LoBello 2003c, p. 22]. Aganis’ definition of parallel lines is the same as in the Leiden Ms.

From the above, it is clear that the parallel lines are finite lines which can be extended indefinitely “on both sides”. However, in all the above commentaries, certain intriguing novelty emerges in comparison to the ancient Euclid’s geometry. The Arabic as well as the Latin sources preserve additional al-Nayrizi’s explanation: “As for his [i.e. of Aganis – Z.K.] statement »if the two of them are extended with an endless extension, infinitely«, he only said that for imagination’s sake, in order not to force a restraint on the two of them, for this reason: not that their extensions pass beyond the sphere of the fixed stars, but in order that it should not happen that if we posited segments for their extension, then they would not meet on what we allocated for the two lines, but that it would be possible for them to meet if they passed beyond the that boundary; the two of them would certainly not meet. This is what was commonly said about this obstacle, only it is an abbreviation and a summary of what others said on the subject at greater length” [cf. Leiden Ms, LoBello 2003a, p. 89].

The corresponding Latin fragments are: “As for the fact that he said »they may be extended in infinitum«, he did not say it except insofar as concerned the imagination – for both would be wanting, since their extension would be in a space which would be greater than the space which is between us and the sphere of the fixed stars – but in order that there might be, when we shall have posited their extension at any boundary where they are not joined, that which is beyond, where they are not joined, and that we might indicate that they are not joined. This, too, was the custom right up to now in this matter, that they would posit this to avoid a multitude of words and to lay hold of brevity” [cf. LoBello 2003b, pp. 41–42; Heiberg-Curtze 27.14–27]. “As for the fact, moreover, that he says »extended in infinitum«, he means only according to the imagination, and not according to the being of infinite space” [cf. Albert, LoBello 2003c, p. 23].

Thus, Albertus Magnus operates in geometry with the concept of *imaginary* infinite space and such an object does not exist in the real world. The concept of an infinite space is absent in other Arabic and Latin sources. Albert, in an unintended way, *changes* the original meaning of al-Nayrizi’s remark.

More information about the imaginary realm of infinite geometric objects is given in the sources in the introductory remarks to Euclid’s postulates. From these comments preserved in the Latin sources of Gerard’s translation, one can see that the original author of the above al-Nayrizi’s remarks is probably Simplicius. However, in the *Manuscript Leidensis* the comments are evidently attributed to al-Nayrizi. The *Codex Leidensis*, after the explanation that Euclid’s postulates are difficult for a student because they, “in a word, are what are not established” and they are “sometimes impossible” [i.e. in the real world],

explains that they are similar to one Archimedes's postulate in which Archimedes conceded that it is possible for him to stand outside the earth. "Now, this was the result of his boasting of having discovered the power of geometry. So he requested that it be postulated thus, and it was so granted for the purpose of instruction, even though it was impossible" [cf. LoBello 2003a, p. 90]. In the same way "it is certainly not possible for me to draw a straight line on the surface of the sea" or "it is not possible for me to extend a straight line without limitation, infinitely, since the infinite does not exist" [Gerard has: "for infinity cannot be found"; "infinitum enim non reperitur"; cf. Heiberg-Curtze 27.26; cf. *ibidem*, p. 91]. Thus, the postulates are necessary for "the transmission of knowledge"¹¹. A similar (but longer) fragment is attributed to Simplicius in the Gerard's Latin translation.

Al-Nayrizi postulates the existence of *geometrical matter*: "As for this postulate [i.e. the first – Z.K.], it is necessary to ask that it be postulated because the existence of geometrical matter is in the imagination. For, indeed, if their existences were in material bodies, it would be rash to postulate that a straight line be drawn from Aries to Libra" [cf. *Codex Leidensis*, LoBello 2003a, p. 92]. "And this by necessity had to be posited, because the existence of geometrical matter consists in the imagination [quod essentia materie geometrie consistit in imaginatione]. For if it were in bodies having matter, it would be superfluous that it be asked to be postulated that a straight line be drawn from Aries to Libra" [cf. Gerard, LoBello 2003b, p. 45; Heiberg-Curtze 31.1–5].

Albert is more explicit in saying that there is no "geometrical matter" because it is an unacceptable thing in his nominalistic Aristotelian philosophy: "Deceived, therefore, are they who said that they [i.e. the postulates – Z.K.] are postulated for no other reason than that geometrical matter be generated through them, namely, because all geometry revolves around imaginable quantity and not the sensible continuum" [cf. LoBello 2003c, pp. 23–24].

It seems that al-Nayrizi uses two concepts of line: finite and infinite. Gerard translates the Arabic text as follows: "As, however, for the fact that in the definition [of the second Euclid's postulate – Z.K.] it is added that it is a finite line, it has been well said, since if it were an infinite line, it could not be extended. Moreover, it is possible that a finite line be extended in infinitum, if it should be necessary, which is done for this reason, lest the shortness of the lines impede us in certain figures [i.e. in certain theorems – Z.K., because every theorem is called a "figure" since every one had an attached to it diagram]" [cf. LoBello 2003b, p. 46, Heiberg-Curtze 31.15–20].

Codex Leidensis is probably incorrectly translated by Lo Bello who reads: "We know why it says in the definition that the line is finite for, indeed, if it were

¹¹ This last view is attributed to Boethius by Albert; cf. also Boethius *Quomodo substantiae*, P.L. 64, 1311b.

infinite, how would it be possible for it to be extended? And as for the finite line, it is now posited that its extension be infinite if necessary; this is in order that the shortness of the line not confine us in any of the figures” [cf. LoBello 2003a, p. 93; Lo Bello thinks that the “figure” means “geometrical figure”, not a “theorem”].

Such comments were next to impossible in the Euclid’s times because there is a big difference between an unbounded, indeterminate line and the (actually) infinite line. (Albert omits these comments in his *Commentary*.)

Al-Nayrizi indicates also some new axioms which were introduced to geometry after Euclid. Pappus is counted among the developers of new axioms. One of his axiom is: “We shall need this result in the first figure [i.e. in the first theorem – Z.K.]: With regard to the straight line and the plane surface, it is possible, because of their levelness, for them to be extended with an infinite extension, forever” [cf. LoBello 2003a, p. 104; cf. also Proclus’ *Commentary on the first book of Euclid’s Elements*, 198.6–10. The above comment is explicitly attributed to Pappus by al-Nayrizi]. “[A]nd it is possible for a plane surface and a straight line, for this reason, because they are plane, to be extended in infinitum [in infinitum protrahi] [cf. Gerard, LoBello 2003b, p. 54, Heiberg-Curtze 38.10–15; Pappus is not explicitly indicated].

Albert adds that “infinitely many others [i.e. common notions – Z.K.] can be added” [cf. LoBello 2003c, p. 30] and he lists some of them. He writes: “For magnitude decreases in infinitum. Among numbers, however, if the prior should be a submultitude of the second, whatever third will be equally a submultitude of some fourth. Multitude increases in infinitum”

The next part of al-Nayrizi’s *Commentary* concerns the theorems of the *Elements*. Gerard – contrary to the Arabic sources containig al-Nayrizi’s *Commentary* – usually does not translate Euclid’s formulation of the theorems and proofs. He restricts himself almost only to the comments and some alternate variants of the proofs. As it was in the case of Euclid himself, the Arabic as well as the Latin comments form the evidence of ancient finitism. The lines are extended “according to straightness” (e.g. theorems IL.1¹², IA.2¹³, IA.16, IA.29, IA.37 or IA.38¹⁴), usually to the definite points; cf. for instance the theorems IA.5, IA.7, IL.7, IL.11, IA.16, IA.21, IA.25, IL.25, IA.31, IA.32, IA.44 (3 times), IA.46, IL.46 (4 times), IL.47. Also, in Albert’s *Commentary* which

¹² I designate by “I.A.xx” a theorem in an Arabic source, and by “IL.xx” a theorem in a Latin source.

¹³ Gerard has in his translation the following phrase in a variant of the proof of the theorem I.2: “Then I shall extend the two lines BD and DA according to straightness, nor shall I posit a boundary to their extension, until they are so long that when a circle shall be described, there may remain something left over from each one of them”; cf. LoBello 2003b, p. 62–63.

¹⁴ In IA.38 indefinite extension is used without explicit naming of the fact.

contains Euclid's text, the extensions are used, e.g. I.16, I.17, and extensions usually end at the determined points; cf. the following theorems: I.1 (also in Heron's variants), I.2, I.3, I.5, I.6, I.7, I.16 (very interesting cases of the extension), I.19 (in Heron's variant), I.20, I.22, I.23, I.27, I.38, I.39 (3 times), I.40, I.42, I.44, I.46 (many times, also in Heron's variants).

However, for us, the most important are some candidates for *infinite* extensions of lines. It is not only a philological problem of the use of some names designating "infinity", "infinite extension", etc. More essential is the general attitude to the problem of infinity. It appears that in *every* place in the sources, even if the word "infinite" or "infinity" is used, every extension is expressed within the ancient sense of the words "finite" but "indefinite", i.e. of the length not strictly determined. Moreover, finitism is more dominant in younger sources. The most explicit finitism is found in the Albertus Magnus' *Commentary*.

Coming back to the details, one can list the places in the sources at which indefinite extensions are used. There are two groups of such extensions. The first group is created by the mentioned above already first group of the extensions which do not terminate in a definite point or points, e.g. IA.2, IL.1, etc. In every such place, one can see from the proof or a general context that the extensions in reality are finite and that the lines are extended up to the point where the given problem or proof can be done. In some places, however, there are phrases which would suggest that the extension is infinite. For instance, in the theorem IA.11, in one Heron's variant of the proof, one finds the words: "let us draw the perpendicular GD to it [...] and let its extension be without limit, and let us cut off GD equal to line AG [...]". The context of the proof, however, indicates that the "infinity" of the line GD is irrelevant for the reasoning. GD has to be simply "so long" that the cutting off AG is realizable, i.e. that, simply, GD must be longer than AG. The point A is given as well as the line AB. However, previously we had to choose a random point G on AB. Thus AG is not exactly determined. Nevertheless, we know that the line AG is shorter than the line GD. Therefore, it is possible to reformulate the proof without the use of any indefinite extension of GD and supposing instead that the line GD is no less than the line AB. However the last move is done in "modern (i.e. metrical) wording" of geometry. The same Latin variant of the proof of I.11 contains the word "infinite": "And so let the drawing of GD be in infinitum [Sit itaque protractio GD in infinitum]. I shall, moreover, cut from GD what is equal to line AG" [cf. LoBello 2003b, p. 71; Heiberg-Curtze 55.4–5]. Albert has a little changed variant of the proof in which there are *two* lines of indefinite length (indefinite quantitatis) [cf. LoBello 2003c, p. 60 and Tummers 1984]. The same variant of Heron's proof is preserved in the **V-B** manuscript but it is absent from Robert of Chester's edition who, however, uses the expression "linea aliqua quantitatis indefinite" [cf. Busard 1996a, p. 57]. The proof is also absent

from one other Albert's source, i.e. from Adelard II version in which there is no proofs but there are only some indications to the proofs; cf. however the formulation of the theorem I.12 in Adelard II where the same expression (indefinite quantitatis) is in use [see Busard 1996, vol. I, p. 113].

The other examples of the extensions of the first group are the theorems I.16 and I.17 or I.32 which are absent from the Gerard's text but they are present in that of Albert. Theorem I.16 has in its formulation the expression "one of its sides ... is extended" [cf. LoBello 2003a, p. 135], however, in the both theorems it is seen from the context of the proofs that the extensions are simply finite and determined (I.32) or finite but indefinite (I.16, I.17). The same one can say about Albert's Latin formulation of the theorems ("one of the sides of a triangle is extended straightly" [quodlibet laterum trianguli directe protrahatur])¹⁵.

The second group of extensions of lines is created by the extensions of parallel lines. This case is the most important. First of all, *every* parallel line is finite and has determined endpoints. The relevant theorems which speak about the parallels are: IA.27*, IA.28 (which contains also an Aganis' proof), IA.29*, IA.30, IA.31*, IA.33, IA.34, IA.35, IA.36, IA.37*, IA.38*, IA.39, IA.40, IA.41, IA.46 (the extensions of parallel lines are present in the theorems marked with "*"; the remaining theorems contain only the evidence that parallel lines are finite). The corresponding Latin (Gerard of Cremona's) theorems are the following: the comments to Postulate V* (also with Agapius' reasoning), IL.31*, IL.38, IL.46. Albert has in this group the theorems: I.27*, I.28, I.29*, I.30, I.31, I.32, I.33, I.34, I.35 (with Postulate 4* of Agapius), I.37, I.38*, I.39*, I.40, I.41, I.42*, I.43, I.44*, I.45, (Heron's variants of) I.46.

IA.27* contains the expression "if they are extended in both dimensions together, will not meet even if they are extended without limit", IA.29*: "and let us extend line ZD with an extension without limit" (this extension is indeterminate, however, ZD is extended only in due to reach the point Q of the intersection of ZQ and one other line; IA.28* contains also the repetitions of the definition of parallel lines in which there are used expressions of the type "an endless extension"), IA.31*, IA.37*, IA.38*: contain finite extensions running to a determined point or finite but not strictly determined.

Gerard of Cremona's text contains the following expressions (in the comments to Postulate V*): there is a repetition of the definition of parallels with the expression "if they are extended on both sides in infinitum", there is also used one finite extension to the determined point, and two infinite extensions, one in the proof of Agapius ("I shall draw line ZN in infinitum"), and the second one in the repetition of Agapius' definition of parallels. However, in the case of that proof, the infinite

¹⁵ Cf. also the same wording in **V-B**, Robert of Chester, and Adelard II. Cf. also the Latin translation of the *Elements* by Gerard of Cremona: cuius libet trianguli latus in rectitudine protrahatur; see Busard 1984, p. 13.

extension is necessary for the performance of the construction required by the proof, and, in reality, the extension is indefinite and potentially infinite. In the same way, Gerard speaks about the possibilities of divisions of a line in the proof of the next theorem, (IL.30), i.e. that we can perform a given constructions as many times as we wish to.

In Albertus Magnus' comments, finite but indefinite extensions are used many time. The only candidate for infinite extension of the parallels is in the theorem I.35 in Agapius' proof of Postulate 4*: "I shall draw from point F a line equidistant from line AB, which let be FG, and I shall draw it in infinitum, for however much distance as the thirty-first [theorem] of Euclid teaches". Thus, in Albertus Magnus, it is evident from the context that the above extension is indeterminate but finite.

From the analysis of the above cases, one can conclude that the actual infinity of the extensions is irrelevant for the proofs and that the authors had in mind only potentially infinite objects.

A separated case of the use of the concept of infinite line concerns the formulations and proof of the theorem I.12 in which the expression "infinite line" is used explicitly.

Al-Nayrizi writes (theorem IA.12): "We want to demonstrate how we may draw, from an assigned point to a known, limitless straight line, a line that is perpendicular upon it. [...] [T]he limitless straight line is line AB. [...] So, we have drawn from the known point G to the line AB, whose magnitude is not known, the line GH, perpendicular to it [...]" [cf. LoBello 2003a, p. 129–130].

There is no Gerard version of this theorem. However, in his translation of Euclid's *Elements*, the theorem is formulated as follows: "Ad lineam rectam infinitam datam a puncto extra eam dato lineam rectam que sit super eam perpendicularis ducere. [...] Sit linea recta data que est non finita *ab*, punctum quoque datum non existens super eam punctum *g*. [...] Iam igitur ad lineam *ab* rectam datam que est infinita [...]" [cf. Busard 1984, p. 11].

Albert is much more explicit: "From an assigned point off of a given line of indefinite quantity, to draw a perpendicular.

This proposition posits that the given line is of indefinite quantity for this reason that it may be everywhere be under the given point, since if it were otherwise, it would not be possible to proceed to a proof. Either, therefore, the point will be given opposite the middle of the line, where »middle« may be call whatever is between its extremes, or opposite or above an extreme point" [cf. LoBello 2003c, pp. 62–63]. The formulations of the enunciations of this theorem by Robert of Chester, the **V-B**, and the Adelard II are the same [cf. Busard 1996a, p. 58; Busard 1996, p. 119. Cf. also the same comment concerning the indefinite line in this theorem in Proclus' *Commentary on the first book of Euclid's Elements*, 284–286].

In summary: the infinite line in the theorem I.12 is finite but of indefinite length. Moreover, the given indefinite line does have extreme points.

A general conclusion of the present section is that the ancients were finitists but in some commentaries by Simplicius and the Arabs, the concept of an imaginary infinite line and surface emerges. The Arabs accepted also a special kind of *imaginary mathematical matter* from which geometrical objects are created by the mind. Albert uses also a concept of space.

Now we can consider the imaginary infinite space in physics, astronomy and theology in the Middle Ages as described by E. Grant [1982], Chapter 6, *Late medieval conceptions of extracosmic ("imaginary") void space*. A progenitor of an imaginary infinite space is, obviously, Aristotle; cf. for instance his *Physics* 203b. The Arabic commentators, as Averroes, also discussed this concept, however, they, as Aristotle did, rejected the real existence of extracosmic imaginary space, accepting at the same moment the existence of some infinite geometrical object made of a special kind of matter. Also, Robert Grosseteste, Thomas Aquinas, Pseudo-Siger of Brabant rejected the extracosmic space. For them, what is in imagination does not exist. However, Nicole Oresme accepted the real existence of extracosmic void [cf. Grant 1982, p. 119]. His views are also a turning point for the use of actually infinite objects in mathematics and *mathematical problems* in astronomy: he was the first. However, I postpone the analysis of the Oresme's (J. Wallis', J. Kepler's et al.) works to another work.

As it was already explained, the development and the application of the infinite concepts in mathematics is not directly connected with the emergence of the infinite notions in philosophy, theology or general astronomy¹⁶.

Bibliography

- Bacon R., *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, Fasc. 8: *Questiones supra libros quatuor Physicorum Aristotelis*, F.M. Delorme O.F.M., R. Steele (eds.), Clarendon Press, Oxford 1928.
- Bergh S. van den, *Averroes' Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, Oxford University Press, Oxford 1954, Luzac, London 1954.
- Besthorn R.O. et al., *Codex Leidensis 399,1. Euclidis Elementa ex interpretatione al-Hadschschadschii cum commentariis al-Narizii*, Copenhagen 1893–1932.

¹⁶ “Long before Oresme, al-Razi (ca. 854–925 or 935), or Rhases argued that reason told even simple folk that empty space exists outside the world. [...] For Abu'l-Barakat al-Bagh-dadi (ca. 1080 – d. after 1164/1165), reason or the estimative faculty was responsible for the innate knowledge in the human mind that empty three-dimensional space filled with bodies is prior to the notion of a plenum [...]”. Cf. Grant 1982, p. 322, footnote 18. “Crescas may have been the first scholar in Western Europe since Greek antiquity to have adopted unequivocally the existence of an infinite three-dimensional void space”. Cf. Grant 1982, p. 322, footnote 20.

- Boethius, *Anicii Manlii Torquati Severini Boetii De institutione arithmetica libri duo, De institutione Musica libri quinque, accedit Geometria que fertur Boetii et Libris manu scriptis*, G. Friedlein (ed.), B.G. Teubner, Lipsiae 1867.
- Boethius, *Boethius und die griechische Harmonik. Des Anicius Manlius Severinus Boethius „Fünf Bücher Über die Musik“*, O. Paul (ed.), Verlag von F.E.C. Leuckart (Constantin Sander), Leipzig 1872.
- Brentjes S., *The relevance of non-primary sources for the recovery of the primary transmission of Euclid's Elements into Arabic, Tradition, Transmission, Transformation*, Norman, Oklahoma 1992/1993. Collection de Travaux de l'Académie Internationale d'Histoire des Sciences 37, Brill, Leiden 1996, pp. 201–225.
- Brentjes S., *Textzeugen und Hypothesen zum arabischen Euklid in der Überlieferung von al-Haggag b. Yusuf b. Matar (zwischen 786 und 833)*, “Archive for History of Exact Sciences“ 1994, 47, pp. 53–92.
- Brentjes S., *Two commentaries on Euclid's Elements? On the relation between the Arabic text attributed to al-Nayrizi and the Latin text ascribed to Anaritius*, “Centaurus” 2001, 43(1), pp. 17–55.
- Busard H.L.L., *The translation of the Elements of Euclid from the Arabic into Latin by Hermann of Carynthia(?) : books I–VI*, E. J. Brill, Leiden 1968.
- Busard H.L.L., *The Translation of the Elements of Euclid from the Arabic into Latin by Hermann of Carynthia(?) : Books VII–XII*, Mathematisch Centrum, Amsterdam 1977.
- Busard H.L.L., *The First Latin Translation of Euclid's Elements Commonly Ascribed to Adelard of Bath*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1983.
- Busard H.L.L., *The Latin translation of the Arabic version of Euclid's "Elements" commonly ascribed to Gerard of Cremona*, E.J. Brill, Leiden 1984.
- Busard H.L.L., *Some early adaptations of Euclid's Elements and the use of its Latin translations*, (in:) *Mathemata. Festschrift für Helmut Gericke*, Reihe “Boethius”, M. Folkerts, U. Lindgren (eds.) Bd. 12, Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, Stuttgart 1985.
- Busard H.L.L., *The Medieval Latin Translation of Euclid's Elements Made Directly from the Greek*, Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, Stuttgart 1987.
- Busard H.L.L., Folkerts M., *Robert of Chester's (?) redaction of Euclid's Elements, the so-called Adelard II version*, vols. I, II, Institute für Geschichte der Naturwissenschaften, München 1996 (also: Birkhäuser Verlag, Basel – Boston – Berlin 1992).
- Busard H.L.L. (ed.), *A Thirteenth-Century Adaptation of Robert of Chester's Version of Euclid's Elements*, vols. I, II, Institute für Geschichte der Naturwissenschaften, München 1996.
- Busard H.L.L., *Johannes de Tinemues redaction of Euclid's Elements, the so-called Adelard III version*, vols. I, II, F. Steiner, Stuttgart 2001.
- Busard H.L.L., *Campanus of Novara and Euclid's "Elements"*, vols. I, II, F. Steiner, Stuttgart 2005.
- Clagett M., *The Medieval Latin Translations from the Arabic of the Elements of Euclid with Special Emphasis on the Versions of Adelard of Bath*, “Isis” 1953, 44, pp. 27–28, 38–42.
- Cornford F.N., *The invention of space*, (in:) *Essays in Honour of Gilbert Murray*, Allen & Unwin, London 1936.
- Czwalina A., *Kleomedes Die Kreisbewegung der Gestirne*, (in:) *Ostwald's Klassiker der exacten Wissenschaften*, Engelmann, Leipzig 1927.
- Folkerts M., *Boethius' Geometrie II: Ein mathematisches Lehrbuch des Mittelalters*, Wiesbaden 1970.
- Folkerts M., *Ein neuer Text des Euklides Latinus. Faksimiledruck der Handschrift Lüneburg D 4o 48, f.13–17v*, Hildesheim: H.A. Gerstenberg 1970a.
- Folkerts M., *Euclid in Medieval Europe*, The Benjamin Catalogue for History of Science, University of Winnipeg (1989). Retrived 2012 [online] <www.math.ubc.ca/~cass/euclid/folkerts/folkerts.html>.

- Geymonat M., *Euclidis Latine facti fragmenta Veronensia*, ed. M. Geymonat, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano, Varese 1964.
- Geymonat, M., *Nuovi frammenti della geometria "boeziana" in un codice del IX secolo?*, "Scriptorium" 1967, 22, pp. 3–16.
- Grant E., *Much Ado about Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge – London – New York – New Rochelle – Melbourne – Sydney 1982.
- Heath T.L., *The thirteen books of Euclid's "Elements" translated from the text of Heiberg with introduction and commentary*, vols. 1–3, University Press, Cambridge 1908. Retrieved 2008, [online] <www.wilbourhall.org/pdfs/>.
- Heiberg J.L., *Euclidis Elementa*, Teubner, Leipzig (1883–1888). Retrieved 2007, [online] <www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?lookup=Euc.+toc> or <www.wilbourhall.org/>.
- Heiberg J.L., *Euclidis opera omnia*, (in:) J.L. Heiberg, H. Menge (eds.), *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, vols. I–VIII, Aedibus B.G. Teubneri, Lipsiae 1883–1889. Retrieved 2009, [online] <www.wilbourhall.org/>.
- Król Z., *Platon i podstawy matematyki współczesnej. Pojecie liczby u Platona, (Plato and the Foundations of Modern Mathematics. The concept of Number by Plato)*, Wydawnictwo Rolowski, Nowa Wieś 2005.
- Król Z., *Scientific Heritage: The Reception and Transmission of Euclidian Geometry in Western Civilization*, "Dialogue and Universalism" 2012, 4, pp. 41–66; cf. also the text [online] <<http://calcuemus.org/pub-libr/index.html>>.
- Kunitzsch P., *Findings in Some Texts of Euclid's "Elements" Mediaeval Transmission, Arabo-Latin*, (in:) *Mathemata. Festschrift für Helmuth Gericke*, ed. M. Folkerts, U. Lindgren, Franz Steiner, Stuttgart 1985, pp. 115–128.
- Lo Bello A., *The Commentary of al-Nayrizi on Book I of Euclid's The Elements of Geometry with an Introduction on the Transmission of Euclid's Elements in the Middle Ages*, "Ancient Mediterranean and Medieval Texts and Contexts; Medieval Philosophy, Mathematics, and Science" 1, ed. A. Lo Bello, 2003a.
- Lo Bello A., *Gerard of Cremona's Translation of the Commentary of al-Nayrizi on Book I of Euclid's Elements of Geometry With an Introductory Account of the Twenty-Two Early Extant Arabic Manuscripts of the Elements*, "Ancient Mediterranean and Medieval Texts and Contexts; Medieval Philosophy, Mathematics and Science" 2, ed. A. Lo Bello, 2003b.
- Lo Bello A., *The Commentary of Albertus Magnus on Book I of Euclid's Elements of Geometry*, "Ancient Mediterranean and Medieval Texts and Contexts; Medieval Philosophy, Mathematics and Science" 3, ed. A. Lo Bello 2003c.
- Lo Bello A., *The Commentary of al-Nayrizi on Book I of Euclid's Elements of Geometry With a Translation of That Portion of Book I Missing from MS Leiden Or. 399.1 but Present in the Newly Discovered Qom Manuscript Edited by Rüdiger Arnzen*, "Ancient Mediterranean and Medieval Texts and Contexts; Medieval Philosophy, Mathematics, and Science" 8, ed. R.M. Brchman, J.A. Finamore, Brill, Leiden – Boston 2009.
- Lorch R., *Some Remarks on the Arabic-Latin Euclid*, (in:) *Adelard of Bath. An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century*, ed. Charles Burnett, The Warburg Institute 1987, pp. 45–54.
- Murdoch J.E., *Euclides Graeco-Latinus: A Hitherto Unknown Medieval Latin Translation of the Elements Made Directly from the Greek*, "Harvard Studies in Classical Philology" 1967, 71, pp. 249–302.
- Murdoch J.E., *The Medieval Euclid: Salient Aspects of the Translations of the Elements by Adelard of Bath and Campanus of Novara*, (in:) *XIIIe Congres International d'Histoire des Sciences*, Revue de Synthèse, 3e série, 49–52, Paris 1968.
- Mynors R.A.B., *Cassiodori Senatoris Institutiones*, ed. R.A.B. Mynors, 2nd ed., Oxford 1961.

Proclus, *A Commentary On the First Book of Euclid's Elements*, G.R. Morrow (ed.), Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1992.

Tummers P.M.J.E., *Albertus (Magnus)' commentaar of Euclides' "Elementen" der geometrie, deel II*, Nijmegen 1984.

Tummers P.M.J.E., *Anaritius' commentary on Euclid. The Latin translation, I-IV*, Ingenium Publishers, Nijmegen 1994.

Ziegler H., *Cleomedes, De motu circulari corporum caelestium*, Ziegler H. (ed.), Greek text and Latin translation, Teubner, Leipzig 1891.

Krzysztof Kościuszko

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

OD DAVIDA BLOORA DO ANTYPOSTMODERNIZMU

From David Bloor to Antipostmodernism

Słowa kluczowe: Bloor, Goedel, Poincare, relatywizm, kumulatywizm, postmodernizm, platonizm, konwencjonalizm, konstruktywizm, prawda, prawda absolutna.

Key words: Bloor, Goedel, Poincare, relativism, cumulativism, postmodernism, platonism, conventionalism, constructivism, truth, absolute truth.

Streszczenie

Przeciwstawiając się B. Latourowi, określiam stanowisko D. Bloora jako antyrelatywistyczny relatywizm i antykumulatywistyczny kumulatywizm. Bloor nie gubi autonomii nauki. Wykorzystuję rozważania Bloora do przezwyciężenia postmodernistycznego relatywizmu.

Abstract

Opposing B. Latour I qualify D. Bloor's stand point as antirelativistic relativism and as anticumulativistic cumulativism. D. Bloor does not lose the autonomy of the science. I utilize Bloor's considerations to overcome the postmodernistic relativism.

Czy u Bloora wszystkie przekonania (wszystkie systemy wiedzy) są równo-wartościowe? Jeśli tak, to byłby on pełnokrwistym relatywistą, ale czy rzeczywi-ście nie ma u niego selekcji ludzkich przekonań? Czy jego pojmowanie wiedzy jest awartościujące? Sformułowania Bloora w tym względzie są dość niejednoznaczne (zresztą każdy tekst jest według Derridy wieloznaczny). Z jednej strony za wiedzę uznaje on to, co jest kolektywnie uważane za wiedzę, z pominięciem uniwersalnej hierarchii wartościującej; nie ma ponoć powszechnie ważnych kryteriów wartościowania ludzkich przekonań, wszystkie kryteria miałyby być równo-rzędne. Ale ze strony drugiej napomyka on czasami (jednym zdaniem, bez szerszego rozwinięcia), że jednak przekonania wcale nie są równie prawdziwe albo równie fałszywe¹. Bloor nie zgadzał się też na zarzut Bruna Latoura, że

¹ B. Barnes, D. Bloor, *Mocny program...*, IFiS PAN, Warszawa 1993, s. 3.

miałby ponoć gubić autonomię wiedzy; że uprawia płaski redukcjonizm socjologiczny, akcentujący tylko czynniki zewnętrzne wobec wiedzy; że wiedza w jego interpretacji przestaje konstytuować się poprzez samą siebie. Nie zgadzał się, że tylko interesy społeczne są ostatecznymi racjami dowodzącymi ważności danych przekonań. Owszem, z perspektywy socjologa najważniejsze jest badanie przyczyn zewnętrznych powstania ludzkiej wiedzy, ale równie ważne są przyczyny wewnętrzne – tyle że socjolog nie musi się tymi ostatnimi zajmować. Tak więc Bloor nie zgodziłby się ze stwierdzeniem, że przekształca on wewnętrzną historię nauki w historię zewnętrzną. Prawdziwość jest równie ważna jak interes społeczny. W genezie wiedzy trzeba uwzględnić zarówno kontekst uzasadnienia, jak i kontekst odkrycia. W swym pojęciu wiedzy Bloor nie opiera się na wartościująco-dyskryminujących normach, normach ukutych przez rzekomo ponadczasową epistemologię. Wiedza według niego nie jest zbiorem absolutnie prawdziwych przekonań, nie jest kolekcją przekonań uzasadnionych ponad wszelką wątpliwość – jest natomiast tym, co dane grupy społeczne uznają za wiedzę w danym momencie historycznego rozwoju kultury. Jest więc Bloor relatywistą matematycznym, ale czy to takie złe? Rozpatrzmy dla przykładu matematyczne standardy dowodowej poprawności. Otóż dowody matematyczne są zdeterminowane kulturowo i historycznie; są „względne” w swej prawdziwości. Co stanowi dowód dla jednej generacji matematyków, nie mieści się w standardach poprawności dowodowej jakiejś innej generacji². Zwykle dowody matematyczne zawierają ukryte założenia, które są powszechnie akceptowane w danym okresie rozwoju matematyki, np. geometria Euklidesa była uważana za idealny przykład dowodowej ścisłości i logiczności, a więc dowodliwości gwarantującej prawdziwość twierdzeń tej geometrii. Jednak dziś wiemy, że zawiera ona ukryte założenia, które unieważniają pewne dowody i czynią fałszywymi pewne twierdzenia. Jak dowiódł Bertrand Russell³, nawet dowód pierwszego twierdzenia geometrii Euklidesa jest nieadekwatny. W miarę jak matematyka się rozwijała, takie ukryte założenia są wydobywane na światło dzienne i w rezultacie albo się je akceptuje, albo odrzuca.

Rozpatrzmy inny przykład podważania pozornie niepodważalnych dowodów – przykład Imre Lakatosa, który przeanalizował twierdzenie Eulera. Twierdzenie to dotyczy wielościanów prostych i głosi, że jeśli od liczby wierzchołków wielościanu prostego odejmiemy sumę liczby krawędzi i ilości ścian tegoż wielościanu, to otrzymamy liczbę dwa. Lakatos przytoczył kolejne dowody na to twierdzenie i w każdym z nich były luki, jakieś wyjątki nie podpadające pod regułę, czyli kontrprzykłady. Pomimo dodawania kolejnych instrukcji zawężających obszar „właściwych” (zgodnych z regułą) wielościanów i budowania związanych

² R.L. Wilder, *Mathematics as Cultural System*, Pergamon Press 1981, s. 40.

³ Ibidem, s. 40.

z tym dowodów, ciągle pojawiały się kolejne typy wielościannów (kolejne kontrprzykłady), dla których twierdzenie Eulera okazywało się fałszywe⁴. Ciekawe, że każdy dowód z danej epoki wydawał się być ówczesnie żyjącym matematykom zupełnie ścisły i niepodważalny. Według Bloora mamy więc różne standardy poprawnej dowodliwości twierdzeń matematycznych i wszystkie one są równoważnościowe. W jakim sensie? W tym, że żadna z norm nie daje gwarancji, iż dowód będzie po wszystkie czasy absolutnie adekwatny. Mielibyśmy więc z jednej strony sformułowaną tezę relatywizmu (jedną z jego wersji), ale z drugiej jasne jest, że kolejne standardy naukowości wraz ze standardami poprawności dowodowej mogą być bardziej doskonałe od poprzednich, doskonalsze w drodze do prawdy. Chociaż z absolutnego punktu widzenia wszystkie dowody są równoważnościowe (bo nie zapewniają stuprocentowej dowodliwości), to jednak kolejne dowody nie są równoważnościowe. Każdy kolejny dowód może być trochę lepszy od poprzedniego.

Bloor nie jest zatem stuprocentowym relatywistą. Nie jest też pełnokrwistym antykumulatywistą, bo uważa, że między systemami przekonań panują hierarchie ze względu na wiarygodność (ze względu na ważność). Bloor to raczej antykumulatywistyczny kumulatywista. Matematyka bowiem nie jest nauką kumulatywną, jako że wciąż bifurkuje na wiele równoległych odmian (wiele alternatywnych ścieżek rozwoju) i te odmiany zdają się być niewspółmierne ze sobą. Gdyby jednak alternatywne matematyki miały być zupełnie niewspółmierne, to nie dałoby się ich porównać, ustalić między nimi hierarchii. A przecież taka hierarchia istnieje, różnym matematykom nie przysługuje taki sam stopień wiarygodności. W ogóle nie ma takich systemów przekonań naukowych, które byłyby w jednakowym stopniu fałszywe albo w jednakowym stopniu prawdziwe.

D. Bloor nie uprawia uproszczonego redukcjonizmu socjologicznego; według niego rozwój wiedzy jest rezultatem współgrania interesów społecznych z interesami poznawczymi, a nie rezultatem jednostronnego redukowania jednych interesów do drugich. Badanie relacji społeczeństwo–matematyka ma wesprzeć m.in. tezę, według której platonizm jest mitem (wyrażenie Wittgensteina). Bloor nie likwiduje przy tym autonomii matematyki. Czasami przyczyną rozwoju matematyki jest zapotrzebowanie społeczne ze strony rolników, handlarzy, fizyków, astronomów czy chemików – ludzi pracujących nad realizacją rozmaitych interesów politycznych, kulturowych i społeczno-ekonomicznych. U zarania dziejów matematyki jej twórcy byli zarazem matematykami i astronomami – jeśli to uwzględnimy, rozumiała się stąd skuteczność matematyki w obszarze nauk przyrodniczych. Oczywiście, nie chodzi tu o gubienie autonomii matematyki, bo choć reagowała ona na problemy fizyczne, to była to reakcja matematyczna. Np. badania Josepha Fouriera nad rozchodzeniem się ciepła i dźwięku doprowa-

⁴ D. Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, Routledge, London 1976, s. 130–139.

dziły do powstania pojęcia aproksymowania funkcji przez szeregi trygonometryczne, zaś analiza tego ostatniego pojęcia zmusiła matematyków do uogólnienia pojęcia funkcji. Pośrednio te dociekania wpłynęły na stworzenie teorii mnogości Georga Cantora⁵. Jeśli z kolei w toku ewolucji matematyka odizolowywała się od fizyki, nie znaczy to, że przedmiotem jej badań stał się niezmysłowy świat obiektów matematycznych (jak tego chcieliby platonisci), ale może to oznaczać, że matematyka zajmuje się abstrakcyjnymi możliwościami świata fizyczno-materialnego – tak że nigdy nie mogło dojść do całkowitego zerwania więzi łączącej matematykę ze światem przyrody (oraz z grupami społecznymi promującymi rozwój nowych technologii opartych na matematycznym przyrodoznawstwie). Matematyka jest – bardzo pośrednio oczywiście – uzależniona od problemów społecznych, od konfliktów narodowych i klasowych. Wystarczy wspomnieć o wpływie drugiej wojny światowej na ulepszenie komputerów, rozwój teorii gier i informatyki⁶. Probabilistyka i statystyka matematyczna otrzymały potężne impulsy do rozwoju dzięki naukom społecznym i ich zainteresowaniu stopą śmiertelności, względnie zachorowalności na daną chorobę, spekulacjami giełdowymi, grami hazardowymi itd.⁷

I właśnie matematyka, pojęta jako nauka badająca abstrakcyjne możliwości materialnego świata, mogła i może stanowić źródło inspiracji dla np. fizyka. Także dzisiejsi fizycy szukają pomocy w matematyce, bo wiedzą, że abstrakcyjne formuły matematyki są – pomimo swej abstrakcyjności – regułami empirycznymi (przynajmniej do pewnego stopnia) i dają się w związku z tym zastosować do konkretnych problemów fizycznych. Matematyka z jednej strony jest funkcją rozwoju fizyki, ale z drugiej fizyka jest funkcją rozwoju matematyki i ten fakt obustronnej zależności jest argumentem przeciwko platonizującym filozofiom matematyki. Co to jest platonizm matematyczny? Według Hersh'a jest to pogląd, „zgodnie z którym matematyka istnieje niezależnie od ludzkich bytów. Jest ona „gdzieś tam”, unosi się odwiecznie w tym wszystkim ogarniającym świecie platońskich idei”. W każdym bądź razie w tej koncepcji przedmiotowość matematyczna przekracza obszar przedmiotowości fizyczno-materialnej. Zerwana jest tutaj więź matematyki ze światem fizycznym. Jak w takim razie wytłumaczyć fakt, iż fizycy stosują matematykę do opisu materialnego świata?

Rozwiązanie pewnych problemów zewnętrznych w stosunku do matematyki, np. problemów fizycznych, astronomicznych, ekonomicznych itd., jest też rozwiązaniem interesów handlowych, technologicznych, wojennych itd. – promowanych i realizowanych przez daną grupę społeczną. Bloor nie gubi przy tym autonomii matematyki. Pomimo swych społecznych uzależnień, matematyka dąży

⁵ R. Wilder, op. cit., s. 55.

⁶ P.J. Davis, R. Hersh, *Świat matematyki*, PWN, Warszawa 1994, s. 87.

⁷ Ibidem, s. 85.

do prawdy. Problem polega na tym, że każdorazowa nowa teoria jest tylko częściowo prawdziwa. Bloor jest relatywistą, bo nie ma dowodu na to, że np. geometria Euklidesa jest bardziej prawdziwa od nieeuklidesowej. Jedna teoria może być bardziej prawdopodobna (w kontekście uzasadnienia) od drugiej, ale nie może być prawdziwsza w absolutnym sensie. W relatywizmie Bloora chodzi też o to, że nawet kontekst uzasadnienia danej teorii może być właściwie oceniony dopiero w chwili, kiedy zostanie odniesiony (zrelatywizowany) do społecznego kontekstu odkrycia. Bo nawet kontekst uzasadnienia danej teorii jest uwikłany w historyczne tło.

U Bloora mamy coś na kształt konwencjonalistyczno-korespondencyjnej teorii prawdy. Na czym polega prawdziwość i fałszywość zdań matematyki? Przecież nie tylko na zgodności z zewnętrzną rzeczywistością pozamatematyczną. Chodziłoby raczej o prawdziwość w ramach konwencji, bo przecież matematyczna gra przepojona jest konwencjami. Sprawą konwencji jest wybór najdogodniejszej – w danej chwili – geometrii, względnie wybór najdogodniejszej teorii mnogości: można uprawiać teorię mnogości z aksjomatem wyboru i prawdziwą hipotezą continuum albo teorię mnogości z aksjomatem wyboru i z hipotezą continuum uznaną za fałszywą⁸. Także teoria mnogości nie może mieć pretensji do głoszenia prawdy absolutnej, jako że i ona posługuje się modelami, między którymi można dowolnie wybierać i przebierać. Mamy tu element decyzji, konwencji. Jest to zarazem element antyplatoński, bo o prawdziwości lub fałszywości hipotezy continuum nie rozstrzyga istnienie „realnych i zastanych” zbiorów. Potwierdzałyby to konwencjonalistyczną filozofię matematyki Bloora. P.J. Coheno wi udało się w 1963 r. wprowadzić aksjomaty, które dopuszczają istnienie dowolnie wielu liczb kardynalnych zawartych między alef zero i alef jeden. Każdy z tych aksjomatów daje możliwość zdefiniowania wielu różnych modeli nieizomorficznych; nie istnieje naturalny („zastany” w sensie platonizmu) model teorii zbiorów. Co się tyczy hipotezy continuum, Cohen wykazał, że stanowi ona jedynie szczególny przypadek zastosowania jednego z aksjomatów, a nie stwierdzenie faktu ontologicznego.

Bloor jest konwencjonalistą, ale jest też realistą; reprezentuje realizm konwencjonalistyczny. Chociaż matematyk pracuje w ramach konwencji, odnosi się do rzeczywistości pozamatematycznej. W końcu dokonujemy operacji matematycznych albo na przedmiotach fizycznych, albo na abstrakcyjnych – liczymy np. kamyki, względnie liczby. Z perspektywy konwencjonalizmu podobnie jak nie utożsamiamy monety jako kawałka metalu z monetą jako środkiem dokonywania transakcji handlowych, tak też nie powinno się utożsamiać kamyka (przedmiotu fizycznego) z kamykiem jako członem pewnego ciągu liczb, ciągu mierzającego. Matematyka jest ugruntowana zarówno w doświadczeniu zmysło-

⁸ N. Ya. Vilenkin, *In Search of Infinity*, Birkhauser, Boston 1995, s. 129.

wym, jak i systemie konwencji. Liczenie jako namierzające obliczenie ilości danych przedmiotów jest mierzaniem w ramach jakiegoś szerszego systemu, np. systemu geometrii euklidesowej albo nieeuklidesowej. Spróbujmy np. wyliczyć sumę kątów trójkąta w geometrii Łobaczewskiego i porównajmy tę sumę z sumą kątów trójkąta w geometrii Riemanna. Otrzymujemy różne wyniki, a który z nich jest prawdziwy? Co to znaczy „prawdziwy”? Czym innym jest centymetr w ramach geometrii hiperbolicznej, a czym innym w geometrii eliptycznej. Zdania matematyczne nie są więc tylko i wyłącznie zdaniami empirycznymi; są raczej skonwencjonalizowanymi zdaniami empirycznymi. Także platońscy zdają sobie sprawę, że matematyka jest miarą, a nie rzeczą mierzoną; ale czy z tego wynika, że rzeczywistość matematyczna nie ma nic wspólnego z rzeczywistością empiryczną, a matematyczna reguła jest zawieszona między przedmiotami zmysłowymi a platońskimi ideami? Według Bloora przypisywanie przedmiotowości matematycznej statusu przedmiotowości pozazmysłowej jest przejawem reifikacji. Platońscy chcą nam wmówić, że przedmioty matematyczne istnieją niezależnie od naszej świadomości, krytykują psychologizacyjno-fizykalistyczną filozofię matematyki, a przecież ważność matematyki wyrasta z faktów codziennego doświadczenia, chociażby z codziennego liczenia fizycznych przedmiotów. W matematycznym poznaniu świata spletają się czynniki społeczne, tj. ustalone przez matematyczne autorytety konwencje co do wyboru jakiegoś szczególnego systemu arytmetycznego, względnie geometrycznego, z czynnikami fizykalno-psychologicznymi.

Czy rozważania Bloora mogą nam pomóc w zajęciu stanowiska wobec postmodernistycznego relatywizmu? O filozofii postmodernistycznej mówi się, że jest to filozofia zwątpień. Wątpi się w klasyczną teorię prawdy. Odrzuca się „wielkie narracje”, a za taką narrację można uznać mit euklidesowy, według którego geometria Euklidesa zawiera niepodważalną prawdę o wszechświecie. Narrację euklidesową można uznać za przejaw „myślenia drzewiastego” (wyrażenie Deleuze’a), bo wychodząc od oczywistych aksjomatów („korzeni”), usiłuje się – w drodze dedukcji – dojść do absolutnie pewnej wiedzy, wiedzy wiecznotrwałej. Dla Platona geometria zajmująca się niezmysłową przedmiotowością toruje nam drogę do świata niezmiennych idei, w tym do naczelnej idei Dobra. Według postmodernistów nie ma „dominujących narracji”, nie ma np. jednej „prawdziwej” logiki: obok logiki konsystentnej mamy logikę parakonsystentną. Mamy też konsystentną i parakonsystentną arytmetykę. Nie ma jednej „prawdziwej” geometrii: obok euklidesowej istnieją geometrie nieeuklidesowe. Nie ma jednego „dominującego” dyskursu matematycznego, „prawdziwszego” od innych. Czy stwierdzenie wielości równowartościowych dyskursów wystarcza do akceptacji relatywizmu?

Postmoderniści krytykują ideę postępu, np. ideę postępu w nauce, który miałby być mierzony doskonaleniem się naukowych metod oraz sumowaniem się

osiągnąć, dodawaniem nowych odkryć do poprzedzających. Ontologia postmodernistów (np. ontologia Deleuze'a) prezentuje świat jako dzieło przypadku, coś niestabilnego, różnicującego się, pozbawionego tożsamości. Podważana jest idea „wiedzy absolutnej” oraz sensowność poszukiwania ostatecznych fundamentów wiedzy pewnej. Postmodernistyczny relatywizm twierdzi, że jakaś wiedza jest „prawdziwa” nie w sensie jej ponadczasowego czy też ponadhistorycznego obowiązywania, lecz tylko w odniesieniu do jakichś ograniczonych warunków historycznych, względnie w ramach jakichś zmieniających się w czasie społecznych konwencji.

W obszarze myślenia postmodernistycznego można wyróżnić pewne odmiany konstruktywizmu. Jeśli „konstruktywizm” w najogólniejszym znaczeniu oznacza nieistnienie faktów niezinterpretowanych, to np. konstruktywizm Poincaré'ego (konstruktywizm wyprzedzający w czasie tezy postmodernistów) miał w sobie elementy realizmu. Natomiast konstruktywizm Kuhna jest ich pozbawiony; według autora *Struktury rewolucji naukowych* teorie naukowe nie opisują rzeczywistości samej w sobie. Steven Shapin idzie podobnym tropem, bo uważa, że nauka nie odsłania zastanych (istniejących obiektywnie) faktów, lecz je wytwarza.

Postmodernistyczni konstruktywiści zdają się mieć sporo racji, ale nie ustrzeegli się pewnych jednostronności – podobnie jak Ludwig Wittgenstein w sporze z Kurtem Goedlem. Wittgenstein jako konstruktywista sądził, że o istnieniu i sensie danych obiektów matematycznych rozstrzyga jedynie dowodowa konstrukcja, nie docenił roli intuicji – na tym polega jego jednostronność. Nie zgadzał się na matematyczny platonizm Goedla, zdaniem którego matematyka miałaby istnieć niezależnie od człowieka (od jego procedur konstruktywistycznych) w sposób odwieczny w jakimś pozazmysłowym świecie. Według zwolenników Platona liczb nie postrzegamy w doświadczeniu zmysłowym, chwytamy je raczej w „intelektualnej intuicji”. W tej intuicji niejako „od razu”, bez dowodu, postrzegamy związki istotnościowe między różnymi istnościami matematycznymi. Można się z tym zgodzić, ale tylko częściowo – a więc także Goedel nie ustrzegł się jednostronności. Dlaczego? Goedel był platonistą jeszcze w dobie swych kontaktów z Kołem Wiedeńskim. Od początku przeciwstawiał się traktowaniu matematyki jako syntaksy. Według niego prawda ma niewiele wspólnego z dowodliwością syntaktyczną (mogą istnieć twierdzenia prawdziwe, choć nieudowodnione); liczby zaś uznał za rzeczywiste istności istniejące w pozaprzestrzennym i pozaczasowym świecie. Zdaniem Goedla nie da się zredukować prawdy do dowodu; nieprawdą jest, że tylko takie twierdzenie jest prawdziwe, które jest udowodnione. Wydawało mu się, że jego pierwsze twierdzenie o niezupełności obali neopozytywistyczną interpretację matematyki jako czystej syntaksy. Z pierwszego twierdzenia Goedla wynika, że jeśli arytmetyka formalna jest niesprzeczna, to nie jest zupełna, tj. że zawsze będą istnieć prawdziwe zdania arytmetyczne, których się

nie da wydedukować z aksjomatów tej formalnej arytmetyki. Jeśli prawdziwości pewnych twierdzeń matematycznych nie da się ustalić przez dowód (algorytmicznie), to da się ją ustalić przez intuicyjny kontakt ze światem platońskich obiektów matematycznych.

Dlaczego stanowisko Goedla jest zbyt jednostronne? Bo nie zawsze znaczenie matematycznego zdania odsłania się intuicyjnie poprzez odniesienie go do zastanej i niezależnej od nas rzeczywistości liczbowej. Czasami ta rzeczywistość jest tak skomplikowana, że wszelkie intuicje zawodzą i pomóc nam wtedy może jedynie aktywność konstrukcyjna. Gdyby zresztą np. struktura liczb naturalnych rzeczywiście istniała i była intuicyjnie dostępna, to nie byłoby problemów z niesprzecznością – wystarczyłoby „zobaczyć” tę strukturę i wszystkie sprzeczności znikłyby od razu. Nie byłoby też problemów z odkrywaniem nowych twierdzeń. Jeśliby intuicja miała zapewnić prawdziwość, to po co w ogóle mielibyśmy się męczyć nad konstruowaniem dowodów? Według Goedla wiedzę matematyczną o matematycznych przedmiotach można zdobyć w aktach niezmysłowej intuicji. Taka intuicja byłaby możliwa, gdyby matematyczne przedmioty – same będąc przedmiotami niezmysłowymi – wzbudzały w nas przyczynowo równie niezmysłową intuicję. Byłby to niefizyczny związek przyczynowy pomiędzy niezmysłowymi przedmiotami i niezmysłowo-intuicyjną reakcją, ale przyjęcie takiego niefizycznego związku przyczynowego jest absurdem z punktu widzenia metodologii współczesnej nauki⁹.

Ani realizm Goedlowski, ani konstruktywizm Wittgensteina rozpatrywane w izolacji od siebie nie opisują w sposób pełny praktyk wiedzotwórczych matematyka. Jeśli mamy więc zająć stanowisko wobec postmodernizmu, będziemy uprawiać syntezę konstruktywizmu Wittgensteina z realizmem Goedla. Zgoda, że „nie ma faktów, są tylko interpretacje” (jest to hasło postmodernistów zapożyczone od Nietzschego), ale to hasło nie oznacza, że w ogóle nie ma faktyczności niezależnej (do pewnego stopnia) od ludzkiej podmiotowości. Zgoda, że nie ma „czystych” faktów, faktów niezinterpretowanych, ale w końcu wszelkie interpretacje są intencjonalnie wycelowane w jakąś jedną przedmiotowość, dotyczą np. trójkątów, względnie sumy ich kątów (interpretowana przedmiotowość jest ta sama, choć prezentuje się w wielości różnych perspektyw interpretacyjnych). Ta suma wynosi 180 stopni w ramach geometrii euklidesowej, natomiast w ramach interpretacji nieeuklidesowych może być większa albo mniejsza od 180 stopni. Prawda o trójkątach jest „robiona” (konstruowana), ale jest też odkrywana. Jeśli chcemy przeciwstawić się postmodernizmowi (przynajmniej do pewnego stopnia), winniśmy mówić, że fakty dotyczące trójkątów są konstruowane w ramach danej interpretacji geometrycznej (euklidesowej albo nieeuklidesowej), ale że te fakty są jednocześnie „zastane”. W tworzeniu wiedzy bie-

⁹ H. Lehman, *Introduction to the Philosophy of Mathematics*, Oxford 1979, s. 88–89.

rze udział zarówno aktywność konstruowania, jak i intuicje odsłaniające zastany materiał. Jest to współgranie intuicji z konstruowaniem. Intuicje determinują intelektualne konstrukcje i na odwrót: konstrukcje zakreślają ramy, w obrębie których może się rozwijać intuicja. Platoniści wraz z empirykami nie dostrzegają, że opisywane przez nich intuicje są kształtowane przez aktywność konstruowania, natomiast zwolennicy aktywnej roli ludzkiej podmiotowości lekceważą to, co „zastane” w intuicjach. Intuicje „wytrobione” (skonstruowane) przez daną interpretację stanowią punkt wyjścia do dalszych konstrukcji, ale też konstrukcje odzwierciedlające „dane” intuicyjne jakiejś zastanej przedmiotowości mogą prowadzić do dalszych intuicyjnych oglądów tejże przedmiotowości. Konstrukcje mogą albo podporządkować się intuicjom (i zastanej przedmiotowości), albo wytworzyć nowe intuicje związane z nową wytworzoną przedmiotowością matematyczną.

Jeśli genezy postmodernizmu szuka się m.in. w filozofii Nietzschego i Heideggera, to dobrze się szuka, ale do prekursorów postmodernizmu można by też zaliczyć Poincaré’ego. W szczególności jego konwencjonalizm z relatywizmem antycypują pewne rozwiązania Kuhna i Feyerabenda. Według Poincaré’ego nie ma jednej absolutnie prawdziwej geometrii – jest ich wielość i są one równoważnościowe. Przestrzeń fizyczną można równie dobrze opisać za pomocą geometrii nieeuklidesowych, jak geometrii euklidesowej. Wybór geometrii nie jest kwestią prawdziwości, lecz kwestią umowy i dogodności. Jeśli rozpatrywać prawdziwość absolutną, to nie ma wyróżnionej geometrii (tak samo myśli Bloor). Jednak chcemy zapytać: czy istnieje możliwość odbudowania absolutu? Absolutnej geometrii? Jeśli wielość geometrii jest nieusuwalna, to uwzględnijmy tę wielość w poszukiwaniu absolutnej prawdy geometrycznej. Może na absolut składa się ciągle sumowanie prawd względnych? Ten proces byłby procesem nigdy niezakończonym. Jeśli w pewnych fragmentach przestrzeni kosmicznej obowiązuje („jest dogodna” – jak powiedziała Poincaré) geometria euklidesowa, a w innych geometria nieeuklidesowa, to bardziej prawdziwą (a więc bardziej absolutną) będzie geometria syntetyzująca geometrie euklidesowe z nieeuklidesowymi. W tym sensie – pozostając relatywistą – można by też być absolutystą; uprawiać relatywizm w absolutyzmie i absolutyzm w relatywizmie; być postmodernistą w modernizmie i modernistą w postmodernizmie. Nie chodzi tu tylko o geometrię – problem dotyczy całej matematyki, całej wiedzy. Jeśli nie istnieje jedna logika czy arytmetyka, które odzwierciedlałyby istotę bytu, to może prawda absolutna mieści się w tej wielości możliwych logik i systemów arytmetycznych. Absolut jest pluralizmem, pluralizmem dynamicznym. Czyli prawda absolutna jest dalej możliwa.

Skąd bierze się ta wielość możliwych modeli rzeczywistości? Z istoty samego bytu, który nie ma jednych jedynych, niezmiennych własności istotnościowych. Do istoty bytu należy zarówno to, że w pewnych momentach i w pewnych obszarach może wykazywać sprzeczne własności (z których zdaje sprawę logika parakonsystentna), względnie własności nieeuklidesowe, jak i to, że w innych

momentach i innych obszarach ten sam byt może wykazywać własności niesprzeczne i euklidesowość (np. euklidesowość pewnego obszaru przestrzeni kosmicznej).

Dochodzimy do wniosku, że nie ma prawdy absolutnej bez prawd względnych. Prawda jest dynamiczną całością, dynamicznym sumowaniem prawd względnych. Nie jest to nawrót ani do koncepcji Hegla, ani do koncepcji kumulatywizmu w rozwoju wiedzy, bo nie chodzi tu o sumowanie kumulatywne. Chodzi tu raczej o kumulowanie się nieciągłych i zmiennych paradygmatów, paradygmatów niewspółmiernych ze sobą. Nie byłby to kumulatywizm kumulatywny, lecz kumulatywizm antykumulatywny. Prawda absolutna może być zbudowana z wielości niewspółmiernych paradygmatów, z których każdy może wyznaczać inną linię postępu (postępu wiedzy).

Justyna Szatan

Politechnika Warszawska

Warsaw University of Technology

CZY WSZECHŚWIAT JEST DOSTROJONY DO ŻYCIA?

Is the Universe Fine-Tuned for Life?

Słowa kluczowe: kosmiczne koincydencje, subtelne dostrojenia Wszechświata do życia, wyjaśnianie antropiczne, hipoteza wielu światów, teizm, naturalizm.

Key words: cosmic coincidences, fine-tuning of the Universe for life, anthropic explanation, multiverse, theism, naturalism.

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

Dzięki osiągnięciom współczesnej kosmologii w badaniu wielkoskalowego Wszechświata możliwe było ukazanie związków pomiędzy parametrami i stałymi fizycznymi opisującymi Wszechświat a bazowymi charakterystykami życia. Szybko zauważono, iż najmniejsza nawet zmiana tych wartości nie pozwoliłaby na wyewoluowanie życia opartego na węglu. Ponieważ uważano, że fakt dostrojenia Wszechświata do życia domaga się wyjaśnienia, a nauki przyrodnicze go nie dostarczają, zaproponowano inne sposoby wytłumaczenia tego, co współcześnie nazywa się kosmicznymi koincydencjami. Celem niniejszego artykułu jest prześledzenie klasycznych stanowisk i rozważenie, czy któreś z nich dysponuje mocniejszymi argumentami w tym względzie.

A b s t r a c t

Modern cosmology not only has helped to gain knowledge about the large scale Universe, but also has presented some connections between parameters of the Universe, physical constants and basic characteristics of life. It has been noted that even small change of these values would cause lack of proper conditions for carbon based life to evolve. There are many views that fine-tuning of the Universe for life has to be explained. According to the most of them the problem cannot be explained by science only, so there are proposed other explanations of what we call cosmic coincidences. The aim of this paper is to analyze some classic possible explanations of fine-tuning and to check if and which of them are confirmed.

Wprowadzenie

Powstanie kosmologii relatywistycznej umożliwiło zdobycie wielu istotnych informacji na temat Wszechświata w jego wymiarze globalnym. Mimo iż jest to dyscyplina stosunkowo młoda, osiągnęła już bardzo wiele. Szybko doskonalące się narzędzia matematyczne i rozwój w dziedzinie obserwacji pozwoliły ustalić istotne informacje dotyczące m.in. kształtu, wieku, tempa ekspansji czy przebiegu ewolucji Wszechświata. Wyłonienie tych własności ukazało swoiste powiązanie pomiędzy określającymi je parametrami i stałymi fizycznymi a bazowymi charakterystykami życia. Zauważono również, iż własności te mieszczą się w bardzo wąskich przedziałach liczbowych i nawet najmniejsza ich zmiana nie pozwoliłaby na wyewoluowanie życia opartego na węglu. Związki te nazywane są kosmicznymi koincydencjami, kosmicznymi zbiegami okoliczności lub delikatnymi dostrojeniami¹.

Zaistnienie we Wszechświecie warunków sprzyjających życiu biologicznemu wydaje się nakładać na jego strukturę istotne ograniczenia, abyśmy mogli bowiem w nim zaistnieć, nie może on wyglądać dowolnie. Pojawienie się życia wydaje się bardzo mało prawdopodobne i dlatego domaga się wyjaśnienia. Zaczęto stawiać pytania: czy Wszechświat został nam dedykowany, czy jednak istnieje możliwość wyjaśnienia subtelności dostrożeń fizyką samego Wszechświata? Innymi słowy: czy Świat powstał, abyśmy my mogli w nim zaistnieć, czy też my zaistnieliśmy, ponieważ pozwoliły na to warunki Wszechświata?

Wielu badaczy uważa, że subtelne dostrojenia trudno wytłumaczyć obecnym stanem nauki², a ponieważ brak jest zadowalającego wytłumaczenia na gruncie nauk przyrodniczych, zaproponowano pewien nowy sposób podejścia do tego typu zagadnień, który nazwano wyjaśnianiem antropicznym. Jednak ten rodzaj wyjaśniania nie usatysfakcjonował uczonych i wielu z nich³ zaczęło szukać własnych odpowiedzi na postawione wyżej pytania.

Obecnie w wyjaśnianiu kosmicznych koincydencji wyodrębnić można cztery zasadnicze stanowiska: odwołujące się do koncepcji wielu światów, powołu-

¹ Por. np. P. Davies, *The Accidental Universe*, Cambridge 1982; J. Gribbin, M. Rees, *Kosmiczne zbiegi okoliczności: ciemna materia, ludzkość i antropiczna kosmologia*, Warszawa 1996; J. Leslie, *Przejawy delikatnego dostrojenia*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1994, t. XVI, s. 27–62.

² Zobacz np. N.A. Manson, M.J. Thrush, *Fine-Tuning, Multiple Universes, and the “This Universe” Objection*, „Pacific Philosophical Quarterly” 2003, t. 84 (1), s. 67–83; D. Parfit, *Why Anything? Why This?*, „London Review of Books” 1998, nr 22, s. 24–27.

³ Por. P.A. Wilson, *What Is the Explanandum of the Anthropic Principle?*, „American Philosophical Quarterly” 1991, nr 28(2), s. 167–173; Q. Smith, *The Anthropic Principle and Many-Worlds Cosmologies*, „Australasian Journal of Philosophy” 1985, nr 63, s. 336–348; L. Smolin, *Scientific Alternatives to the Anthropic Principle*, (w:) B.Carr (ed.), *Universe or Multiverse*, New York, 2007, s. 322–365.

jące się na przypadek, odrzucające przypadkowe zaistnienie Wszechświata i wskazujące na jego zaprojektowanie oraz stanowisko, według którego dostrójenie Wszechświata da się wyjaśnić w sposób naturalny (bez konieczności przywoływania idei multiwersu)⁴.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie wyżej wymienionych stanowisk i rozważenie, czy któreś z nich dysponuje mocniejszymi argumentami oraz czy spór ten w ogóle jest możliwy do rozstrzygnięcia w świetle współczesnej nauki.

Początki wyjaśniania antropicznego – koincydencje wielkich liczb

Problematyka antropiczna w kosmologii zaczęła się pojawiać wraz z zauważeniem kwestii tzw. wielkich liczb. W 1919 r. Hermann Weyl stwierdził, że stosunek siły elektromagnetycznej do siły grawitacyjnej jest bardzo wysoki w porównaniu z innymi stałymi fizyki, których wartości są zawsze rzędu jedności⁵. Kwestią tą następnie zajęli się: Arthur S. Eddington, Paul Dirac i Pascual Jordan. Oni jako pierwsi podjęli próbę wyjaśnienia pojawiających się koincydencji wielkich liczb, skupiając się na siedmiu podstawowych stałych fizycznych, tj. ładunku elektronu, stałej Plancka, prędkości światła, masie protonu, masie elektronu, stałej grawitacyjnej oraz stałej kosmologicznej. Łącząc wyniki pomiarowe ze skali mikro z własnościami charakteryzującymi Wszechświat w wielkiej skali oraz poddając analizie wartości stałych przyrody, otrzymywali niezmiennie liczbę bliską 10^{40} .

Eddington⁶, zestawiając ze sobą masę Wszechświata i masę protonu, obliczył całkowitą liczbę cząstek we Wszechświecie, otrzymując 10^{79} . Uzyskana liczba okazała się być w przybliżeniu równa kwadratowi liczby N_1 przedstawiającej stosunek siły elektromagnetycznej do siły grawitacyjnej. Dirac⁷ natomiast zauważył, iż stosunek wieku Wszechświata do czasu przelotu światła przez klasyczny promień elektronu jest równy 10^{40} , a więc wspomnianej liczbie N_1 . Zarówno Eddington, Dirac, jak i Jordan twierdzili, że fakt ten wymaga interpretacji, sugeruje bowiem pewną zależność struktury wielkoskalowego Wszechświata od struktury atomowej materii, a to wymaga wyjaśnienia. Jednak żadna z przedstawionych przez nich propozycji nie uzyskała większej akceptacji.

⁴ Np. N. Bostrom, *Anthropic Bias: Observation Selection Effects in Science and Philosophy (Studies in Philosophy)*, New York – London 2002.

⁵ G. Gorelik, *Hermann Weyl and Large Numbers in Relativistic Cosmology*, (w:) Y. Bala-shov, V. Vizgin (eds.), *Einstein Studies In Russia*, Birkhaeuser, Boston 2002, s. 97.

⁶ A.S. Eddington, *Czy Wszechświat się rozszerza?*, Warszawa 2006, s. 100.

⁷ P.A.M. Dirac, *A New Basics for Cosmology*, "Proceedings of the Royal Society" 1938, nr 165, A, s. 200–201.

Pierwsze antropiczne wyjaśnienie koincydencji wielkich liczb podał Robert H. Dicke⁸. Zauważył on, iż wspomniana liczba N_2 przedstawiająca stosunek wieku Wszechświata do czasu przelotu światła przez klasyczny promień elektronu, musi być odpowiednio wysoka, ażeby mogły wytworzyć się ciężkie pierwiastki, na których opiera się życie. We wczesnych etapach Wszechświata mogły powstać tylko wodór, ciężki wodór, lit oraz hel, podczas gdy inne pierwiastki, takie jak tlen, azot czy węgiel, mogły powstać dopiero miliardy lat później, jako jeden z późniejszych etapów ewolucji gwiazd. Dzięki wybuchom supernowych wytworzone pierwiastki mogły rozprzestrzeniać się po całym Wszechświecie. Brak ciepłych i stabilnych gwiazd nie pozwalałby jednak na utrzymanie procesów fotosyntezy na planetach, a więc utworzenie chemicznej złożoności sprzyjającej życiu jest możliwe tylko we Wszechświecie z gwiazdami o wieku zbliżonym do gwiazdy ciągu głównego. Tak określony wiek Wszechświata pozwala na przybliżoną wartość liczb N_1 i N_2 . Stałe fizyczne, które pozwalają na określenie tych liczb, są takie, jakie obserwujemy, bowiem inna ich wartość oznaczałaby brak korzystnych warunków dla życia. To zdaniem Dicke'a wyróżnia epokę, w której żyje człowiek i pokazuje, iż koincydencje wielkich liczb nie są tylko przypadkowym zbiegiem okoliczności, lecz są w istotny sposób powiązane z powstaniem życia opartego na węglu⁹.

Na początku 1953 r. Fred Hoyle posłużył się wyjaśnieniem antropicznym przy rozwiązywaniu problemu nukleosyntezy. Próbował on rozwiązać kwestię powstania z pierwiastków lekkich takich pierwiastków, jak węgiel, czy tlen, tj. pierwiastków, na których bazuje życie. Do powstania ciężkich pierwiastków wewnątrz gwiazd dochodzi na drodze stopniowego łączenia się jąder helu z innym jądrem, w przypadku węgla jest to jądro helu łączące się z jądrem berylu. Jądro berylu powstaje przez połączenie się dwóch jąder helu i jest bardzo niestabilne, gdyż rozpada się zaraz po powstaniu, chyba że, jak przewidywał Hoyle¹⁰, jądro węgla jest w stanie wzbudzenia równym 7,65 MeV. Gdyby nie istniał węgiel, nie byłoby możliwe zaistnienie tlenu oraz innych ciężkich pierwiastków, a co za tym idzie – we Wszechświecie nie byłoby życia w obecnej postaci. Rozumowanie Hoyle'a przebiegało następująco: życie oparte na węglu istnieje w naszym Wszechświecie, a więc musi istnieć węgiel w stanie wzbudzenia równym 7,65 MeV. Ówczesnym fizykom takie rozumowanie wydawało się dość kontrowersyjne, ale – jak się okazało w wyniku przeprowadzonych później eksperymentów¹¹ – poziom wzbudzenia węgla wynosi 7,6549 MeV, czyli niemal dokładnie tyle, ile przewidział Hoyle. Jeżeli poziom wzbudzenia byłby nieco niższy, nie powstałby węgiel,

⁸ R. H. Dicke, *Dirac's Cosmology and Mach's Principle*, "Nature" 1961, nr 192, s. 440.

⁹ Ibidem, s. 441.

¹⁰ Por. np. F. Hoyle, *Mój dom kędy wieją wiatry*, Warszawa 2001, s. 204–212.

¹¹ J.D. Barrow, F.J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, New York 1996, s. 252.

na którym opiera się życie we Wszechświecie. Mamy tu zatem kolejną swoistą koincydencję między poziomem wzbudzenia węgla a istniejącym we Wszechświecie życiem.

W 1955 r. Gerald G. Withrow postawił kolejne pytanie: czy Wszechświat mógłby mieć dwa, cztery, pięć lub więcej wymiarów, czy może trójwymiarowość jest charakterystyką niezbędną dla powstania życia? W wyniku przeprowadzonych analiz doszedł do wniosku, że jeżeli chodzi o kwestię powstania we Wszechświecie życia, to zarówno mniejsza, jak i większa od trzech liczba wymiarów przestrzeni rodziłaby istotne problemy, a zatem liczba ta musi być powiązana z możliwością zajścia ewolucji biologicznej i pojawieniem się we Wszechświecie człowieka. Podobne pytania postawił w odniesieniu do wieku i rozmiarów Wszechświata. Jeśli nawet życie nie istnieje w żadnym innym miejscu oprócz Ziemi, to i tak Wszechświat musi być odpowiednio stary i odpowiednio duży, ponieważ istniejące już życie tego wymagało. Warunki te nie mogą więc być przypadkowe, ale z konieczności są takie, jakich wymaga znane nam życie węglowe¹².

W miarę prowadzonych dociekań do koincydencji ukazujących szczegółowe związki między Wszechświatem w wielkiej i małej skali zaliczono m.in. stosunek prędkości ekspansji do prędkości ucieczki galaktyk, poziom entropii Wszechświata, stosunek siły elektrostatycznej do siły grawitacyjnej, liczbę wymiarów, asymetrię barionową, gęstość materii Wszechświata, jego płaskość, wiek, krzywiznę, wartość stałej kosmologicznej, stosunek liczby protonów do liczby elektronów¹³. Rozważając przykładowo wspomniany wcześniej stosunek siły elektrostatycznej do grawitacyjnej, okazuje się, iż wartość ta jest stała i wynosi w przybliżeniu 10^{40} . Gdyby była ona mniejsza, a więc gdyby grawitacja była silniejsza, wówczas mógłby powstać jedynie miniaturowy Wszechświat. Uległby skróceniu czas życia gwiazd, a co za tym idzie Słońce wypaliłoby się, zanim rozpoczęłaby się ewolucja biologiczna. W takim Wszechświecie nie mogłyby powstać istoty większe niż owady, bowiem wpływ grawitacji byłby tak silny, iż zostałyby one zmiażdżone pod wpływem własnego ciężaru. Innym przykładem jest tempo ekspansji Wszechświata. Gdyby było ono zbyt duże, nie mogłyby powstać gwiazdy i galaktyki, a tym samym życie biologiczne, jeśli natomiast byłoby zbyt małe, nastąpiłoby zapadnięcie się Wszechświata. Wymienione parametry kosmologiczne i stałe fizyki zdają się stwarzać precyzyjnie dostrojone warunki, ażeby mogło powstać we Wszechświecie życie biologiczne. Z tego względu, że na danym etapie rozwoju żadna z teorii przyrodniczych nie była w stanie wytłumaczyć w sposób zadowalający odkrywanych koincydencji, zaproponowano tzw. wyjaśnianie antropiczne.

¹² Por. G. J. Whitrow, *Why Physical Space has Three Dimensions*, "The British Journal for the Philosophy of Science" 1955, t. VI (21), s. 13–31; idem, *The Structure and Evolution of the Universe*, New York 1959.

¹³ Zobacz np.: M. Rees, *Tylko sześć liczb*, Warszawa 2000; D.W. Sciama, *Kosmologia współczesna*, Warszawa 1975, s. 167–169; J. Leslie, op. cit., s. 27–62.

Wyjaśnianie przy użyciu zasad antropicznych

Problematyka kosmicznych koincydencji uwyrażnia związki między życiem węglowym, nawet jeśli istnieje ono tylko na jednej planecie, a makroskalowymi własnościami Wszechświata. W zaproponowanym wyjaśnianiu antropicznym procedury eksplanacyjne wyglądają nieco inaczej, aniżeli ma to miejsce w naukach przyrodniczych. To, co podlega eksplikacji, to własności Wszechświata, które sprzyjają powstaniu życia opartego na węglu, a to, czym się posługujemy w tego typu wyjaśnianiu, to fakt istnienia życia biologicznego we Wszechświecie. Można zauważyć, że wyjaśnianie to przebiega od skutku do przyczyny, od lokalnych do globalnych własności Wszechświata, od faktu istnienia białkowych form życia do odpowiednich warunków dla jego zaistnienia¹⁴. Ponieważ ukazwane związki nie są rozumiane w sposób jednoznaczny i podlegają różnym interpretacjom, wyróżniono cztery ich rodzaje i nazwano je kolejno:

- słabą zasadą antropiczną,
- mocną zasadą antropiczną,
- finalną zasadą antropiczną,
- partycypacyjną zasadą antropiczną.

Pierwszego sformułowania słabej i mocnej zasady antropicznej dokonał Brandon Carter. W 1973 r. wystąpił on z referatem mającym wyjaśnić wspomniane wcześniej koincydencje wielkich liczb w oparciu o zasadę nazwaną przez niego „zasadą antropiczną”¹⁵. Rozważając kwestię niestabilności konwekcyjnej gwiazd oraz warunków, jakie muszą być spełnione, aby gwiazda mogła jej uniknąć, Carter doszedł do wniosku, że takie stałe, jak masa elektronu i protonu czy elektromagnetyczna i grawitacyjna stała struktury subtelnej, muszą być odpowiednio dobrane. Minimalna ich zmiana spowodowałaby niezastnienie znanych nam form życia, wobec czego nasze położenie we Wszechświecie wydaje się wyróżnione. Rozważania te doprowadziły Cartera do następujących sformułowań, z których pierwsze nazwane zostało słabą, a drugie mocną zasadą antropiczną:

- „Wszystko, co spodziewamy się zaobserwować, musi spełniać warunki konieczne dla naszego zaistnienia jako obserwatorów”¹⁶;
- „Wszechświat (wraz z fundamentalnymi parametrami, od których zależy) musi być taki, żeby na pewnym etapie umożliwić powstanie w nim obserwatorów”¹⁷.

¹⁴ Szerzej na ten temat pisze: J. Turek, *Wyjaśnianie antropiczne w kosmologii*, „Roczniki Filozoficzne” 2006 (54), nr 2, s. 267–297.

¹⁵ B. Carter, *Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology*, [w:] M. Longair (ed.), *Confrontations of Cosmological Theories with Observational Data* (I.A.U. Symposium 63), Reidel, Dordrecht 1974, s. 291–298.

¹⁶ Ibidem, s. 291.

¹⁷ Ibidem, s. 294.

Następnie John D. Barrow oraz Frank J. Tipler, odwołując się do osiągnięć z zakresu fizyki, astronomii i kosmologii, sformułowali kolejną wersję zasady antropicznej – nazywaną zamiennie finalną, celowościową lub ostateczną zasadą antropiczną. Według niej: „proces rozumnego przetwarzania informacji musi raz zaistnieć, a zaistniawszy nigdy nie może zagać”¹⁸. Jak twierdzą ci autorzy, z natury praw fizyki wynika konieczność pojawienia się w nim życia, a kiedy już raz się pojawi, będzie istniało zawsze. Ostatecznym celem ewolucji Wszechświata i powstania w nim życia jest punkt Ω nazywany „obserwatorem ostatecznym”, który stanowi finalny cel i w którym życie może osiągnąć kontrolę nad materią Wszechświata¹⁹.

Ostatnia z zasad, nazywana partycypacyjną, stwierdza, że obserwator jest niezbędny dla zaistnienia Wszechświata. John A. Wheeler połączył tu prowadzone rozważania antropiczne z interpretacjami mechaniki kwantowej, stwierdzając, że dzięki obserwacjom prowadzonym przez świadomego obserwatora w danym momencie czasu, Wszechświat wraz z określonymi własnościami jest przez tegoż obserwatora powoływany do istnienia. Jedynie własności poznawcze człowieka mogą zapewnić Światu aktualne istnienie, brak człowieka pociąga za sobą nieistnienie realnego Wszechświata²⁰.

Analizując przedstawione zasady antropiczne, trzeba powiedzieć, że tylko słaba zasada antropiczna, mówiąca o związku pomiędzy życiem opartym na węglu a parametrami i stałymi fizyki charakteryzującymi globalnie wzięty Wszechświat, mieści się w granicach nauk empirycznych. Nie rozstrzyga ona ani kwestii warunków początkowych, ani pochodzenia Wszechświata, stwierdza jedynie to, o czym mówią dane empiryczne, tzn. że we Wszechświecie istnieją subtelne dostrojenia parametrów i stałych fizyki, bez których życie nie mogłoby zaistnieć. Bardzo często słabej zasadzie antropicznej zarzuca się, że ani niczego nie wyjaśnia (zwłaszcza precyzyjnego dostrojenia warunków Wszechświata do życia), ani niczego nie przewiduje. Przez wielu jednak uważana jest za pewnego rodzaju test kosmologiczny, który pozwala odrzucić takie modele, w których nie będzie warunków umożliwiających powstanie życia. Jeżeli chodzi o pozostałe zasady, to zdają się one wyraźnie wykraczać poza granice nauk empirycznych, a w ich sformułowaniach pojawiają się tezy filozoficzne.

Mocna zasada antropiczna w odróżnieniu od słabej w sposób jednoznaczny rozstrzyga, że warunki początkowe Wszechświata nie mogły być inne niż te, które sprzyjały rozwojowi życia biologicznego, a więc nie mogły być inne niż te,

¹⁸ J.D. Barrow, F.J. Tipler, op. cit., s. 23.

¹⁹ Finalna zasada antropiczna rozwijana była w szczególności przez Tiplera jako Teoria Punktu Omega zobacz: F.J. Tipler, *The Omega Point as Eschaton: Answers to Pannenberg's Questions for Scientists*, „Zygon. Journal of Religion and Science” 1989, t. 24 (2), s. 217–253.

²⁰ J.A. Wheeler, *Genesis of Observership*, (w:) R.E. Butts, J. Hintikka (eds.), *Foundational Problems in the Special Sciences*, Dordrecht – Boston 1977, s. 3–33.

które realizuje nasz Wszechświat. Celem takiego Świata jest wytworzenie inteligentnego obserwatora, tak więc związki pomiędzy charakterystykami makrokosmosu i życiem węglowym mają charakter celowościowy i koniecznościowy, a jak wiadomo, stwierdzenie istnienia takich związków nie jest domeną nauk przyrodniczych.

Najmniej związany z naukami empirycznymi i najbardziej spekulatywny charakter ujawniają pozostałe dwie zasady: partycypacyjna i finalna. W pierwszej uwyraźnia się powiązanie z Berkeleyowskim sensualizmem²¹ oraz pewnymi założeniami filozofii Schellinga²², stwierdza się bowiem, że koniecznym warunkiem do zaistnienia Wszechświata jest inteligentny obserwator. Dla wyjaśnienia subtelności dostrojzeń nie wystarcza już sama obecność życia, ale życie to staje się niezbędne, aby Wszechświat mógł zaistnieć realnie. W przypadku drugiej zasady, również nie ma możliwości empirycznego zweryfikowania postulowanych w niej treści, a to wskazuje na mocno spekulatywny jej charakter.

Mimo zarzucanej zasadom antropicznemu pseudonaukowości, wielu uczonych podkreśla ich istotny wkład w dostrzeżenie związków pomiędzy naszym istnieniem, a strukturą Wszechświata²³. Mówi się, bowiem że dopiero problematyka antropiczna pozwoliła uświadomić globalne znaczenie fenomenu życia²⁴. Jeśli życie istnieje tylko na Ziemi, to i tak nakłada to pewne ograniczenia na wielkoskalową strukturę Wszechświata. Analizując zasady antropiczne, należy pamiętać, że wyjaśnienie to powstało ze względu na niemożliwość zinterpretowania kosmicznych koincydencji w świetle ówczesnej wiedzy, a przede wszystkim należy mieć na względzie, że nie jest to jedyna możliwość wyjaśnienia tych związków.

Przypadek czy Stwórca?

Jedną z alternatyw dla antropicznego wyjaśniania kosmicznych koincydencji podali teiści. Najczęściej przedstawiany przez nich argument opiera się na subtelności omawianych dostrojzeń. W punkcie wyjścia teiści wskazują, iż Wszechświat na poziomie praw przyrody, stałych przyrody oraz warunków początkowych jest taki, aby możliwe było wyewoluowanie w nim białkowych form życia²⁵. Innymi słowy, abyśmy mogli zaistnieć we Wszechświecie, musiał być spełniony

²¹ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 5, Warszawa 1997, s. 243–244.

²² F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 7, Warszawa 2006, s. 95–112.

²³ Np. M. Livio, M.J. Rees, *Anthropic Reasoning*, "Science, New Series" 2005, t. 309, nr 5737, s. 1022–1023.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Szerzej na ten temat: R. Collins, *The Teleological Argument: An Exploration of the Fine-Tuning of the Universe*, (w:) W.L. Craig, J.P. Moreland (eds.), *The Blackwell Companion to Natural Theology*, Oxford 2009, s. 211–222.

szereg bardzo specyficznych warunków, bez których wyewoluowanie życia nie byłoby możliwe. Zwracając uwagę na fakt precyzyjnego dopasowania własności Wszechświata do pojawienia się w nim życia biologicznego, zaczęto pytać: dlaczego parametry i stałe fizyki opisujące Wszechświat w wielkiej skali zdają się tak bardzo sprzyjać życiu?²⁶

Wśród udzielanych odpowiedzi pojawiały się stwierdzenia, iż owa precyzyjna kombinacja może być dziełem przypadku. Zwolennicy tego podejścia wyjaśniali, że Wszechświat musiał posiadać jakieś własności i przypadkowo złożyło się tak, że parametry i stałe fizyki są takie, żeby mogło pojawić się w nim życie. Obserwowane dostrojenia są jedynie przejawem szczęśliwych zbiegów okoliczności.

Teiści wskazują jednak, że takie wyjaśnienie nie jest satysfakcjonujące z tego względu, że przedziały wartości sprzyjających życiu są niezmiernie wąskie. Przykładowo: jeżeli jeden żołnierz plutonu egzekucyjnego mający wykonać wyrok na więźniu spudłuje, to więzień ten nie stara się wytłumaczyć tego faktu, bo być może było to wynikiem szczęśliwego zbiegu okoliczności, ale jeżeli pięćdziesięciu strzelców naraz nie trafi i więzień przeżyje, to w sposób naturalny zacznie się on zastanawiać, dlaczego tak się stało²⁷. Należy wziąć pod uwagę fakt, że prawdopodobieństwo subtelnego doprecyzowania parametrów Wszechświata do życia jest bardzo małe (bliskie zeru), a taki stan rzeczy musi mieć swoją przyczynę. Twierdząc, iż precyzyjne dostrojenie pomiędzy określającymi Wszechświat parametrami i stałymi fizycznymi a bazowymi charakterystykami życia nie może być dziełem przypadku, teiści mówią, iż: „[...] siły, masy i z pewnością wiele innych czynników [...], zostały tak dobrane, aby uczynić rozwój życia możliwym. Były one wybrane przez Myśl lub przez bardziej abstrakcyjną Zasadę Kreatywną, która ma wystarczające powody, aby nazywać się »Bóg«”²⁸.

Wszechświat zdaje się być dostrojony tak, żebyśmy mogli w nim zaistnieć. Zważywszy na to, że istnieje tylko niewielki przedział wartości, które umożliwiają powstanie życia, musi istnieć przyczyna takiego stanu rzeczy. Wszechświat jest taki, ponieważ Ktoś go w taki sposób zaprojektował. Teistyczny argument z subtelności dostrojeń chce wykazać, że dla tak dużego nieprawdopodobieństwa zaistnienia życia we Wszechświecie teza o istnieniu Boga, który precyzyjnie dopasował parametry i stałe fizyki, jest najlepiej uzasadniona i najbardziej prawdopodobna spośród wszystkich proponowanych w tym względzie wyjaśnień (jest to

²⁶ Patrz np. P. Davies, *God and New Physics*, New York 1983, s. 189; J. Tempelton, *The Humble Approach: Scientists Discover God*, Philadelphia 1998, s. 19; A. McGrath, *Glimpsing the Face of God: The Search for Meaning in the Universe*, Grand Rapids 2002, s. 19; R. Collins, *God, Design, and Fine-Tuning*, (w:) R. Martin, C. Bernard (eds.), *God Matters: Readings in the Philosophy of Religion*, New York 2002, s. 54–65.

²⁷ Za: J. Gribbin, M. Rees, op. cit., s. 255.

²⁸ J. Leslie, op. cit., s. 29.

tw. argument z najlepszego wyjaśnienia)²⁹. Należałoby zatem sprawdzić, czy inne propozycje tłumaczące kwestię subtelnego dostrojenia Wszechświata do życia, nie są wyjaśnieniami lepszymi od wyjaśnienia teistycznego.

Hipoteza wielu światów

Jednym z przykładów innego niż teistyczne wyjaśnienia kosmicznych koincydencji jest idea wielu światów, której początki sięgają lat pięćdziesiątych XX wieku. Zgodnie z tą koncepcją, istnieje wiele możliwych światów i siłą rzeczy w zbiorze takim znajduje się również Wszechświat, który umożliwi wyewoluowanie życia.

Koncepcja multiwersu pojawiła się jako jedna z możliwych interpretacji mechaniki kwantowej zaproponowanej przez Hugh Everetta³⁰. Następnie w latach siedemdziesiątych Brandon Carter przywołał ideę wielości światów w rozważaniach dotyczących zasad antropicznych³¹. Dziś koncepcja ta stanowi jeden z ważnych elementów teorii superstun i kosmologii inflacyjnej.

Mimo iż standardowy model kosmologiczny jest dobrze potwierdzony, napotyka na kilka istotnych trudności, które na dzień dzisiejszy nie znajdują w nim rozwiązania³². W 1981 r. na problemy te zwrócił uwagę Alan H. Guth, formułując teorię inflacji. Jego koncepcja miała poradzić sobie z tym, z czym model standardowy nie mógł³³. Teorię tę antycypował później m.in. Andriej Linde, któ-

²⁹ Por. J. Turek, *Kosmologiczny kontekst formułowanych współcześnie argumentów teistycznych*, „Roczniki Filozoficzne” 2008, t. LVI, nr 1, s. 308–309.

³⁰ Interpretacja Everetta powstała jako próba rozwiązania problemu pomiaru w mechanice kwantowej, który sprowadzał się do dwóch kwestii. Pierwszą jest wyjaśnienie mechanizmu redukcji funkcji falowej (w momencie obserwacji superpozycja wielu stanów redukuje się do jednego stanu o określonej wartości). Drugą jest problem odwołania się do zewnętrznego obserwatora odpowiedzialnego za redukcję funkcji falowej dla przypadku największego z możliwych izolowanych układów, czyli Wszechświata (jeżeli pojęcie „zewnętrznego obserwatora” nie ma sensu w przypadku Wszechświata, to pytanie brzmi: co powoduje redukcję jego funkcji falowej?). Aby uniknąć tego problemu, Everett stworzył koncepcję, według której pomiar powoduje rozszczepienie Wszechświata, a w każdym nowym Wszechświecie znajduje ten sam obserwator, który otrzymuje inny wynik pomiaru. Patrz H. Everett, „*Relative state*” *formulation of quantum mechanics*, „Reviews of Modern Physics” 1957, nr 29(3) s. 454–462.

³¹ Dla zilustrowania prezentowanej przez siebie zasady antropicznej Carter rozważał zbiór wszystkich możliwych stałych fizycznych i parametrów Wszechświata, których dowolne kombinacje pozwalają ustalić zbiór wszystkich możliwych wszechświatów. Patrz B. Carter, op. cit. s. 295–298.

³² Chodzi tu, m.in. o problemy płaskości, horyzontu, ciemnej materii i braku proporcji między materią a antymaterią w początkowej fazie ekspansji Wszechświata.

³³ Według niej maksymalnie do 10^{-30} sekundy po Wielkim Wybuchu nastąpiło gwałtowne przyspieszenie ekspansji Wszechświata, w wyniku którego nastąpił olbrzymi wzrost jego rozmiarów. Po zakończeniu inflacji tempo ekspansji zwolniło do obserwowanej dzisiaj wartości. Alan H. Guth, *Wszechświat inflacyjny. W poszukiwaniu nowej teorii pochodzenia kosmosu*, Warszawa 2000, s. 36.

ry stworzył koncepcję tzw. chaotycznej inflacji. Jego zdaniem inflacja nie musiała być pojedynczym wydarzeniem, ponieważ z jednego świata mogą wyrastać nowe, które z kolei są początkiem powstania kolejnych światów. Dzięki fluktuacjom kwantowym może powstać ogromna liczba światów, z których każdy może mieć różne własności. Mogą one różnić się między sobą tempem ekspansji, wiekiem, strukturą, ale zbiór wszystkich razem jest nieskończony i trwa wiecznie. Jak można zauważyć, w nieskończonym zbiorze możliwych światów pojawienie się naszego Wszechświata (który ma tak dobrane warunki, aby mogło w nim zaistnieć życie biologiczne) nie jest niczym niezwykłym³⁴.

Pewnym rozwinięciem teorii Lindego jest koncepcja kosmologicznego doboru naturalnego – sformułowana przez Lee Smolina. Według tej teorii nowe Wszechświaty „rodzą się” w czarnych dziurach. Im jest więcej czarnych dziur we Wszechświecie, tym więcej potomstwa może on wydać. „Wszechświaty matki” przekazują swym dzieciom pewne cechy (prawa i stałe fizyczne), choć – podobnie jak ma to miejsce w przypadku ewolucji darwinowskiej – w procesie dziedziczenia możliwe są pewnego rodzaju odstępstwa i mutacje. Zgodnie z teorią kosmologicznego doboru naturalnego, po pewnym czasie w zbiorze Wszechświatów powinny dominować te, które mogą mieć najwięcej potomstwa, a więc te, które mają najwięcej czarnych dziur³⁵.

Innym przykładem teorii multiwersu jest cykliczny model Wszechświata zaproponowany przez Paula J. Steinhardta i Neila G. Turoka. Zgodnie z tą koncepcją, Wszechświat przechodzi pewne cykle (co pewien czas rodzi się, następnie umiera, a na jego miejsce powstaje nowy). Nasz Wszechświat powstał w wyniku Wielkiego Wybuchu, ale nie był to jedyny wybuch, do którego doszło. Od czasu do czasu następuje gwałtowne (przypominające wybuch) zderzenie się dwóch płaskich i równoległe położonych względem siebie czasoprzestrzeni, które zanurzone są w wyższym wymiarze (przez matematyków nazywane są one branami). Po każdym zderzeniu brany oddalają się od siebie, by następnie ponownie się do siebie przybliżyć, powodując kolejny wybuch i powstanie następnego Wszechświata. W modelu tym Wszechświaty nie istnieją równoległe ze sobą, ale powstają cyklicznie jeden po drugim³⁶.

Przedstawione przykłady pokazują, że wszystkie koncepcje multiwersu dobrze radzą sobie z wyjaśnieniem problemu dostrojenia Wszechświata do życia, bo tak naprawdę na gruncie tych teorii problem ten zanika. Odwołując się do koncepcji wielu światów, można wskazać na „niewyjątkowość” tego świata,

³⁴ A. Linde, *Eternally Existing Self-reproducing Chaotic Inflationary Universe*, „Physic Letters B” 1986, nr 175(4), s. 399.

³⁵ L. Smolin, *The self organization of space and time*, Nobel Symposium presentation, „Philosophical Transactions: Mathematical, Physical & Engineering Sciences”, 2003, t. 361, nr 1807, s. 1081–1088.

³⁶ P.J. Steinhardt, N. Turok, *Nieskończony Wszechświat. Poza teorię Wielkiego Wybuchu*, Warszawa 2009.

w którym żyjemy. Nasz Wszechświat staje się tylko jedną z wielu możliwości, która może mieć różne parametry oraz stałe fizyczne, a nawet różne prawa fizyki. Dzieje się tak zarówno w przypadku istnienia światów równoległych, jak i pojawiających się kolejno po sobie Wszechświatach. My żyjemy w takim Wszechświecie, a nie w innym, ponieważ inne światy nie posiadają warunków sprzyjających naszemu istnieniu. Widać zatem, że na gruncie tych koncepcji pytanie: dlaczego parametry i stałe fizyki opisujące wielkoskalowy Wszechświat zdają się sprzyjać życiu? – staje się bezzasadne. Pytaniem istotnym natomiast jest kwestia weryfikowalności teorii multiwersu. Podstawowym zarzutem, jaki wysuwa się przeciw tej koncepcji (pomijając szczegóły techniczne), jest kwestia jej falsyfikowalności. Wszystkie te teorie zakładają istnienie więcej niż jednego Wszechświata, i tu rodzi się pytanie, w jaki sposób możemy przekonać się o ich istnieniu lub nieistnieniu. Jak tłumaczą zwolennicy tej teorii, wprawdzie nie mamy możliwości „wyjścia” poza nasz Wszechświat i nie możemy bezpośrednio zweryfikować istnienia innych światów, ale istnieją pewne pośrednie metody, które pozwolą odpowiedzieć na to pytanie³⁷. Innymi zarzutami stawianymi teorii wielu światów jest niespełnianie metodologicznej zasady brzytwy Ockhama i postulatu naukowej prostoty. Toczący się spór jest bardzo rozległy i zwłaszcza w ostatnim czasie koncepcja wielu światów podlega bardzo intensywnym dyskusjom. Tym, co niewątpliwie łączy zarówno zwolenników, jak i przeciwników tej koncepcji, jest zgoda, że w chwili obecnej teoria ta pozostaje wysoce spekulatywna. Uczni, którzy wspierają koncepcję multiwersu, twierdzą, iż jest tak z tego względu, że nie znalazła ona jeszcze swego potwierdzenia, przeciwnicy natomiast wskazują na spekulacyjny charakter tej idei, ponieważ w żadnej chwili nie będzie możliwe potwierdzenie istnienia wielu światów.

Próba wyjaśnienia subtelności dostrojzeń za pomocą fizyki – propozycja Victora J. Stengera

Oprócz podanych wyżej możliwych wyjaśnień kosmicznych koincydencji, istnieje jeszcze jedno stanowisko, reprezentowane m.in. przez Victora J. Stengera, które z jednej strony miałyby być alternatywą dla wyjaśniania teistycznego, a z drugiej pozwalałoby uniknąć zarzutów stawianych koncepcji multiwersu. Zdaniem Stengera jest możliwe naturalne, tj. oparte na fizyce i kosmologii, wyjaśnienie kosmicznych koincydencji. Co więcej, jest to najbardziej spójne, a więc

³⁷ Liczne argumenty za możliwością testowania teorii multiwersu wysuwają np. L. Smolin, D.N. Page, M. Rees, M. Tegmark. Argumenty te, jak również ich krytykę można znaleźć w: B. Carr (ed.), *Universe or Multiverse?*, New York 2007 oraz P.J. Steinhardt, N. Turok, op cit.

najlepsze możliwe wyjaśnienie tego, co my nazywamy kosmicznymi zbiegami okoliczności³⁸.

Dzięki nauce człowiek jest w stanie wyjaśnić to, co kiedyś uważane było za działanie sił nadprzyrodzonych, a co najważniejsze – wyjaśnienia naukowe nie muszą być atrakcyjne, wystarczy, że dobrze działają (dobrze opisują funkcjonowanie przyrody). Nauka nie potrzebuje wspierać wiary w siły nadprzyrodzone, ponieważ jest w stanie obejść się bez czynnika pozaświatowego. Stenger uważa, że nie ma potrzeby odwoływania się do koncepcji multiwersu, aby możliwe było inne niż antropiczne, teistyczne lub odwołujące się do przypadku wyjaśnienie kosmicznych koincydencji.

Argumentacja z subtelności dostrojonej opiera się na założeniu, iż liczne parametry kosmologiczne i stałe fizyki zdają się stwarzać precyzyjne warunki, ażeby we Wszechświecie mogło powstać życie oparte na węglu. Stenger dostrzega trzy zasadnicze błędy w tego typu założeniu³⁹. Po pierwsze, błędem jest promowanie tzw. szowinizmu węglowego, czyli zakładanie, że jeżeli życie na Ziemi oparte jest na węglu, to jedyny możliwy typ życia we Wszechświecie również opiera się na tym pierwiastku. Nauka dopuszcza istnienie życia opartego na innych pierwiastkach, np. na krzemie. Stenger podczas swoich rozważań zauważa jednak, że nawet jeśli możliwe jest życie oparte na innych pierwiastkach, nadal potrzebny jest odpowiednio stary Wszechświat, który pozwoli na wyewoluowanie życia. W tym miejscu pyta on jednak, czy rzeczywiście przedziały parametrów sprzyjających życiu są tak wąskie, jak się powszechnie uważa. Jego zdaniem niewłaściwe jest mówienie o wąskich przedziałach parametrów, które dopuszczają zaistnienie życia, jeżeli przy ustalaniu tych przedziałów zmieniamy tylko jeden parametr, a drugi pozostawiamy bez zmian. Ogólne własności Wszechświata są zdeterminowane przez cztery stałe: moc oddziaływań elektromagnetycznych, moc oddziaływań jądrowych silnych, masę protonu i masę elektronu. Aby pokazać, jaki mógł być Wszechświat, gdyby posiadał inne wartości stałych i czy dopuszczałby on istnienie życia, Stenger stworzył program „Monkey God”⁴⁰. Program ten pozwala na obliczenie wieku życia gwiazd ciągu głównego według formuły:

$$t_s = (\alpha^2 / \alpha_G) (m_p / m_e)^2 \hbar / (m_p c^2)^{-1}$$

gdzie: α – stała struktury subtelnej, α_G – siła oddziaływań grawitacyjnych, m_p – masa protonu, m_e – masa elektronu, \hbar – stała Plancka podzielona przez 2π , c – prędkość światła.

³⁸ Swoją argumentację V.J. Stenger przedstawia w licznych artykułach, np. *The Anthropic Coincidences a Natural Explanation*, „Philo” 2000, t. 3, nr 2, s. 50–67; *The Fallacy of Fine Tuning: Why The Universe Is Not Designed For Us*, New York 2011.

³⁹ Całość przedstawionej w niniejszym paragrafie argumentacji zawarta jest m.in. w: V.J. Stenger, *The Anthropic Coincidences...*

⁴⁰ Program wraz z instrukcją obsługi znaleźć można [online] <www.colorado.edu/philosophy/vstenger/VWeb/Home.html>, dostęp: maj 2013.

Mogąc dowolnie zmieniać wymienione cztery stałe, możemy oszacować liczbę Wszechświatów, która pozwala na ewolucję życia. Jesteśmy w stanie zauważyć, iż koincydencje pomiędzy stosunkiem siły elektromagnetycznej do siły grawitacyjnej a stosunkiem wieku Wszechświata do czasu przelotu światła przez klasyczny promień elektronu nie są tak rzadkie, jakby się mogło wydawać. Posługując się „Monkey God”, Stenger chce pokazać, że istnieje znacznie szerszy przedział koincydencji pozwalających na ewolucję gwiazd i nukleosyntezę ciężkich pierwiastków. Trzecim zarzutem wobec argumentacji z subtelności dostrojzeń jest błędnie rozumiane pojęcie prawdopodobieństwa. Stenger posługuje się tu przykładem loterii. Jeżeli ktoś spośród miliona uczestników zostaje wylosowany w loterii, to nikt nie będzie podejrzewał, że jego matka potajemnie wyciągnęła los, powodując to, że wygrał on na loterii. Jednakże jego zdaniem tak właśnie robi się w przypadku teistycznego argumentu z subtelności dostrojzeń. Twierdzi się, iż to Bóg spośród wielu możliwości wybrał odpowiedni zestaw stałych fizycznych sprzyjających powstaniu życia. Nauka jest jednak w stanie dostarczyć wystarczającego wytłumaczenia dla tego wszystkiego, co w przypadku argumentu z subtelnego dostrojzenia teiści tłumaczą istnieniem Boga. Rozwiązania tej kwestii może dostarczyć np. kosmologiczna inflacja. Możemy w sposób naturalny tłumaczyć rozwój praw przyrody (prawa te powstają w wyniku spontanicznie łamanym symetrii) oraz wartości stałych fizycznych i parametrów opisujących globalnie wzięty Wszechświat. Naturalny scenariusz pokazuje, że poprzez łamanie symetrii możliwa jest cała pula wartości stałych fizycznych i parametrów opisujących wielkoskalowy Wszechświat, dzięki którym możliwe byłoby zaistnienie życia. Wybór obecnych wartości dokonał się losowo i nie wymagał żadnego czynnika zewnętrznego. Stenger chce pokazać, że jedynie nauka daje rezultaty w skutecznym opisie działania świata fizycznego i tylko nauka jest w stanie w pełni to działanie wyjaśnić, a tłumaczenie kosmicznych koincydencji przy użyciu nadnaturalnego czynnika jest tylko kolejnym przykładem argumentu „Boga od zapychania dziur”.

Obalenie argumentów Stengera próbuje się dokonać przez wskazanie na niemożliwość wytłumaczenia subtelności dostrojzeń obecnym stanem fizyki. Jak twierdzi Luke A. Barnes, z całą pewnością inflacja pozwala na rozwiązanie kwestii kosmicznych koincydencji, jednak nie jest wystarczająco potwierdzona, a te przewidywania, które zostały potwierdzone, mogą być wyprowadzane również z innych teorii fizycznych⁴¹. Oprócz tego wielokrotnie podkreśla się, że Stenger zbyt upraszcza formułę do obliczania wieku życia gwiazd, nie uwzględniając złożoności zjawisk zachodzących podczas ewolucji, a to zaniedbanie pozwala na uzyskanie znacznie szerszych przedziałów wartości sprzyjających

⁴¹ L.A. Barnes, *The Fine-Tuning of The Universe for Intelligent Life*, “Publications of the Astronomical Society of Australia” 29(4) s. 27.

życiu⁴². Według przeciwników tego podejścia dowodzi to, że nauka ciągle boryka się z wyjaśnieniem kwestii związków między życiem biologicznym a wielkoskalową strukturą Wszechświata i że trudno na jej gruncie związki te wyjaśnić.

Mimo stawianych Stengerowi zarzutów, należy zauważyć, iż z całą pewnością podejmuje on istotną kwestię dotyczącą kosmicznych koincydencji. Zwraca bowiem uwagę, iż problematyka ta została sformułowana na gruncie nauk przyrodniczych i że związki te stanowią fakt naukowy, a co za tym idzie – nie powinno się zbyt szybko z tej drogi rezygnować. Nauka jest tworem dynamicznym i to, że dziś nie zna odpowiedzi na stawiane przez siebie pytania, nie znaczy, że taka odpowiedź w jej ramach nie istnieje.

Zakończenie

Wyłonienie na gruncie nauki o Wszechświecie jako całości istotnych związków między własnościami makroświata a życiem biologicznym niewątpliwie zaliczyć można do grupy sukcesów współczesnej kosmologii. Należy jednak zaznaczyć, że odkrycie tych powiązań ukazało pewne ograniczenia tej nauki i zapoczątkowało intensywny spór nad charakterem tych związków.

Problemy kosmologii w wyjaśnieniu subtelności dostrojzeń zrodziły szereg filozoficznych pytań dotyczących natury i pochodzenia Wszechświata. Stawiane pytania i udzielane na nie odpowiedzi ukazały niezmierną ważkość sporu i trudności w jego rozwiązaniu. O ile koncepcja multiwersu rozwiązałaby kwestię subtelności dostrojzeń, o tyle istnieją pewne utrudnienia natury technicznej w postaci braku możliwości weryfikacji tej tezy. Pozostałe stanowiska zgodnie twierdzą, iż istnieje tylko jeden Wszechświat, ale tu powraca kwestia wytłumaczenia faktu jego dostrojzenia do życia. Stanowisko odnoszące się do przypadku nie wyjaśnia w sposób satysfakcjonujący, dlaczego Wszechświat zdaje się sprzyjać życiu. Nie jest zresztą już zbyt często reprezentowane i podobnie jak w przypadku wyjaśniania antropocznego zaczęło tracić na znaczeniu. Wokół dwóch pozostałych rozwiązań toczy się bardzo poważna dyskusja filozoficzna dotycząca genezy Wszechświata, który posiada parametry i stałe fizyczne pozwalające na ewolucję życia biologicznego. Teistyczny obraz Wszechświata odrzuca przypadkowe zaistnienie koincydencji i powołuje się na jego planowość i zaprojektowanie. Drugie rozwiązanie, zaproponowane m.in. przez Stengera, wskazuje na możliwość naturalnego wyjaśnienia subtelności dostrojzeń fizyką samego Wszechświata. Tocząca się dyskusja ukazuje istotne trudności w rozwiązaniu tego sporu, niemniej jednak faktem jest, iż rozwiązania obu stron prowadzą do wzajemnej stymulacji i rozwoju argumentacji zarówno naturalistycznej, jak i teistycznej.

⁴² R. Collins, *The Teleological Argument: An Exploration of the Fine-tuning of the Universe*, (w:) W.L. Craig, J.P. Moreland (eds.), *The Blackwell Companion to Natural Theology*, 2009, s. 222–223.

*Marek Sztybel**

*Paweł Tambor***

* Centrum Układów Złożonych Marka Kaca,
Uniwersytet Jagielloński
** Centrum Kopernika Badań
Interdyscyplinarnych, Kraków

Mark Kac Center for Complex Systems
Research Jagiellonian University
Copernicus Center Krakow

PIĘKNO W TEORII NAUKI. ESTETYCZNE KRYTERIA W OCENIE I WYBORZE TEORII NAUKOWYCH

Beauty in the Theory of Science. Aesthetic Criteria in Scientific Theory Assessment and Choice

*W fizyce piękno nie gwarantuje prawdy automatycznie,
ale pomaga ją odnaleźć.*

*W matematyce piękno musi być prawdą,
ponieważ wszystko, co błędne, jest brzydkie.*

Ian Stewart, Dlaczego prawda jest piękna

Słowa kluczowe: piękno, prostota, kosmologia, empiryczne i pozaempiryczne kryteria oceny wytworów naukowych.

Key words: beauty, simplicity, cosmology, empirical and non-empirical criteria in scientific theory assessment and choice.

Streszczenie

Wychodząc od klasycznych koncepcji piękna, pokazujemy, w jaki sposób kategoria ta funkcjonuje w nauce oraz jak jej rolę w ocenie i wyborze wytworów naukowych rekonstruują współcześni filozofowie nauki. Główny celem pracy jest wykazanie, że praktyka badawcza fizyki współczesnej i kosmologii wskazuje, że piękno nie jest traktowane jako kategoria autonomiczna, ale raczej jako kategoria dająca się zredukować do prostoty,

Abstract

Our aim in this article is to trace the evolution of the concept of beauty in the philosophy and science and its role, as a relevant factor, in model assessment in modern cosmology. We focus on the theories of James W. McAllister, Nicholas Maxwell and Paul Thagard, who treat beauty, as well as simplicity, symmetry or adequacy of explanation, as the non-empirical criteria important in the reconstruction of scientific progress and change.

elegancji lub symetrii, co jest bliskie koncepcjom J. W. McAllistera, N. Maxwella lub P. Thagarda, którzy włączają kryteria pozaempiryczne w racjonalną rekonstrukcję rozwoju nauki. W pracy pokazujemy, że zaprezentowane koncepcje da się istotnie rozszerzyć w oparciu o faktycznie stosowane w praktyce badawczej kryteria informacyjne (Akaike), które nadają sens operacyjny pojęciu prostoty. Fundamentalność symetrii w fizyce jest także przykładem tego, że piękno wpływające i wiążące się ze zrozumieniem treści teorii naukowych nie jest jedną cechą, ale ogólną strukturalną koherencją cech – piękno w nauce ma naturę strukturalną.

On the basis of the current research in cosmology we propose an important methodological supplement to the discussion about beauty and other non-empirical criteria in science in the framework of Akaike Informational Criterion.

Wstęp

Wielu badaczy wyraża przekonanie, że zarówno doświadczenia estetyczne, jak i własności uznawane za pozaempiryczne (jedność, piękno, harmonia) odgrywają znaczącą rolę w ocenie teorii naukowych, a także ich akceptacji lub odrzuceniu. Oto dwa świadectwa takiego podejścia: „Poznanie prawdy, piękna i harmonii świata jest nie tylko celem badania naukowego, ale także główną siłą rozwijającą naukę. A codzienne obcowanie naukowca z pięknem i harmonią jest najwyższą formą nagrody dla niego samego” (Henri Poincaré); „Piękno określa jako właściwą zgodność części ze sobą nawzajem i z całością. Oznacza to, że jeśli poszczególne elementy teorii współgrają ze sobą i są jednocześnie częścią większej całości, to są uznawane za piękne” (Werner Heisenberg, *Ponad granicami*).

Wykażemy w pracy, że przeżycia estetyczne nie są obce dziedzinom tradycyjnie etykietowanym jako formalne, dedukcyjne, zaksjomatyzowane, a ponadto, że tzw. kryteria pozaempiryczne stanowią istotny czynnik w rekonstrukcji dynamiki rozwoju nauki, a taka rekonstrukcja jest racjonalna i bazuje na istotnych składowych klasycznej koncepcji piękna. Taka składowa piękna jak prostota zyskuje zupełnie nowe oblicze we współczesnej praktyce selekcji modeli naukowych. Realizując postawiony cel, odwołujemy się w artykule do praktyki badawczej kosmologii współczesnej, która konstruuje modele kosmologiczne Wszechświata. Modele te zawierają pewne parametry swobodne, które należy wyznaczyć z obserwacji. W tym kontekście rodzi się problem selekcji modeli kosmologicznych oraz wyboru najlepszego modelu z punktu widzenia danych obserwacyjnych. W praktyce badawczej stosowane są kryteria informacyjne oraz Bayesowskie modele selekcji. W pracy zwrócimy uwagę na rolę kryterium Akaike, często uważa-

nego za kryterium prostoty modelu¹, które wyróżnia najlepszy model. Pokażemy, że zaprezentowane teorie McAllistera i Maxwella, proponujące włączenie w proces selekcji kryteriów pozaempirycznych, można istotnie wzbogacić o kryteria informacyjne i kryteria selekcji Bayesowskiej.

Krzysztof Maślanka, autor pięknej pracy o pięknie w matematyce, zaczyna swój artykuł właśnie w taki prowokujący sposób: „Pojęcie piękna wydaje się zastrzeżone głównie dla sztuki lub poezji, a także dla niektórych aspektów życia codziennego, ale nie dla matematyki. Atrybutami tej ostatniej są abstrakcyjne byty platońskie, np. liczby i figury geometryczne, do których stosuje się ścisłe dedukcyjne rozumowania. Pewnym konstrukcjom oraz dowodom matematycznym można by ostatecznie przypisać cechy takie jak estetyka lub elegancja. Ale piękno? Dla wielu zresztą sama matematyka, przez przykre wspomnienia z lat szkolnych, wydaje się wprost zaprzeczeniem piękna. Znane są perypetie, wręcz cierpienia, sławnych poetów związane z nauką matematyki (Julian Tuwim, Krzysztof Kamil Baczyński)”². W matematyce kluczową rolę odgrywają dowody matematyczne, które są tym, czym w fizyce jest eksperyment, a w astronomii obserwacja. Kiedyś prof. Andrzej Pelczar zapytał wybitnego matematyka prof. Andrzeja Schinzla, jaki dowód matematyczny nazwałby pięknym? Z tego typu wartościowaniem można się często spotkać u matematyków. Ten odpowiedział mu, że taki dowód matematyczny powinien być, po pierwsze, krótki (prosty), po drugie, korzystać z twierdzeń, które pochodzą z odległych od siebie obszarów matematyki (winien być świadectwem jedności matematyki). W tej ewaluacji dowodów w matematyce pojęcie piękna łączy się nie z jedną cechą, ale z koherencją pewnych cech.

Zasadniczym problemem, który będziemy rozpatrywali w artykule, jest kwestia, na ile kryteria nazywane pozaempirycznymi rzeczywiście są metodologicznie uzasadnione jako decydujące w procedurach ewaluacji i selekcji między teoriami lub modelami. Problem ten często przybiera postać pytania: czy piękno jest w jakiś sposób skorelowane z prawdą?

W pierwszej kolejności należy ustalić podstawowe znaczenia predykatu „estetyczny”. Używamy go tu w kilku konotacjach: a) **doświadczenie** o charakterze estetycznym, b) estetyczna **ocena**, c) **własności** lub **pojęcia**, które mają charakter estetyczny. Dystansujemy się natomiast od roli doświadczenia piękna w nauce wyłącznie jako przeżycia emocjonalnego. Będziemy starali się rekonstruować powiązania między doświadczeniami a własnościami, które je wywołują, ocenami a kryteriami lub pojęciami, które do nich [ocen] prowadzą. Czynniki pozaempiryczne stanowią ważny składnik oceny wartości „produktów” dzia-

¹ Jeśli mamy dwa modele o tej samej funkcji wiarygodności, to wybieramy model o mniejszej liczbie parametrów, co w istocie jest nadaniem naturalnego operacyjnego sensu brzytwie Ockhama.

² K. Maślanka, *Matematyka i piękno*, „PAUza Akademicka” 2011, nr 130, s. 2–3.

łałości naukowej jako swoiste doznanie o charakterze emocjonalnym, zaś pewne z nich, jak symetrie czy prostota, dają się szacować za pomocą adekwatnych narzędzi (kryteria prostoty, założenia idealizacyjne). Pokażemy też, że pewne kryteria, takie jak jedność lub złożoność obrazu świata implikowanego przez teorie naukowe, stanowią ważny składnik jakościowej metanaukowej oceny treściowej zawartości teorii.

Struktura pracy jest następująca: w pierwszej części zarysowana zostanie tradycyjna koncepcja piękna z jej głównymi cechami istotnymi w dalszej analizie. Zarys historii pojęcia piękna będzie wybiórczy, tj. zwrócimy uwagę na te jego elementy, które mają szczególne znaczenie w doświadczeniu estetycznym w kontekście nauki (*science*). W części drugiej pokażemy zalety i słabości kategorii piękna, która przejawia się w nauce jako pewien rodzaj konotacji emocjonalnej³. W części trzeciej, w kontekście dyskusji nad koncepcją N. Maxwella⁴, wskażemy na wartość takich pozaempirycznych kryteriów oceny modeli naukowych, jak kryteria jedności spójności czy prostoty.

Podstawy adekwatnej w nauce estetycznej oceny wytworów naukowych

Uważa się, że pierwsza teoria piękna została wypracowana przez pitagorejczyków, którzy liczbę uznali za zasadę bytu. Proporcja, symetria, harmonia, jako określające relacje części do siebie nawzajem i do całości, legły o podstaw klasycznej koncepcji piękna. Wpływ pitagorejczyków na tak rozumiane piękno był tak duży, że Grecy nazywali wprost piękno „symetrią” – współmiernością⁵. Takie utożsamianie piękna z jakąś cechą dotyczącą mierzalnych własności rzeczy czy zjawisk, jak symetria czy prostota, jest bardzo bliskie doświadczeniu estetycznemu współczesnych fizyków. Dla pitagorejczyków piękno polegało na odwzorowaniu pewnej proporcji, Sokrates natomiast zaproponował teleologiczne rozumienie piękna. Dana rzecz jest piękna, gdy możliwie doskonale realizuje swoje przeznaczenie⁶. Niektóre współczesne modele lub teorie fizyczne można

³ Por. J. McAllister, *Truth and Beauty in Scientific Reason*, „Synthese” 1990, nr 78, s. 25–51; *Dirac and the Aesthetic Evaluation of Theories*, „Methodology and Science” 1989, nr 23, s. 87–102.

⁴ Por. N. Maxwell, *The Comprehensibility of the Universe: A New Conception of Science*, Oxford University Press, Oxford 1999; *Has Science Established that the Universe is Comprehensible?*, „Cogito” 2005, nr 13, s. 139–145; *Popper, Kuhn, Lakatos and Aim-Oriented Empiricism*, [online] <<http://philsci-archive.pitt.edu/251/>>.

⁵ Por. T. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, PWN, Warszawa 1988, s. 230.

⁶ W średniowieczu św. Augustyn przeciwstawił sobie dwa pojęcia: to co piękne jako takie (*pulchrum*) oraz to co piękne (*aptum*) jako odpowiednie ze względu na odniesienie do kogoś lub czegoś.

nazwać zatem pięknymi w sensie Sokratesa (teorie efektywne), mimo iż nie są estetyczne formalnie.

Platon swoją koncepcję piękna wywodził z przekonania o istnieniu niematerialnego świata idei – z pięknem jako jedną z nich. Piękno, według Platona, to forma na zasadzie partycypacji w świecie idei, jak również miara zgodności między prawzorami a materialnym wytworami Demiurga. Inaczej rozumie formalną naturę piękna Arystoteles, wiążąc piękno z wewnętrzną zasadą bytu albo formą przypadłościową. „Być pięknym, żyjącym stworzeniem, całością złożoną z części – pisał w *Poetyce* Arystoteles – [...] to posiadać określony porządek w ułożeniu tych części”. Jakkolwiek Platon i Arystoteles nie zgadzają się co do tego, czym piękno jest w istocie, obaj traktują je jako obiektywne w tym sensie, że nie jest zależne od podmiotu, które je odkrywa. Przekonania co do formalnej natury piękna podzielał także Tomasz z Akwinu, aczkolwiek jego poglądy w kwestii natury piękna trudno zakwalifikować jako obiektywizm lub subiektywizm. Według niego na definicję piękna składają się trzy elementy: doskonałość, proporcja i blask. Dla Tomasza piękno jest własnością rzeczy, ale uchwytną w relacji przedmiotu do podmiotu.

Mimo tego, że starożytne i średniowieczne teorie piękna wskazywały na jego obiektywny charakter (aczkolwiek różnie rozumiana była tak obiektywność⁷), pojawiały się propozycje wiązania piękna z reakcją podmiotu, który ukierunkowany jest na doświadczenie pewnego przeżycia, tj. przyjemności i zachwytu nad pięknem. Plotyn na przykład jest znany z tego, że krytycznie ustosunkował się do holistycznej koncepcji piękna jako opartego na harmonii części tworzących całość (także to co proste jest piękne), a w *Eneadach* [1.3] zauważa, że duch piękna wyraża się także w wywoływaniu stanu oczarowania, zachwytu, przyjemności.

W kontekście nauki często można napotkać wypowiedzi, które świadczą o swoistym przeżyciu emocjonalnym wywołanym przed skutki i owoce pracy badawczej. Oto kilka wybranych⁸: „Nikt nie studiuje niczego, z czym, w taki czy inny sposób, nie jest związany emocjonalnie” (Desmond Morris, etolog); „Emocja, jako funkcja w odkryciu naukowym, posiada podobny wpływ jak w procesie twórczym u artysty” (Agnes Arber, botanik); „Badacz nie studiuje natury, ponieważ to jest użyteczne. On ją bada, ponieważ to przynosi mu przy-

⁷ Tatarkiewicz zwraca uwagę, że identyfikowanie stanowiska obiektywistycznego w stosunku do piękna ze starożytnością i średniowieczem, zaś subiektywizmu z nowożytnością jest poglądem fałszywym: „Subiektywistyczne rozumienie piękna pojawiło się już bowiem we wczesnej starożytności i nie było obce wiekom średnim, a obiektywistyczne także w czasach nowych utrzymywało się długo; jeśli ustępowało na jakiś czas pierwszeństwa subiektywistycznemu, to wracało znowu” – *ibidem*, s. 229.

⁸ Cytaty w tym akapicie w tłumaczeniu własnym za: R.S. Root-Bernstein, *Aesthetic cognition*, „International Studies in the Philosophy of Science” 2002, t. 16, nr 1, s. 62–64.

jemność, bo to, co bada, jest piękne. Gdyby natura nie była piękna, nie byłaby warta poznania...” (Henri Poincare, matematyk, fizyk). Z pewnością bliska koncepcji estetyki Plotyna byłaby wypowiedź noblisty Alberta Szent-Gyorgyia, który tak określił inspirację prowadzącą do wynalezienia witaminy C: „Byłem wiedziony fascynacją kolorami. Wciąż lubię barwy, dostarczają mi czegoś w rodzaju dziecięcej przyjemności. Zacząłem od pytania: Dlaczego banan staje się brązowy, gdy go uszkodzę...”⁹.

Stowarzyszenie piękna z reakcją podmiotu, który się z nim styka, przybrało jeszcze inne oblicze u schyłku XVIII wieku: oddzielono mianowicie doświadczenie przyjemności od obiektywnego źródła, któremu piękno miało zawdzięczać swój charakter. Empiryści, tacy jak Lock, wybitnie subiektywną naturę doświadczenia piękna wywodzili z obserwacji, że te same zjawiska wydają się różne w kategoriach estetycznych w różnych warunkach. Często mówi się, że prace Davida Hume’a i Immanuela Kanta¹⁰ wpisują się w subiektywistyczną wizję natury doświadczenia piękna. Należy opatrzyć taki pogląd pewnymi zastrzeżeniami. Hume na przykład z jednej strony zdumiewa się „wielką niezgodnością i przeciwieństwami w rzeczach smaku” oraz wskazuje na dwa źródła niejednoznaczności w ustaleniu jasnych kryteriów pozwalających odróżnić piękno od brzydoty: różne usposobienia poszczególnych ludzi, a także zależność do kontekstu obyczajów epoki i kraju. Z drugiej strony zwraca uwagę na pewną zbieżność poglądów na temat kryteriów sądów estetycznych. Trafna i adekwatna ocena piękna odniesiona do danego przedmiotu wymaga kilku warunków: próby czasu, „trwałego podziwu dla dzieł”, rozwijania i pogłębiania wiedzy i biegłości w jakiejś dziedzinie sztuki (nabywanie doświadczenia), znajomości kontekstu oraz zdolności do uchwycenia i oglądu całości dzieła – wszystkich jego elementów. A zatem, chociaż piękno jest dla Hume’a pewnym odczuciem, doświadczenie z nim związane zdecydowanie nie jest wyłącznie subiektywne i relatywne. Dla

⁹ Wyrazem fascynacji pięknem postrzeganym w kategoriach światła i formy jest fragment *Enead*: „Mówią tedy wszyscy mniej więcej, że piękno wzrokowe wytwarza symetria części w stosunku do siebie i do całości oraz dodana krasa barw i że w przypadku rzeczy widzialnych, tudzież w ogóle wszystkich innych to, »że są piękne«, znaczy tyle co »że są symetryczne i określone miarą«. Dla owych mówców nie będzie oczywiście piękna żadna rzecz pojedyncza, lecz z konieczności tylko rzecz złożona. I piękna będzie dla nich tylko całość, poszczególne zaś części nie będą piękne same w sobie, lecz tylko dzięki temu, że współdziałają dla całości, by była piękna. Jeżeli jednak piękna jest całość, to piękne muszą być także części, bo przecież nie składa się ona z brzydkich części, lecz piękno musi obejmować je wszystkie. I również barwy tak piękne, jak na przykład światło słoneczne, będą wedle owych rzeczowników poza zasięgiem piękności, ponieważ są pojedyncze i nie posiadają piękna wynikającego z symetrii” (*Enneady*, I 6, 1). Cyt. za: *Powszechna encyklopedia filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 200.

¹⁰ D. Hume, *Eseje z dziedziny moralności i smaku*, przekł. T. Tatarkiewicz, Warszawa 1955; eseje: *Sprawdzian smaku*; I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia* (1791), wydanie polskie 1964.

Kanta natomiast sąd na temat piękna mający podstawę w subiektywnym przedstawieniu, które dzięki wyobraźni odnoszone jest do samego podmiotu („za piękno uważa się unaoczniające przedstawienie nieokreślonego pojęcia intelektu”), ma też charakter emotywny, a nie pojęciowy (nie wyraża wiedzy pojęciowej, nie opiera się na żadnym pojęciu). Zdecydowanie jednak, według Kanta, orzekamy coś nie tylko o osobistych odczuciach, ale także o przedmiocie, nawet jeśli piękno nie jest jego własnością obiektywną.

Jednym z dwóch zasadniczych kryteriów oceny estetycznej w ogólności jest subiektywne poczucie estetyczne (emocjonalne doświadczenie pozytywne lub negatywne). W pracy, odnosząc się do estetycznych ocen wytworów naukowych w fizyce, podajemy przykłady takiej swoistej koherencji emocjonalnej. Tradycyjnie w literaturze filozoficznej dokonuje się demarkacji takiego subiektywnego doświadczenia piękna w odniesieniu do teorii lub modeli naukowych od ich oceny empirycznej. Wydaje się jednak, że bardziej wnikliwa analiza praktyki badawczej uczonych wskazuje na znacznie bardziej złożony charakter wzajemnych relacji między tym, co ściśle empiryczne, a kryteriami pozaempirycznymi.

W tym kontekście trafna, acz zdumiewająca jest wypowiedź Paula Diraca, którą cytuje James W. McAllister: „Ważniejszym jest znaleźć piękno w danych równaniach, niż ustalić ich zgodność z doświadczeniem. [...] Wydaje się, że jeśli badacz pracuje nad równaniami z punktu widzenia uzyskania ich piękna, jak też ma właściwy wgląd w to, co robi, wtedy z pewnością jest na drodze postępu naukowego”¹¹.

Kwestią osobną jest pytanie, czy intersubiektywna komunikowalność – tak charakterystyczna w rzeczowym dyskursie naukowym – odnosi się także do ocen estetycznych. Kant w *Krytyce władzy sądzienia* wskazuje na normatywną pochodną subiektywnych ocen estetycznych: dokonując takiej, a nie innej oceny, niejako domagamy się tego od innych. W kontekście naszej pracy pokażemy, że jakkolwiek kryteria estetycznej ewaluacji produktów naukowych ewoluują i zmieniają się, to pewnym z nich można nadać charakter operacyjny (kryteria prostoty) i tym samym skutecznie przekroczyć ramy subiektywności. Takie ustalenia niekoniecznie pociągają za sobą normatywny charakter estetycznych sądów wartościujących w nauce, pozwalają natomiast uzasadnić ich obiektywność odnoszoną do danego kryterium.

Poszukujemy takich własności lub kryteriów ocen estetycznych, które będą zależne od własności nieestetycznych, tzn. nienależących do tej samej kategorii lub w jakiś sposób towarzyszące. Przywołane kryteria prostoty pozwalają na ustale-

¹¹ J.W. McAllister, *Dirac and the Aesthetic...*, s. 87. Tekst oryginalny: “It is more important to have beauty in one’s equations than to have them fit experiment. [...] It seems that if one is working from the point of view of getting beauty in one’s equations, and if one has really a sound insight, one is on a sure line of progress”.

nie pewnej relacji superweniencji między oceną prostoty w kategoriach piękna a oceną prostoty w kategoriach matematycznych. Muszą być tu naturalnie spełnione konieczne warunki: 1) dwa modele, które są oceniane jako piękne, są równocześnie faworyzowane przez dane kryterium pozaestetyczne; 2) jeśli dana rzecz zmieniła się w pod kątem estetycznym, zmianę tę „wykrywa” również kryterium pozaestetyczne.

Ustalenie tak silnej relacji zależności często będzie dość kontrowersyjne. Pokażemy natomiast, że jest możliwe wskazanie pewnego zbioru wartości pozaestetycznych (jak prostota, symetria, moc wyjaśniająca), które są niejako stowarzyszone z oceną estetyczną.

Współczesne koncepcje dotyczące roli, jaką piękno pełni w nauce

Tradycyjnie w metodologii nauk wyróżnia się empiryczne i pozaempiryczne składniki wytworów naukowych, jakimi są teorie i modele. Bardzo często dyskusja nad tymi składnikami toczy się w kontekście kwestii demarkacyjnych, gdzie ustala się kryteria naukowości odróżniające naukę od pseudonauki. Podstawową trudnością w ścisłym określeniu kanonu kryteriów, które pozwalają na jasną demarkację, jest wielość filozofii nauki, które pociągają swoje własne metateoretyczne wytyczne. John Losee pytał w swoim *Wprowadzeniu do filozofii nauki*: „Francis Bacon postrzegał postęp w nauce jako ciąg kolejnych uogólnień indukcyjnych, opartych na rozszerzającej się podstawie faktów. Karl Popper ujmował postęp jako sekwencję śmiałych, poszerzających kontekst przypuszczeń, których nie udało się obalić. A według Imre Lakatosa postęp polega na formułowaniu naukowych programów badawczych. W jaki sposób oceniać konkurujące ze sobą racjonalne rekonstrukcje?”¹². Można sensownie twierdzić, że kryteria demarkacji, a zatem i naukowości, dotyczą osobno każdego z tych poziomów/kontekstów: teorii jako takich, poszczególnych procedur naukowych, programów badawczych, szeroko pojętej praktyki naukowej lub problemów, które uważa się w istocie za naukowe.

Program logicznego pozytywizmu, zawarty m.in. w pracach Koła Wiedeńskiego, zaproponował kryterium **weryfikacji** jako demarkacyjne w ustalaniu przede wszystkim relacji między nauką w znaczeniu *science* a filozofią (szczególnie metafizyką). Bazowe dla czynności naukotwórczych są zdania, które zdają raport z wyników przeprowadzonych eksperymentów. Takie zdania mogą być potwierdzane bezpośrednio i stanowią podstawę do procedury indukcyjnego wyprowa-

¹² J. Losee, *Wprowadzenie do filozofii nauki*, przekł. T. Bigaj, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001, s. 279.

dzania zdań ogólnych. Koncepcja ta została poddana krytyce przez K.R. Poppera, który zarzucił jej dwie podstawowe słabości: po pierwsze, tzw. zdania protokolarne są w istocie zdaniami obciążonymi teoretycznie (użyte terminy nie są czysto spostrzeżeniowe); po drugie, idąc za Hume'em, w dość oczywisty sposób wykazać można nieprawomocność procedur indukcyjnych, które mają prowadzić do zdań ogólnych¹³.

Testowalność i falsyfikowalność teorii to kryteria naukowości zaproponowane przez autora *Logiki odkrycia naukowego*¹⁴. Ważne w kontekście naszych rozważań jest to, że Popper, faworyzując logiczną analizę działań naukotwórczych, zalicza ją do tzw. kontekstu uzasadniania. Dla Poppera właśnie rekonstrukcja tego kontekstu należy w ścisłym sensie do metodologii lub logiki nauki. Wydaje się, że filozof ten nie interesuje się kontekstem odkrycia, do którego zalicza różne kryteria społeczne i psychologiczne. Niemniej jednak w części *Logiki* poświęconej demarkacji właśnie zapisuje interesujące uwagi o charakterze wyraźnie aksjologicznym: „Przyznaję więc szczerze, że formułując swe propozycje kierowałem się – sięgając najgłębiej – sądami wartościującymi oraz upodobaniami. Mam jednak nadzieję, że propozycje te przyjęc będą mogli ci, którzy cenią nie tylko rygor logiczny, ale również niezależność od dogmatów, którzy mają na oku stosowalność praktyczną, lecz których jeszcze bardziej pociągają przygoda naukowa i odkrycia, wciąż na nowo stawiające przed nami nowe i nieoczekiwane pytania, zmuszające do zaryzykowania nowych odpowiedzi, o jakich się jeszcze nie śniło. Fakt, iż na moje propozycje wpływ mają sądy wartościujące, nie oznacza, bym popełniał błąd, o który oskarżam pozytywistów – próbę uśmiercenia metafizyki poprzez obrzucenie jej wyzwiskami. Nie posuwam się nawet do stwierdzenia, że metafizyka jest bez wartości dla nauk empirycznych. Nie można bowiem zaprzeczyć, że prócz idei metafizycznych, utrudniających postęp nauki, były też inne – jak atomizm spekulatywny – które postępowi sprzyjały”¹⁵. W naszej pracy poszerzamy niejako tę paletę idei metafizycznych o piękno i związane z nim kategorie estetyczne. Koniecznie trzeba też zauważyć, że myśl Poppera, interpretowana w kontekście klasycznych pojęć epistemologii, takich jak prawda, również przeszła ewolucję. Po zapoznaniu się z rehabilitacją klasycznej koncepcji prawdy przeprowadzoną przez Tarskiego zarzucił on prawie sceptyczne stanowisko wobec prawdy w nauce¹⁶.

¹³ Por. A. Chmielewski, *Filozofia Poppera. Analiza krytyczna*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1995, s. 49–51.

¹⁴ Por. K.R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, przekł. U. Niklas, PWN, Warszawa 2002.

¹⁵ Ibidem, s. 37–38.

¹⁶ Por. K.R. Popper, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, przekł. H. Krahelska, PWN, Warszawa 1993.

Wydaje się, że interesującym projektem metodologicznym byłoby zinterpretowanie roli, jaką pełnią pozaempiryczne kryteria jako czynniki w szeroko rozumianym postępie naukowym z punktu widzenia metodologii programów badawczych Imre Lakatosa. Swoją koncepcję ustawia on w opozycji m.in. do wspomnianego falsyfikacjonizmu. Przede wszystkim w tym sensie, że podstawową jednostką w rekonstrukcji i ocenie rozwoju nauki jest nie teoria, ale cały program badawczy¹⁷.

James W. McAllister w swoich kilku ważnych pracach dotyczących roli piękna w nauce proponuje włączenie kryteriów estetycznych jako istotnych w wewnętrznie spójnym obrazie nauki i jej rozwoju. Przede wszystkim dokonuje reinterpretacji klasycznej w popperyzmie kwestii *verisimilitude* i wskazuje na kilka czynników, za pomocą których da się określić stopień „prawdopodobnienia” teorii naukowych¹⁸: wewnętrzna spójność, relacja koherencji w stosunku do innych teorii (te dwie nazywa *logicznymi*), dokładność, zasięg predykcji, owocność (te ostatnie, to według niego czynniki *empiryczne*). Każda teoria jest oceniana (wartościowana) proporcjonalnie do tego – pisze McAllister – w jakim stopniu realizowane są wspomniane czynniki¹⁹.

Formułując swoją oryginalną koncepcję dotyczącą roli kryteriów estetycznych, McAllister wymienia kilka podstawowych: prostotę, symetrię, zdolność do interpretacji analogicznej, spójność z dominującymi założeniami metafizycznymi i nazywa je „wyznacznikami piękna” (*indicators of beauty*) w odróżnieniu do wymienionych powyżej „wyznaczników prawdy” (*indicators of truth*). Tę ostatnią kategorię rozwinie na swój sposób Nicholas Maxwell. Założenia wstępne McAllistera są dość ostrożne: „1) wyznaczniki piękna są logicznie różne od wskaźników prawdy w tym, że nie wskazują na korelację do sukcesu empirycznego; 2) w historii nauki istnieje wiele przykładów na to, że wyboru danej teorii nie da się wyjaśnić bez odwołania się do tych empirycznych kryteriów [...]; 3) chociaż wspomniane cztery wyznaczniki piękna można odnaleźć w dyskusji naukowej każdej epoki, ich treściowa zawartość jest zmienna w czasie, tak że teorie wcześniej uznawane za »brzydkie« zyskują silną akceptację estetycznie pozytywną i na odwrót”²⁰.

Według prezentowanej w niniejszym artykule koncepcji metodologicznej, kryteria prostoty (takie jak AIC – *Akaike Information Criterion* i jego odmiany) dają sposobność wyrażenia tego balansu między stopniem zgodności z danymi

¹⁷ Zwięzłą krytykę kilku głównych typów metodologii można znaleźć w: I. Lakatos, *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, przekł. W. Sady, PWN, Warszawa 1995, s. 172–197.

¹⁸ Wydaje się, że McAllister reprezentuje w tej kwestii stanowisko, które Krajewski określa mianem idealizacyjnej wersji korespondencyjnego pojęcia prawdy. Por. Wł. Krajewski, *Współczesna filozofia naukowa. Metafilozofia i ontologia*, Warszawa 2005, s. 70.

¹⁹ J. McAllister, *Truth and Beauty...*, s. 27.

²⁰ *Ibidem*, s. 31.

a przyjętą kategorią pozaempiryczną (prostota wyrażona w języku liczby parametrów)²¹. Kryterium AIC szczególnie pomocne jest wtedy, gdy dysponujemy opisem danego zjawiska przez kilka różnych konkurencyjnych modeli. Jeśli modele te wyjaśniają to zjawisko w porównywalnym stopniu, wybieramy ten model, który jest prostszy. Tę różnicę prostoty można skonceptualizować na przykład za pomocą liczby oraz pojęć matematycznych i statystyki. Podstawowy wynik naszych analiz dotyczących AIC pozwala stwierdzić, że w terminologii McAllistera kryterium to łączy zarówno cechy „wyznaczników prawdy”, jak i „wyznaczników piękna”. Jest zatem istotnym krokiem naprzód w stosunku do jego koncepcji. „W kontekście modeli kosmologicznych badanych przez AIC informacja o Wszechświecie wydobywana przez to kryterium w rzeczy samej daje filozofowi niezwykle dużo do myślenia. Tu (tj. w metodologicznym świecie modeli kosmologicznych) kryterium Akaïke nie tylko wskazuje na modele, które, będąc najprostszymi w kategoriach liczby parametrów, realizują cel skutecznego przewidywania kolejnych faktów empirycznych (*predictive accuracy*), ale wzmacnia ostrość poważnego problemu: dlaczego Wszechświat da się skutecznie – efektywnie opisywać za pomocą tak niewielkiej liczby parametrów. To nazwijmy problemem prostoty w kosmologii modeli”²².

Jedną z podstawowych zalet AIC jest także to, że równowaga między adekwatnością empiryczną a liczbą parametrów modelu, którą zachowuje prezentowane kryterium, chroni przed pochopnym stosowaniem w nauce metodologicznej tzw. brzytwy Ockhama. Pomimo wielu zalet, w historii nauki są też znane jej zgubne skutki. Na przykład Konrad Rudnicki twierdzi, że powstrzymała ona rozwój astronomii na sto lat. Chodzi o tzw. paradoks fotometryczny²³. Naszym zdaniem problem nie w tym, czy stosować „brzytwę”, ale jak ją stosować (np. w jakiej postaci).

Interesujące przykłady odnajdywania łączników między ideami prawdy i piękna prezentuje Ian Stewart w swojej ostatniej książce *Dlaczego prawda jest piękna?*²⁴. Autor po przedstawieniu pasjonującej historii odkrywania symetrii w strukturach matematycznych i odnajdywania ich zastosowań w fizyce wypowiada też wnioski metateoretyczne dotyczące kwestii, którą czasem nazywa się

²¹ Por. E. Sober, *Simplicity*, Clarendon Press, Oxford 1975. Por. Ł. Kukier, M. Szydłowski, P. Tambor, *Kryterium Akaïke: prostota w języku statystyki*, „Roczniki Filozoficzne” 2009, nr 57, s. 97–126. Por. M. Szydłowski, P. Tambor, *Prostota modelu kosmologicznego a złożoność Wszechświata*, „Roczniki Filozoficzne”, t. LVIII, nr 2, 153–180.

²² M. Szydłowski, P. Tambor, *Prostota modelu...*, s. 176.

²³ Por. K. Rudnicki, *Jak brzytwa Ockhama na sto lat zahamowała rozwój astronomii pozagalaktycznej*, wykład na sesji naukowej nt. „Zmienność obiektów astronomicznych”, Kraków 2012.

²⁴ Choć tytuł oryginalny *Why Beauty is Truth?* zdaje się lepiej wyrażać intencje autora. Por. I. Stewart, *Dlaczego prawda jest piękna? O symetrii w matematyce i fizyce*, przekł. T. Krzysztóń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2012.

problemem matematyczności przyrody. Stewart idzie dalej i stawia pytania prawie w duchu kantowskim: „Czy Wszechświat naprawdę ma własności matematyczne? Czy tylko jego widoczne cechy matematyczne są jedynie przejawem ludzkiej inwencji? Albo wydaje nam się, że ma własności matematyczne, bo matematyka jest najgłębszym aspektem jego nieskończenie złożonej natury, jedynym, który możemy zrozumieć?”²⁵. Odpowiedź Stewarta opiera się przede wszystkim na doświadczeniu matematyka i historyka matematyki i nauki, kiedy twierdzi z naciskiem, że matematyczne piękno nie jest tym samym, co fizyczna prawda, choć jest jej warunkiem koniecznym (ale nie wystarczającym: „wiele pięknych teorii w konfrontacji z eksperymentem okazało się nonsensem”²⁶).

Oryginalnym pomysłem McAllistera jest zauważenie pewnego rodzaju indukcji, która łączy kryteria ściśle empiryczne z estetycznymi. Polega to na odnalezieniu korelacji między przypadkami wyboru teorii według kryteriów empirycznych (*indicators of truth*) a wyborami, które opierają się na przyjętej kategorii estetycznej. Argumenty za tym, że ta strategia jest racjonalna, są następujące: a) nie jest to z pewnością przypadek, bo wtedy obserwowane piękno teorii byłoby czymś w rodzaju cudu albo nadzwyczajnego przypadku; b) być może jest to rodzaj koincydencji, która jest świadectwem jakiegoś algorytmu w postępie naukowym; c) jeśli ta koincydencja miałaby charakter nomologiczny, to w sensie raczej statystycznym niż dedukcyjnym; d) może chodzić także o rodzaj *law-like correlation* (korelacji „prawopodobnej”): teoria posiadająca walor zgodności z prawdą, z danymi empirycznymi, wykazuje posiadanie walorów estetycznych.

Z dwóch opozycyjnych stanowisk na poziomie metodologii normatywnej: *metaracjonalizmu* (normy metodologiczne są ustalone *a priori* na podstawie pryncypiów dotyczących natury i celów nauki) oraz *metaindukcyjności* (normy metodologiczne ustalane są *a posteriori*, rozwijają się, ewoluują) w kontekście ocen estetycznych preferujemy ten drugi. Naturalnie nie widzimy żadnej sprzeczności w tym, żeby te dwa sposoby konstrukcji norm metodologicznych nie miały funkcjonować w historii nauki równocześnie.

Wypowiedzmy i podsumujmy główne tezy koncepcji indukcji estetycznej. Gdy teoria odnosi sukces empiryczny, posiadane przez nią cechy estetyczne zdobywają – proporcjonalnie do tego sukcesu – znaczenie w ocenie teorii; i odwrotnie: słabość empiryczna teorii wpływa na negatywną ocenę posiadanych przez nią własności estetycznych. Społeczność naukowa tym samym formułuje własny kanon estetyczny (w odniesieniu do teorii naukowej) na zasadzie indukcji. Teoria zostaje uznana za piękną w stopniu, w jakim wykazała się sukcesem empi-

²⁵ Ibidem, s. 352.

²⁶ W tym kontekście warto wspomnieć ideę supersymetrii, która – jak wynika z ostatnich obserwacji LHC (*Large Hadron Collider*, wielki zderzacz hadronów w Cernie, por. [online] <<http://wlcg.web.cern.ch/>>) – jest na najlepszej drodze do uzyskania statusu teorii absolutnie pięknej, tyle że nieprawdziwej.

rycznym. Pamiętajmy, że ta ewaluacja cały czas trwa i kanon estetyczny ewoluje. Trzeba jednak wskazać na pewną słabość tych ocen estetycznych: cały czas są w perspektywie retrospektywnej (podobnie jak bioetyka w stosunku do technologii).

Pozaempiryczne kryteria w ocenie jakości teorii naukowych według Nicholasa Maxwella

Sam tytuł jednej z prac Nicholasa Maxwella stawia odważną tezę metodologiczną: *Non-empirical Requirements Scientific Theories Must Satisfy: Simplicity, Unification, Explanation, Beauty*²⁷. Autor wskazuje na kilka istotnych cech, które charakteryzują teorię naukową: 1) sukces empiryczny, 2) zawartość empiryczna oraz 3) prostota, jedność, moc wyjaśniająca, piękno, elegancja, spójność pojęciowa, symetryczność itp. Wagę kryteriów należących do trzeciej grupy w pracy badawczej Maxwell dostrzega w kontekście problemu rywalizujących teorii. Gdy kilka z nich konkuruje ze sobą i są porównywalne w kwestii kryteriów empirycznych, do gry wchodzi kryteria pozaempiryczne.

Wypowiedzmy to w postaci kilku tez i pytań, które wyrażają zarówno istotę, jak i słabości koncepcji nazywanej *aim-oriented empirism*²⁸:

1. Nauka jest zobowiązana by dokonywać wielkiego, stałego założenia metafizycznego odnośnie natury badanego Wszechświata.

2. Klasyczny empiryzm (nawet w wersji McAllistera) wplątuje się w podstawowy problem indukcji: jak teorie naukowe mogą być potwierdzone przez dane empiryczne?

3. Rezultatem naszej wiedzy jest także to, że poprawiamy równocześnie naszą wiedzę co do sposobu jej zdobywania.

4. Jeśli dane założenia kosmologiczne i przyjęta metodologia nie wspiera wzrostu wiedzy (w takim stopniu jak konkurencyjny schemat pojęciowy), to założenia te i metody należy zmienić.

5. Wciąż jednak wikłamy się w jeden z podstawowych problemów demarkacyjnych: czy wolno nam testować empirycznie tezy (założenia) metafizyczne?

Jako metodologiczne pole do dyskusji Maxwell wyróżnia podstawowe poziomy w strukturze poznawczej rzeczywistości:

- 1) dane empiryczne;
- 2) akceptowalne fundamentalne teorie fizyczne;

²⁷ N. Maxwell, *Non-empirical Requirements Scientific Theories Must Satisfy: Simplicity, Unification, Explanation, Beauty*, [online] <<http://philsci-archival.pitt.edu/1759/>>.

²⁸ Powiedzielibyśmy, że działalność naukowa na pewnym, zarysowanym przez Maxwella poziomie metanaukowym, ukierunkowana jest na osiągnięcie pewnego celu lub zbioru celów mających charakter pozaempiryczny.

- 3) najlepsza wspólnie specyficzna wersja fizykalizmu (*blueprint*);
- 4) teza, że Wszechświat jest fizycznie pojmowalny;
- 5) teza, że Wszechświat jest pojmowalny;
- 6) teza, że Wszechświat jest metapoznawalny;
- 7) teza, że Wszechświat jest częściowo poznawalny;
- 8) teza, że Wszechświat jest taki, że możemy odkryć skuteczny sposób (metodę), który prowadzi do uzyskania o nim wiedzy;
- 9) teza, że wiedza odnośnie tego, co lokalne, może doprowadzić do wiedzy ogólnej (wiedza ogólna jest możliwa);
- 10) możemy nabyć wiedzę lokalną potrzebną do działania.

Relacje między poziomami opisuje Maxwell następująco: uznanie tez poziomów 10 i 9 może jedynie pomóc nauce, nigdy zaszkodzić; schodząc od 8 do 3 dokonujemy coraz bardziej substancjalnych twierdzeń, założeń o naturze Wszechświata; wzrasta poziom uszczegółowienia; wzrasta prawdopodobieństwo tez fałszywych.

Główna idea empiryzmu zorientowanego celowo (w skrócie: EZC) da się wyrazić w taki sposób: kiedy podstawowe cele stają się problematyczne, potrzebujemy ustalenia celów na różnych poziomach ogólności i szczegółowości, tworząc w ten sposób schemat celów, który jest nieproblematyczny, w obrębie którego mamy szansę na poprawne rozpatrzenie celów problematycznych.

Dla poziomów 4–9 tezy poziomu niższego implikują tezy poziomu wyższego. Może się to załamać na poziomie 2, 3, kiedy teorie dotychczas uznawane za fundamentalne pozostają ze sobą w sprzeczności i tym samym nie stanowią egzemplifikacji fizykalizmu na poziomie 4. Rozwój fizyki polega na rozwiązywaniu problemów właśnie na styku tych poziomów.

Celem fizyki jest zbudowanie takiej teorii na poziomie 2, która a) w zasadzie dokonuje predykcji wszystkich fizycznie możliwych zjawisk na poziomie 1; b) implikuje prawdziwe twierdzenia na poziomie 3; c) stanowi egzemplifikację tezy na poziomie 4 o fizycznej pojmowalności. Różne cele (np. zrelatywizowane do poszczególnych dziedzin wiedzy) posiadają swoje własne metody.

Dokonyjmy oceny propozycji Maxwella w kontekście dyskusji o roli kryteriów pozaempirycznych, a wśród nich kategorii piękna, w procesie naukotwórczym. W kontekście kosmologii, która jest w tej pracy wyróżniona, przenosimy Maxwellowską metodologię w środowisko modeli teoretycznych²⁹. Pozwala to uniknąć problemu, w który wnikła się Maxwell, twierdząc, że kryterium prostoty nie da się sensownie odnieść do teorii fizycznej jako takiej ze względu na wielość równoważnych sformułowań, w których zawartość treściowa teorii da się wyrazić. Gdy zastosujemy znane statystyczne kryteria prostoty, takie jak AIC,

²⁹ M. Szydłowski, *Cosmological zoo-accelerating models with dark energy*, "Journal of Cosmology and Astroparticle Physics" 2007, nr 007, s. 1–30.

do problemu selekcji nie teorii, lecz modeli, to zagadnienie selekcji da się sprowadzić do szukania pewnej równowagi między adekwatnością empiryczną a liczbą parametrów, które posiada model³⁰.

Maxwell natomiast proponuje odnieść tzw. pozaempiryczne kryteria, które wymieniamy w punkcie 3 na początku tego paragrafu, nie do teorii jako struktury aksjomatycznej lub sposobu, a do świata jako takiego, a właściwie do tego, co teoria twierdzi na temat świata, który opisuje. Rolę kryteriów pozaempirycznych, w tym jedności, harmonii i piękna z tym związanego Maxwell upatruje właśnie w tych pozateoretycznych implikacjach, które teoria narzuca naszemu rozumieniu świata.

EZC w pewnym stopniu radzi sobie z podstawowymi problemami nauk indukcyjnych, np. paradoksem konfirmacji Goodmana czy *verisimilitude*. Sformułowany przez N. Goodmana w *Fact, Fiction, and Forecast*³¹ paradoks dotyczył w oryginalnej wersji zdania ogólnego dotyczącego szmaragdów: „wszystkie szmaragdy są zielone” lub „wszystkie szmaragdy są zielbieskie” (gdzie „zielbieski” oznacza zielony do chwili t_0 , niebieski od chwili t_0). Problem w tym, że zaobserwowanie zielonego szmaragdu potwierdza obie hipotezy (a właściwie nieskończenie wiele). Niektóre z rozwiązań paradoksu „zielbieskości” związane były z wykazaniem, że predykat „zielony” jest *rzutowalny*, tzn. że można go wykorzystywać do formułowania uogólnień indukcyjnych lub jest bardziej *zakorzeniony* w procedurze uogólnień indukcyjnych niż „zielbieski”. Wydaje się, że hierarchiczna struktura poznawcza zaproponowana przez Maxwella zawiera rozwiązanie bazujące na tych intuicjach.

Kluczową sprawą w ewaluacji kategorii estetycznych według Maxwella jest moc wyjaśniająca i jedność (unifikacja) teorii.

Indukcja estetyczna (Theo A.F. Kuipers) a koherencja emocjonalna (Paul Thagard)

Dopatrywanie się relacji między empirycznymi a estetycznymi kryteriami w ocenie teorii naukowych przybiera we współczesnej dyskusji metanaukowej różne formy. Warto zestawić dwa wpływowe stanowiska w tej sprawie. Jedno z nich, prezentowane przez T.A.F. Kuipersa, ma charakter wyraźnie psychologiczny, aczkolwiek autor stara się nadać mu wymiar bardziej ogólny. Otóż prawda (prawdziwość) teorii naukowych jest piękna w tym sensie, że wiąże się z pozytywnym emocjonalnie przeżyciem³². Jest ono niejako „indukowane” w badaczu, który dostrzega w teoriach prawdziwych symetrię, prostotę itp.

³⁰ Por. Ł. Kukier, M. Szydłowski, P. Tambor, *Kryterium Akaike...*, s. 97–126.

³¹ Por. N. Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast*, Cambridge 1954.

³² T. Kuipers, *Beauty, a Road to Thruth*, “Synthese” 131 (3), s. 291–328.

Właściwie w indukcji estetycznej chodzi o metaindukcję: indukcyjne postrzeganie cech pozaempirycznych jako relewantnych poprzez bycie skorelowanym z sukcesem empirycznym teorii (zwykła indukcja empiryczna nazywana jest przez autora „object-indukcją”). Teorię piękną w odniesieniu do teorii fizycznych można postrzegać także jako rodzaj koherencji emocjonalnej: naukowcy postrzegają teorię jako piękną, kiedy wykazuje spójność z danymi empirycznymi i ich przekonaniem dotyczącymi natury badanego zjawiska³³.

Wskazemy na wypowiedzi, które potwierdzają przekonanie, że piękno mierzone jest koherencją conceptualną: „wiem wszystko, ale nie rozumiem z tego nic” – rozumieć coś, to rozpoznać związki między tym a innymi twierdzeniami; rozpoznać wzór (*pattern*) w świecie pojęć; dostrzegać prawidłowości w sieci naukowych przekonania; W. Heisenberg, *The Meaning of Beauty in the Exact Sciences*: „Piękno, to zgodność/ dostosowanie między częściami wzajemnie i między częściami a całością”; R. Feynmann: „Kiedy widzi się dwa prawa jako powiązane ze sobą, tak że rozumowanie prowadzi badacza od jednego do drugiego [...], wtedy docenia się piękno relacji między naukowymi tezami”. Weinberg natomiast piękno teorii wiąże z cechą, którą nazywa: „ścisłością (także w sensie pewnej sztywności) teorii fizycznej”. Teoria jest ścisła do tego stopnia, że żadna jej część nie może zostać zmieniona, bez utraty spójności całości. Paul Thagard wskazuje na jeszcze inny aspekt traktowania piękna teorii naukowej miarą koherencji: gdy czerpiemy z teorii więcej informacji, niż zostało jej dostarczone.

Sedno tego podejścia jest następujące: estetyczne kryterium, w tym rozumieniu, jest znakiem zrozumienia treści teorii w ujęciu strukturalnym; takie piękno nie leży w indywidualnych cechach teorii – pojedynczych cechach jej składników; np. czy teoria opisuje kształt orbit planetarnych jako okręgi czy jako elipsy; czy teoria zakłada determinizm czy indeterminizm; nie chodzi też o to, że teoria jest prosta lub symetryczna w jakimś sensie. To są cechy estetyczne i mogą rzeczywiście pełnić rolę epistemiczną w wyborze teorii. Nie są to jednak własności, które można nazwać charakterystyką w terminach estetycznych.

Przykładem jest podejście Keplera: nie chodziło o odkrycie szczególnej własności, jak cykliczność ruchu. Dla Keplera celem nauki było odkrycie harmonii natury zawartej w samej naturze praw ogólnych rządzących ruchem. Nazwijmy pogląd Keplera wkładem astronoma nie do astronomii jako takiej, ale do metodologii współczesnej nauki podkreślającej znaczenie estetycznych odniesień nauki. Kepler, jak się wydaje, postrzegał harmonię bardziej ogólnie w fackie istnienia pewnych struktur tkwiących w strukturze samych praw ujmowalnych w terminach matematycznych relacji regularności w świecie zjawisk. Prawa te posiadają postać równań różniczkowych jako ogólnych modeli procesów deterministycznych

³³ P. Thagard, *Coherence in Thought and Action*, The MIT Press.

i Kepler każe nam poszukiwać struktur w tych równaniach. Dzisiaj znamy zjawisko chaosu deterministycznego i potrafimy odkrywać piękne struktury fraktalne w przestrzeniach stanu układu (przestrzeni fazowej). Można by rzec, że to Kepler dostrzegał strukturalny charakter piękna dostrzeganego nie w samych zjawiskach, ale w prawach opisujących ruch układów wyrażonych w strukturze równań. Chaos deterministyczny posiada strukturę, która stała się niezwykle interesującym przedmiotem badań nieliniowej dynamiki³⁴.

Innymi słowy: piękno wypływające i wiążące się ze zrozumieniem treści teorii naukowych nie jest jedną cechą, ale ogólną strukturalną koherencją cech – piękno w nauce ma naturę strukturalną (to jest szczególnie ważna teza). Filozofia Keplera była interesująca, bo powiązana z poszukiwaniem harmonii nie tyle w realnej rzeczywistości, ile w samych prawach, które ją opisują. W tych kategoriach przykładem, który pokazuje istotę piękna, są symetrie w fizyce: zwróćmy uwagę na ważną różnicę między symetriami akcydentalnymi (jako izospin) a symetriami fundamentalnymi (jak symetrie cechowania). Te ostatnie są uważane za pojęciowo dobrze powiązane i teoretycznie ściśle. W tym sensie objawiają cechy estetyczne niejako stowarzyszone z rozumieniem. Piękno tkwi nie w tym, że są symetriami, ale w tym, że są fundamentalne. Piękno jest w ich strukturze, a przede wszystkim w roli, jaką pełnią.

Zakończenie

W obrębie filozofii nauki powstaje coraz więcej prac, które należą do nurtu refleksji o charakterze aksjologicznym³⁵. Naszym celem nie były jednak rozważania o charakterze głęboko normatywnym. Wychodząc od obserwacji praktyki badawczej nauk przyrodniczych, a szczególnie jawnie obecnych w niej elementów ocen w kategoriach estetycznych, staraliśmy się odpowiedzieć na kilka podstawowych pytań: Czy i na ile jest racjonalne opieranie się na kryteriach estetycznych, gdy poszukuje się w nauce prawdy? Czy subiektywne doświadczenie piękna może prowadzić do obiektywnej prawdy?

Dokonałiśmy prezentacji i krytyki kilku wybranych podejść do problemu wzajemnych relacji między kategoriami empirycznymi i estetycznymi w nauce. Jedne

³⁴ Por. J. Pietrak, M. Szydłowski, P. Tambor, *Fraktale: konstrukcja czy emergencja – część I. Fraktalne jednostki emergencji w klasycznym schemacie pojęciowym*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2010, nr 1 (183) s. 43–64; J. Pietrak, M. Szydłowski, P. Tambor, *Fraktale: konstrukcja czy emergencja? Część II. Emergencja fraktalna w podejściu quasi-empirycznym*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2010, nr 2 (184), s. 271–302.

³⁵ W języku polskim por. A. Motycka, *Wiedza a wartości*, IFiSPAN, Warszawa 2001; A. Lekka-Kowalik, *Odkrywanie aksjologicznego wymiaru nauki*, Wyd. KUL, Lublin 2008; Z. Hajduk, *Nauka a wartości. Aksjologia nauki*, TN KUL, Lublin 2008.

z nich ograniczały się do stwierdzenia psychologicznego przeżycia estetycznego towarzyszącego odkryciu w nauce teorii bliskiej prawdzie. Inne, szczególnie nas interesujące, dokonywały prób uchwycenia istotnej korelacji między empirycznymi a pozaempirycznymi własnościami teorii lub modeli w nauce. Słabością takiego podejścia jest, mimo prób zastosowania indukcyjnych uogólnień, niemożność wykazania związku logicznego między tymi dwoma grupami kryteriów. Maxwellowska próba wykazania, w jaki sposób pozaempiryczne kryteria już nie są podstawą oceny, ale wyznaczają kierunek badań naukowych, wzięła się niestety w znane problemy demarkacyjne (*nietestowalność*) i nie do końca oddaje złożoność praktyki badawczej. Znane jest powiedzenie Thomasa Huxleya: „Nauka jest zorganizowanym zdrowym rozsądkiem, gdzie wiele pięknych teorii zabił brzydki fakt”. Najbardziej interesująca wydaje się być teoria indukcji estetycznej McAllistera; natomiast jej słabością jest podstawowa wątpliwość, czy sukces empirycznej teorii jest równoznaczny z jej stopniem prawdziwości.

Naszym podstawowym twierdzeniem jest, że wychodząc od klasycznej koncepcji piękna, którego istotę niejako „wypowiada się” na przykład w kategoriach symetrii czy prostoty, jesteśmy w stanie iść dalej niż wspomniani autorzy i wskazywać na narzędzia obecne w faktycznej praktyce badawczej, które pozwalają oszacować miarę prostoty lub z symetrii wyprowadzić prawa.

Warto zauważyć, że kategoria piękna jest żywa w nauce, mimo iż w sztuce przeszła tak radykalną ewolucję i czasem uważana jest za zbędną w estetyce, co jakby automatycznie wyklucza dyskusję o estetycznych walorach nauki. Waleorem wyróżnionych w pracy estetycznych konotacji teorii naukowych (jak prostota lub symetria) jest fakt, że są „przewodnikami” do obszaru nowej fizyki. Dobrym tego przykładem jest zasada kosmologiczna. Postulat maksymalnej symetrii przestrzennej (jednorodności i izotropii) pozwolił nam na wyprowadzenie ze skomplikowanych równań Einsteina modelu kosmicznej ewolucji w skalach kosmologicznych. W tej skali Wszechświat posiada struktury wielkoskalowe i niedokładnie spełnia zasadę kosmologiczną. Gdybyśmy tej filozofii prostoty nie zaadaptowali, ten obszar byłby nam nieznany tak samo jak fakt ekspansji Wszechświata (przestrzeni).

W pracy pokazaliśmy, że zaprezentowane teorie J. McAllistera i N. Maxwella, które proponują włączenie w proces selekcji teorii i modeli naukowych także kryteriów pozaempirycznych, można istotnie wzbogacić, włączając kryteria informacyjne i kryteria selekcji Bayesowskiej. W kosmologii współczesnej centralnym zagadnieniem jest tzw. problem ciemnej energii (dlaczego obecny Wszechświat przyspiesza?). W kontekście rozwiązania tego zagadnienia pojawia się wiele modeli teoretycznych, które równie dobrze tłumaczą dane obserwacyjne i są równie skuteczne; modele te są modelami konkurencyjnymi, ale wybór najlepszego z nich – tzw. standardowego modelu kosmologicznego – jest dokonywany w oparciu o kryterium prostoty. Ten model jest modelem o najmniejszej liczbie parametrów

(dwa parametry: parametr Hubble'a oraz parametr gęstości materii), który wyjaśnia zagadkę przyśpieszającego Wszechświata. Wobec tego decydujące o wyborze modelu, który często jest nazywany *concordance model*, staje się kryterium prostoty wyrażone w terminach teorii informacji.

Podziękowania

Autorzy są wdzięczni prof. Krzysztofowi Maślance za dyskusję i podanie przykładu koherencyjnej natury piękna w poglądzie prof. A. Schinzla.

Aleksander Gemel

Uniwersytet Łódzki

University of Lodz

KOGNITYWNA TEORIA PROTOTYPU – PRÓBA FILOZOFICZNEJ ANALIZY

Cognitive Prototype Theory – an Attempt at a Philosophical Analysis

Słowa kluczowe: prototyp, kategoryzacja, podobieństwo rodzinne, struktura, językoznawstwo kognitywne, teoria prototypów, semantyka kognitywna.

Key words: prototype, categorisation, family resemblance, structure, cognitive linguistic, prototype theory, cognitive semantics.

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

Tekst poświęcony jest analizie podstawowych filozoficznych założeń głównego modelu kategoryzacji w naukach kognitywnych, znanego jako teoria prototypu. Autor koncentruje się głównie na dwóch podstawowych założeniach, tj. hipotezie podobieństw rodzinnych Wittgensteina i teorii centralno-peryferijnej struktury kategorii. Analizy poprzedza wprowadzenie w problematykę kategoryzacji oraz podstawową terminologię teorii prototypów, ze szczególnym uwzględnieniem różnic między nią a klasyczną teorią kategoryzowania. Centralną tezę artykułu jest twierdzenie, że prototypowa teoria kategoryzacji nie może stanowić spójnej alternatywy dla teorii klasycznej, mimo występowania licznych efektów prototypowych w ludzkim sposobie kategoryzowania.

A b s t r a c t

The purpose of this paper is to analyse the basic philosophical principles of the most important categorization model used in cognitive science, also known as prototype theory. I focused mostly on two basic assumptions of prototype theory, i.e. Wittgenstein's hypothesis of family resemblance, and the theory of central-peripheral structure of category. My analysis is preceded by the introduction to the most fundamental issues of categorisation, and to basic conceptual framework of prototype theory, with special emphasis on the differences between prototype and classical theory. The thesis of this paper is that the prototypical theory of categorisation can not be coherent alternative to classical theory, even though many prototypical effects actually occurs in human way of categorisation.

Problem kategoryzacji jest równie stary co sam język i równie enigmatyczny jak jego początki. Kategoryzacja jest nierozdzielnie związana nie tylko z samym językiem, ale również stanowi nieodłączną część myślenia oraz główny sposób pojmowania naszego doświadczenia i nadawania mu sensu. Dotyczy intelektualnego i społecznego aspektu życia człowieka, a zarazem – jako zdolność integralnie zespolona z ludzkim aparatem percepcyjno-motorycznym – ma bezpośredni wpływ na podstawowy fizyczny wymiar jego egzystencji. Odpowiedź na pytanie: jak kategoryzujemy? stanowi zatem nie tylko niezwykle ważne dla nauk kognitywnych ustalenie badawcze, lecz ma również zasadnicze znaczenie dla zrozumienia sposobu naszego bycia w świecie. Innymi słowy, zrozumienie procesu kategoryzacji stanowi *de facto* konieczny krok na drodze do zrozumienia, co czyni nas ludźmi.

Problem kategoryzacji jednak długo nie spotykał się z należyтым zainteresowaniem ze strony badaczy, a refleksja nad naturą rozumu ludzkiego przez ponad dwa tysiące lat dokonywała się całkowicie pod egidą tzw. klasycznej teorii kategorii¹. Teoria ta była uznawana za tak oczywistą, że problem kategoryzacji przez długi czas pozostawał poza horyzontem naukowych analiz. Trafnie ten stan rzeczy skwitował George Lakoff: „Od czasów Arystotelesa do późnego Wittgensteina sądzono, że kategorie zostały dogłębnie poznane i że nie rodzą one żadnych problemów. [...] Ta klasyczna teoria nie wyrosła na gruncie badań empirycznych; nigdy nawet nie została poddana jakiegó szerszej dyskusji. Jest poglądem filozoficznym wypracowanym na drodze rozumowania *a priori*. Z upływem wieków stała się jednym z podstawowych założeń przyjmowanych przez większość dyscyplin naukowych. Na dobrą sprawę do niedawna klasyczna teoria kategoryzacji nie była w ogóle traktowana jako teoria. W obrębie większości dziedzin przedstawiano ją nie jako hipotezę empiryczną, lecz jako aksjomat”².

Sytuacja ta uległa radykalnej zmianie w wieku XX za sprawą prototypowej teorii kategoryzacji, która podważyła główne założenia teorii klasycznej. Zgodnie z głównym założeniem tej ostatniej, kategorie definiowane są za pomocą warunków koniecznych i wystarczających, dlatego bywa ona również określana mianem modelu warunków koniecznych i wystarczających (WKW)³. Innymi słowy o tym, czy dany obiekt *x* należy do kategorii *y*, decyduje to, czy posiada on właściwości, które definiują istotę kategorii *y*. Definicję danej kategorii stanowi zatem połączenie wystarczających cech koniecznych. Ronald W. Langacker

¹ Za ojca tej teorii uważa się Arystotelesa, stąd bywa ona nazywana „Arystotelesowską teorią kategoryzacji”.

² G. Lakoff, *Kobiety, ogień i rzeczy niebezpieczne. Co kategorie mówią nam o umyśle*, przeł. M. Buchta, A. Kotarba, A. Skucińska, Universitas, Kraków 2011, s. 6.

³ Zob. G. Kleiber, *Semantyka prototypu, kategorie i znaczenie leksykalne*, przeł. B. Ligara, Universitas, Kraków 2003, s. 21.

określa klasyczny sposób kategoryzacji mianem „modelu atrybutów stanowiących kryterium”, gdyż to właśnie zespół identycznych cech właściwych obiektom należącym do danej kategorii wyznacza kryterium przynależności do niej. Konsekwencją modelu WKW jest binarna charakterystyka cech przysługujących obiektom i samej kategorii⁴. Oznacza to, że zgodnie z modelem WKW cechy mogą przyjmować tylko jedną z dwóch wartości: 1 – kiedy należą do kategorii lub przysługują danemu obiektowi i 0 – w przeciwnym wypadku. W modelu WKW nie istnieje zatem możliwość jakiegokolwiek stopniowania przynależności do kategorii – wszystkie jej elementy są równorzędne i przysługuje im ten sam stopień reprezentatywności kategoryzacyjnej. Albowiem o przynależności do kategorii decydują dzielone w równym stopniu przez wszystkie obiekty cechy wspólne. Ostatnią konsekwencją powyższych twierdzeń klasycznego modelu kategoryzacji jest przekonanie o istnieniu wyraźnych granic kategorii⁵.

W wieku XX klasyczna teoria kategoryzacji stała się obiektem krytyki, której bezpośredniego impulsu dostarczyły liczne eksperymenty nurtu psychologii poznawczej (m.in. Eleanor Rosch), poświęcone metodom kategoryzowania. Koronne argumenty na rzecz kategoryzacji prototypowej wywodzą się więc nie z nauk apriorycznych, lecz z eksperymentów psychologicznych, których wyniki podważają główne założenia modelu WKW⁶. Zgodnie z postulatami Rosch teoria kategoryzacji nie powinna być apriorycznym konstruktem filozoficznym oderwanym od ludzkich zdolności poznawczych (jak w wypadku modelu WKW), lecz – jak przystało na teorię naukową – winna być konstruowana w oparciu o wyniki badań i eksperymentów z uwzględnieniem działania ludzkiego aparatu kognitywnego. Rosch w swoich eksperymentach wykazała, że proces kategoryzacji u ludzi

⁴ Binarna charakterystyka cech, jak zauważa Taylor, stanowi bezpośrednią konsekwencję przyjęcia przez model WKW zasady sprzeczności i wyłączonego środka: dana cecha nie może bowiem zarazem przysługiwać i nie przysługiwać danej kategorii, zaś należące do niej obiekty nie mogą owej cechy zarazem posiadać i nie posiadać. Zob. J.R. Taylor, *Kategoryzacja w języku: prototypy w teorii językoznawczej*, przeł. A. Skucińska, Universitas, Kraków 2001, s. 47.

⁵ Taylor wywodzi tę własność kategorii z określenia ich przez zespół warunków koniecznych i wystarczających (zob. ibidem, s. 47). Jednakże zupełne określenie kategorii nie musi z konieczności prowadzić do wyraźności jej granic. Niewyraźność stanowi bowiem konsekwencję zdefiniowania kategorii za pomocą terminów nieostrych, nie zaś na niezpełnym jej określeniu. Szerzej na temat niewyraźności zob. P. Łukowski, *Logika praktyczna z elementami wiedzy o manipulacji*, Lex a Wolters Kluwer business, Warszawa 2012, s. 94–100.

⁶ Z eksperymentów E. Rosch jednoznacznie wynika, że ankietowani wyróżniają lepsze i gorsze egzemplarze w obrębie tej samej kategorii, co w wypadku klasyfikacji zgodnej z modelem WKW, w którym kategoryzowanie przebiega w oparciu o cechy wspólne wszystkich elementów danej kategorii, nie powinno mieć miejsca. Zob. E. Rosch, *Cognitive Representation of Semantic Categories*, „Journal of Experimental Psychology” 104, s. 229; idem, *Human Categorisation*, (w:) N. Warren (ed.), *Studies in Cross-Cultural Psychology*, Academic, London 1977.

bazuje na neurofizjologii i motoryce oraz zdolnościach percepcyjnych, konstruowaniu obrazów mentalnych, jak również procesach uczenia się, w tym zwłaszcza zapamiętywaniu i metodach organizacji materiału pamięciowego, a wręcz jest związany z procesami *stricte* komunikacyjnymi. Proces kategoryzacji pozostaje zatem w ogromnym stopniu zależny od dokonujących jej istot. Oznacza to, że nie ma on charakteru obiektywnego, gdyż nie dokonuje się jedynie w oparciu o obiektywnie istniejące atrybuty przysługujące przedmiotom kategoryzacji, ale przede wszystkim o sposoby ich postrzegania oraz wchodzenia z nimi w interakcję. Zgodnie z modelem proponowanej przez Rosch kategoryzacji prototypowej, atrybuty – owe cechy naturalne, za pomocą których przebiega kategoryzacja w modelu WKW – stanowią *de facto* cechy percepcyjne, interakcyjne oraz funkcjonalne, co oznacza, że nie są ugruntowane w samych rzeczach, lecz w naszych sposobach percepcji owych rzeczy i interakcji z nimi. Tezy te potwierdzają eksperymenty Labova, z których jednoznacznie wynika, że atrybuty nie ograniczają się jedynie do właściwości fizycznych kategoryzowanych przedmiotów, gdyż często w procesie kategoryzacji okazują się mniej istotne niż rola, jaką dany przedmiot pełni w obrębie określonej kultury⁷. Uznanie atrybutów za cechy percepcyjne, interakcyjne (związane ze sposobem użycia obiektu) i funkcjonalne (związane z celem użycia) w modelu kategoryzacji prototypowej wiąże się nie tylko z uznaniem, przynajmniej częściowo, subiektywnego charakteru owych cech, lecz również z przypisaniem im różnego stopnia relewancji w procesie poznawczym. Innymi słowy Rosch w swojej teorii klasyfikacji prototypowej wykorzystuje zasadę ekonomii poznawczej, która jej zdaniem strukturyzuje proces kategoryzacji dzięki wyodrębnianiu najistotniejszych atrybutów i łączeniu ich w złożone kompleksy. Do tego wątku powrócę w dalszej części tekstu.

Drugiego argumentu przeciwko klasycznej teorii kategoryzacji dostarczył Ludwig Wittgenstein w *Dociekaniach filozoficznych*, przywołując przykład kategorii *gry*, która nie jest zbudowana w oparciu o cechę wspólną, przysługującą wszystkim jej elementom, lecz o podobieństwo, które określił on mianem rodzinnego⁸. Idea podobieństwa rodzinnego Wittgensteina oraz prace Rosch wyznaczają w zasadzie moment, od którego można mówić o początkach kategoryzacji prototypowej. Ta przeciwstawna do modelu WKW teoria klasyfi-

⁷ Labov wykazał, że to samo naczynie (np. filiżanka) było różnie kategoryzowane zależnie od znajdującej się w nim zawartości, np. kawa (filiżanka) lub puree (miska). Zob. W. Labov, *Sociolinguistic Patterns*, University of Pennsylvania Press 1973; A. Wierzbicka, *Lexicography and Conceptual Analysis*, Ann Arbor Karoba 1985. Inne badań dotyczące kwestii wpływu kulturowych uwarunkowań na kategoryzację zob. W. Kempton, *The Folk Classification of Ceramics: A Study of Cognitive Prototypes*, Academic Press, San Diego 1981.

⁸ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000, s. 50.

kacji w zasadzie zdominowała nurt badań kognitywnych z językoznawstwem kognitywnym na czele. Można mówić wręcz o ukształtowaniu się pewnej modnej postawy w językoznawstwie, na którą z pewną dozą niepokoju zwraca uwagę Anna Wierzbicka: „Wittgensteinowskie pojęcie »podobieństwa rodzinnego« odegrało kolosalną rolę w rozwoju tzw. semantyki prototypów i przybrało status niekwestionowanego dogmatu w literaturze poświęconej znaczeniu [...]. Głosi się więc ostatnio hasła »antydefinicyjne« [...]. Wytworzył się wręcz klimat, w którym ktoś, kto próbuje zdefiniować cokolwiek, może zostać uznany za człowieka staroświeckiego, nie idącego z duchem czasu [...]. Jeśli więc semantyk ma iść z duchem czasu, nie może mówić o definicjach, lecz o »pokrewieństwie rodzinnym«, prototypach i rozmazaniu myśli ludzkiej [...]. Głosi się zatem coraz powszechniej, iż słów nie da się zdefiniować, ponieważ znaczenie zakodowane w języku naturalnym jest w swej istocie rozmyte”⁹.

Rozmycie znaczenia i konsekwencje, jakie niesie ono ze sobą w postaci trudności konstrukcyjnych dla definicji, są niewątpliwie faktem. Nie ulega również wątpliwości, że próba sztywnego i ścisłego zdefiniowania kategorii zgodnie z modelem WKW nie znajduje odzwierciedlenia w rzeczywistej naturze języka. Jednakże teoria kategoryzacji prototypowej – jak będę starał się dowieść – nie może stanowić spójnej alternatywy dla teorii klasycznej, albowiem również ona generuje pewne problemy. Problematyczne wydają się zwłaszcza jej dwa główne filary, tj. powiązanie rodzinne i centralność. Zgodnie z pierwszym twierdzeniem, o przynależności do kategorii decydują relacje podobieństwa między egzemplarzami. Oznacza to, że wewnętrzna struktura kategorii nie jest jednorodna – określona przez zespół wspólnych cech przysługujących wszystkim egzemplarzom danej kategorii. Stanowi natomiast swoisty ciąg pokrewieństwa, w którym elementy sąsiadujące zachowują pewną ilość cech wspólnych, lecz elementów skrajnie od siebie oddalonych w obrębie danej kategorii nie musi łączyć żadna cecha wspólna. Możliwa jest zatem całkowita wymiennność cech pomiędzy skrajnymi egzemplarzami należącymi do jednej kategorii. Powiązanie elementów kategorii na wzór podobieństwa rodzinnego oznacza zatem brak wspólnej cechy łączącej elementy kategorii, podobnie jak ma to miejsce w przykładzie gry Witgensteina.

Drugie założenie, które legło u podstaw teorii klasyfikacji prototypowej, stanowi w istocie konsekwencję pierwszego. Albowiem skoro o przynależności do kategorii nie decyduje zespół cech koniecznych i wystarczających, lecz podobieństwo między poszczególnymi egzemplarzami – tj. sposób uszeregowania ele-

⁹ A. Wierzbicka, *Introduction. Semantics, Culture and Cognition. Universal Human Concepts in Culture Specific Configurations*, (w:) J. Bartmiński (red.), *Etnolingwistyka IV*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1992, s. 33; cyt za: H. Kardela, *Schemat i prototyp w morfologii kognitywnej*, (w:) H. Kardela (red.), *Kognitywistyka 1*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2005, s. 179.

mentów – to możliwe jest stopniowanie przynależności do kategorii, ponieważ nie występują żadne ścisłe warunki, które każdy egzemplarz musi spełniać. Kategorie nie stanowią również jedynie sumy wszystkich swoich elementów, którym przysługuje ten sam status, niektóre elementy w obrębie kategorii są bowiem wyróżnione jako egzemplarze bardziej wzorcowe. Zjawisko to jest określane mianem centralności, co oznacza, że wewnętrzna struktura kategorii jest skonstruowana na podobieństwo zbioru rozmytego. Przynależność do kategorii mogłaby zostać wyrażona rachunkiem prawdopodobieństwa, zgodnie z którym element, który należy bez wątplenia do zbioru, jest wyrażony prawdopodobieństwem równym 1, element nienależący do niej – prawdopodobieństwem równym 0, zaś element, który należy w stopniu mniejszym, jest wyrażony prawdopodobieństwem większym od 0 i mniejszym od 1. Element, który należy do zbioru z prawdopodobieństwem równym 1, jest właśnie prototypem, tj. najlepszym egzemplarzem danej kategorii.

Jednakże „prototyp” jest nie tylko pojęciem centralnym dla tej teorii kategoryzacji, lecz przede wszystkim wieloznacznym, mogącym stanowić potencjalne źródło nieporozumień¹⁰. Termin ten można bowiem rozumieć zgodnie z etymologią (gr. *protos*) jako „pierwszy”, „wczesny”, co bezpośrednio wynika z relacji genetycznej i oznacza pierwowzór, który zostaje następnie rozwijany w innych egzemplarzach. Co istotne, w tym znaczeniu prototyp nie musi być koniecznym egzemplarzem najlepszym. Drugie znaczenie wiąże się natomiast z rozumieniem prototypu jako egzemplarza wzorcowego, pozbawionego genetycznych konotacji. Odwrotnie niż w znaczeniu poprzednim jest on zatem uważany za najlepszy, ale niekoniecznie pierwszy przykład danej kategorii. Innymi słowy, w pierwszym znaczeniu prototyp występuje jako model, który jest naśladowany, w drugim zaś jako wzór. Prototyp w ujęciu kognitywnym nawiązuje rzecz jasna do znaczenia drugiego, w którym również możemy wyróżnić dwa podstawowe sensy.

Pierwszy z nich utożsamia prototyp z pojęciem z planu referencji językowej. W tym znaczeniu prototyp denotuje pewną ekstensję lub oznacza pewien desygnat – najlepszy egzemplarz lub zakres danej kategorii. Można go zatem odnieść do centralnego elementu lub grupy centralnych elementów. Takie rozumienie prototypu znajduje swoje zastosowanie zwłaszcza w przypadku kategorii heterogenicznych o cechach zróżnicowanych do tego stopnia, że ustalenie wspólnej postaci dla danej kategorii staje się problematyczne. Pojęcie prototypu zostaje zatem sprowadzone do najpopularniejszego przedstawiciela danej kategorii. Rosch jako przykład takiej kategorii wskazuje kategorię *meble*, dla której prototypowym przedstawicielem, jak wykazały eksperymenty, jest *krzesło*, zaś do

¹⁰ Zob. R. Grzegorzczkova, *O rozumieniu prototypu i stereotypu we współczesnych teoriach semantycznych*, (w:) J. Anusiewicz, J. Bartmiński (red.), *Język a Kultura*, t. 12: *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne*, Wydawnictwo UWr, Wrocław 1998, s. 110; G. Hebrajska, *Prototyp – stereotyp – metafora*, (w:) ibidem, s. 117.

peryferyjnych należą *budzik*, *wentylator*, *popielniczka* itp. Z kolei w wypadku gatunków żywych dla kategorii *ptak* prototypem będzie *wróbel*, zaś przedstawicielem peryferyjnym np. *struś* i *pingwin*¹¹.

Drugi sens prototypu jest tożsamy z pojęciem z planu intensji i rozumiany tu jako konotacja, czyli pewien zespół cech typowych dla danej kategorii, przysługujący najlepszym jej reprezentantom. Prototyp w tym sensie stanowi swoisty schemat pojęciowy – wyidealizowane conceptualne centrum kategorii. Z językoznawczego punktu widzenia prototyp tożsamy jest z leksykalnym znaczeniem wyrazu. Na przykład w prototypowym znaczeniu kategorii *matka* mieszczą się konotacje „kobieta, która urodziła dziecko”, jednak poza znaczeniem centralnym pozostaje *matka genetyczna* (kobieta, która używa swojej komórki jajowej) lub *macocha* (kobieta, która wychowuje dziecko)¹². Innymi słowy, w pierwszym sensie prototyp odnosi się do desygnatu lub zbioru desygnatów, w drugim zaś do znaczenia.

Rzecz jasna nie we wszystkich przypadkach prototyp może być rozumiany w planie referencji jako desygnat. Głównie ma to miejsce w wypadku kategorii z poziomu wyższego niż podstawowy. W wypadku tych kategorii utożsamienie prototypu z konkretnym egzemplarzem oznaczałoby bowiem, że elementy kategorii same nie mogą być kategoriami. Na przykład prototypem kategorii *rzeczy* są *wytwory ludzkie*, prototypem zaś kategorii *wytworów ludzkich* jest *narzędzie*. Wszystkie one nie mają charakteru konkretnego, dopiero kategoria z poziomu podstawowego, stanowiąca prototyp dla *narzędzi*, tj. *młotek*, może przyjmując konkretną postać. Choć czasami, jak w wypadku przedmiotów z poziomu podstawowego, prototypem dla danej kategorii może być konkret, wiążąc tym samym daną kategorię z prototypem rozumianym w planie referencji, to w większości wypadków prototyp należy rozumieć jako pojęcie z planu znaczenia, tj. schematyczne pojęciowe przedstawienie centrum kategorii. Takie ujęcie kategorizacji prototypowej zdecydowanie dominuje w językoznawstwie kognitywnym.

¹¹ Por. E. Rosch, op. cit., s. 229.

¹² W niektórych ujęciach semantyki kognitywnej temu pojęciu odpowiada odrębny termin, np. Georges Kleiber (op. cit.) termin „prototyp” rezerwuje dla najlepszego przykładu danej kategorii, czyli pojęcia z planu referencji, „stereotyp” zaś jest w jego ujęciu pojęciem z planu intensji. Stereotyp pokrywa się tu zatem z pojęciem prototypu w znaczeniu drugim, czyli z typowym zestawem cech charakterystycznych dla centrum kategorii. Nie ma jednak zgodności między ujęciami stereotypu w literaturze dotyczącej semantyki kognitywnej. Odmienne ujęcie zaproponował George Lakoff (op. cit., s. 77–84). Proponuje on, aby termin ten zachować dla zbioru społecznie ustabilizowanych konotacji utrwalonych językowo w postaci derywatów i frazeologizmów usytuowanych na peryferiach kategorii. Np. jeżeli dla kategorii *matka* prototypem jest znaczenie ‘kobieta, która urodziła i wychowuje dziecko’, to stereotypem będzie *troskliwość* (występująca w zwrotach: „matkować komuś”, „być jak matka dla kogoś” itp.). Przyczyną powstawania stereotypów są tzw. metonimiczne źródła efektów prototypowych. Szerzej o kwestii stereotypu i prototypu w semantyce kognitywnej zob. R. Grzegorzyczkowa, op. cit., passim.

W dalszej części artykułu skupię się na pewnych problemach związanych z ogólnymi założeniami teorii klasyfikacji prototypowej. Nie zamierzam zanegować istotnej roli, jaką prototyp odgrywa w procesie kategoryzacji, nie zamierzam też kwestionować występowania licznych efektów prototypowych, jakie zachodzą w ludzkim sposobie kategoryzowania, postaram się raczej zwrócić uwagę, że wbrew tendencjom dominującym we współczesnych naukach kognitywnych teoria klasyfikacji prototypowej, zwłaszcza w jej mocnej wersji, nie może całkowicie zastąpić modelu opartego na WKW¹³. Jak słusznie bowiem zauważa Wierzbicka: „przyjęcie pojęcia prototypu wiąże się często z przekonaniem, że istnieją dwa podejścia do ludzkiej kategoryzacji: »podejście klasyczne« (wiążane z Arystotelesem) i »podejście prototypowe« (wiążane przede wszystkim z Rosch i Wittgensteinem). Zwykle kiedy przeciwstawia się je sobie, dowodzi się, że podejście klasyczne jest błędne, a podejście prototypowe właściwe. Jednak moim zdaniem, takie »konfrontatywne« stawianie sprawy jest niefortunne. [...] W analizie semantycznej jest miejsce dla prototypów, ale jest również i dla inwariantów – jedno nie wyklucza drugiego”¹⁴. Moje wysiłki zmierzają zatem do udowodnienia powyższej tezy na planie filozoficzno-językowym dzięki krytycznej analizie podstawowych założeń filozoficznych teorii klasyfikacji prototypowej.

Jak już wspomniałem, jednym z założeń prototypowej teorii klasyfikacji jest przekonanie, że system powiązania wewnątrz kategorii jest wyznaczony za pomocą pokrewieństw rodzinnych między poszczególnymi egzemplarzami kategorii w oparciu o wspólne cechy sąsiadujących ze sobą egzemplarzy. Skoro zatem o podobieństwie decyduje styczność kilku bądź chociaż jednej cechy między sąsiadującymi ze sobą podobnymi egzemplarzami, to – zgodnie z założeniem teorii podobieństw rodzinnych Wittgensteina – między skrajnymi egzemplarzami mogą wymienić się wszystkie cechy. Oznacza to w istocie, że skrajne egzemplarze mogą być do siebie zupełnie niepodobne, gdyż nie łączy ich żadna cecha wspólna. Zdaniem zwolenników prototypowego sposobu kategoryzacji, wyższość tej teorii nad kategoryzacją zgodną z modelem WKW polega właśnie na tym, że kategoryzowanie nie odbywa się w oparciu o cechę wspólną, która przysługiwałaby wszystkim egzemplarzom. Mówiąc językiem Langackera, nie istnieje atrybut, który stano-

¹³ Obecnie klasyfikacja prototypowa staje się rodzajem „wytrycha”, po który sięga się, aby rozwiązać wszelkie problemy semantyki kognitywnej. Gdy tylko pojawia się problem związany ze znaczeniem niezgodnym z leksykonem, pojęcie prototypu zaraz przychodzi z pomocą. Jak słusznie zauważa Wierzbicka, prototyp pełni rolę podobną do maksym konwersacyjnych Grice’a: „Rola, jaką pojęcie prototypu odgrywa we współczesnej semantyce jest analogiczna do tej, jaką w gramatyce generatywnej odegrało pojęcie maksym Grice’a. [...] Kiedy tylko przy opracowaniu gramatyki dochodzi do konfliktu między postulowanymi regułami a uzusem, z pomocą przychodzi badaczowi Grice – i uzus można już wyjaśnić za pomocą jego maksym”. Zob. A. Wierzbicka, *Język – umysł – kultura*, PWN, Warszawa 1999, s. 27.

¹⁴ Ibidem.

wiłby kryterium przynależności do danej kategorii. Jednakże takie postawienie kwestii rodzi dość poważny problem. Albowiem oparcie warunków przynależności do kategorii jedynie na wymogu dzielenia jednej cechy wspólnej z egzemplarzem sąsiadującym prowadzi w konsekwencji do możliwości objęcia daną kategorią całości bytu. Jeżeli weźmiemy np. kategorię *ptak*, to dzięki podobieństwu rodzinnemu możemy ją rozszerzyć o np. nietoperza, który podobnie jak większość ptaków posiada atrybut umiejętności latania; włącząc nietoperza do kategorii *ptak* możemy dalej rozszerzyć jej granice, włączając do niej np. szczura, który dzieli z nietoperzem m.in. atrybut posiadania sierści. Tak rozszerzoną kategorię można następnie uzupełnić o psa, dzięki wspólnemu im atrybutowi posiadania ogona. Atrybut żyworości łączy zaś psa ze wszystkim ssakami, w tym z człowiekiem, co z kolei umożliwia włączenie człowieka do kategorii *ptak*. Cały ten proces pozostaje w zgodzie z koncepcją podobieństwa rodzinnego, gdyż warunek dzielenia atrybutów między sąsiadującymi egzemplarzami zostaje spełniony. Struktura kategorii oparta na podobieństwie rodzinnym umożliwia zatem tworzenie praktycznie nieskończonych, maksymalnie bogatych łańcuchów powiązań między rzeczami. Prowadzi to do całkowitego rozmycia kategorii i możliwości połączenia podobieństwem rodzinnym wszystkiego ze wszystkim, a w konsekwencji do ujęcia rzeczywistości w kategoriach *continuum*, a więc *de facto* do przeciwieństwa samego procesu kategoryzowania. Pojęcie kategorii oparte na strukturze podobieństwa rodzinnego jest zatem zupełnie nieoperatywne, prowadzi bowiem do unifikacji wszelkich kategorii. Aby jej uniknąć, należałoby założyć konieczność powtarzalności przynajmniej jednej cechy u wszystkich egzemplarzy danej kategorii. Jednakże przyjęcie takiego założenia na powrót prowadzi do klasycznej teorii kategoryzacji. Wspólna cecha dla wszystkich egzemplarzy danej kategorii z powodzeniem może bowiem pretendować do roli cechy istotnej – atrybutu stanowiącego kryterium, dzięki któremu możliwe staje się skonstruowanie kategoryzacji opartej na modelu WKW. W takim wypadku mówienie o prototypowości zupełnie traci sens, gdyż o przynależności do danej kategorii decyduje posiadanie jedynie owej wspólnej wszystkim egzemplarzom cechy – przynależność do kategorii jest wtedy kwestią zero-jedynkową.

Problem ten dostrzega J.R. Taylor, którego zdaniem wyróżnienie jakiejś cechy jako istotnej nie musi z konieczności prowadzić do binarnego określenia kategoryzacji przynależności. Jego zdaniem opis bazujący na pojęciu wspólnego wszystkim jej elementom atrybutu nie stoi w sprzeczności z prototypowym ujęciem kategoryzacji, gdyż: „Atrybuty są szacowane w sposób zróżnicowany – niektóre z nich są istotne, inne z mniejszą lub większą łatwością można zlekceważyć – lecz obecność istotnego atrybutu, czy nawet zbioru takich atrybutów, sama przez się nie prowadzi do kategoryzacji przynależności typu »wszystko albo nic«. Atrybuty definicyjne same mogą wykazywać rozmaite stopnie przynależności. Morderstwo, jak powiedzieliśmy, wiąże się z czyjąś śmiercią. Wprawdzie

ustalenie, czy ktoś nie żyje, jest sprawą stosunkowo prostą (pomijając marginalne przypadki), nie jest jednak tak łatwo w danej sytuacji stwierdzić, czy zgon wywołało działanie napastnika. Jeśli ofiara ginie natychmiast z powodu zadanych jej obrażeń, śmierć – w wymaganym sensie – nie ulega w zasadzie wątpliwości. W miarę jak wydłuża się łańcuch przyczynowo-skutkowy łączący działanie napastnika i śmierć ofiary, wartość, jaką należy przypisać atrybutowi, staje się coraz mniej oczywista. Przypuśćmy, że zaatakowana osoba umiera w wiele lat po doznaniu napaści. Czy byłibyśmy w tej sytuacji przekonani, że został spełniony istotny warunek morderstwa (tj. śmierć ofiary)?¹⁵ Argumentacja Taylora stanowi zatem próbę ocalenia prototypowego charakteru kategorii poprzez osłabienie mocy atrybutu głównego (bądź zespołu głównych atrybutów). Osłabienie to ma prowadzić do usunięcia binarnego charakteru cech istotnych przysługujących reprezentantom danej kategorii. Dzięki temu posunięciu Taylor może oczywiście ocalić pewne efekty prototypowe wewnątrz kategorii, ale nie umożliwi mu ono utrzymania mocnej wersji prototypowej teorii klasyfikacji, dokonywanej w oparciu o Wittgensteinowską koncepcję pokrewieństwa rodzinnego. Przynależność do kategorii nie może bowiem zostać określana przez usytuowanie egzemplarza w szeregu relacji podobieństwa między sąsiadującymi z nim egzemplarzami, lecz sprowadza się do relacji podobieństwa do egzemplarza prototypowego. Wszystkie obiekty muszą również dzielić z prototypem przynajmniej jedną cechę o wysokiej wartości atrybutu. Jednakże jeżeli nawet zgodzimy się na zachowanie pewnych efektów prototypowych w ramach kategorii, nie oznacza to, że podlegają im wszystkie kategorie. Rozwiązanie zaproponowane przez Taylora stosuje się bowiem do atrybutów, które mają wyraźnie stopniowalny charakter. Takiej charakterystyce podlegają zwłaszcza atrybuty o wyraźnie kwantytatywnym nacechowaniu lub takie, które da się w jakimś stopniu do nich sprowadzić¹⁶. Pewne cechy istotne – atrybuty o wysokiej ważności – są bowiem niemożliwe do osłabienia, gdyż nie mają stopniowalnego charakteru np. jajorodność dla ptaków¹⁷.

Drugim problemem związanym z prototypową teorią kategorii jest kwestia centralno-peryferyjnej struktury kategorii. Zgodnie z nią prototyp (egzemplarz centralny) stanowi probiez przynależności do kategorii: elementy bardziej nie-

¹⁵ J.R. Taylor, op. cit., s. 97–98.

¹⁶ Typowym przykładem takich kategorii o skalarnym nacechowaniu są np. kolory. Na temat kategoryzacji barw i efektów prototypowych w niej występującej zob. B. Berlin, P. Kay, *Basic Color Terms: Their Universality, and Evolution* (Berkeley 1969) oraz R. MacLaury, *Color and Cognition in Mesoamerica: Constructing Categories as Vantages* (Austin 1997).

¹⁷ Odrębną kwestią jest problem nieostrości i niewyraźności tych atrybutów. Co więcej, cecha jajorodności nie jest cechą dystynktywną dla kategorii *ptak*, gdyż przysługuje ona również gadom, a nawet niektórym ssakom (z grupy stekowców).

go podobne sytuują się bliżej centrum kategorii, czyli charakteryzują się większym stopniem przynależności (ewentualnie reprezentatywności), elementy mniej podobne zaś zyskują bardziej peryferyjne usytuowanie w wewnętrznej strukturze kategorii. Powstaje jednak problem: jak rozumieć podobieństwo? W większości ujęć pozostających w zgodzie z Wittgensteinowską teorią podobieństw rodzinnych przeważa ilościowy model podobieństwa, który jest określany przez ilość cech wspólnych dzielonych z prototypem. Jest to wynik organizacji struktury prototypowej, która kształtuje się przy udziale ilościowych efektów percepcyjnych. Jak pisze Evans: „Struktura prototypowa odnosi się więc do stopnia, w jakim redundancja elementów kategorii uczestniczy w procesie kategoryzacji, poprzez dostarczanie zbiorów cech wyrazistych, które organizują daną kategorię”¹⁸. Takie czysto ilościowe zdefiniowanie podobieństwa rodzi jednakże pewien problem, ponieważ nie gwarantuje przynależności egzemplarza do danej kategorii, mimo bardzo wysokiej liczby cech wspólnych. Innymi słowy, sama ilość cech nie stanowi wystarczającego kryterium kwalifikacyjnego. Możliwy jest bowiem wypadek, w którym egzemplarz nie należący do danej kategorii będzie miał więcej cech wspólnych z prototypem niż należący do tej kategorii egzemplarz peryferyjny¹⁹. Jedynym sposobem uniknięcia tej sytuacji jest wprowadzenie cech bardziej i mniej istotnych, lecz to na nowo prowadzi do klasycznego pojęcia kategoryzacji. Niejasne również pozostaje kryterium stanowiące o tym, który z atrybutów jest bardziej istotny.

Badacze z kręgu kognitywnego upatrują próby rozwiązania tego problemu w odejściu od obiektywnych, istniejących po stronie rzeczy, warunków podobieństwa i oparciu ich na zasadach ludzkiej percepcji. Egzemplifikacją tej strategii jest rozumienie atrybutów jako cech interakcyjnych, uzależnionych od ludzkich procesów poznawczych. Jako takie cechy te nie mogą być rozumiane jako obiektywnie istniejące własności rzeczy, jak ma to miejsce w teorii klasycznej, lecz jako zakorzenione w procesach percepcyjnych wiązki cech interakcyjnych. Jak zauważa Lakoff: „postrzegana ogólna struktura część-całość danego przedmiotu koreluje z naszą interakcją z nim oraz z funkcjami jego części (i z naszą

¹⁸ V. Evans, *Leksykon językoznawstwa kognitywnego*, przeł. M. Buchta, M. Cierpisz, J. Podhorodecka, A. Gicala, J. Winiarska, Universitas, Kraków 2009, s. 153–154.

¹⁹ Np. stworzona przy udziale technik bioinżynierii idealnie wierna kopia wróbla, który – jak wynika z badań Rosch – stanowi prototyp kategorii *ptak*, pomimo praktycznie maksymalnego podobieństwa z prototypem pod względem liczby cech, znacznie przewyższającego peryferyjne egzemplarze kategorii *ptak*, należy równocześnie do innej kategorii (*ludzkich wytworów*). Określenie podobieństwa jedynie na bazie ilości cech wspólnych może prowadzić do konieczności uznania paradoksalnych konsekwencji porównywania obiektów. Np. krzesło stanowiące idealną kopie prototypu, jednak różowego koloru (jedna różnica), należałoby uznać za odznaczające się większym podobieństwem do prototypu od jego idealnej kopii, lecz z dwoma ledwie zauważalnymi plamkami różnokolorowej farby (dwie różnice).

wiedzą o tych funkcjach). Ważne jest, by zdawać sobie sprawę, że korelacje te nie są czysto obiektywne, nie istnieją po prostu »w świecie«; ich istnienie w świecie zależy od naszej interakcji ze światem: jak go postrzegamy, jak go sobie wyobrażamy, jak na niego wpływają nasze ciała i jak zdobywamy o nim wiedzę²⁰. Cechy interakcyjne tworzą pewne wiązki w obrębie naszego doświadczenia, które następnie znajdują odzwierciedlenie w prototypowej strukturze kategorii. Mechanizm tworzenia owych wiązek jest zakorzeniony w ludzkich procesach poznawczych, związanych głównie z zasadami konstrukcji sceny percepcyjnej, na wzór wyobrażeniowych *gestaltów*. Takie interakcjonistyczne zdefiniowanie atrybutów ma niebagatelne znaczenie dla budowy kategorii w modelu klasyfikacji prototypowej. Prowadzi ono bowiem do ujmowania prototypów właśnie jako interakcyjnych wiązek tworzących *gestalt*. Oczywiście interakcyjne zdefiniowanie atrybutów wiąże się z koniecznością zaniechania ujmowania cech w kategoriach atomowych składników semantycznych, jak ma to miejsce w teorii klasycznej, które niczym klocki tworzą kategorię. Innymi słowy, porównanie dwóch przedmiotów pod względem podobieństwa do prototypu nie powinno odbywać się poprzez porównanie liczby ich cech wspólnych, lecz przez zestawianie całych *gestaltów* z uwzględnieniem innego typu cech interakcyjnych oraz ich jakościowego zróżnicowania.

Takie ujęcie podobieństwa prowadzi do redefinicji procesu kategoryzowania dokonywanego na podstawie matematyczno-ilościowego modelu podobieństwa na rzecz kategoryzacji opartej na podobieństwie zdefiniowanym psychologicznie, tj. na konstytucji wiązek cech interakcyjnych. Proces konstytucji owych wiązek ma swoje podstawy w mechanizmie psychologicznym związanym z ekonomią procesów poznawczych, umożliwiającą redukcję zawartości informacyjnej do potrzebnego minimum. Z tej perspektywy kategoria najbardziej przydatna to taka, która pozwala wykluczyć największą ilość atrybutów, uniemożliwiając tym samym przeładowanie poznawczego systemu przetwarzania informacji. Taka selekcja jest możliwa, gdyż atrybuty nie występują w świecie w sposób przypadkowy, lecz w pewnych interakcyjnych kompleksach, np. występowanie jednego atrybutu A: (umiejętność latania) wiąże się z występowaniem drugiego atrybutu B: (posiadanie skrzydeł), a nie wiąże się z występowaniem atrybutu trzeciego C: (posiadanie skrzeli). Powiązania te jednak nie mają koniecznego charakteru, jak zakładałaby to klasyczna teoria kategoryzacji z jej binarnie określonymi cechami. Można bowiem wskazać obiekt, np. wróbla, w wypadku którego zachodzi powyższa współzależność atrybutów (A, występuje z B i nie współwystępuje z C), ale istnieją również obiekty, w wypadku których B nie współwystępuje ani z A, ani z C, np. mniej prototypowy przedstawiciel kategorii *ptak* – pingwin, a nawet takie jak np. ryby z gatunku *Exocoetidae*, u których

²⁰ G. Lakoff, op. cit., s. 48.

A współwystępuje z C, a nie występuje z B. Istnienie owych współzależności zwalnia organizm z konieczności dokładnego katalogizowania każdej z cech i pozwala na wprowadzenie pewnych uproszczeń, z racji większej lub mniejszej częstotliwości współwystępowania pewnych atrybutów. Właśnie owe oparte na zasadzie ekonomii poznawczej uproszczenia odpowiadają za zjawiska prototypowe. Współwystępowanie pewnych atrybutów stanowi zarazem podstawę do odrzucenia zasygnalizowanego wcześniej ujęcia rzeczywistości jako *continuum*, ponieważ dobór kategorii przestaje być czysto arbitralny, przebiega z uwzględnieniem jakościowego zróżnicowania atrybutów i nie opiera się na podobieństwie rozumianym w kategoriach ilościowych. Innymi słowy, pewne atrybuty wydają się bardziej prototypowe, ponieważ łączą się z maksymalnie dużą liczbą atrybutów dostępnych dla innych egzemplarzy, a podstawą tego połączenia jest psychologiczne funkcjonowanie aparatu poznawczego, nie zaś obiektywny ilościowy charakter owego podobieństwa.

Występowanie efektów prototypowych wiąże się jednakże z jeszcze jednym dość poważnym problemem, tj. z fenomenem rekursywności zjawisk prototypowych. Problem ten wynika z tego, że kategorie, wchodzące w ich skład prototypy, jak również przysługujące tym prototypom atrybuty mają prototypową naturę. Prototypowość jest zatem zjawiskiem rekursywnym, tj. odnoszącym się do samego siebie, ponieważ atrybuty, na bazie których określa się przynależność do kategorii, same są często kategoriami prototypowymi. Problem rekursywności wszystkich atrybutów ilościowych, atrybutów interakcyjnych (związanych np. ze sposobem użycia danego przedmiotu), atrybutów funkcjonalnych (np. *latanie wróbla* jest bardziej prototypowe niż „*latanie*” kury), jak również związanych z nimi czynności (np. *siedzenie na krześle* jest uznane za bardziej prototypowe niż *siedzenie na kozetce w pozycji półleżącej* lub *siedzenie na pufie w pozycji zgarbionej zbliżonej do kucania*). Skoro atrybuty również mają prototypowy, stopniowalny charakter, to powstaje problem: co decyduje o ich prototypowości? Jeżeli bowiem uznamy, że wróbel jest bardziej prototypowym przedstawicielem kategorii *ptak* niż kura, ponieważ przysługuje mu w większym stopniu atrybut latania, to atrybut ten jako zjawisko stopniowalne również podlega efektom prototypowym.

Sposobem rozwiązania problemu rekursywności zjawisk prototypowych jest wyjaśnienie ich przez przysługujące im prototypy. Oznaczałoby to, że prototypowość atrybutów określają prototypy, którym te atrybuty przysługują, prototypowość tych prototypów jest wyznaczona z kolei przez te atrybuty, tj. przez to, że są one prototypowe. Takie zdefiniowanie prototypowości nosi jednak znamiona błędnego koła. Inne zaproponowane przez Taylora rozwiązanie tego problemu polega na potraktowaniu atrybutów jak prototypów i na rozłożeniu ich na atrybuty składowe. Rozwiązanie to prowadzi jednak do powtórzenia problemu rekursywności jedynie na poziomie niżej, a w konsekwencji do nieskończonego re-

gresu²¹. Jako podsumowanie tego wątku warto przytoczyć spostrzeżenie Greater-
sa, który zauważył, że sama prototypowość jest zapewne kategorią prototypową,
rekurencyjność jest więc niejako wpisana w jej istotę. Można zatem powiedzieć
z pewną dozą ironii, że choć większość kategorii wykazuje liczne efekty prototy-
powe, to najwidoczniej żadna z nich nie jest prototypem kategorii prototypowej.
Zatem wszystko wskazuje na to, że pomimo trwającego od połowy XX wieku
gwałtownego rozwoju badań dotyczących natury kategorii, który zaowocował no-
wymi ustaleniami badawczymi i narodzinami teorii prototypów, istota procesu ka-
tegoryzacji w dalszym ciągu pozostaje owiana tajemnicą.

²¹ Taylor zdaje się zresztą dostrzegać problematyczność przedłożonego rozwiązania, por.
J.R. Taylor, op. cit., s. 96.

“GOOD GOVERNANCE” AND DEMOCRACY: COMPETING OR COMPLEMENTARY MODELS OF GLOBAL POLITICAL LEGITIMACY?*

Introduction: Lessons from a Workshop on “Good Governance” and Democracy

One of the stimulating challenges to political theory posed by recent history is the embodiment in supra-national and international institutions of a general concept of (good) “governance”. This concept raises a number of questions related to its meaning and to the conception of the political sphere it expresses. Other questions arise concerning the legitimacy of its institutional implementations. On the one hand, classical democratic ideals commit us to the respect of popular voice, no matter the direction it takes, provided it is compatible with human rights and a number of constitutional rules. On the other hand, abuses of political power as well as common economic and technological challenges leave one with a feeling of urgent need for international or supranational organization or, at least, coordinated network actions.

The concept of governance is thus at the crossroads of substantive goals (growth and development, for example) and procedural preoccupations – especially respect for democratic voice at the national level. Concerns of both types prove essential to the legitimacy of political institutions. The starting point of this research has been the hypothesis that our new commitment to “governance” norms is interlocked with the emergence of new models of legitimate political action and state regulation.

In this volume, these questions have been addressed with a view to illuminating the real functioning of “governance” norms in international or supranational contexts such as the EU (Emmanuel Picavet, Vincent Merlin) and the WTO (Henri Culot). Several contributions stress the importance of a simultaneous study of institutional justification procedures and the underlying structure of power (taking opportunities for collective action into account whenever group initiatives

* Redakcja czasopisma składa serdeczne podziękowania prof. Krzysztofowi Kościuszce za cenną pomoc organizacyjną związaną z publikacją artykułów zaprezentowanych podczas warsztatu na uniwersytecie w Oksfordzie.

have an impact on evolving authority relationships). In an age in which political power increasingly relies on communication and organized dialogue, the concept of government is clearly tied to the legitimacy conferred upon the specific varieties of political discourse associated with the concept, rather than solely to the legitimacy of the institutions and collective choices it embodies.

Luc Foisneau's paper illuminates current tensions between "governance" discourse and classical views of democracy. This leads him to a critical view of ordinary "democratic governance" parlance in some popular versions of global justice theory. Focusing on typical forms of multi-sectoral governance in the contemporary world, especially steering or social-coordination mechanisms with a public purpose, Kate Macdonald's contribution to the workshop (paper not included in this volume) emphasized both the new elasticity conferred upon public action or decision-making concepts by the reference to the good governance format, and the new strategic role of State power in semi-structured social networks, especially with respect to information transmission and the constitution of legal entities.

In this first set of published contributions, the authors stress that democratic theory is faced with the changing realities of governmental problems and procedural aspirations. This may result in increased reliance on non-classical concepts (related but not equivalent to the traditional concept of government), as illustrated by "good governance" benchmarking.

This is further suggested by Emmanuel Picavet's study of the interplay of neo-liberal principles of good governance and nation-based political aspirations in the European Union. For all their vagueness, principles of good governance turn out to have a structuring role in institutional interactions, so that increased emphasis on them does not leave the balance of responsibilities unchanged. This can be documented, starting from examples of uncomfortable relationships between national political action and principled European governance ideals. Thus, it is suggested that even though the meaning of principles and the way they are translated into concrete regulation deeply influence the real power-structure of institutions, a neo-liberal approach in terms of good governance tends to sever the link between principles and practices.

Furthermore, the evolving real power of institutions may depend on collective choice procedures and the way they are put to use by political agents. The simulations of European voting rules offered by Vincent Merlin in his paper have brought to light the specific importance of procedures and the path from various cognitive assumptions (about the correct understanding of the one man – one vote axiom) to properties of the power structure. This also provides a striking example of the impact of analytical developments in scholarly debates on perceptions of concrete political issues among real political actors.

A number of papers address the issues of good governance as they are influenced by the range of problems and political challenges associated with globalization. In such domains, analysts must pay attention to the interplay of political actors' principles and strategies in their navigation of these challenges. The centrality of institutional and individual strategies, alongside the impact of lobbying, makes it necessary to investigate the opportunities for democratic control by concerned people. This may prove crucial in order to avoid the seductions of general discourses that obscure the strategic side of investing some decision centres with new prerogatives, possibly at the expense of others. Responding to this task of mapping the conceptual relationships between democratic and “governance” frameworks, Terry Macdonald argued in the workshop (in a paper not included in this set) that ‘good governance’ is compatible with democratic legitimacy only if it incorporates demands for democratic control at multiple levels of global decision-making.

Henri Culot, in his paper, considers the intrinsic complexity and instability of references to democracy in WTO's legitimizing strategies. A major explanatory factor, here, is that those principles which play a structuring role in political interaction often stand in need of interpretation. This results in an evolving process, partly driven by political precedents and tentative strategic moves by institutions. Also starting from WTO examples, Pierre Demeulenaere brought to light in the workshop (in a paper not included here) the methodological necessity of a sociological model which does not take ends as given, but rather adjusts for various possible and evolving choices in the weighing of benchmark principles.

The final group of contributions considers the role of expertise in interactive governance. One remarkable feature of the emerging models of “good governance” is the credit given to objective knowledge about the relevant substantial objects of political action, and also about the appropriate forms of collective action and institutional design. This does not rule out, as it turns out, the growing concern for dialogue and interactive decision-making in public action.

These issues were highlighted by Philippe Goujon and Tom Dedeurwaerdere in their workshop contribution, in which they focused (in a paper not included here) on social uses of the precautionary principle. They concluded that its application invariably promotes a flexible view of principles. The discussion by Bernard Reber of the dominant principles of participative technological assessment, in his paper here, similarly highlights the uncertainties surrounding the relevant benchmark procedures and their association with democracy and the empowerment of citizens. Such uncertainties reflect basic and intractable philosophical disagreements.

The connection between expert political analysis and the issues of institutional design cannot be overlooked. In many cases, the scientific exposition of insti-

tutional defects has proven effective. For example, the renewed popularity of the model of central-bank independence has been fuelled by various analyses of the relevant macroeconomic and public-choice mechanisms, which have pointed to such problems as time inconsistency and myopic governmental biases in favour of short-term results. This problematic is illustrated by Joseph Abdou's contribution, which offers a new interpretation of the basic concepts of solvability in game theory, emphasizing their essential connection with individual power and institutional stability. It is to be expected that progress in the analysis of power relationships will result in closer ties between expertise-driven institutional design and "good governance" ideals in the next decades.

One of the emerging conclusions of this integrated scientific and philosophical enterprise is that international arrangements might sometimes favour a widening gap between formal power and concrete or real authority. The contrast between these two faces of social control has been stressed by innovative work in various disciplines in recent years. Several articles in this collection lend support to the theoretical insights developed in these fields, and foster the suspicion that technocratic forms of "governance" discourse are sometimes only inadequate ways to patch up more or less serious democracy-related and legitimacy deficits in relation to global political authority.

A second general conclusion emerging from this set of articles is that new governance models are heavily dependent on dialogue and principles, which in turn may harbour powerful mechanisms of authority migration and momentous changes in the accepted meanings of words and concepts. The "good governance" concept testifies to the real effects of words, not only through the well-known channels of categorization and the subjective representations of states of affairs, but also through the mechanisms and power structures inherent in the institutional patterns of global political coordination, conflict and cooperation.

Acknowledgments

The Oxford meeting from which this set of papers originates benefited from the participation of a number of (then) doctoral students, who took a very active part in discussions of the papers, which involved formal comments: Bernardo Bolanos (Panthéon-Sorbonne University), Marc-Antoine Dilhac (Panthéon-Sorbonne University), Guillaume Dupont (University of Rouen), and Ayelet Banai (Oxford University, Somerville College). Two other advanced students were involved in the event: Emmanuelle Périer (Master course in philosophy, Panthéon-Sorbonne University), and Céline Froissart (MBA programme, Panthéon-Sorbonne University).

We express our gratitude to the following institutions for active research support on this project: Merton College, Oxford University; Maison Française d’Oxford (CNRS); Agence Nationale de la Recherche (DELICOM research project, young-researchers 2005 scheme [ANR JC-JC 05], coord. by E. Picavet); EUROPAEUM (with special thanks to Paul Flather); and Panthéon-Sorbonne University, Paris (with special thanks to the “Philosophies contemporaines” research team, the social mathematics team [CERMSEM] and the Philosophy department [UFR 10]).

The editing process has been part of projects CEEI (Franche-Comté University and Bourgogne / Franche-Comté inter-regional higher education initiative) and NORMA (“Paris Nouveau Monde” axis within *Hesam* higher education initiative) in the process of a critical review and synthesis of relevant antecedent findings from the DELICOM project.

We are also grateful to Fidela Huanacune, who has provided a photograph of her *Madre Tierra* (2005) for illustration purposes on the occasion of the Oxford meeting, and we express our appreciation of the translating services provided by Mark Hutchinson (Philippe Goujon’s part of his joint paper with Tom Dedeurwaerdere) and Danielle Ancin (Pierre Demeulenaere’s paper) under considerable time pressure.

French presentation

La notion contemporaine de «bonne gouvernance» est au cœur d’une tension mal résolue, qui appelle la critique philosophique, l’analyse conceptuelle et la recherche empirique. D’un côté, les idéaux démocratiques classiques disposent au respect pour l’expression populaire, quelque direction qu’elle prenne, sous réserve de compatibilité avec les droits de l’homme (définis d’une manière assez générale) et un ensemble de règles de rang constitutionnel. De ce point de vue, toute tentative pour définir *a priori* des normes de gouvernance est susceptible d’éveiller la méfiance.

Mais d’un autre côté, certains des abus récurrents du pouvoir politique paraissent appeler le développement d’instruments internationaux et supranationaux capables de prévenir les violations des droits ou les tendances dangereuses pour la démocratie. D’une manière plus controversée, on peut considérer que le développement de normes communes de gouvernance est requis pour supprimer certains obstacles politiques évidents au développement ainsi qu’à la coopération et à l’harmonisation économique. Définir de manière minimale certains repères de bonne gouvernance peut représenter une étape très importante dans cette direction.

Le concept de gouvernance se trouve ainsi au carrefour de buts substantiels (tels que l'harmonisation internationale et une meilleure coopération, le développement économique) et de préoccupations procédurales, qui concernent en particulier le respect pour l'expression démocratique à l'échelon national.

Le concept soulève des difficultés à un échelon principiel. Est-il compatible avec ces concepts régulateurs fondamentaux que sont la souveraineté populaire et la volonté du peuple? Peut-il s'accorder avec la perpétuation d'un ordre juridique global enraciné dans la pluralité de nations indépendantes? Dans le cas de l'Union Européenne, par exemple, les composantes élitistes de la pensée des pères fondateurs donnent une certaine acuité à ces questions.

Il convient d'aborder ces problèmes en tenant compte de la mise en œuvre réelle des normes de "gouvernance" dans des contextes internationaux ou supranationaux tels que l'Union Européenne, la Banque mondiale, le Fonds Monétaire International ou encore l'Organisation Mondiale du Commerce. Comment émergent-elles? De quelle conception de l'action politique ou de la réglementation sont-elles l'illustration et le fer de lance? L'un de nos points de départ a été l'hypothèse d'après laquelle l'engagement récent en faveur de normes de «gouvernance» est étroitement associé à l'émergence de nouveaux modèles de l'action politique.

La liaison avec la pensée néolibérale – notamment le thème d'un processus de constitutionnalisation néolibéral – est bien connue et bien attestée. Ce qui reste dans l'ombre, c'est l'aptitude des normes émergentes de «gouvernance» à affronter les défis démocratiques de la diversité politique, du respect pour l'expression populaire et pour la neutralité publique, face à d'énormes pressions sur les institutions publiques en provenance des intérêts privés. Telles sont quelques-unes des questions dont nous avons voulu renouveler l'examen.

*Luc Foisneau
Terry Macdonald
Emmanuel Picavet*

Luc Foisneau

French national centre for scientific research (CNRS)
Centre d'études sociologiques et politiques Raymond Aron (CESPRA/EHESS)

GLOBAL JUSTICE AS GOOD GOVERNANCE: A CRITICAL APPROACH

Sprawiedliwość globalna jako przykład dobrego rządzenia – podejście krytyczne

Słowa kluczowe: rządy, demokracja, neoliberalizm, sprawiedliwość globalna.

Key words: governance, democracy, neo-liberalism, global justice.

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

Problem opisywany w tymże artykule jest dwojaki: 1. Pomimo że zwolennicy globalnej sprawiedliwości przyjmują tezę – choć jej nie udowadniają – że rządzenie i demokracja idą w parze, historyczna perspektywa, choć ograniczona, pozwala nam wykazać wątpliwość tego założenia. 2. Teza, by dążyć do „sprawiedliwości globalnej” jako alternatywy dla neoliberalnych rządów, jest uwięziona w ramach pojęciowych stworzonych właśnie przez neoliberalizm. Chociaż zwolennicy sprawiedliwości globalnej twierdzą odwrotnie, to typ legitymizacji władzy przez nich przedstawiany zasadniczo nie różni się od legitymizacji typowej dla neoliberalnych rządów. Sprawiedliwość globalna, zastosowana w międzynarodowych instytucjach, może więc być postrzegana jako – czasami krytyczna – forma rządów demokratycznych.

A b s t r a c t

The problem dealt with in this paper is twofold: 1. Although the partisans of good governance presuppose – without proving it – that good governance and democracy sit well together, a historical perspective, however limited, allows us to show that this presupposition is dubious. 2. The claim to pursue “global justice” as an alternative to neo-liberal governance is indeed trapped in the conceptual framework designed by neo-liberalism. Although they pretend to the contrary, the kind of political legitimacy put forward by global justice movements is not fundamentally different from the kind of legitimacy put forward by neo-liberal governance theories. When applied to international institutions “Global justice” can therefore be considered as a form, however critical, of democratic governance.

The argument presented in this paper is twofold¹: it is firstly that the idea that good governance and democracy go well together is dubious; it is secondly that the claim to pursue “global justice” as an alternative to neo-liberal governance, of which “good governance” is a form, is trapped in the conceptual framework designed by neo-liberalism itself. Although they present their theories in very different terms, the kind of political legitimacy put forward by global justice theories or movements is not fundamentally different from the kind of legitimacy put forward by neo-liberal governance theories. When turned into a political program “global justice” can therefore be considered as a form, however critical, of “democratic governance”.

To validate that claim, I will consider the use made of the notion of “global justice” in *The Age of Consent*, a political best-seller by George Monbiot. The hypothesis is that such a book, which aims at transforming a scholarly program into a political manifesto – its subtitle is explicit: *A Manifesto for a New World Order* – sheds some light on the internal limits of the global justice program as such. There is obviously much more in Thomas Pogge’s philosophical agenda², but we shall consider that the political program devised by Monbiot from such agenda is not totally untrue to its philosophical source.

In order to defend the first two theses, we should agree on the four following points. Firstly, apart from specific features linked to neo-liberal thinking that explain its recent appearance, good governance belongs to the more general framework of a liberal justification of politics. Secondly, although proponents of governance claim it to be compatible with democracy, their use of the term “democracy” implies a radical change in the understanding of what this term really means – that is, a politics of autonomy and a specific way of conceiving of government as the implementation of this autonomy. Thirdly, the way global justice as conceived in *The Age of Consent* implies a rejection of the politics of autonomy wrongly identified with anarchist thinking is not very different from the way neo-liberal governance thinking rejects the politics of autonomy. Finally, although it claims to oppose the neo-liberal reduction of democracy to a free enterprise system, the global justice movement does not really succeed in transforming the theoretical framework in which the question of political legitimacy is addressed by neo-liberal thinkers.

¹ Thank you Terry Macdonald for a very useful linguistic revision of my paper.

² Notably, his proposal of a Health Impact Fund (<http://healthimpactfund.com/>). It would be interesting to see more precisely how this proposal connects with the functioning of the world pharmaceutical market.

1. Governance and Democracy: Different forms of legitimacy?

A historical perspective. If we want to understand what governance is about and how it relates to democracy, it is necessary to draw a broader picture and situate governance in the wider history of political legitimacy. In such a picture the relevant feature is not democracy as such, but the opposition between political legitimacy based on the increase in state power and political legitimacy founded on the limitation of state power³. In the first case, what makes governing legitimate is the fact that it reinforces the autonomy of the state; in the second case, it is that it contributes to limiting the intervention of the state. An example will make this opposition easier to perceive: When 17th-century mercantilists suggested means for developing trade, it was in view of increasing the power of the state according to a conception of rationality also known as reason of state; when Adam Smith described the conditions for the production of wealth, it was in order to increase the wealth of nations – that is, of civil societies, and not of states.

In those two cases political legitimacy means opposite things: in the first case, it amounts to increasing the autonomy of the state so that it can be less dependent on its neighbour states, whereas, in the second case, it is equivalent to reducing the state's power of intervention so that market forces can develop on their own. To put it another way, a political action is legitimate from a state's perspective when it contributes to reinforcing the autonomy of the state, and, from a liberal perspective, when it contributes to preserving the autonomy of civil society. The latter criterion of legitimacy still applies in the case of good governance, except that the aim of governance is not only to preserve the market's autonomy, but further to contribute to its development by directly intervening in its political and social conditions. This difference, which is indeed the difference between classical liberalism and neo-liberalism, implies that neo-liberal political legitimacy is not based on abstaining from intervention in the mechanism of the markets but rather on a direct intervention in the social and political conditions of economical exchanges. Good governance is the generic name for this intervention on social and political conditions within a free market⁴, whether at the local, national, regional or global level. "Good" in "good governance" means good for the functioning of the markets. What, then, is democracy good for in the good governance scheme?

³ M. Foucault, *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France. 1978–1979*, Gallimard/Seuil, Paris 2004, p. 314–317.

⁴ A. Kazancigil, *Governance and Science: Market-Like Modes of Managing Society and Producing Knowledge*, "International Social Science Journal" 1998, vol. 50, no. 155, p. 70.

Democracy and the two sources of political legitimacy. Democracy comes into the argument not as the primary basis of legitimacy, but rather as a means of implementing the conditions of legitimacy. Put another way, it is a formal condition of legitimacy, since the substantive condition resides in either the autonomy of the state or the autonomy of civil society.

Where the basis of political legitimacy lies in the autonomy of the state, democracy appears as a way of determining the general will of a people and establishing the laws which people agree to obey; where it rests in the limitation of state intervention and the autonomy of the market, democracy appears as a way of obtaining a consensus on market-oriented policies. The change in legitimacy models implies a radical change in the understanding of what democracy means.

In terms of autonomy of the state, democracy has three main features: it aims, firstly, at determining the general interest of the state; it presupposes, secondly, the possibility of a meaningful political conflict between voters; and finally, it opposes the all-powerful discourse of science, since the people's decision is not supposed to rest on truth but rather on persuasion and conviction. In terms of market's autonomy democracy has quite different features: there is, firstly, no general interest of the state, as the latter is only a means for achieving the good functioning of the economic sphere; there is, secondly, no meaningful conflict, but only divergent private interests which must come to a compromise through negotiation; and finally, democracy is always dependent in the end on economics – that is, on the science of market mechanisms. If we keep those features in mind, there is obviously no possibility of confusing the two models, except insofar as those two extremely different approaches to democracy claim to be using the same word.

The neo-liberal use of democracy. What must be pointed out is the way defenders of governance tend to strip the term democracy of its proper political content. Formally, in the neo-liberal approach, there is no radical difference between democracy and a free enterprise system, since both are based on competition, political parties being considered as a kind of enterprise⁵. What is crucial is the absence of substantial differences between a democratic and a free enterprise system, since the content of political decisions must be in accordance with the requirements of a free market. If good governance is about “the kind of restructuring required to create a framework for smoothly functioning modern markets”⁶, democracy is about the kind of consensus required to allow for this kind of restructuring.

⁵ G. Becker, *Competition and Democracy*, (in:) idem, *The Economic Approach to Human Behavior*, The University of Chicago Press, Chicago – London 1976, p. 33–38.

⁶ C. Hewitt de Alcántara, *Uses and Abuses of the Concept of Governance*, “International Social Science Journal” 1998, vol. 50, no.155, p. 106.

In such a perspective, it makes sense to consider democracy as part and parcel of governance, since governance itself is a way of euphemizing the reality of “state reform” and of “social and political change” in order to further markets’ functioning⁷. The methods used for obtaining a political consensus on the “necessary” reforms can be called “democracy”, if (and only if) democracy is no longer concerned with political autonomy, no longer linked to meaningful conflicts, and no longer independent from the science of market mechanisms. Just as governance does not mean governing in the name of a people, democracy no longer means expressing the autonomous will of a people but rather producing a consensus on the methods best suited to a free enterprise system.

It is, therefore, quite logical to find the two notions associated in the expression “democratic governance” in various reports by international organizations⁸. To speak of “democratic governance” does not mean that state and economic reforms are expressions of the will of the people; it only means that they have been formally accepted by an electorate.

The 2005 rejection of the EU constitutional Treatise by French and Dutch electorates can be seen as a misunderstanding of what a referendum means in a “democratic governance” perspective: it does not mean that the electorate is allowed to oppose the “necessary” social and political reforms, but that it is asked to formally give its consent to the implementation of those reforms. Saying “No” to the project of European democratic governance aiming at better functioning European markets was considered by experts as a gross misunderstanding of the nature of this kind of “democracy”. A neo-liberal conception of democracy as the expression of consent to the economic order of things had been confused with a conception of democracy as the expression of political autonomy.

To conclude on this, let us say that there is a significant difference between understandings of political legitimacy that take democracy as a means to state autonomy, and those that take it as a dimension of good governance; and it is because such a fundamental distinction is being systematically blurred by the defenders of “good” governance that the terms of the debate are so confusing. However, pointing out the consequences of that confusion does not make an argument in favour of a politics of autonomy: we now need to see if the global justice agenda amounts to such an argument.

⁷ Ibidem, p. 107.

⁸ IBRD, *Governance: The World Bank's Experience*, Washington, November 1994; OECD/DAC, *Evaluation of Programmes Promoting Participatory Development and Good Governance*, Paris 1996 (unpublished draft synthesis report); UNDP, *Governance for Sustainable Human Development, Management Development and Governance Division*, 1996 (unpublished draft document); UNESCO, *Governance and UNESCO: An Operational Approach from the Social Sciences Sector*, 1997 (prepared by Alessandro Motter).

2. Is global justice an alternative to democratic governance?

A political perspective. What has global justice to tell us about the political legitimacy of world democracy? Global justice is both the name of a scholarly program aiming to apply the theory of justice framework at the global level⁹ and the name of a political movement. In what follows we shall be concerned with some proposals made at the political level: if we think, of course, that those proposals are connected with the Global justice program, we are not proving the latter point in the present paper.

The Global Justice Movement has been characterized in various ways: as an “Anti-Globalization Movement”, first, and, then, as a “Civil Society Movement”, or a “World Democracy Movement”¹⁰. This Global Justice Movement claims to be defending an alternative view to the neo-liberal one which is at the core of international institutions today. Just as Pogge’s arguments presuppose a global background justice – that is, institutional conditions for implementing global justice¹¹ – the Global Justice Movement aims at conceiving new forms of global or international institutions in order to remedy the huge inequalities and injustices of the present world order.

The initial statement made by Monbiot is that, although the present globalized order has been devised by corporate and financial institutions in their own best interest and not in the interest of the people, this globalized world which nobody wanted as such presents us with an opportunity to get rid of the “political national loyalties” which “have made us easy to manipulate”¹². By a kind of historical trick, the “global dictatorship of vested interests has created the means of its own destruction”¹³. Thus, the present global situation could be considered as the precondition for a political and economic transformation on the basis of an active commitment of millions of people in the rich and in the poor countries: “Globalization has established the preconditions but this mutation cannot happen by itself. It needs to be catalysed [...]. It requires the active engagement of a network of insurrectionists who are prepared to risk their lives to change the world”¹⁴. As the last quote shows clearly enough, Monbiot’s approach presupposes the political engagement of active members whose determination will be able to achieve the big “mutation”. What we would like to show

⁹ Th. Pogge, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca 1989; Beitz 1999, 198–216.

¹⁰ G. Monbiot, *The Age of Consent. A Manifesto for a New World Order*, Harper Perennial, London 2004, p. 2, note.

¹¹ Th. Pogge, op. cit., p. 255–256.

¹² G. Monbiot, op. cit., p. 8.

¹³ Ibidem, p. 9.

¹⁴ Ibidem, p. 10.

now is that this first impression is not true to the global justice program, and this for two reasons, of which the first is political and linked to the conception of democracy, and the second economic, and linked to the conception of political conditions of the economic reform needed to implement this new world order.

Democracy vs. Marxism and Anarchism. In his “Equivocal Case for Democracy”, Monbiot recognizes that in the Global Justice Movement the position which he calls “democracy” directly competes with two rival ideologies – that is, with Marxism and anarchism. The definition he gives of democracy is a classical one: “a form of government in which sovereign power belongs, in theory, to the people, in which those people have equal rights, and in which the will of the majority is expressed and exercised through elections between competing candidates and parties”¹⁵. So far, so good.

The criticism which is made of Marxism is not, in itself, very surprising: the oversimplification of social conflict between proletariat and bourgeoisie inexorably ends up in the suppression of any other social elements (peasants, petty bourgeois, Lumpenproletariat, etc.), and, consequently, in the use of violent means in politics. Although “Marx helped the industrial working class to recognize and act upon its power”, his program “stands at odd with everything we in the global justice movement”, says Monbiot, “claim to value: human freedom, accountability, diversity”¹⁶.

What is more perplexing is the judgment made on the third political alternative for a global justice program, that is, anarchism. Monbiot recognizes that, “at first sight, anarchism appears more compatible with the ideals of a global justice movement”¹⁷, and that, although he has now “come to reject it intellectually”, he keeps returning to it. The bad thing with anarchism is that it is not sustainable, because, having suppressed the state, it does not allow for a mechanism to protect the weaker against the stronger. The good thing with it is that it promotes the ideal of autonomy and self-government. Nevertheless, the problem with anarchism is not so much its rejecting of the state system, as the latter is sometimes worse than no state at all, but the fact that it does not allow a sustainable autonomy of the people who have adopted it, since this autonomy will be easily compromised, if not destroyed, by foreign invaders. Put another way, if anarchism means seeking mutual advantage within “freely associating communities”¹⁸, it can be seen as implementing the principle of autonomy, which is, indeed, at the basis of true democracy. However, by refusing a monopoly of violent means to the state, anarchism “re-

¹⁵ Ibidem, p. 25, note.

¹⁶ Ibidem, p. 30.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem, p. 32–33.

moves such restraints as prevent the strong from crushing the weak”¹⁹, and has no better outcome in a way than market fundamentalism has²⁰.

The good point, therefore, about “democratic governance” is that it “is more likely to deliver justice than anarchism is”, because “it possesses the capacity for coercion: the rich and powerful can be restrained, by the coercive measures of the state, from oppressing the rest of us”²¹. It can only do so, however, if the global justice movement does not choose the solution of localizers, that is, limiting the amount of exchanges and developing the local resources of a community, but the option of democratizing the world²².

Democratizing the world. In order to correct the anti-democratic dimension of international institutions, the solution would be, according to Monbiot, to establish a world parliament: “The only genuine representative global forum is a *directly* representative one, by which, of course, I mean a world parliament”²³. The three democratic resources of such an institution are the following: firstly, it is a forum in which discussion can take place and good ideas can do battle with bad ones; secondly, it can in principle “hold the global and international powers to account”²⁴, and, thirdly, it allows a conception of our common interests.

The point which is to be stressed is the idea that “we cannot warrant that democracy will deliver what we consider to be the right results”, that is, “justice and distribution”; “We can warrant that the absence of democracy will deliver the wrong ones”. Democracy is thus associated with the idea of “risk”: “risk which preserves democracy”²⁵. No need to insist here on the technicalities of the world parliament project, but we should only keep in mind the possibility of establishing one such institution on the basis of constituencies, which would be distinct from those defined according to the borders of nation-states.

A Fair Trade Organization for the taming of corporations. The point – made in Chapter 6 of *The Age of Consent* – is that the solution to the unfair dealings of the WTO cannot be the suppression of trade among the nations, but rather the establishment of a Fair Trade Organization (FTO) that would allow for the real conditions of development for poor countries. Contrary to the orthodox free trade dogma that protectionism is always a bad solution, a FTO

¹⁹ Ibidem, p. 38.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem, p. 41.

²² Ibidem, p. 62.

²³ Ibidem, p. 83.

²⁴ Ibidem, p. 85.

²⁵ Ibidem.

would recognize the fact that protectionism, or tariffs, can sometimes be a necessary means to protect infant industries. Without such barriers rich countries like Britain would not have developed at the earlier stages of their industrial history: “The (textile) industry was nurtured and promoted by means of ruthless government intervention”²⁶. A fair solution would therefore be to allow under-developed countries to benefit today from similar measures. Likewise, allowing the rich countries to subsidise their agriculture can be seen as an unfair practice, when it prevents poorer countries from selling their agricultural productions abroad.

Nevertheless, the discriminatory measures accorded to poor nations would not be for ever: “As those nations which are poor today became rich, they would be obliged to start to liberalize their economies to the same degree as the countries with which they had caught up”²⁷. This set of measures would establish a “gradient of opportunity” that would prevent both drawbacks linked to free trade and to localization. There is no need to forbid trade, therefore, in order to introduce more justice in the way trade is conducted among nations.

Monbiot’s point is: first, that trade can be an instrument of development for poor countries and, second, that the states should not be regulated but the corporations themselves, when they contribute to the degradation of our global environment or to bad working conditions. By defining the principles of a global regulatory policy, Monbiot considers the way to use the strengths of corporations in order to improve the situation of the poor inhabitants of the world. Just as Pogge suggests, Monbiot tries to define the conditions in which “the market begins to work for the poor”²⁸. Through the medium of a licensing body – the Fair Trade Organization – only corporations that respected the rules of the game (fair trade) would be allowed to play the game at the international level. Company performance would be assessed by monitoring the companies accredited to the organization²⁹.

At this point of the analysis, several remarks can be made: firstly, Monbiot appears to be very much aware of the necessity to change the social and political conditions in which the market game is played; secondly, he is aware that there is some kind of paradox in the way he becomes involved in the problem of market regulation: “It may seem strange for an anti-corporate campaigner to suggest that corporations can become part of the solution”³⁰; thirdly, the answer to this apparent paradox is to reconsider the status of corporations: “a corporation is simply a means of exchanging goods and services for money, a vehicle

²⁶ Ibidem, p. 197.

²⁷ Ibidem, p. 218.

²⁸ Ibidem, p. 227.

²⁹ Ibidem, p. 228.

³⁰ Ibidem, p. 234.

which carries wealth to and from the bank”³¹. The solution seems to be a taming of corporations: “corporations are slowly turned into our slaves”³².

The paradox of global justice governance. There is still another, and bigger, paradox in the use which is made of the notion of global justice to enhance fair trade on a global scale: global justice shares with neo-liberalism a common belief in the fact that “political change is [...] preceded by economic change”³³, and it is surprising to see that the conditions for a real democratic government of the world find themselves in the transformations of the social and political conditions of the world economy, that is, world market. Just as neo-liberal think-tanks intend to introduce transformations in nation-state policies in order to implement a “better” – that is, optimized – functioning of the market, global justice thinkers intend to recommend modifications in the regulations of the market in order to implement a better – that is, fairer – functioning of the markets.

An easy answer to our critique is to claim that the aims of the reforms, in both cases, are completely different: in the one case, it is to increase the benefits of the richest, and in the other case, it is to increase the wealth and living conditions of the poorest. It is nevertheless striking to see that the general method, or approach, is similar: it relies on a modification of the social and political conditions in view of a better running of the markets.

What then about the status of democracy and its legitimacy in the global justice perspective? Whereas it seemed that in the global democratic revolution called for by the global justice movement democracy would come first, it in fact comes second: the measures needed to address the balance of trade between nations, and the implementation of regulatory measures imposed on corporations, appear as a condition for a better market, which itself would allow for a better political functioning of the world. This is so since in our present world, with our present international institutions, the economic reforms would not proceed from a political decision or choice, but from the knowledge of experts in market development. Democracy could certainly be part of the process of governance, but it would only be a secondary part: when the main actors had done their job, democratic forces would be allowed to say their word. As the main actors are not chosen on a democratic basis, they are comparable to the experts in neo-liberal institutions, whose function is to establish the “right” policies, that is, the policies best suited to the better functioning of markets. As governance is precisely the method that allows us to devise the right transformations in so-

³¹ Ibidem, p. 235.

³² Ibidem, p. 234.

³³ Ibidem, p. 238.

cial and political systems in accordance with markets' needs, and without the prior consent of the people, it is possible to speak of "global justice" governance as WTO experts speak of "good" governance. Global justice would thus be the right way to implement "good" governance, since it is a method that allows "global justice" experts to introduce non-democratic reforms into social and political conditions.

Democracy can certainly play a role in the whole global justice story, but it only comes second, when the conditions have been modified by the experts, and that the same experts judge it necessary to call for public consent. Just as Europeans were asked to ratify the constitutional Treaty, when it had been established by the political and economic experts, the people of the world would be asked to ratify the new global institutions, when they had been established and devised by the global justice experts. Although the "philosophy" of the market can be different, the method used remains very similar, and the function given to democracy analogous. In both cases what is lost is not only the autonomy of the people but their capacity of initiative in the political realm (if they were ever to have one).

Concluding remarks. To conclude, I would say that we have had the confirmation through the study of the global justice approach to democracy – in Monbiot's simplified version of it – that the critics that can be addressed to "democratic governance", initially developed in a neo-liberal framework, can also be addressed to global justice, that is, to one of the variants of anti-globalization thinking.

This clearly shows that the governance approach to politics, key to neo-liberalism, is so far-reaching that it has also been used by those, like global justice activists, who purport to oppose neo-liberal policies. Indeed, we have found in Monbiot's global justice program the two main features of neo-liberalism: firstly, the idea that there can be no political legitimacy as long as the conditions for market economy (however defined) do not exist, and therefore that governance that aims at implementing those conditions is the main source of political legitimacy; secondly, that democracy is not a first-rate principle of political legitimacy, as it used to be the case in the autonomy model, but rather a formal condition that only concerns the production of consent on previously determined economical conditions. If it is therefore relevant to say that our age is an age of consent and that democracy is the means by which this consent can be obtained; this limited use of the word "democracy" does not make for a democratic age. Despite the global justice movement, there have been better times for democracy.

Emmanuel Picavet

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

**FORMAL POWER AND REAL AUTHORITY:
THE INVOLVEMENT OF GOVERNANCE NORMS
OR PRINCIPLES***

**Władza formalna i realny autorytet: urelacjonowanie
norm lub zasad panowania**

Słowa kluczowe: władza formalna, realny autorytet, normy panowania. Key words: authority, governance, power.

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

We współczesnych badaniach – w ramach analizy funkcjonowania instytucji i ich stosunku do reguł, zasad, względnie norm – szczególnie dużo uwagi poświęca się kontrastowi między realnym autorytetem danych instytucji a ich formalną władzą. Ten kontrast wyrasta z potocznych obserwacji: zdolność instytucji do zagwarantowania sobie preferowanych rozwiązań (ich „realny autorytet”), nie jest bezpośrednio konsekwencją całości hierarchicznych prerogatyw (względnie „władzy formalnej”) tych instytucji. W szczególności badania do-

A b s t r a c t

In several avenues of contemporary research, much attention is devoted to the contrast between the real authority of institutions and their formal power, in the analysis of institutional functionings; also, in the study of the relationships between institutions on the one hand, rules, principles or norms on the other hand.

Such a contrast appears to be based on familiar observations: the capacity of institutions to get their preferred outcomes (their so-called “real authority”) is sometimes

* This contribution originates in the Oxford meeting, “Good Governance and Democracy” and in a presentation in Oslo which has been made possible through the Åsgard fellowship granted to the author in 2007. I thank the *Centre culturel français* (especially Xavier Morise, Karine Blandel and Delphine Vallon) in Oslo for the preparation and for welcoming me at the Centre. I also express my gratitude to Peter Burgess and Naima Moulheb for their hospitality at PRIO during my stay in Norway. My conversations with Raino Malnes at the dept. of political science of the University of Oslo have been useful during the last stages of preparation. The presentation reflects work in progress in the DELICOM project (ANR, JC-05 grant); financial support of the *Agence nationale de la recherche* is gratefully acknowledged.

tyczące „migracji autorytetu” uwidaczniają możliwość ewoluowania realnego autorytetu posiadającego formalną strukturę niezmienną władzy.

loosely connected with the hierarchical prerogatives of the considered institutions (their “formal power”). More particularly, current studies of the “migration of authority” bring out possible shifts in real authority while there is no change in the formal structure of power.

This article will partly consist in the explanation of recent results of common research in project “Delicom”, in which a formal treatment of the distinction has been put forward. This approach will be set against the background of recent contributions in political science or economics (in the work of Ph. Aghion and J. Tirole, J. Backhaus, L. Thorlakson). The relevance of the problematic for the study of competence delegation among institutions will be stressed all along.

Introduction

Most philosophers have an interest in *meaning*; some of them are also interested in *power*. I belong to this category and it should come as no surprise that I develop a special interest for the dependence of power on matters of meaning. But meanings in politics are not just a matter of semantics. There is a strategic dimension to them, in connection with both substantive issues in the outside world (the effects of politics) and the internal balance of political power. Presumably, however, the strategic dimension does not nullify the specific operation of norms or principles, and the associated meanings.

I intend to give a firmer grounding to our understanding of the structural constraints imposed by interpretative issues on the evolution of institutional authority relationships.

Real authority is ordinarily defined as an effective control over decisions. This kind of control is precisely what power is about, it would seem. Control of situations is the substance of power, hence the common association of power with a number of guarantees. In the real world, however, it can be noted that power gives guarantees only through certain channels and means: especially legal norms or legal dispositions, the personal use of power, administrative means and also the architecture of the relationships between the various centers of decision.

Then it can be asked if such means have properties which may affect the reality of the control of situations. The channels of power are not necessarily neutral: they could have an influence on the effectiveness of power.

This has long been noted in connection with the personal use of power. Owing to various qualities and backgrounds, individuals and coalitions are more

or less authoritative; hence, they are more or less capable of securing obedience to their prescriptions. One basic fact is that the ability to be obeyed is not exclusively determined by formal norms and formal power relationships (such as those specified in a hierarchical political and administrative structure). Even when legitimacy is fully warranted in a formal sense, the ability to be obeyed is not necessarily warranted. Governance norms play an essential role: this will be illustrated by European examples.

This naturally leads to a conceptual distinction between formal power and real authority. Power has to do with guarantees, but such guarantees might remain notional ones. If this is the case indeed, the guarantees can be derived from formal arrangements, such as legal norms or constitutional power allocation, but they do not give sufficient clues to account for the effective control of situations in the hands of the agents.

1. A real / formal distinction about power

1.1. Rules and authority: a general problematic

Principles are not without influence on the allocation of power. They are not just waiting for implementation: they deal with their own implementation. This gives them an important role in the ongoing transformations of democracy. They are not just democratically produced norms among others, but engines in the evolution of the democratic balance of powers, because they bear on sensitive legitimacy issues. One way to state this is to bring out the reliance of political claims (for example, claims of rights) on existing principles and norms which play an important role as focal points for political actors. Even in a balance-of-power model of rights such as Coleman's (1990), there is room for mutual recognition of legitimate power, based on previously recognized rights-allocating norms. In such a model, however, norms are not usually equipped to survive shifts in the balance of power – with the implication that they are normally short-lived¹. Implementation itself is not just a matter of applying formal legal rules in a predetermined manner; it has to do with strategic opportunities for agents to refer to rules one way or the other.

Moreover, the statements by institutions might influence both the success of the cause they embrace and their own authority position. In the special case of the courts of justice and constitutional matters, this had been accurately noted by

¹ This can be a disadvantage for descriptive purposes, since a number of central social or political norms appear to be quite long-lived once they are established. See Demeulenaere (2003, p. 119–123).

legal theorist H.L.A. Hart: “The truth may be that, when courts settle previously unenvisaged questions concerning the most fundamental constitutional rules, they *get* their authority to decide them accepted after the questions have arisen and the decision has been given. Here all that succeeds is success [...]. The manipulation by English courts of the rules concerning the binding force of precedent is perhaps most honestly described in this last way as a successful bid to take powers and use them. Here power acquires authority *ex post facto* from success. Thus before the decision of the Court of Criminal Appeal in *Rex v. Taylor* the question whether the court had authority to rule that it was not bound by its own precedents on matters concerning the liberty of the subject might have appeared entirely open. But the ruling was made and is now followed as law. The statement that the court always had an inherent power to rule in this way would surely only be a way of making the situation more tidy than it really is” (*The Concept of Law*, 2d ed. p. 153–54).

The impact of general governance norms on the allocation of power might thus be indirect and flexible, through the channel of the capacity of institutional agents to rely on such norms to make the best of their own interaction with other institutional agents. Ultimately, this flexibility appears to be based on the widespread influence of *interpretations* of given principles or rules². Institutional agents normally have their say in the process through which definite interpretations are socially chosen – indeed, sociologists have long noted that the ambiguity of norms is correlated with the importance of influence activities (Bourricaud 1961, 2d ed., p. 320–21).

1.2. Basic notions for the analysis of authority

As Herbert Simon (1951) suggested, authority might be defined as the right to select actions affecting part or the whole of an organisation. Starting from this provisional definition, it is of course obvious that acceptance of authority is essential to the ability of “selectors” to influence outcomes in a real sense. Selecting actions is one thing, getting the proper results through these actions is another matter. This holds even if we start from the standard decision-theoretic view according to which alternative courses of action are really alternative

² This was implicit in Demsetz’s observation that normative beliefs are sometimes subject to normative ambiguity. Demsetz noted this on the basis of antitrust examples, in a discussion of “essential ambiguity” (about which behaviour “should be tolerated, encouraged, or discouraged”) in the context of monopoly and externalities. In particular, what counts as unacceptable oligopolistic distortion of competition is subject to many possible interpretations. See Demsetz (1981), sec.VII: “Normative Ambiguities”. The concept of antitrust policy, Demsetz notes, has two polar meanings: it can be defined as directed against price-setting capabilities, or else, toward the protection of consumers.

ways to connect possible states of the world and possible outcomes. Admittedly, in this approach, actions are strongly connected with outcomes; but when several outcomes are possible, that is to say when there is some amount of risk or uncertainty, the selection of actions is not the same thing as the selection of outcomes.

Acceptance of authority proves crucial to getting the right results through the exercise of authority. Acceptance has to do with the willingness to have one's own behaviour determined by the choice of actions by other people. Of course, anything will not do. This provides for an important link between real authority and formal power. More precisely, this takes the form of a necessary condition: the exercise of authority will be accepted, and hence it will be effective, only if the chosen actions belong to a set of "legitimate" actions. This is usually warranted by formal norms or principles, or other institutional arrangements. In an important sense, then, recognized and well-accepted formal power is a necessary condition for real authority. Hence we must refer to some sort of "formal" allocation of power if we are to understand a crucial aspect of obedience to authority. In some sense, there must be somewhere a "formal" allocation which must be recognized as legitimate if authority is to be used in a smooth way, with predictable success in the attainment of the desired results.

This is at the root of an approach I shall discuss in the following section, in the field of the theory of organisations: formal authority results from an explicit or implicit contract allocating the right to decide on specified matters to a member or group of members of the organisation. In this approach, acceptance of authority has to do with belief, or perhaps only with acceptations in some cases. In order to accept authority, people should have beliefs or acceptations about the kind of rights-allocation they have agreed upon or about the kind of rights-allocation they could have agreed upon if they had had a choice. They should be able to portray the orders issued to them as compatible with their own beliefs about the correct allocation of power – either in an absolute sense, as in classical contractarian theory or other moral approaches, or in the sense of an appropriate interpretation of positive agreements or contracts. In either case, it might happen that they can't manage to back their own acceptance of authority by beliefs in the strict sense. Then they can choose to "accept" certain arrangements as correct for the sake of common work, or for the sake of institutional order, or for any other political or institutional reason. This can happen even if their true beliefs are at discrepancy with such "acceptations". And in the special case of inter-institutional relationships, it might happen that some *acceptations* are effective in determining the common attitudes about legitimate and illegitimate actions, even though nobody in the institutions holds corresponding *beliefs*.

This accounts for the necessity to bring normative issues of legitimacy and rational acceptance into the picture, when we focus on the more positive issues of effective capacities for action. Indeed, many researchers acknowledge that normative studies and positive studies of power are interlocked to a degree which is quite rare in social or political studies.

1.3. The role of information and other contingent characteristics

Aghion and Tirole (1997) have put forward a theory of formal and real authority which may also be viewed as a theory of delegation. Although they have derived much of the impetus for their work from the employment relationship, they consistently suggest that their model is applicable to other kinds of delegation of authority, especially from national political authorities to international agencies or institutions.

Formal power is part of the rule-of-law ideal. The notion that power is not used in a discretionary manner is essential to it. But it might well turn out that, in some circumstances, the real control over the relevant issues is in the hands of a hierarchically subordinate centre of decision. This has been nicely brought out by the Aghion-Tirole study of authority in the framework of a principal-agent model with asymmetric information. For example, the principal might be a supranational authority, and the agent might be a given country.

In their model, P (the principal) proposes a contract that allocates formal authority (to P and to the agent, A) over the future choice of projects. Then P and A privately gather information over the projects's payoffs (they do more or less effort in this respect). Next, the party without formal authority communicates to the controlling party a subset (of his choice) of the relevant projects's payoffs he has learned. The controlling party finally picks a project or none, on the basis of his/her information and the information handed over to him or her by the other party.

Their model explains how a poorly informed (or overloaded) principal might *optimally* (not just routinely) rubber-stamp the agent's proposals by fear of picking a worse alternative, even though the proposals do not qualify as optimal in the principal's eyes.

Several formal relationships are investigated: in the case of "integration", P can always overrule the agent. Typically, if he is relatively well informed, he will reject the proposals from A when they are not congruent enough with his own preferences: in such a case, P is not dependent upon the efforts and proposals of A; it can safely be said that he has real as well as formal authority. But this is not always the case.

The lack of time to gather or use information might result in the subordinate's having real, although not formal, authority. Such a mechanism may be vie-

wed as an example of a larger family of problems, in which we investigate the reasons why an individual chooses not to act upon his/her own best judgement. Prominent in existing explanations are limited-rationality problems such as the lack of time and work overload, as well as the superior information of other agents, or the lack of confidence of the individual in his/her own judgement. Such empirical features of the social world can result in the prevalence of routines (as in the conclusions of Heiner's model) or in the delegation of concrete authority to other individuals.

Another formal structure of power is *delegation*: A picks his preferred project and cannot be overruled by P. Whereas delegation involves a loss in control, it yields benefits which are quite well explained by a strategic model like Aghion and Tirole's. In particular, delegation raises the agent's incentives to acquire information, provided he has a share in the benefits of the decision. It therefore facilitates both the achievement of good results and the agent's participation in contractual relationship (which secures cooperation). There can also exist intermediary patterns of formal authority, such as *contingent delegation* (or *ex post validation*): P delegates authority but retains the faculty of re-establishing authority at the expense of a high cost of intervention, on the basis of ex post evaluation (when the cost of letting A have his way would be greater than the incurred cost of intervention).

On the whole, the Aghion-Tirole theory explains in strategic terms how real authority and formal authority can not only diverge, but also be complementary features of social reality. Their comparative analyses are about the specific impact of various types of formal authority. Real authority is another matter, but it can be influenced both by the formal structure of authority and by contingent empirical factors such as the cost of acquiring information of the proximity of preferences.

The model also delivers clear analytical cases in which abstaining from acquiring information is a strategic choice for some individuals or institutions. As a result, it can be stressed that agents or institutions are not just "naturally" ill-equipped for decision-making because they lack information: this might result from specific choices on their part in a given strategic relationship with other centres of decision.

A further theoretical implication of the model is that in cases where objectives are strongly divergent, the existence of a formal authority relationship can hinder the transmission of information from the agent to the principal, whereas the same has a facilitating role in the case of convergent objectives.

In our empirical investigations about the French-Government Commission relationship, there is no clear evidence (in questionnaire results) that information transmission is hindered by divergent objectives even though there are formal authority relationships which give the Commission the role of a "principal" vis-à-vis

the Government (the Commission can control and sanction the policies pursued by the Government and it can let it develop its own preferred policies in many cases).

On the other hand, the evidence shows that *expertise efforts* are sometimes perceived by French civil servants as correlated with the existence of *legitimacy problems*. The willingness to engage in expertise activities might well be rooted in the usefulness of arguing in favour of one's own actions, even though they are not initially legitimate in the eyes of powerful actors. This kind of mechanism is aptly captured by the next model we shall consider (Backhaus's model).

1.4. Legitimacy and authority

Formal legitimacy is not sufficient to warrant real authority in the sense of an effective control of situations. But formal legitimacy does play a role in effective control or the lack of it. This is because formal legitimacy is not always defined in a clear-cut manner: sometimes legitimacy depends on formal norms which stand in need of interpretation.

This is why some authors have singled out the connection between a possible "legitimacy deficit" of authorities and their inability to get what they want in political matters. According to the penetrating approach taken by Jürgen Backhaus, such problems may arise from difficulties with *meaning*. Quite often, the spectrum of legitimate government action is dependent upon a favoured interpretation of constitutional norms and principles. Moreover, as sociologists have long noted, the ambiguity of norms is correlated with the importance of influence activities (Bourricaud 1961, 2d ed., p. 320-21). Such activities might in turn affect the comparative legitimacy positions of various actors.

Hence matters of meaning might influence the legitimacy of institutional action. This opens up opportunities for deliberate action: when there is a margin for interpretation concerning constitutional rules, institutions can have clear incentives to try and establish those interpretations which are more congenial to their own view of the power they have. This important theoretical insight calls for clarification of the legitimacy-authority connection.

In Backhaus's theory, democracies are not just governed by elected officials; they are also heavily dependent upon the choices of judges and civil servants. New elected political staff is sometimes hindered in political action by the behaviour of the judicial and the bureaucracy. Hence the importance of a non-electoral process Backhaus calls the "process of interpreting the Constitution", or PIC. What people can't achieve in the normal course of political competition, they can hope to achieve through expertise and ideological influence, in a process which results in new meanings being attached to old rules.

Backhaus is particularly concerned with the case of newly elected “radical” governments, whose preferred interpretation of the basic rules of the country sharply differs from the predominant one; his favoured example is the regime of property. How can such a government succeed in exercising its “formal power” (given by rules and elections) with the desired results? To answer this question, Backhaus has stressed the specific relevance of the expertise work through which political leaders can influence the conditions for the success of their action beforehand. I will not be concerned here with the details of his model; rather, I shall examine its implications for the mutual connections of such ideas as legitimacy, formal power and real authority.

Generally speaking, (*real*) *authority* is the capacity to let outcomes emerge, in a reasonably stable manner (that is, with some guarantees that they are not turned upside down through subsequent actions taken by others). Quite clearly, then, *legitimacy* is a factor of authority in that sense. Other factors, of course, have an influence: the threat potential of actors, patterns of preferences (see the works by Kolmar, Moser, Steunenberg), and indeed formal rules that allocate power.

Legitimacy itself has to do with some notion of the correct allocation of roles or action domains. Such a notion can be an object of belief, but also an object of mere acceptations in social life. Quite clearly, different groups in society can have divergent beliefs or acceptations concerning such a “correct” allocation of power, even in the comparatively simple case where “correctness” only refers to the proper interpretation of positive rules.

This complex of notions can be thought of as ruled by straightforward methodological constraints. One such constraint (which has emerged in the collective work in DELICOM³) is to give a single name (for example, “authority”), to:

- what is constant when institutional power is “stable” in the sense of the analysis of the migration of powers (in such contributions as those of J. Weiler, L. Thorlakson).

- the kind of power which is to be distinguished from the purely “formal” power (this distinction being made in such contributions as those of Aghion and Tirole, Backhaus, Kolmar).

This equation seems appropriate because in the literature on the migration of authority or power, explicit changes in rules are set aside and the theory focuses on evolving real capacities for decision.

A second methodological constraint is that *legitimacy*, whatever the precise definition, should enable one to give some reasons for or against the transfer of a capacity for decision from one institutional actor to another one. In the real

³ The study of such constraints has been carried out in DELICOM by Guillaume Dupont, Marc-Antoine Dilhac and myself.

world, this normally involves the reference to a certain pattern of power which is used as a correct benchmark model.

If we accept these constraints, we cannot be fully content with Backhaus's use of the phrase "legitimacy deficit" to refer to the gap between real and formal power. Such a gap should rather be portrayed as an *authority deficit*.

This conceptual rearrangement is necessary if we do not restrict the distinction between real and formal power to the specific set of problems addressed by Backhaus's theory, that is, problems in which the single cause of a lack of real authority is a lack of legitimacy. In problems of this sort, authority is restored if legitimacy is restored. But this is not necessarily the case in other problems, in which a discrepancy between real authority and formal power also has an impact.

1.5. Migrations of real authority

In this rapid survey of existing contributions, I would also like to point out that the literature about the migration of authority (see for example Thorlakson 2006) is basically concerned with shifts in the comparative real authority of institutions. Very often, shifts in real authority are being operated in the shadow of an unchanged structure of formal power (in Thorlakson's paper, this is illustrated by the historical experience of federal unions). Of course, this raises serious normative issues, because such phenomena may convey a sense of illegitimacy, with all the correlated risks of political apathy and cynicism, or revolt.

My purpose here is conceptual rather than normative, and I will set aside the normative questions. On the conceptual side, the analysis of the migration of authority yields insights about the close relationship between the use of general principles in the coordination of institutions, and shifts in real authority. As ample evidence shows in administrative science (see Matland 1995), the use of general principles can hardly be equated with a transient imperfection. Generality has structural properties when it comes to institutional coordination.

In particular, the generality of principles (or ends, or means) gives an important role to experiments and emerging authoritative interpretations. This gives new power to "leading" agents and institutional entrepreneurs who are able to demonstrate their ability to give a substantial and adequate content to general principles. At the hermeneutic level, their successful use of power has an impact on the typical beliefs or acceptations concerning the meaning of the principles. More generally, some institutions can try to establish a special connection between the possibility that such principles be turned into reality, and extended prerogatives for themselves. Even more important perhaps, coordination through general principles gives a central role to inter-institutional argument and interpretative settlements.

It should be stressed, in this respect, that actions and interpretations are intermingled. As J. Backhaus argued in a 1979 paper in *Public Choice*, audacious actions which are not met by adverse reactions acquire some sort of legitimacy, even though they could be portrayed as problematic beforehand. Then a major theme to investigate is the nature of the factors which give attractiveness to such audacious actions, through which the balance of real authority might be upset. Apart from electoral considerations in the head of political leaders and the mutual threats institutions can use, the following factors turn out to be important:

- 1) the knowledge of the real issues
- 2) the knowledge of other institutions (their history, traditions, functionings...)
- 3) the knowledge of medias and public opinion
- 4) the support of other institutions
- 5) a specific connection between the considered actions, the agency of the considered institution, and a set of principles; in particular, a special mission with respect to the implementation of a specific principle.

These factors can influence legitimacy, and they can thereby affect the attractiveness of unexpected, problematic actions.

Such factors may also be viewed as crucial to the reliability of institutional decision-making; hence it can be asked if they have a specific impact on legitimacy perceptions, or only an impact through perceptions of reliability (given that reliability can influence perceptions of legitimacy in its own right).

2. Argument and principles in reallocations of real authority: examples

By referring to two examples, a quick example and a more developed one, I will try to defend and further illustrate the specific role that can be played by argument and principles in reallocations of real authority, with unchanged formal power, as well as the role played by governance norms (or general principles of “good governance”). This will point out the lack of plausibility of a description in which “real authority” would be the mechanical result of coercion, balance-of-force considerations or even unlawful conquest of power. There is also a place for argument in the real-world processes of authority reallocation.

2.1. The “Car gas emission” case

To illustrate the possible linkage between interpretation and the margins for effective action, let us consider the “car gas emission standard” example, as analyzed by Hubschmid and Moser (1996) and Moser (1997). This is an exam-

ple where, during the successive rounds of a cooperation procedure, the European Parliament is able to uphold its preferred proposition, while the European Commission is obliged to accept this proposition, although it disagrees with it, in spite of the apparent weakness of the European Parliament in terms of formal power.

A key factor in the proposed explanations of what happened is that in the meanwhile an ECJ decision has had the result of shifting the reversion point to a point in the issue space which is even worse, from the Commission's point of view, than the Parliament's proposition. The location of the reversion point has changed because the default no-stricter-regulation status quo is now equated with a (frightening) situation where each member State could take restrictive measures on a unilateral basis for ecological reasons.

In this example, it is apparent that there has been a change in the meaning of the rules; consecutive to an ECJ decision, the free-trade rules are now interpreted as compatible with ecology-based unilateral restrictions. In the process, the Parliament's authority has become greater: it has been able to reach a concrete result even though this was implausible at the start. Correlatively, the Commission's authority has been challenged.

The Commission has been led to accept a deteriorating arrangement for fear of an even worse outcome. It can be said that its margins for action have become smaller: the institution cannot use the procedure to vindicate its preferred views; neither can it influence the predominant view about exceptions and the interpretation of existing rules (Picavet 2006).

2.2. Principles of economic liberalism and the French Government / Commission interactions

Let us consider the interaction between the French Government and the European Commission in the last decades, against a background of widely diverging views in these institutions about the extent to which a national government is allowed to help national industries.

In the case study which lies at the heart of this study, the focus is on interactions structured by Arts. 92-4 of the Rome Treaty, which stipulate that State aids which create competition distortions or undermine fair competition aren't compatible with the making and completion of the single market in Europe. Notwithstanding the massive ambiguities associated with such a statement⁴, such

⁴ See for example the detailed analyses of the relevant semantic indeterminacies in Louri (2002), Isla (2002). It must be stressed that ambiguities and / or indeterminacies, here, have a structuring role in formal processes of institutional interaction. On the communicative side, see especially Lefèvre (2004). This seems roughly in accordance with theoretical contributions which emphasize the structuring role of interpretative interaction for political processes in

a political norm has had a general de-legitimizing effect on State aids to industry and other kinds of State-driven economic intervention, regional policy or industrial policy. Secondly, it has also had a de-legitimizing effect on the initial interpretations of the exceptions (leaving room for State intervention)⁵. After the norm is promulgated, it becomes *prima facie* plausible that State authority has no legitimacy at all in market-based regions of social life – even though it has taken several decades, in the case at hand, for the normative change to bring about clear-cut effects in political reality.

This is a partly strategic, partly argumentative sort of political interaction. Discussion is crucial, especially as it helps political actors describe problems and relate them to existing norms (especially norms of the Rome Treaty and subsequent Community and EU Treaties). Such a role in defining the subject matter of political interaction is hardly reducible to underlying interests: argument as it is expressed through communication appears to have an important and independent role. This kind of discursive argument, moreover, is institutionalized in specific communication stages and procedures.

The coordinating attempts by the Government and the Commission heavily rely on the peculiarities of the situation at each stage of interaction. This is illustrated by the importance of expertise to establish the details of controversial situations and to assess the results of past or ongoing policies. The general principles and rules which are referred to by both institutional actors are quite indeterminate, unless they receive a more precise interpretation. Each new situation creates a new interpretation problem, when it comes to determining whether such or such rule or principle applies. In addition, the outcome of such collective problem-solving activity heavily influences, at least for some time, the *received (predominant) interpretation* of principles, rules and their exceptions.

A notable feature of the process is that formal communication between institutions is cast into the mould of rule and exception, rather than the balancing of interests or values. This, in itself, prepares the ground for a substantive role of argument. The problem is not just to strike a balance between rival views; in a way, each institution stands for the validity of its own pretensions, and mutually accepted norms are often put forward, so that negotiation typically assumes the

the shadow of general norms or principles ; notable contributions to this emerging theoretical body are Backhaus (1979, 2001), Matland (1995), Jones and Clark (2001) and Reynaud (2003). An interesting tentative general account of the insertion of such processes in ordinary legal-political transactions can be found in Moor (2005), esp. p. 70–76. Hart's casual descriptions of the "open texture of law" as well as Perelman's analyses of argumentation in legal transactions are rather obvious antecedent landmark contributions (Hart, 1961, Perelman, 1976).

⁵ This process has been described by Isla (2002) and, from a legal perspective, by Louri (2002).

form of a discussion of legitimate exceptions, given the room left for exceptions (in vague terms) in the initial statement of the norms, and given well-publicized antecedent cases. In such a setting, argument gradually defines the precise scope of principles and their legitimate exceptions. We have an opportunity to observe the joint social construction of principles and domains of real authority.

The need for coordination is very important in such a process. Government and Commission can suffer from each other's initiatives because the frontiers of their respective domains of authority are not so clearly defined from the start, so that their real authority (their concrete power to change things in the world by political means) is partly endangered through potential criticisms or lack of support from the other institution. This is so because, in the case of a large European State like France (a founding member of European communities), support from democratically appointed State authorities is an important part of the overall legitimacy of the Commission, which is often criticized – especially in France – on account of its lack of popular legitimacy.

Reciprocally, the French government, even when its involvement in the European integration process is rather weak, stands to lose from a lack of coordination with the Commission. One important mechanism is that the French government is usually in need of the Commission's support about a variety of economic affairs and sensitive social issues, giving the Commission a real threat potential in its negotiations over other issues.

Lack of coordination, then, can be characterized as a situation such that

a) the French government demonstrates little respect for community rules and the Commission's authority (for example, through the omitting of compulsory notification or the non-fulfilment of policy assessment obligations), or such that

b) the Commission acts in ways that negatively affect the success of governmental policy (for example by attacking the French government before the European Court of Justice with reasonable expectations of success, or by administratively interfering with ongoing processes of economic policy).

Quite simply, both institutions can lose part of their real authority because of their interaction. They are at risk of being obliged to comply with additional requirements when they choose to act in a certain way; some of their policies or regulations might lose any substance because of the opposition met; criticism from top leaders of the "civil society" may be formulated in terms of State's inability to comply with good governance rules (which is easily interpreted as bad behaviour). Moreover, the institutions might become incapable of exerting any real influence on the accepted interpretation of the underlying rules or principles – a phenomenon I propose to describe in terms of *lost margins for action concerning interpretation*.

3. Attempts at systematizing the distinction

3.1. A formal approach to real authority and formal power

In a joint work with D. Razafimahatolotra, I have chosen the formal system of “effectivity functions” to capture real authority as a kind of effective power. In such a system, the basic notion is the effectivity function that allocates to each coalition a number of more or less fine-grained subsets of outcomes; each subset can be reached in a secure way through one course of action or the other. Of course, if a subset belongs to the effectivity domain of a coalition, any super-subset of option will also belong to it.

One of the upshots of the discussion of existing contributions is that the diagnosis of a shift in real authority with unchanged formal rules presupposes some notion of a previously recognized or accepted allocation of concrete power. But, as the discussion of previous contributions also shows, a plurality of interpretations is not just an anomaly – it is rather a constitutive feature of the fact of being governed by rules. Thus we have to work with several interpretations at the same time.

Several groups will have separate views about their respective action domains. This means that legitimacy problems are inescapable and do not belong exclusively to crisis periods. Some agents will consider that some of their actions are legitimate, even though they aren’t in the eyes of other actors. But this is not to say that all actions are compatible with any rule, provided you choose the right interpretation. A major property of norms, rules or principles is that, notwithstanding the problems with interpretation, they do rule out certain actions. Thus, in a general approach of the real/formal dichotomy, we should not try to capture those phenomena which rather concern the abuse of power, or usurpation quite simply.

Following these guidelines, we could take as a model of “formal” power a set of effectivity functions which epitomize a subset of the alternative, legitimate interpretations of the meaning of rules or principles. This set reflects the dominant view of the legitimate interpretations of the “rules of the game” (which can be identified with the “game form” or “constitution” as game theorists think of it).

There is something empirical to this restricted subset of privileged interpretations. These are the interpretations which are “predominant” in the sense that it is widely expected, in educated opinion, that the real interplay of powers conform itself at least to one such interpretation of the other (within the restricted set). But other interpretations remain possible and plausible. They can be held in earnest by some institutions which simply do not subscribe to the dominant views, but who do not want to violate the rules either. Being indifferent to a dominant interpreta-

tion is one thing, and engaging oneself in the conquest of illegitimate power is another thing.

In such a general framework, the real/formal distinction would boil down to the following. There is a discrepancy between “formal” power and real authority when the observed effectivity of social groups is impossible to rationalize by means of any one of the “privileged” interpretations. The privileged interpretations are constitutive, in an hermeneutically pluralistic world, of what can be called “formal power” (the structure of power that can be derived from rules, following the insights given by educated opinion).

3.2. Distinct types of effective control

From the point of view of theoretical analysis, the notion of the ability to have it one’s way is ambiguous. It may be explained in terms of several concepts of real or effective power. The relationships between such concepts may deliver some insights into the real process of rule-learning among cooperating and yet competing institutions.

In some episodes in our second example an institution such as the French government comes to realise that it can no longer guarantee for itself certain results through a specific course of action (say, a preferred multi-stage policy) while paying no attention to the demands of other institutions. That is to say: it is no longer possible to make sure, thanks to a given course of action, that the outcomes will be in a subset of the possible outcomes. In the vocabulary of the theory of game forms (Abdou and Keiding 1991) this can be expressed by saying that there is a loss in the “alpha effectivity” of the institution.

Then it may be rational for institutions to opt for a governance regime in the “beta effectivity” format, with the relevant reciprocal guarantees consisting in making sure that, given some actions on the part of the others, it will always be possible to choose one’s own strategy in such a way that possible outcomes are in some target subset. This is at root an adaptative concept, which seems well fitted when it comes to describing the mutual adjustment of behavioural standards in agreements which include procedural and assessment requirements (typically, things “to comply with”, which are announced in advance and which form a predictable component of the strategy of the other institutions).

One interesting conclusion from mathematical studies in the field is that beta-effectivity yields a finer-grained control of the situation. Thus there is at least an understandable, rational component in rule-learning (irrespective of ideological attitudes or changes of mood or political atmosphere). By switching to a conventional interpretation of principles in which their implementation involves procedural and assessment requirements, each institution is able to warrant for itself a more predictable political world. Each subset it could guarantee for itself in

the alpha sense is included in the set of subsets it can guarantee for itself in the beta sense. Although it must comply with specific process-based requirements, it loses no ground in terms of control over the consequences, and it may even gain some additional control⁶.

This is what happened in the regional aids story, for example, when members of the French government came to understand that reaching an agreement with the Commission, involving compliance with procedural and assessment requirements, was preferable after all (after attempts at “alpha” type controls after the pattern of controversial initiatives with no previous notification nor any preliminary agreement). There was a switch from “alpha” controls (of the “forcing” type) to “beta” controls. For a while, it made possible a fine mutual adjustment of behavioural standards, giving each institution a fine-grained effective control of the situation. But then it became possible for one institution to make its fundamental aspirations effective in a more radical way, relying on constraint or threat. Negotiation then developed over other issues (such as the precise agenda for the reimbursement of State aids).

Another well-known mathematical conclusion is that larger coalitions have more power (either in the alpha or in the beta sense) than smaller ones – which may account for the importance of mutual support among institutions.

The above remarks on interwoven principles and capacities for action should guide us if we are to set our sights beyond formal, merely legal, authority relationships. Formal (legal) power is not the same thing as the real authority to bring about changes in the world. The selective use of possible procedures can precipitate shifts in the balance of effective power; and institutional agents do not always have an interest in making full use of their formal power in the service of their preferences. Such theses are fairly recent, and their integration into a renewed view of political authority is yet to be done⁷.

In our European example, the interpretation of rules is a determinant of economic life, but at root there are basic disagreements about the extent of State power – a truly political question about legitimate authority (figs. 1, 2).

⁶ This corroborates a conclusion arrived at by E. Steclebout (2004) by other methods: sharing power in Europe can restore controls for States, through power shifts in States-Commission-regions interaction.

⁷ These theses has been convincingly brought forth and advocated in various ways by Aghion and Tirole (1997), Backhaus (1979), Calvert and Johnson (1997), Kolmar (2002) and Steunenberg and Schmidtchen (2000).

Fig. 1

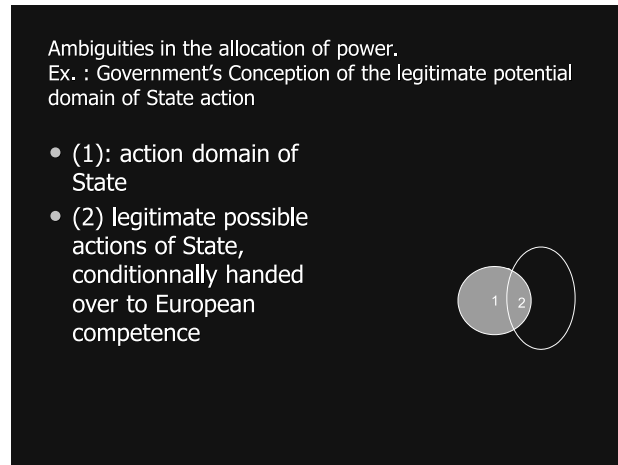
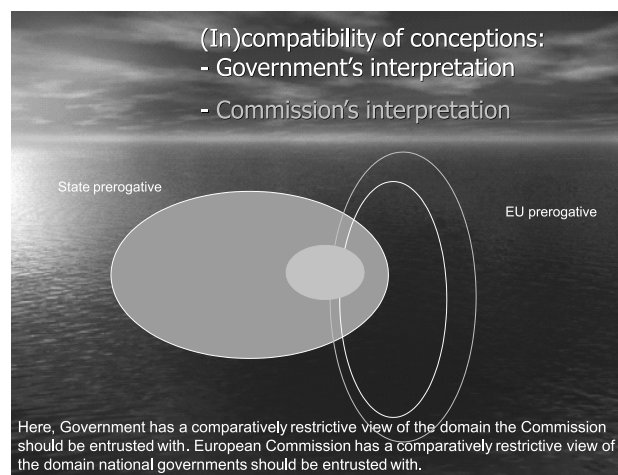


Fig. 2



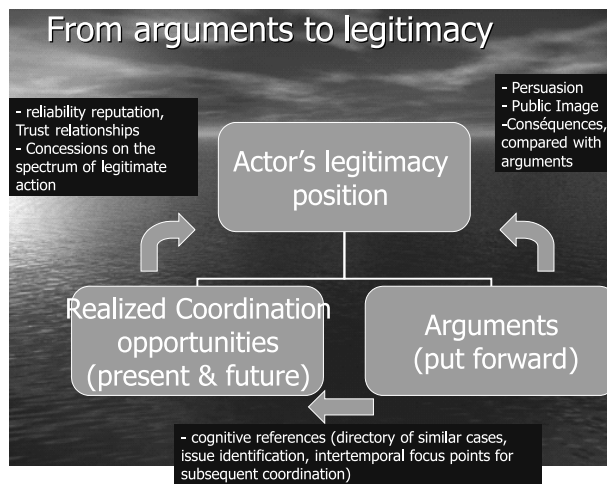
This is a partly strategic, partly argumentative sort of political interaction. Discussion is crucial, especially as it helps political actors describe problems and relate them to existing norms (especially norms of the Rome Treaty and subsequent Community and EU Treaties). Such a role in defining the subject matter of political interaction is hardly reducible to underlying interests: argument as it is expressed through communication appears to have an important and independent role. This kind of discursive argument, moreover, is institutionalized in specific communication stages and procedures (Lefevre 2004).

The general principles and rules which are referred to by both institutional actors are quite indeterminate, unless they receive a more precise interpretation. Each

new situation creates a new interpretation problem, when it is to be decided whether such or such rule (or principle) applies. In addition, the outcome of such collective problem-solving activity heavily influences, at least for some time, the received interpretation of principles, rules and their exceptions.

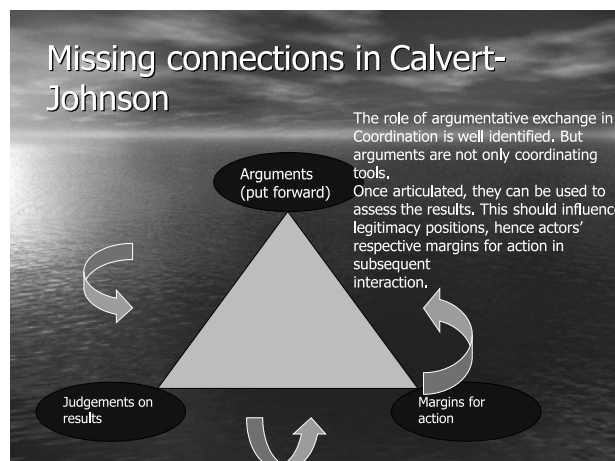
In the case of a smooth process of continuing political argument, institutional actors can establish the divergence and the partial overlapping of their respective rival views of each other's domain of competence (fig. 3). On this basis, they can argue over, and negotiate, the frontier of their respective policy domains.

Fig. 3



But other scenarios are to be considered and the main conclusions of our analysis give reasons to try and supplement the Calvert-Johnson intertemporal coordination scenario (fig. 4).

Fig. 4



Conclusion

From the point of view of political philosophy, a present-day motivation is to make some progress in understanding how the concrete powers of the State are gradually being redefined when the State is part of a supranational or international governance system. My guess is that moral and political principles play a crucial part in the process. If we accept the notion that the delineation of the State's power is the expression of evolving compromises between mutually supporting centers of power, there remains to investigate the kind of compromises that are operative. In particular, starting from existing theories of deliberative democracy, it is *a priori* interesting to evaluate the role of argument (in some cases philosophical argument concerning the State and the limits of its power) in political life. In democracy as it is, the formal dialogue between institutions is an essential component of argumentative deliberation.

References

- Abdou J., Keiding H., 1991, *Effectivity Functions in Social Choice*, Dordrecht, Kluwer.
- Aghion Ph., Tirole J., 1997, *Formal and Real Authority in Organizations*, "Journal of Political Economy" 105 (1).
- Backhaus J., 1979, *Constitutional guarantees and the distribution of power and wealth*, "Public Choice", no. 33 (3), p. 45–63.
- Backhaus J., 2001, *Economic Principles of Constitutions. The independent Institute*, (discussion paper).
- Bourricaud F., 1961, *Esquisse d'une théorie de l'autorité*, Paris, Plon, 2d ed. 1969.
- Calvert R., Johnson J., 1997, *Interpretation and Coordination in Constitutional Politics*, "Working Paper" no. 15, W. Allen Wallis Institute of Political Economy, University of Rochester, USA. Published in: Hauser E., Wasilewski J. (eds.), 1999, *Lessons in Democracy*, Jagellonian University Press et University of Rochester Press.
- Demsetz H., 1981, *Economic, Legal and Political Dimensions of Competition*, "Discussion Paper Series", no. 209, Pr. De Vries Lectures, University of California, Los Angeles, [online] <www.econ.ucla.edu/workingpapers/wp209.pdf>.
- Hart H.L.A., 1961 (1994), *The Concept of Law*, Oxford University Press.
- Hubschmid C., Moser P., 1996, *The Cooperation procedure in the EU: Why was the European Parliament influential in the decision about car emission standards?*, "Working Paper" no. 9602, University of St Gallen.
- Isla A., 2002, *Le contrôle communautaire des aides d'Etat*, (in:) S. Ngo-Mai, D. Torre, E. Tosi (eds.), *Intégration européenne et institutions économiques*, De Boeck, Bruxelles.
- Jones A., Clark J., 2001, *The Modalities of European Union Governance. New Institutional Explanations of Agri-Environmental Policy*, Oxford University Press.
- Kolmar M., 2002, *An Analysis of Institutional Change in the European Union with an Application to Social Policy*, "Working Paper", no. 282, DIW Berlin (Institut allemande de recherche économique).
- Le Galès P., 2001, *Est Maître Des Lieux Celui Qui Les Organise: How Rules Change When National and European Policy Domains Collide*, (in:) Stone Sweet A., Fligstein N., Sandholtz W. (eds.), 2001, *The Institutionalization of Europe*, Oxford University Press.

- Louri V., 2002, "Undertaking" as a Jurisdictional Element for the Application of EC Competition Rules, "Legal Issues of Economic Integration", No. 29 (2), p. 143–176.
- Matland R. E., 1995, *Synthesizing the Implementation Literature: The Ambiguity-Conflict Model of Policy Implementation*, "Journal of Public Administration Research and Theory", 5(2), p. 145–175.
- Moor P., 2005, *Pour une théorie micropolitique du droit*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Moser P., 1997, *A Theory of the conditional influence of the European Parliament in the cooperation procedure*, "Public Choice", 91, p. 333–350.
- Perelman C., 1976, *Logique juridique. Nouvelle rhétorique*, Dalloz, Paris.
- Picavet E., 2006, *L'institutionnalisation de l'attribution des pouvoirs politico-économiques: normalité et exception*, "Revue canadienne Droit et Société / Canadian Journal of Law and Society", 21 (1), p. 39–62.
- Reynaud B., 2003, *Operating Rules in Organizations*, Palgrave, London.
- Simon H., 1951, *A Formal Theory of the Employment Relationship*, "Econometrica" no. 19, p. 292–305.
- Steclebout E., 2004, *Hétérogénéité et conflits de pouvoir dans la formation des politiques économiques en Europe*, (in:) *Poster session. Congress of "Association Française de Science Economique" (sept. 16–17)*, [online] <<http://esteclebout.free.fr>>.
- Steunenberg B., Schmidtchen D., 2000, *The comitology game: European policy-making with parliamentary involvement*, Document de travail, Universität des Saarlandes, "Volkswirtschaftliche Reihe", no. 0009.
- Thorlakson L., 2006, *Building Firewalls or Floodgates? Constitutional Design for the European Union*, "Journal of Common Market Studies", 44 (1), p. 139–159.

Vincent Merlin

CREM and CNRS, MRS
Universite de Caen (France)

REPRESENTATION OF THE CITIZENS IN A FEDERAL UNION

Reprezentacja obywateli w unii federalnej

Słowa kluczowe: teoria gier, społeczny wybór, reguły głosowania, moc wyborcy.

Key words: game theory, social choice, voting rules, the power voter.

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

Artykuł prezentuje kilka przyczynków, zaproponowanych przez teoretyków teorii gier, ekonomistów, a w szczególności przez ekspertów od społecznych wyborów, dotyczących reguł „dobrego” głosowania w uniach federalnych.

A b s t r a c t

The article presents several contributions proposed by game theorists and economists, especially social choice experts, on the design of „good” voting rules in federal unions.

Introduction

The objective of this short note is to present several contributions proposed by game theorists and economists, especially social choice experts, on the design of “good” voting rules in federal unions. In federal unions, a decision (or an election) involves often two steps, either because it is impossible to call the electors (decision in the European Union, for example, where a minister represents his country and has a certain number of mandates) or for historical reasons as in the US presidential election case. In both cases, a crucial question is to know how many mandates should be given to countries or states in a two tiers voting system. Very different answers to that question have been adopted by the different federal structures.

The simplest and most natural way is to allocate seats proportionally to the population, in order to give equal rights to each citizen. In the United States, the

number of representatives attributed to each state is directly proportional to its population, and is derived after each census¹. The American Electoral College process follows roughly the same principle: A state i of population n_i gets $A + B$ mandates, where A comes from the number of senators (2 per state) and B comes from its numbers of representatives in the house, which is proportional to its population. In the EU, the number of mandates attributed to each country by the treaty of Nice follows very roughly a $n_i^{1/2}$ law, but with huge fluctuations and a staircase type curve. Each enlargement gave rise to a negotiation among the member states, and no specific rule has never prevailed either on the numbers of mandates per state or about the threshold needed to pass a decision. The European constitution is an attempt to define a more rigorous method, and proposes to conciliate the “one man-one vote” and the “one state-one vote” justifications by the “double key vote”: to be approved, a proposal should be supported by 55% of the countries, their population gathering at least 65% of the EU total population.

Thus, when we look at the American and European cases, we find all kind of systems that try to navigate in between the pure federal system of “one state-one vote” (the second threshold in the European constitution, +2 premium per states in the Electoral college) and the more democratic representation of the states proportionally to their population. Clearly, for all these schemes, the outcome is the result of a political bargain between the small states and the big states. There is also barely no reference to any specific normative criteria that could be used in order to precise what should be the good federal decision process. This apparent confusing situation is also due to the fact that democratic principle (equal treatment for each citizen) is of course easily implemented in a one stage election (for example, imagine a direct popular vote in the US election), but has different solutions in a two-tiers systems. I will now illustrate this point by presenting some of the propositions that have been made by game theorists and economists on this subject.

Measuring Power and Influence

Perhaps, the most widely-publicized normative political claim about two tiers systems comes from game theorists and the voting power literature. Since the

¹ However, there as been of lot of debates in the United States since two centuries in order to find the right mechanism in order to round off the number of representatives per state proportionally to the population. This problem is very well documented, see for example the book by M. Balinski, P. Young, *Fair Representation*, Yale University Press, New Haven 1982. In this paper, by proportionality, we mean that the weight attached to a state is exactly its population, and we will not discuss the rounding off issue.

works of Penrose² in 1946 and Banzhaf³ in 1968, many scholars defend the so called *Penrose square root law*, on the basis that, under a very simple model, the voting power or influence of an individual from state i in the Union is proportional to the square root of the population of his home state ($\sqrt{n_i}$); the recent book by Felsenthal and Machover⁴ and their papers on the European Union⁵ are perfect examples of this tradition.

Let us now describe more precisely the tools and concepts from the power index literature. The simplest model begins with the assumption that n voters have to choose between two proposals A and B. These two options are exclusive, abstention is not allowed, and there is no bias in favor of one alternative (such as a statu quo alternative). We next assume that each vote is determined by flipping independently a fair coin randomly; This hypothesis is called the Independence assumption by Straffin⁶. Under this random voting model, all the 2^n vote configurations are equally likely, and the power of voter j is simply the proportion of the configurations of the other $n-1$ votes for which voter j is decisive. By decisive, we mean that, voter j , by changing his vote, can affect the final result⁷. The power of voter j is then the number of situations where he is decisive divided by the total number of vote configurations, 2^n . In fact, we have just described a well known measure of power the (non normalized) *Banzhaf Power index*⁸ [3]:

$$\text{Banzhaf power of voter } j = \frac{\text{Number of configurations for which voter } j \text{ is decisive}}{\text{Total number of voting configurations}}$$

In a federal union, a voter casts his vote in his home state for party A or B. The winner in state i is the party which obtains a majority of votes on his side (abstention is not allowed) among the n_i citizens. Each state i is represented at

² L.S. Penrose, *The Elementary Statistics of Majority Voting*, "Journal of the Royal Statistical Society" 1946, Vol. 109, Part I, p. 53–57.

³ J.R. Banzhaf, *Weighted Voting Doesn't Work: a Mathematical Analysis*, "Rutgers Law Review" 1965, no. 13, p. 317–343.

⁴ D.S. Felsenthal, M. Machover, *The Measurement of Voting Power*, Edward Elgar Publishing 1998.

⁵ D.S. Felsenthal, M. Machover, *The Treaty of Nice and Qualified Majority Voting*, "Social Choice and Welfare" 2001, no. 18, p. 431–464; idem, *Analysis of QM Rules in the Draft Constitution for Europe Proposed by the European Convention 2003*, "Social Choice and Welfare" 2004, no. 23, p. 1–20.

⁶ In social choice literature, this assumption is known as the Impartial Culture model. To our knowledge, the term has been coined for the first time by B. Garman and M. Kamien (*The Paradox of Voting: Probability Calculations*, "Behavioral Science 13" 1968, p 306–316) for the analysis of the Condorcet cycle in a three candidate election, though Guilbaud has used the very same assumption as early as 1952 in Social Choice theory.

⁷ If the number of mandates is even, ties may occur. A way to avoid such situation is to assume that the number of voters is odd, or to flip a fair coin to take a decision.

⁸ J.R. Banzhaf, *Weighted Voting Doesn't Work...*

the federal level by a_i mandates, and the winner in state i catch all these mandates. Then, the position that is officially adopted by the union is the one which obtains a majority of mandates at the federal level. Thus, the probability for a voter to be decisive is the product of the probability that he is decisive in his home state times the probability his state is decisive at the federal level. It is well known⁹ that if certain conditions hold – if the number of states is large enough, if no single voter or handful of voters controls almost all the mandates, and there are no discrete features in the weights¹⁰ – that the Banzhaf power of state i with a_i mandates is approximately proportional to its number of mandates. But in two-tiers voting, we also have to estimate the power of voter j in state i . If n_i is odd, voter j is decisive for

$$\binom{n_i-1}{\frac{n_i-1}{2}}$$

configurations among the 2^{n_i-1} possible vote configurations of the other citizens of state i . For n_i large, this can be approximated as $\sqrt{\frac{2}{\pi(n_i-1)}}$. We immediately deduce that:

$$\text{Banzhaf power of voter } j \text{ in state } i \approx a_i \sqrt{\frac{2}{\pi(n_i-1)}} \quad (1)$$

and that equal treatment in term of power is achieved if a_i is proportional to $\sqrt{n_i}$

Clearly, in this model, we do not know nothing about the voters, the states, their socio-economic data, their history. All we know is that, there are some seats, to each seat is attached a certain number of mandates and that there is no bias in favor of a specific motion. We evaluate the distribution of power before the voters enter the room and any discussion can take place. This approach can be defended on the ground that, when designing a voting system or a constitution, we do not have to take into account the present political situation; we may wish the political system to be stable for decades or centuries (in fact a result achieved by the American Constitution). The constitutional planner may wish to propose a voting mechanism under some veil of ignorance, which is exactly what the Independence assumption does.

⁹ For a detailed explanation, see for example the recent and extremely clear papers by A. Gelman, J.N. Katz and Tuerlinckx, *The Mathematics and Statistics of Voting Power*, “Statistical Sciences” 2002, vol. 17, issue 4, p. 381–467; A. Gelman, J.N. Katz, J. Bafumi, *Standard Voting Power Don’t Work: An Empirical Analysis*, “British Journal of Political Sciences” 2004, no. 34, p. 657–674.

¹⁰ Feix, Lepelley, Merlin and Rouet (*On the Voting Power of an Alliance and the Subsequent Power of its Member*, “Social Choice and Welfare” 2007, no 2, p. 181–207) have recently shown that these conditions are met for the decision schemes in the European Union.

A second problem with this approach is that, in real life, voter seldom flip coins independently before casting their vote. By analyzing electoral data from the least fifty years, Gelman, Katz and Bafumi¹¹ have recently showed that the Independence assumption has to be rejected for the elections of the senators, the representatives and president in the United States; similar conclusions are drawn from the electoral data collected over Europe. A way out of this problem is to recognize that the probability of being decisive depends on the probability of the configurations for which a voter is decisive. Then other probability assumptions, also modelling a particular instance of the veil of ignorance hypothesis, can be used. In particular, Straffin¹² and Berg¹³ clearly show that if each repartition of the votes between *A* and *B* is equally likely (that is, the probability that *A* gets 0% of the vote is equal to the probability that he gets 15%, 51% or 89%), the number attached to a configuration with *x* votes for *A* and (*n* − *x*) votes for *B* is

$$\binom{n}{x}$$

This is Straffin Homogeneity assumption¹⁴. Then, the right measure of power, that is the probability of being decisive, is now given by the *Shapley-Shubick index*¹⁵. Next, as there are $\binom{n_i-1}{(n_i-1)/2}$ configurations of the other voters which split equally between *A* and *B* in state *i*:

$$\text{Shapley-Shubick power for player } j \text{ in state } i \approx \frac{a_i}{n_i}$$

and equal treatment is obtained when the number of mandates is proportional to the population. To conclude, the objective of equalizing the probability of being decisive in two tiers system has no clear answer. The choice of the right apportionment rule is completely driven by the characteristic of the underlying probability model governing the behavior of the voters, which in turn defines a particular measure of the power. Moreover, both models assume that the behavior of the voters is similar across the states.

¹¹ A. Gelman, J.N. Katz, J. Bafumi, *Standard Voting Power Don't Work...*

¹² P.D. Straffin, *Homogeneity, Independence and Power Indices*, "Public Choice" 1977, no. 30, p 107-118.

¹³ S. Berg, *On Voting Power Indices and a Class of Probability Distributions: With Applications to EU Data*, "Group Decision and Negotiation" 1999, no. 8, p. 17-31.

¹⁴ One should also notice that the Impartial Anonymous Culture used in Social Choice theory to compute the likelihood of the Condorcet paradox gives the same probability when used in binary elections. The term IAC and the model were used first by Gehrlein and Fishburn, *Condorcet's Paradox and Anonymous Preference Profiles*, "Public Choice" 1976, p. 1-18.

¹⁵ L.S. Shapley, M. Shubick, *A Method for Evaluating the Distribution of Power in a Committee System*, "American Political Science Review" 1954, no. 48, p. 787-792.

Efficiency Arguments

The argument that the citizens of the different states should be given equal power, that is equal probability to be decisive, was for a long time the only normative argument proposed by mathematical economists to evaluate the merits of a federal constitution. Recently, several contributions have suggested that some utilitarian notions could play a role too.

Felsenthal and Machover¹⁶ suggest that, for a federal union, the mean difference between the size of the majority camp among all citizens and the number of citizens who agree with the decision taken by the majority of the delegates of the states should be minimized. They show that under the Independence assumption, the square root rule holds again.

Beisbart, Bovens and Hartmann¹⁷ have recently compared seven different possible decision schemes for the European Union on their capacity to select the motions that will have a positive total utility for its citizens, while rejecting the bad ones. They distinguish between the benchmark rules (Simple majority with weights proportional to population, simple majority with equal weights, double majority model, Penrose weights with 62% threshold) and the political rules (Nice treaty, original draft constitution, present draft constitution). For each country, the utility of a policy for the average citizen in state i is drawn from a normal law of mean μ and standard deviation σ . Using computer simulations, Beisbart, Bovens and Hartmann then compute the average utility brought by each decision rule. They also check whether some countries (the small ones, the big ones) are systematically harmed. Again, they discover that no decision rule performs best independently of all model parameters. For bad motions (μ/σ values significantly smaller than 0) the political rules tends to outperform other rules in terms of expected utility, because they are less permissive and thus effectively block motions with too many negative utilities. On the other hand, when $\mu/\sigma > 0$ benchmark rules tend to outperform political rules.

The normative criteria proposed by Barberà and Jackson¹⁸ uses similar ideas, but is more general with respect to several points. They assume that in a two candidate election, the partisans of candidate A get a utility of $u_j = 1$ if it is elected (and 0 otherwise), while the partisans of B get a utility of $u_j = v, v \in [0, +\infty]$ if their preferred candidate is elected (and 0 otherwise). Thus, one camp may en-

¹⁶ D.S. Felsenthal, M. Machover, *Minimizing the Mean Majority Deficit: The Second Square-root Rule*, "Mathematical Social Sciences" 1999, no. 37, p. 25–37.

¹⁷ C. Beisbart, L. Bovens, S. Hartmann, *A Utilitarian Assessment of Alternative Decision Rules in the Council of Minister*, "European Union Politics" 2005, no. 6, p. 395–419.

¹⁸ S Barbera, M.O. Jackson, *On the Weights of Nations: Assigning Voting Weights in a Heterogeneous Union*, forthcoming in the "Journal of Political Economy" 2006, vol. 114, no 2, p. 317–339.

joy a higher utility when winning. Then, the optimal voting rule for two tiers elections should be the one that maximizes the efficiency, that is the total expected utility of the voters. Their first results are very general in the sense that they do not depend upon a particular probability model; The *utility efficient* two-tiers voting rule should be such as:

- The quota of the mandates in order to select A against B is $\frac{v}{v+1}$. This result justifies the existence of a quota superior to one-half when one camp is particularly harmed when defeated. However, interpersonal comparisons of utility govern the level of the quota; no specific rights for a minority is involved in the reasoning.

- The optimal weight of state i is proportional to the total expected utility of the voters knowing that A is selected:

$$a_i = E \left[\sum_{j=1}^{n_i} u_j \mid A \text{ is elected} \right].$$

Then depending on the assumption that are made to model a priori the behavior of the voters, different efficient weights can emerge. They retrieve that the Independence assumption leads again to the square root rule, while other probability assumption lead to the proportional rule.

Feix, Merlin, Lepelley, Rouet and Vidu¹⁹ propose and study the properties of another normative criteria to evaluate the different apportionment methods in a federal union: An apportionment method is said to be *majority efficient* if it minimizes the probability that a decision is taken with a majority of mandates at the federal level though it is supported by a minority of voters over the whole union. In other words, we wish to minimize the likelihood of the so called *referendum paradox*²⁰: A referendum paradox occurs whenever a decision taken by representatives elected in local jurisdictions conflicts with the decision that would have been adopted if the voters had directly given their opinion through a referendum. This criteria seems very natural, as such strange political situations are not only theoretical objects; They often happens, a well known case being the election of George W. Bush against Al. Gore in 2000²¹. Moreover, it is quite obvious that a federal union cannot work if it is plagued too often by these situations: A majority of the citizens would lose confidence in the institutions, leading to a political crisis. It is possible to argue that, as the referendum paradox has been popularized by the media in 2000 and 2004, the majority efficiency

¹⁹ M. Feix, D. Lepelley, V. Merlin, J.L. Rouet, L. Vidu, *Majority Efficient Representation of the Citizens in a Federal Union*, "Mimeo" 2006.

²⁰ See H. Nurmi, *Voting Paradoxes, and how to deal with them?*, "Springer" 1999.

²¹ For other examples in US, United Kingdom and France, see M. Feix, D. Lepelley, V. Merlin, J.L. Rouet, *The Probability of US Presidential Type Election Paradoxes*, "Economic Theory" 2004, no. 23, p. 227–258.

criteria could be more easily accepted by the public opinion than any criteria based upon the utility or the power concepts. The main difference with the utilitarian efficiency criteria presented previously is that Feix et al. do not here take into account the magnitude of the paradox: They try to evaluate the number of the cases for which a majority of voters is frustrated, but do not weight the results by the magnitude of the paradox, either by counting the number of dissatisfied voter (as in Felsenthal and Machover²²) or adding up the utilities (as in Barbera and Jackson²³ or Beisbart, Bovens and Hartmann²⁴).

Though the criteria of majority efficiency is simple to identify and popularize, the search of the apportionment rule which maximizes the majority efficiency is not that simple: The authors have not been able to resolve analytically the problem, and cannot prove mathematically that it points toward a clear optimal apportionment method. They focus their analysis on a particular class of rules. More precisely, through simulations, they try to identify which parameter δ minimizes the probability of the paradox if we allocate the seats according to the law $a_i = n_i^\delta$. Although this formula does not take into account all the possibilities, it covers the pure federal case ($\delta = 0$), the square-root rule ($\delta = 1/2$), the proportional case ($\delta = 1$) and even dictatorship ($\delta \rightarrow \infty$). Their computer simulations show that under the Independence assumption, the square root rule emerges as the apportionment method that minimizes the likelihood of conflicts between direct and two-tier voting. On the other hand, the Homogeneity assumption points toward $\delta = 1$ and the proportional rule.

Concluding Remarks

The debates about the European Draft Constitution has revived the researches about the choice of the best voting rules in public economy, social choice theory and game theory. The brief review of the literature that I present in this note does not mean to be exhaustive – I did not talk about the representation of minorities²⁵, the axiomatic approach to two-tiers voting rules²⁶, etc. I focussed on contribu-

²² D.S. Felsenthal, M. Machover, *Minimizing the Mean Majority Deficit...*

²³ S Barbera, M.O. Jackson, *On the Weights of Nations...*

²⁴ C. Beisbart, L. Bovens, S. Hartmann, *A Utilitarian Assessment...*

²⁵ P. Aghion, A. Alesina, F. Trebbi, *Choosing Electoral Rules: Theory and Evidence from US Cities*, "Mimeo" March 2005; R. Renault, A. Trannoy, *Protecting Minorities through the Average Voting Rule*, "Journal of Public Economic Theory" 2005, no. 7, p. 167.

²⁶ P.C. Fishburn, *The Theory of Representative Majority Decision*, "Econometrica" 1971, no. 39, p. 273–284; Y. Murakami, *Logic and Social Choice*, Dover, New York 1968; C. Chambers, *Consistent Representative Democracy*, "Games and Economic Behavior" 2008, no. 62, p. 348–363; S. Bervoets, V. Merlin, *Gerrymander – Proof Representative Democracies*, "International Journal of Game Theory" 2012, no. 41, p. 473–488.

tions that arrived at the same conclusion while using different normative criteria: The choice of the best two-tiers voting rule is governed by the underlying assumptions on the behavior of the voters, the Independence assumption always pointing at the square root rule, and the Homogeneity assumption leading to the proportional rule. Also notice that there is no formal argument or proof stating that maximizing the utility, minimizing the conflicts and equalizing the influence would always lead to the same normative recommendation for a given probability assumption.

In my opinion, the moral of this story is that one has to use power indices or other normative assessments about institutions with precaution. Though power indices have been frequently used to measure the influence of the different agents in institutional schemes (the US legislative system, the European legislative systems, the United Nations, etc.) few authors recognize that the probabilistic foundations of these measures have a deep impact on the conclusion, and even fewer tried to motivate the use of one particular assumption compared to other one. When the issue comes to the allocations of mandates among the different members of a political union, I tend to think that the Homogeneity assumption is more realistic and could serve to set some benchmark about what should be a good voting rule. But this result is fragile, and many others arguments on the behavior of the agents could change the picture in different contexts.

Henri Culot

Université catholique de Louvain

THE WTO'S LEGITIMIZATION STRATEGY*

Strategia uprawomocnienia Światowej Organizacji Handlu

Słowa kluczowe: Światowa Organizacja Handlu, uprawomocnienie, demokracja, wolny rynek.

Key words: World Trade Organization, legitimacy, democracy, free trade.

Streszczenie

Artykuł wyjaśnia, dlaczego Światowa Organizacja Handlu (WTO) zмага się z problemem swego własnego uprawomocnienia oraz w jaki sposób wpływa to na proceduralne i rzeczowe argumenty oraz jak staje się źródłem napięcia między nimi. Artykuł przybliży także dyskusje toczące się wewnątrz WTO wokół jej własnych uwarunkowań, a przede wszystkim jej wewnętrznych sprzeczności.

Abstract

This article explains why the World Trade Organization struggles with the problem of its own legitimacy, how it puts forward both procedural and substantial arguments and remains trapped in the tension between them. This paper focusses on the WTO's own discourse to shed light on its presuppositions or, rather, its internal contradictions.

1. Introduction

Is good governance opposed to, or at least in tension with, democracy? The former refers to a political organization designed to achieve substantial goals. The concept of democracy is focussed on procedural rules enacted to ensure that rulers take into account the will of the people affected by their decisions¹.

* An earlier version of this paper was presented at the workshop on "Good Governance" and Democracy: *Competing or Complementary Models of Global Political Legitimacy?*, held at Merton College, Oxford, on 10th–11th March 2006. The author greatly benefited from insightful comments from the participants and from Prof. Philippe Coppens, but is responsible for any remaining error.

¹ There are others ways to express the opposition, where governance is a concept used for rules decided outside a constitutional system. R. Nickel, *Participatory Transnational Governance*, (in:) Ch. Joerges, E.-U. Petersmann (eds.), *Constitutionalism, Multilevel Trade Governance and Social Regulation*, Hart, Oxford 2006, p. 159.

The purpose of this article is not to discuss the theoretical relevance of this distinction, which could be put into question notably because it hardly takes into account the role of courts in the legitimacy debate and because the status of the preconditions necessary for a democratic discussion remains unclear. Be that as it may, a fair decision-making procedure and the achievement of desirable substantial goals can be taken as two main roads to legitimacy, in much the same way as “patterned” theories of justice can be opposed to procedural ones. Manfred Elsig similarly distinguishes input legitimacy (procedures and processes to reach a decision, with subdivisions according to the type of procedure) and output legitimacy (based on the results achieved by the institution, its performance and efficiency)².

In practice, a complete separation of goals and procedure is not realizable, as they are permanently mixed in the political debates. The challenge of our democratic systems is to match permanently, to the greatest possible extent, the will of the people with efficient and just policies. In fact, the best legitimization strategy is to reconcile both perspectives, as much as possible, and thus to promote desirable goals by democratic means (independently of which eventually prevails in case of conflict). Another reason why achievements and procedure cannot be separated is the contradictory effect of the latter on the former: increased transparency and participation may impair efficiency in decision-making, but a norm adopted through a more legitimate procedure usually achieves a better compliance rate³.

In this article, I would like to present a case study explaining why the World Trade Organization struggles with the problem of its own legitimacy, how it puts forward procedural and substantial arguments (which will be referred to as “democracy” and “good governance” respectively) and remains trapped in the tension between them. I will not analyse whether the WTO *is* legitimate or not, but rather focus on the WTO’s own discourse to shed light on its presuppositions or, rather, its internal contradictions.

In the next section, I present two documents published by the WTO, which synthesize its legitimacy argumentation and on which my analysis is based. Section 3 focuses on two of the WTO’s arguments more specifically related to good government and democracy. In section 4, I show the unresolved tension between these two arguments. First, the WTO cannot effectively combat state protectionism if it bases its legitimacy on internal democratic processes (which implies that the WTO must defer to its members’ will). Second, free trade and democracy do not always go hand in hand. If the people do not want free trade, the WTO must either revise its ultimate objective or give up democracy. Section 5 explores ways to reduce the contradiction.

² M. Elsig, *The World Trade Organization’s Legitimacy Crisis: What Does the Beast Look Like?*, “Journal of World Trade” 2007, no. 41(1), p. 81–86.

³ *Ibidem*, p. 88–89.

2. 10 benefits + 10 misunderstandings = 20 good reasons to support the WTO?

Various methods could be used to approach the WTO's legitimization strategy. I chose to concentrate on the analysis of two pamphlets published by the WTO and entitled *10 benefits of the WTO trading system*⁴ and *10 common misunderstandings about the WTO*⁵. These publications are freely available on the WTO website and are intended to be read by a large public⁶.

With the publication of these documents, the WTO attempts to justify its existence, prove its usefulness in contemporary international economic relations, and refute the criticisms it usually faces. Both endeavours are the flip side of the same coin and they share a common conclusion: contrary to the supposed prejudices of the readership, the WTO should be supported.

The structure of both documents is similar: ten assertions, with a brief explanation of their meaning, followed by a one-page-long text justifying the assertions.

The "benefits" document focuses on results pursued or achieved by the WTO system: it "helps to keep the peace" (1) and "stimulates economic growth" (7); it "cuts the costs of living" (4) and at the same time "raises income" (6); it "provides more choice of products and qualities" (5); it "makes life easier for all" (3) and also "more efficient" (8). Other benefits relate to institutions rather than welfare: the WTO helps to handle disputes "constructively" (2), it shields national governments from lobbying (9) and it "encourages good government" (10). The overall picture presents the WTO as desirable in the system of world governance because of its effects on peace, wealth and growth.

The so-called misunderstandings are, in fact, criticisms more directed against the WTO decision-making process. The WTO would be "undemocratic" (10), it "dictates policy" (1), it forces weaker countries to join in (9) but, once they are members, they are powerless (7), it favours free trade "at any cost" (2), i.e. its agenda is not debatable. But some misunderstandings also relate to the results achieved by the world trading system: it destroys jobs (6), it allows commercial interests to "take priority over" development (3), the environment (4), health and safety (5). It seems, therefore, that criticisms are targeted both against the WTO's achievements and against its decision-making process.

⁴ WTO, *10 benefits of the WTO trading system*, Geneva 2008.

⁵ WTO, *10 common misunderstandings about the WTO*, Geneva 2008.

⁶ The use of such "popular" documents sometimes carries with it an oversimplification of the discourse. A more in-depth study should analyse the positions taken by the WTO in different contexts, including dispute settlement. However, the materials chosen for this paper reflect the overall structure of the WTO discourse.

A complete analysis of both documents would be too big a task to tackle here, although it would probably give a better overview of the main arguments used by the WTO to legitimize its existence and its action. Hence, I focus on contrasting the last item of both documents. Benefit # 10 of the WTO argues that it encourages good government, while the tenth misunderstanding relates to the alleged undemocratic nature of the WTO.

3. “The system encourages good government” and/but “The WTO is NOT undemocratic”

How does the WTO encourage good government? According to the WTO document, “under WTO rules, once a commitment has been made to liberalize a sector of trade, it is difficult to reverse. The rules also discourage a range of unwise policies. For businesses, that means greater certainty and clarity about trading conditions. For governments it can often mean good discipline”⁷.

For the WTO, good government includes avoiding unwise policies, which are simply – to put it in a nutshell – protectionism. Accordingly, free trade is a good policy which has to be promoted, although not “at any cost”⁸. It is not surprising to hear such discourse from the WTO.

The WTO rules “include commitments not to backslide into unwise policies”⁹. Governments, it seems, used to be unwise, but departed from that position; they were (once) convinced by arguments in favour of free trade, and resolved to join the WTO. Now, they are impeded from turning back to their previous policies, for the case they would find them attractive again.

Protectionism is bad government, the document goes, not only because it is economically inefficient, but also because it favours undesirable methods of (internal) government such as “lobbying”, “corruption”, “arbitrary decision-making” and “cheating”. It is suggested, in other words, that protectionism is an opportunity for the government to take decisions which do not correspond to the will of its population but which, rather, favour vested interests.

Quotas are cited as the main example, probably because they are “unwise” in many respects. In economic theory, quotas are considered as worse than tariffs because they are coupled with an inefficient allocation of import licences (in most cases) and because they may strengthen the market power of firms in a dominant position¹⁰. Further, in the political sphere, the allocation of quotas

⁷ WTO, *10 benefits of the WTO trading system...*, p. 14.

⁸ WTO, *10 common misunderstandings...*

⁹ WTO, *10 benefits of the WTO trading system...*, p. 14.

¹⁰ P.H. Lindert, T.A. Pugel, *Économie internationale*, 10e édition, Economica, Paris 1997, p. 192.

constitutes an incentive for lobbying or corruption, hence for arbitrary decision-making and bad government. The same could be said (maybe to a slightly lesser extent) for decisions about tariffs.

The discussion around lobbying shows that, notwithstanding the WTO's allegations, the "good government" argument is not intrinsically linked to the WTO's goals, but only to its existence as an international organization. The WTO does not point to the fact that lobbying or corruption may also affect government decisions in the field of tariff cuts, liberalization, or indeed any kind of decision (wise or unwise)¹¹. Similarly, the argument about certainty and clarity for businesses does not seem to acknowledge that legal certainty comes from the existence of legal rules more than from their content, whether it is protectionist or not¹². If the WTO pamphlet holds true, it is only because when a state is bound by a treaty, its government may no longer decide alone on topics covered by the treaty. Therefore, the possibility of successful lobbying or corrupting at state level is greatly reduced. The difficulty to change the rules entails a greater stability and, therefore, legal certainty. Whether the content of the treaty is wise or not is actually quite another question.

Nevertheless, it appears that the WTO's argument is not confined to the realm of substantial goals. "Good government" is interesting, in a legitimacy perspective, precisely because it links substantial goals (free trade and economic efficiency) with a vision of democracy. This kind of democracy denies the relevance of interests groups, thus adopts a liberal and atomistic perspective, which is coherent with the economic side of the argument.

We now turn to the discussion on the democratic nature of the WTO. When trying to refute Misunderstanding # 10 about its alleged undemocratic nature, the WTO bases its arguments on state consent. Trade rules are democratic because the Marrakech Agreements were negotiated by the member states and ratified by their parliaments, and because all subsequent decisions are taken by consensus, which is even said to be "more democratic than majority rule"¹³. Misunderstanding # 1 develops the same idea, to prove that "the WTO does NOT tell governments what to do". The text emphasises that the WTO is a "member-driven" organization.

This is quite another vision of democracy at the international level than the liberal one of the "good government" argument. To be considered as democratic, the WTO has to show that it is supported by the population it affects.

¹¹ J.O. McGinnis and M.L. Movsesian (*The World Trade Constitution*, "Harvard Law Review" 2000, no. 114, p. 528) mention explicitly lobbies in favour of free trade, which they view as a necessary and desirable counterweight to protectionist interest groups.

¹² See H. Culot, *Risque et sécurité dans le nouveau droit des marchés financiers: le rôle de l'information*, "Revue pratique des sociétés" 2002, p. 405-420.

¹³ WTO, *10 common misunderstandings...*, p. 10.

However, in the current state of affairs in international relations, with no formal and direct expression of the people at the international level, the WTO feels compelled to rely on its member states as the only place for democratic expression. The WTO has been created (and its rules have been adopted) by a free act of governments, which were themselves democratically elected (Misunderstanding # 10). It is a two-level democracy, with a democratic society of states, each of them also constituting a democratic society¹⁴. Such a “two-step” reasoning allows to trace back the existence of the WTO, and the content of its policies, to the will of the affected peoples.

The inconsistency is not obvious. In both cases, the WTO relegates democratic expression to the national sphere, first by claiming to improve the internal democratic systems (impediment of lobbies), then by relying on national democratic processes to establish its own democratic legitimacy.

4. Tensions in the WTO’s position, or is good government compatible with democracy?

However, the WTO’s discourse is marked by two main tensions. The first tension stems from the fact that the documents confine democracy to its national dimension, with the WTO presented as a mere gathering of (democratic) states, which it is not. The second tension arises when one considers that free trade – or, more broadly, an economically optimal allocation of resources, of which free trade is a condition among others, according to standard economic theory – may not always match the preferences of the people.

4.1. Democratic expression in the international realm

The WTO discourse is based on suppositions which cannot be accepted as such. This impedes the endeavour to base the democratic nature of the WTO solely on democratic expression at the national level.

Firstly, the WTO presupposes that member states are democratic, which is true for many of them, but cannot reasonably be said to be the case for all its members¹⁵.

Secondly, it suggests that all decisions within the WTO are effectively taken by officials accountable to their fellow citizens. Agency theory shows that agen-

¹⁴ See also Consultative Board, *The Future of the WTO – Addressing institutional challenges in the new millennium*, Geneva 2004, 29 sq.

¹⁵ On this question, see J.O. McGinnis, M.L. Movsesian, *The World Trade Constitution...*, p. 588 sq.

cy costs and asymmetries of information introduce a discrepancy between the principal's will (or interests) and its expression by the agent¹⁶. Moreover, decisions taken at the WTO cannot be abstracted from the WTO's context and that of international relations in general. Are we really sure that trade experts or negotiators appointed by a government (ultimately, but marginally) controlled by an elected parliament always act according to the democratic will? Trade representatives, even of democratic states, may possibly depart from their constituencies' will when negotiating in the WTO context. This means that there is a gap between "formal democratic legitimacy" and "social legitimacy"¹⁷.

Thirdly, notwithstanding its often-repeated official discourse, the WTO is not totally "member driven". Of course, (powerful) states retain a large power over the organization and its policies. However, organs of the WTO, above all panel and Appellate Body members, but also committees¹⁸ and officials in the secretariat¹⁹, also take decisions which, contrary to the assertions of the WTO, cannot be reduced to a mere implementation of what has been agreed in the treaties. The WTO can no longer be considered as a contract between states, with no will of its own. It is an institutional framework, subject to various influences which make it evolve over time, certainly with the consent of its main members, but according to its own dynamic. This is a consequence of the institutionalization and "judicialization" of international economic institutions. This autonomous power of the WTO, albeit weak compared to that of member states, has to be democratically legitimized, and this cannot be done by invoking national democratic processes.

Fourthly, even if one admits *arguendo* that there can be a democratic society of states, democracy can hardly be based on a principle of consensus. Of course, consensus implies that no state formally objects on the decisions taken by the organization. But the consequence is also that one single member can block the adoption of any modification to the rules²⁰. In fact, this veto power applied to all decisions is not democratic at all. Consensus is a contractual mode of decision, whereby all parties to a contract must agree to modify it. It is not suitable for an institutional context where a democratic process can develop. If every decision is

¹⁶ In this context, J. Meltzer, *State Sovereignty and the Legitimacy of the WTO*, "University of Pennsylvania Journal of International Economic Law" 2005, no. 26, p. 706–707; J.O. McGinnis and M. L. Movsesian, *The World Trade Constitution...*, p. 357.

¹⁷ R. Howse, *The legitimacy of the World Trade Organization*, (in:) J.-M. Coicaud, V. Heiskanen (eds.), *The Legitimacy of International Organizations*, U.N. University Press 2001, p. 361.

¹⁸ A. Lang, J. Scott, *The Hidden World of WTO Governance*, "European Journal of International Law" 2009, no. 20(3), p. 575–614.

¹⁹ H. Nordström, *The World Trade Organization Secretariat in a Changing World*, "Journal of World Trade" 2005, no. 39(5), p. 819–853.

²⁰ Consultative Board, *The Future of the WTO...*, p. 63.

taken by consensus, it is in fact the result of a negotiation in which powerful countries inevitably have more bargaining power.

The practical effect of consensus rule applied in today's WTO is to block any substantive evolution of the rules decided by ministerial conference and/or the member states, i.e. the "legislative" branch of the WTO where state consent is supposed to apply²¹. As a consequence, adaptation of the rules, if any, comes from the "judicial" branch of the organization (panels and Appellate Body), where the consent of member states has virtually no impact. In other words, consensus causes immobility or strengthens judicialization. One can think of no better way to undermine state consent as a source of legitimacy.

Fifthly, there is, at least about some issues, a legitimacy circle, by which states invoke their international obligations to justify their actions, while the international organization which supposedly enacted the obligation denies having any power and claims to be "member-driven"²².

These five elements imply that state consent cannot be the sole basis of the WTO's "democratic" legitimacy. Of course, state consent is part of it, but it must be completed by some more direct means of democratic expression or participation at the international level.

4.2. Free trade and democracy

As explained earlier, the WTO still bases its democratic legitimacy, to a great extent, on national democratic processes.

To reduce the power of lobbies and, more generally, to fight protectionism, the WTO uses a method which some consider undemocratic because it deprives states (where the expression of the democratic will supposedly takes place) of the ability to decide on a wide range of policies. The WTO is trapped in the legitimacy challenge faced by many international organizations: it relies on states for democracy – which implies that states must be able to act freely in the international sphere – while its core objective is to limit the liberty of states when they act internationally²³. This challenge – which Hobbes was aware of – is rooted in the traditional understanding of sovereignty with which internatio-

²¹ T. Broude, *The Rule(s) of Trade and the Rhetos of Development: Reflections on the Functional and Aspirational Legitimacy of the WTO*, "Columbia Journal of Transnational Law" 2006, no. 45(1), p. 236.

²² R. Howse, *op. cit.*, p. 356.

²³ J.O. McGinnis and M. L. Movsesian (*The World Trade Constitution...*, p. 569) seem to resolve the question with an affirmation that WTO rules are not binding: "Of course, members may choose to keep their laws, whatever the WTO decides, and accept retaliation from their trading partners". Even if this were true, i.e. if legal rules may be trespassed by a state that is ready to pay, the problem would reappear in the form of another question: how, then, is the WTO system able to impede protectionism or to implement multilateralism?

nal coordination is difficult to conceive²⁴. However, the goal of the WTO, and therefore the source of its “output” legitimacy, is precisely the opposite of an international state of nature, i.e. to discipline international economic relations, according to the general intention of member states but occasionally by coercing them to comply with the common rules.

If we leave it at such a paradox, respect of democratic expression is really not the effect – let alone the goal – of the existence of a World Trade Organization. It seems, rather, that the notion of “good government” used by the WTO refers to a result to be achieved (liberalization) rather than to a democratic process. When it invokes democracy, the WTO should be considered as paying lip-service to some of its opponents’ concerns, but without any intent to sacrifice free trade for the sake of democracy.

Yet this does not sound like a reasonable interpretation of Benefit # 10 of the WTO document. One has to acknowledge that the WTO is indeed convinced to promote democratic expression by barring the road to lobbies and corruption and by promoting a transparent system of rules.

Ultimately, the WTO’s endeavour to overcome the tension is based on a deep conviction, and unsurprisingly a very liberal²⁵ one: citizens are rational economic agents, and they vote according to their economic interests. This implies in turn that governments (should) only decide according to the economic interests of the nation. With such a hypothesis, which is shared by other authors²⁶, the WTO discourse gains coherence. As free trade is more efficient than protectionism according to mainstream economic theory, a real democratic expression can only be in favour of free trade, and protectionism only comes from the undemocratic action of lobbies intriguing to obtain benefits that the general will would never grant them.

Keeping this conviction in mind, it makes no sense to say that the WTO deprives states of some decision-making power. In fact, states decide more freely because they are liberated from the influence of lobbies. Their action (on their own or through international institutions such as the WTO) corresponds to the will of their population, because it maximises national welfare. Neither is it

²⁴ See the nuanced opinion of J. Combacau, *Pas une puissance, une liberté: la souveraineté internationale de l’État*, “Pouvoirs” 1993, p. 47-58 ; idem, *Le droit international: bric-à-brac ou système?*, “Archives de philosophie du droit” 1986, p. 85-105, in particular p. 102-105.

²⁵ This liberal character is acknowledged by J.O. McGinnis, M.L. Movsesian (*The World Trade Constitution...*, p. 526), who refer to the Madisonian tradition.

²⁶ R. Keohane, J.S. Nye Jr., *The Club Model of Multilateral Cooperation and Problems of Democratic Legitimacy*, (in:) R.B. Porter, P. Sauvé, A. Subramanian, A. Beviglia Zampetti (eds.), *Efficiency, Equity, and Legitimacy – The Multilateral trading System at the Millenium*, Brookings Institution Press & Center for Business and Government, Washington 2001, p. 268.

a problem in itself if some decisions are taken or influenced by unelected bodies (the DSB, NGO's or even lobbies) as long as they are compatible with the presumed democratic will, i.e. free trade.

This subtle reasoning enables the WTO to base its democratic legitimacy on internal processes, while at the same time dismissing as "undemocratic" the internal processes leading to protectionism. It seems the perfect way to reconcile good government and democracy: good government (free trade) is true democracy, while unwise policies must come from some democracy failure. A too perfect way, maybe, and the reader is left with the uncomfortable impression of a circular reasoning.

J.O. McGinnis and M.L. Movsesian develop a similar argument, focussed on interest groups, presented as common enemies of both free trade and democracy²⁷. In turn, this argument serves to promote the idea that the WTO should not have its power extended to international regulation, as this would create an incentive to lobby at WTO level and ultimately lead to increase the power of global lobbies (instead of a decrease in the "antidiscrimination" model)²⁸.

In fact, the argument is based on a wrong premise. One cannot simply affirm that voters are pure rational economic agents. Most of us admit that the choice of voters, especially if they are well-informed (which should be, but is not always, the case), is partly dependent on economic reasons. But even more observers would disagree with the idea that there are no other determinants to people's choices. Therefore, the possibility always remains that democratic choice does not correspond to economic efficiency, whether at national or at international level. Defenders of free trade imagine that the rest of the world is as convinced as they are, which is but a wish. Even perfectly informed citizens could vote against mainstream economic theory, for there is more than one economic theory; but more profoundly because social life, which does not take place in a "social vacuum", cannot be reduced to economic interactions²⁹.

Some hard cases submitted to the WTO are interesting examples of both tensions described above. They reveal the power of the WTO judiciary to take

²⁷ "Free trade and democratic government face a common obstacle – the influence of concentrated interest groups. Because free trade creates wealth for each nation, one would expect national majorities to favour free trade policies over policies that benefit special interests at the majority's expense" (J.O. McGinnis, M.L. Movsesian, *The World Trade Constitution...*, p. 515).

²⁸ J.O. McGinnis, M.L. Movsesian, *The World Trade Constitution...*, p. 556; idem, *Against Global Governance in WTO*, "Harvard International Law Journal" 2004, no. 45(2), p. 357.

²⁹ R. Nickel, *Participatory Transnational Governance...*, p. 160. On the links between market economy, liberal democracy and globalization, see also J. Verhoeven, *Souveraineté et mondialisation: libres propos*, (in:) E. Loquin, C. Kessedjian, *La mondialisation du droit*, Litec, Paris 2000, p. 43–57, in particular p. 49–50.

decisions which go beyond the mere application of the agreed rules (if only because technology evolves). They also show that the will of citizens (independently of lobbies and national economic interest) is not entirely determined by economic motives, nor always favourable to free trade.

These cases involved state decisions which were broadly supported by the population, but had a protectionist effect (if not intent). The problem is particularly crucial in the case of trade effects of value-based policies: development or “responsibility” for past actions (EC – Bananas III), protection of the environment (US – Shrimp; EC – Approval and Marketing of Biotech Products) or of human health (EC – Hormones; EC – Approval and Marketing of Biotech Products).

In deciding these cases, the judiciary organs of the WTO had a wide margin of appreciation to determine whether the defendant complied with the WTO rules, although they are formally forbidden from adding to or diminishing the rights and obligations of members (art. 3.2. DSU). They faced quite general rules, which had to be applied to a very specific and complex situation. Other interpretations would have been as reasonable. Moreover, it was clear that the decisions were also influenced by other unelected actors, and especially NGOs, who filed *amicus curiae* briefs, not to speak of private businesses which always hide behind WTO disputes³⁰.

These cases also demonstrate that democratic choices are sometimes based on values other than economic efficiency. For instance, Europeans do not want hormones-bred beef to be sold in their supermarkets, even if the price of beef would fall, and independently of where the beef is produced. This undermines the hypothesis – on which the WTO reasoning is ultimately based – that voters behave like rational economic agents.

By the way, these examples show that the legitimacy does not necessarily have the same grounds according to the WTO rules concerned. Economic efficiency seems a much stronger argument to legitimize non-discrimination principles, while its relevance decreases when dealing with “rules” or international standards³¹.

³⁰ WTO Disputes: European Communities – *Measures Concerning Meat and Meat Products (Hormones)*, WT/DS26 and WT/DS48 (EC – Hormones); European Communities – *Regime for the Importation, Sale and Distribution of Bananas*, WT/DS27 (EC – Bananas III); United States – *Import Prohibition of Certain Shrimp and Shrimp Products*, WT/DS58 (US – Shrimp); European Communities – *Measures Affecting the Approval and Marketing of Biotech Products*, WT/DS291, WT/DS292 and WT/DS293 (EC – Approval and Marketing of Biotech Products).

³¹ See R. Howse, *op. cit.*, p. 370.

5. What the WTO does (or should do) about it

As long as it remains based on internal democracy, the WTO's legitimization strategy will face the same difficulties. The WTO will keep trying to show its commitment both to "good government" and to democracy, but it will be unable to convince. At some point, it will have to give priority to one over the other. In that respect, Misunderstanding and Benefit # 10 are clear enough: while recognizing in principle the importance of democracy (applied to interstate relationships), the WTO accepts non-democratic elements as long as they are favourable to the principles of free trade. Priority is given to the result over the process, to "good government" over democracy. As protesters are more concerned with democracy than with economics³², the WTO's legitimization endeavour is bound to fail.

A possible solution would be to reduce international economic relations to simple interstate contracts. In my view, globalization makes this impossible.

The other way out consists in designing ways of international democratic legitimization, independently of national states' intervention. The goal is not, in today's world, to replicate the state system of democratic legitimization at the global level, but we could at least try to "narrow the legitimacy gap"³³ through the promotion of some kind of international democratic participation³⁴.

The WTO is aware that its "member-driven" theory may strengthen an absolute vision of state sovereignty which could jeopardise the enactment and enforcement of international rules. Being "member-driven" may arguably enhance the WTO's legitimacy in the general public, but at the same time it undermines its authority to constraint states to keep away from protectionism. The same goes for solutions of "comity", whereby the organs of the WTO show more respect for the wishes of the member states³⁵. Hence the need for democratic expression at the international level in a way compatible with the international obligations of states even associated with sanctions. The European Parliament is such an endeavour, but little similar exists to control the action of the WTO.

Interestingly, small steps have been taken to introduce a democratic expression in the WTO itself, independently of the member states. As it becomes less "member-driven" and more institutionalized³⁶ notably since the introduction of a real judicial system, the WTO is both compelled and able to allow for some international democratic expression.

³² R. Keohane, J.S. Nye Jr., *op. cit.*, p. 272.

³³ R. Nickel, *Participatory Transnational Governance...*, p. 161.

³⁴ *Ibidem*, p. 177 sq.

³⁵ See *ibidem*, p. 175 sq.

³⁶ See Consultative Board, *The Future of the WTO...*, p. 43.

As far as the first tension is concerned, inclusion of representatives of civil society has been much disputed, but participation has undoubtedly increased over the last years³⁷. Additional steps could be envisaged, of course, including a kind of more direct involvement of national parliaments³⁸. Transparency in general has been improved³⁹. The WTO website is heavily used to keep the public informed of the organization's activities⁴⁰. NGOs are recognized as legitimate observers (not to say actors) of the WTO's activities, especially the ministerial conferences⁴¹. The WTO even distributes position papers written by NGOs⁴².

Interestingly, progress in transparency and participation also affects dispute settlement, where institutional power is mostly exercised. The practice developed to open panel and appellate body hearings to the public, at least in cases involving major developed countries⁴³. *Amicus curiae* briefs, filed by NGOs, but also university professors and research centres, have been principally accepted by the panels and the Appellate Body, first as an appendix to a state's submission, then independently – which is significant.

More generally, in some of their important decisions, WTO panels and Appellate Body have opted for solutions reinforcing their legitimacy. As studied in greater details by Howse⁴⁴, these include the insistence on equitable procedure and due process (fostered by the presence of private lawyers), the Appellate Body's severe control over “objective assessment”, an effort to bring about coherence in the case-law, and the decision to interpret WTO law as a part (and not independently) of public international law – as a matter of principle, at least. Sometimes, these efforts (deference to member states, literary interpretation, etc.) limit the ability of the judiciary to implement the substantial goals of the organization, which shows that the tension between “democracy” and “good governance” can be reduced, but not eliminated.

³⁷ On this issue, see R. Nickel, *Participatory Transnational Governance...*, p. 191 sq.; Consultative Board, *The Future of the WTO...*, p. 41 sq.

³⁸ See the timid proposal of the Consultative Board, *The Future of the WTO...*, p. 46.

³⁹ On transparency, which enhances democratic participation but may also impede the negotiation of efficient policies, see Keohane & Nye, 2001, p. 276; Elsig, 2007, p. 79-80.

⁴⁰ G.C.A. Junne, *International organizations in a period of globalization: New (problems of) legitimacy*, (in:) J.-M. Coicaud, V. Heiskanen (eds.), *The Legitimacy of International Organizations*, U.N. University Press 2001, p. 207; Consultative Board, *The Future of the WTO...*, p. 42.

⁴¹ M. Elsig, op. cit., p. 86.

⁴² On NGOs, see G.C.A. Junne, op. cit., p. 214 and R. Nickel, *Participatory Transnational Governance...*, p. 192 sq.

⁴³ The first case with a public hearing was United States – *Continued suspension of obligations in the EC – Hormones dispute* (WT/DS320) and Canada – *Continued suspension of obligations in the EC – Hormones dispute* (WT/DS321), Communication from the chairman of the panels, WT/DS320/8 and WT/DS321/8, 2 August 2005. See Elsig, 2007, p. 87.

⁴⁴ R. Howse, op. cit., p. 376 sq.

To sum up on this first aspect, rather than rely on the formal, weak and possibly counterproductive argument of national democratic processes, the WTO would be more convincing if it put forward the various ways by which it takes into account the interests of its various stakeholders. Of course, this remains far from the classical democratic legitimation of the nation state, but it is a pragmatic attempt to adapt the basic democratic principles to the international level and to the particular situation of the WTO. Besides, a careful analysis of the internal decision-making processes (in particular the role of experts, of the judiciary and of the administration) would show that the functioning of states is less “democratic” (thus closer to what is practised at the WTO) than we generally think⁴⁵.

The second tension could be reduced by addressing more directly the “linkage” questions (labour and social rights, environment, health, development...), in order to reach a balance between the economic interests and interests of other kinds. This should not necessarily take the form of a global regulation, which would not always be adapted to the diverse situations of today’s world. Still, a clearer discourse on those issues should demonstrate that the WTO has regard for non economic interests, especially if they are expressed in a democratic way.

In other words, more-involved stakeholders want to see the effect of their participation on the achievements of the organization. This is all the more so that the importance of democratic participation grows as decisions have a greater impact on people’s life. This may hamper the organization’ ability to (further) liberalize international economic relations⁴⁶ and shift its action towards new domains, in particular development, as announced (but to date not realized) in the Doha round. But should we complain, if this is the result of a greater respect for the people’s will?

⁴⁵ M. Elsig, *op. cit.*, p. 79.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 87 sq.

Bernard Reber

Université Paris Descartes, Paris
Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS)
National Center for Scientific Research
Research Center "Sens, éthique et société" (CERSES)

EVALUATION AND PROMISE OF "E-DEMOCRACY" IN SOME CONSENSUS CONFERENCES

Ocena i obietnica „elektronicznej demokracji”

Słowa kluczowe: demokracja elektroniczna, technologie informacyjno-komunikacyjne (TIC), demokracja partycypatywna, konferencja obywateli, etyka technologiczna, organizmy modyfikowane genetycznie.

Key words: game theory, social choice, voting rules, the power voter.

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

Czy rzeczywiście nowe technologie informacyjno-komunikacyjne (TIC) oraz tzw. demokracja elektroniczna mogą przyczynić się do poszerzenia zakresu władzy przysługującej obywatelom? Odpowiedzi będą wielorakie. Zaczniemy od nowych technik i procedur partycypowania zwykłych obywateli w obszarze technologiczno-partycypatywnych ocen (ETP). Przebadamy ocenę samego TIC w ramach dwóch obywatelskich konferencji w USA i Japonii. Następnie rozpatrzemy TIC jako nowy sposób partycypowania. Porównamy realne debaty z asynchronicznymi debatami TIC. W końcu zastanowimy się nad nadziejami związanymi z odnowioną demokracją w obrębie zaawansowanych technologii.

A b s t r a c t

Are Information and Communication Technologies (ICT) and the so-called E-democracy a source of citizen empowerment? To answer this question we adopt different perspectives. We begin with the new techniques or procedures of citizen participation in the field of Participatory Technological Assessment (PTA), and pursue with ICT assessed in a US and a Japanese citizen conference. In a third step ICTs are considered as a new way of participating in consensus conferences (in France and Switzerland). Thanks to them we can compare real time debate and asynchronous one supported by ICT. Finally we scrutinize the hope of democracy in the age of network technology depending on the ambivalence of any techniques (material, procedural or rational).

Could techniques like Information and Communication Technologies (ICT) empower the citizen? Without any “technophobia” or on the other hand “techlotatic” posture, we can say that these new technologies could participate in this at different levels. First, new technologies in general are addressing new questions and public controversies. To tackle this challenge, some Technological and Scientific Assessment Offices have produced innovative ways to involve citizen in hybrid forums, composed of experts and non experts. Techniques are at the origin of this new way of deliberating. Second, techniques like ICT can help in the participation and integrate more actors in the debate.

We’ll consider ICT as promises for E-democracy and citizen empowerment, from these different perspectives. 1) We begin with the new techniques or procedure of citizen participation in PTA, and 2) pursue with ICT assessed in a US and a Japanese Citizen Conference. 3) ICT will be next considered as a new way of participating in two consensus conferences in France and Switzerland. 4) We will conclude with the question of the ambivalence of any techniques (material, procedural or rational), to scrutinize the hope of democracy in the age of network technology.

1. From Technological Assessment to public participation

With a short diachronic return, we could say that the first Jürgen Habermas concern in *Erkenntnis und Interesse*¹ is very far away behind us. During this time, in his analyses, the risk might have come from politics having been held hostage by science. Science would have the strength to make agreement at low cost with different collectives in opposition with different frames. But Habermas’s text has some limitations.

In *Theorie des Kommunikative Handelns*², he proposes that the protagonists reach an agreement on the state of the world, respecting the rules of discourse ethics where everybody can account for every argument. We could speak here about neokantian procedural deontology and a moral cognitivism, where moral norms are constraining principles making in discussion. As a good weberian, he doesn’t want to trespass on the insoluble quarrels among the values and reopen the “War of the Gods”.

Then, with present-day Science recognising its part of uncertainty and controversy, finally it is a common condition to address problems to be sometimes plu-

¹ French translation: J. Habermas, *La technique et la science comme idéologie* (1968), Gallimard, Paris 1973.

² J. Habermas, *Théorie de l’agir communicationnel*, 2 tomes, trans. J-M. Ferry and J-L. Schlegel, Fayard, Paris 1987.

realistically treated, especially concerning scientific policies to be promoted. Before of these complex technological and political choices, opening diverse possible worlds, with proved, perceived, potential or controversial risks, economic and political institutions were the first to solicit the creation of offices of Technological Assessment.

The first institution having equipped itself with this type of service was the US Congress, with its *US Congressional of Technology Assessment (OTA)*³. A lot of countries have adopted the same kind of TA offices, with different institutional designs, adapted to every cultural political and national histories relative to the relationship between the scientific, public and political spheres.

In France, the Parliamentary Office of Scientific and Technological Assessment⁴ (POSTA)⁵, is in charge of this mission. It's composed of 16 deputies and 16 senators, from all the political parties represented on the national level, which is a guarantee, according to its words, "of freedom of every other tutelage". The secretariat is in charge of assuming the practical functioning. It's only composed of parliamentary civil servants, depending on the office of these Assemblies. The POSTA is a pluralistic body from a political parties point of view. Meanwhile, its assessment basis is first of all constituted by experts' asynchronous hearings. We are still "entre soi" (*among peers*) from an epistemic communities point of view, mainly experts, civil servants, political decision-makers.

Some social studies have been made⁶ concerning the development of such institutions, their independence, their composition and the ways to choose to address the issues depending on: the moments, their recognition, their credibility and their objectives, and finally the support they have.

1.1. Participatory Technological Assessment

In some technical and scientific controversial choices, Technological Assessment (TA) and the only exclusive advice of experts (despite they're being of different opinions) to the political and economical decision-makers, is not sufficient. And it is true as well for the resources of the scientific popularization or translation for a larger public, the communicational processes of me-

³ See for example F. Fischer, *Citizens, Experts and the Environment: The Politics of Local Knowledge*, Duke University Press, Durham NC 2000.

⁴ See [online] <www.senat.fr/opicst/>.

⁵ OPECST in France.

⁶ N. Vig H. Paschen, *Parliaments and Technology. The Development of Technology Assessment in Europe*, State University of New York Press 2000; W.W. Powell, P.J. Dimaggio, *The new Institutionalism in Organisation Analysis*, University of Chicago Press 1991.

diation⁷, aiming at the public acceptability concerning big technical and industrial projects.

Even though decision is in the hands of the representative political decision-makers, they have sometimes expressed their wish to broaden the spectrum of actors to be involved in the debates on controversial technical objects⁸.

Now, this can be rooted in the French law (February 27, 2002), which concerns “Proximity Democracy”⁹.

Some analysts have called for a “technical democracy”¹⁰ or in other terms attempt to let the “sciences enter into democracy”¹¹. On a different scale some small experiences were developed, making possible the articulation between the two worlds of the sciences and democracy, notably through the means of Participatory Technological Assessment (PTA). Within a broad spectrum of modes, they have opened up spaces where actors speak, deploying several communicational regimes, like narration, interpretation, argumentation, reconstruction, only to mention these¹².

Eleven years after the Denmark’s pioneering in this domain, France knew its first citizen conference on GM Food in June 1998.

When the first analyses appeared in France about this type of devices, the first comparative European evaluations of these practices were published. It’s notably the case of EUROPTA¹³, TAMI¹⁴ or “Governance of the European Research Area: The role of civil society” Projects. Some other publications have contributed to this evaluation of PTA. After having screened and made

⁷ See J-M. Dziedzicki, *La médiation environnementale: une comparaison internationale*, ESA-EDF-DER, Paris 1998, Report HN-55/98/046.

⁸ See B. Reber, *Technology Assessment as Policy Analysis: From Expert Advice to Participatory Approaches*, (in:) F. Fischer, G. Miller, M. Sidney (eds.), *Handbook of Public Policy Analysis. Theory, Politics and Methods*, “Public Administration and Public Policy Series” 125, Rutgers University/CRC Press, New York 2006, pp. 493–512.

⁹ Law 2002-276, 27.02.02.

¹⁰ R. Sclove, *Democracy and Technologies*, Guilford Press, New-York 1995; Lee Kleinman (ed.), *Science, Technology & Democracy*, State University Press of New York 2000; F. Fischer, *Citizens, Experts and the Environment...*; M. Callon, P. Lascoumes, Y. Barthe, *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Seuil, Paris 2001; S. de Cheveigné, D. Boy, J-C. Galloux, *Les Biotechnologies en débat. Pour une démocratie scientifique*, Balland, Paris 2002.

¹¹ Cf. B. Latour, *Les politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, La Découverte, Paris 1999.

¹² To take the categories proposed by J-M. Ferry, *Les puissances de l’expérience*, Cerf, 2 vol., Paris 1991.

¹³ See J. Simon, S. Bellucci (eds.), *Participatory Technology Assessment. European Perspectives*, Centre for the Study of Democracy and Swiss Centre for Technology Assessment, Bern – London 2003.

¹⁴ *Technology Assessment in Europe, between Method and Impact*, financed by the European Commission, 2002.

evaluations of technologies under divers modes, the organisers go to a second evaluation, which is more reflexive, following the comparison of their methodologies. It is the case in books or articles of F. Fischer¹⁵, S. Joss¹⁶, L. Hennen¹⁷, L. Klüver¹⁸, D.J. Fiorino¹⁹, G. Rowe and J. L. Frewer²⁰, O. Renn Kastenholz H. and T. Webler²¹, M. Callon, P. Lascoumes and Y. Barthe²², or Reber²³.

PTA in diverse concrete forms in France²⁴, could be classified under a double tradition: one is tributary of the importation of consensus conference, when the other, more administrative and indigenous, proceeded to the creation of the National Commission for the Public Debate (NCPD)²⁵.

1.2. Consensus conferences, publiforums and citizen conferences

These terminologies indicate something very stabilized and perhaps less open than a debate. Eleven years after the Danish consensus conference on GM Food, France knew her first conference of this type, rebaptized "citizen conference", because of inculturation concern to import this process. More accurately, it was entitled: "The use of GM Organisms in Food and Agriculture"²⁶. The

¹⁵ F. Fischer, *Citizens, Experts and the Environment...; Reframing Public Policy: Discursive Politics and Deliberative Practices*, Oxford University Press 2003.

¹⁶ S. Joss (ed.), *Special Issue on Public Participation in Science and Technology. Science and Public Policy*, vol. 26, no. 5, Octobre 1999, pp. 290–373.

¹⁷ L. Hennen, *Participatory Technology Assessment: a Response to Technical Modernity?*, (in:) *Special Issue on Public Participation...*, pp. 303–312.

¹⁸ L. Klüver, *Project Management. A matter of Ethics and robust Decision*, "EUROPTA", [online] <www.tekno.dk/pdf/projekter/europta_Report.pdf>.

¹⁹ D.J. Fiorino, *Citizen Participation and Environmental Risk: A Survey of Institutional Mechanism*, "Science, Technology & Human Values" 1990, vol. 15, no. 2, pp. 226–243.

²⁰ G. Rowe, J.L. Frewer, *Public Participation Methods: A Framework for Evaluation*, "Science, Technology & Human Values" 2000, vol. 25, no. 1, pp. 3–29.

²¹ O. Renn, T. Webler, H. Kastenholz, *Procedural and substantive Fairness in landfill Siting: a Swiss Case Study*, "Risk: Health, Safety and Environment" 1996, no. 7, pp. 145–168.

²² M. Callon, P. Lascoumes, Y. Barthe, op. cit.

²³ See B. Reber, *Technologies et débat démocratique en Europe. De la participation à l'évaluation pluraliste*, "Revue Française de Science Politique" 2005, vol. 55, no. 5–6, pp. 811–833.

²⁴ See B. Reber, *Les controverses scientifiques publiques au secours de la démocratie*, "République cherche démocratie et plus si aff., Cosmopolitiques. Cahiers théoriques pour l'écologie politique" 2003, no. 3, pp. 93–107.

²⁵ CNDP in French. See [online] <www.debatpublic.fr/>.

²⁶ Organised by OPECST and a steering committee (Paris, 20–21 June 1998). See D. Boy, D. Donnet-Kamel, P. Roqueplo, *Un exemple de démocratie participative: la conférence des citoyens sur les OGM*, "Revue Française de Sciences Politiques" 2000, vol. 50, pp. 779–809, that completes the official presentation of the Senate (www.senat.fr).

French political powers let 15 citizen, lay people in this matter, called “Candid” to give their opinion after having lengthy founded it, especially through the interaction and the confrontation among and with experts and themselves.

This can be compared with the hearings in TA where experts exchange with peers: the experts of the French conferences on GM Food or the ones in the 1999 Swiss publiforum on the same topic, are thrown into arenas, sometimes out of their field of competence, and are expected to answer questions they sometimes don’t understand or try to elude. A citizen don’t hesitate to say: “You speak Hebrew, you confuse us”, indicating sometimes contradictions, not only among experts (which would be understandable), but in the discursive pieces of the same expert, going as far as following an expert until outside the conference hall, to get the answer to her question²⁷.

Since 1998, other French experiences were born, among others: *Debate on GMO and test in the fields*, organised by the Economic and Social Council (4.02.02)²⁸; The Citizen Conference *Climate Change and Citizenship*, French commission for Sustainable Development and the Center for Science and Technology at La Villette Museum (9–10.02.02)²⁹. We can note in the follow-up of the French conference in 1998, a special case: *The initiative workshops: “The ideas circulate, indifference go back”*, organised by the Autonomous State-own Company of Parisian Transport (ASCPT)³⁰ (2–3.12.2000). The ASCPT imported³¹ the methodology of consensus conference for an application to the question of incivility in the subway and other transports in the *Ile-de-France* Region. Two other broad scale experiences, inspired by the consensus conference, but much larger, were conducted in France with a label reminiscent of the French Revolution: *Etats Généraux* of Food (2000) and *Etats Généraux* of Health (1998–1999)³². The last one is the *Etats Généraux de la Bioéthique* (2009)³³, which were dedicated to the revision of the French Biolaws.

²⁷ Testimony from a citizen of the GM Food publiforum in Switzerland in 1998, who tried to know, without success in the conference, when the first GMO experience took place, and pursued the expert till the railway station to receive finally her answer.

²⁸ See [online] <www.conseil-economique-et-social.fr/ces_dat2/plan.htm>.

²⁹ See [online] <www.cite-des-sciences.fr>.

³⁰ In French: RATP.

³¹ Members of the French steering committee like Philippe Roqueplo were invited by ASCPT for counselling.

³² See B. Reber, *Public Assessment and new Rules for the “Human Park”*, (in:) B. Latour, P. Weibel, *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*, MIT Press, Cambridge 2005, pp. 314–319.

³³ See the special issue: B. Reber (dir.), *La Bioéthique en débat*, “Archives de philosophie du droit” 2010, no. 53.

We can recognize that controversial technologies have produced innovative ways to assess them. Therefore they have produced new democratic rules making the debate more direct, interdisciplinary and pluralist³⁴.

2. Internet assessed

ICT can be on the both sides: as a tool in the new procedures of PTA but in the place of the controversial techniques. We will consider them in this second possibility. In 1997, the Education for Public Inquiry and International Citizenship (EPIIC) of Tufts University, the Massachusetts Foundation for the Humanities and Public Policy, the Loka Institute and some others institutions hosted a local citizen conference called "Telecommunications and the Future of Democracy"³⁵, the first citizens' panel in the United States which wasn't under the umbrella of a national institution. The goal was to offer the participants an opportunity to develop and publicize informed judgments on emerging telecommunications technologies and policies. A diverse range of panellists, "from a MIT scholar to a homeless woman", met and deliberated over seven days, interviewing more than twenty experts in the field.

With the same methodology, from February to September 1999, Japan's second consensus conference was held at Tokyo Denki University in Saitama Prefecture, near Tokyo. The theme of the conference was "The Information Society and Internet".

These panels produced reports containing the key questions identified by the citizens' panels, and their understandings and recommendations regarding some aspects of the information society and Internet.

The Japanese report is longer and well structured with, for each part: the questions, the common understanding of the citizens' panel, the recommendations and requests addressed sometimes not only to State, but to private companies, or to the mass media. The main recommendations are the following: both sides of Internet and its blurring of borders thanks to round-the-clock, round-the-globe access, and on the other hand the growth of non face-to-face communication, the spreading of lies; the plea for education, partly under individual responsibility and State responsibility. The Japanese panellists insist on the need for access in many ways, integrating "a real an efficient Net Day". They are in favour of international comparisons. Internet is for them "a medium of self-expression", a "powerful input method". We can notice that is exactly a part of the

³⁴ For a development of this idea see B. Reber, *La démocratie génétiquement modifiée. Sociologies éthiques de l'évaluation des technologies controversées*, Presses de l'Université Laval 2010.

³⁵ See [online] <www.loka.org/pages/worldpanels.htm>.

problem of empowerment and the beginning of inclusive deliberation. Concerning this point and addressing the mass media, the citizens' panel ask them to be careful with news stories blaming the Internet. Finally Internet nurtures judgement about how to select information.

The US report insists on the process "government of the people, by the people and for the people". For these reasons, citizen panel seems to be opposed the business forces which often to dictate public policy. They insist on free speech, allowing anonymously maintained websites in conjunction with "seals of approval" for accurate and trustworthy websites, timely correction, a right to individual privacy, the monitoring of government for certain types of data, but only after due legal process under the Fourth Amendment and limited access to the children.

They propose for matters of censorship a kind of procedure similar to the citizens' conference, and make the plea that each State or community reaches its own solution about placement and means of funding additional equipment. In the same way they underscore the need for multicultural and multi-ethnic curricula.

We have retained two last remarks helping us to understand the issue of citizen empowerment. Panellists write after evoking democratic deliberation: "The Internet may hold more potential for this kind of participation than other forms of debate. But it also has more potential for polarizing in like-minded chat rooms". We will come back to this point on the occasion of a concrete French debate chosen as case study.

In their conclusion they write: "Technology gives us tools; we must decide how to use them. Technology itself does not develop socially responsible citizens of democracy, people and society do". We see here a common kind of reduction of technology to tools. We recognize here the weakness of ethics or politics of technologies³⁶.

3. Virtual Forum versus real Forum: two case studies in Switzerland and France

We propose here to change our posture to consider ICT as a new access, a new tool, for Participatory Technological Assessment (PTA). In November of 2001, the Centre for Technology Assessment at the Swiss Science and Tech-

³⁶ See B. Reber, *La Nouveauté éthique des "nouvelles technologies". Les techniques confrontées à l'exigence apocalyptique*. [The ethical novelty of "New technologies". Techniques confronted the Apocalyptic], PhD Thesis, Centre Raymond Aron, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1999.

nology Council organized a publiforum on "Medical Transplants". The people in charge opened an "agora" to a public as large as possible, with the resources of ICT. They proposed a free on-line forum. The French Parliamentary Scientific and Technological Evaluation Office did the same in 1998, around the citizen conference "GMOs in Food and Agriculture", mentioned above. We will analyse the result of the French experience, and complete this with the Swiss one despite the answers were less abundant in this second case.

Some pieces of evidences or figures to begin with, concerning the type of actors involved and their questions. Out of the eighty-four mails, eleven are from Mr X³⁷, a professor of mathematics, three from Mr Y an ecological activist. Afterward, you find seven different people with only two mails, mainly people involved in academic professions, often in biological or agricultural fields. The other forty-eight people sent a single message.

If we follow the chronological progression of this "literature", we see a lot of people disappearing. On the gender perspective side, we have only six women for fifty-seven mail senders, as far as it's possible to deduce this from the name address or in the texts.

Another gender-related remarks shows that most of the time women ask questions and they stay polite and respectful, which is not always the case with the men, who are sometimes not gentlemanly or respectful of Netiquette.

In a more detailed examination of the texts, we can distinguish between:

- questions (29),
- service-questions like "where it's possible to have information on the GMOs, because I am doing research on this?" or "Can you give me information on this citizens' conference?" (5),
- answers (26),
- affirmation, assertions or claims (96),

More interestingly for our research on empowerment and deliberation, which is closer to interpersonal interaction than in the real forum, the number of times people answer or react to other mails: fifteen are simple sent and only five with multiple responses.

Five main issues are crystallising interactions. The more discussed is: "What's new with the gene technology compared with the agricultural selection, or natural evolution?". Secondly people discuss the amalgam or the analogies with other scientific controversies like mad cow disease or cloning. Another point is whether they have the choice as a consumer to eat GM Food or not. A convergence took place on the question: which is better, to frighten people or on the contrary to reassure them? The last point is connected here with the application of the precautionary principle.

³⁷ Despite the emails were nominative we think we have to make a distinction between public character and unknown people. For this reason we let them anonymous.

A special mail which “organised” the discussion, was the one from Jean-Yves Le Déaut, the President of the “life” citizens’ conference, and the deputy appointed to submit a report on the topics of GMOs for the Parliament, and, to be complete, the former President of the Parliamentary Office for Technological and Scientific Assessment (OPECST/POSTA). He sent a long email where he pretended to answer most of the questions and to map the issue. His strongest position was to say that the most important concern is the necessity to give scientific evidence to prove in international summits that GMOs are dangerous. He retained for his mapping, issues like the importance of legislation to determine the responsibilities, the traceability, the reactions against a static reaction of government in the face of multinational firms.

The most significant differences between this virtual forum and the classical/real hybrid forum concern a) style, b) moderation and c) time perspectives:

a) Concerning the style: in the web forum, there exists a risk of lack of civility. You say things that are not acceptable in a face-to-face interaction in a real hybrid forum. For example this sentence: “He’s such a stupid³⁸ human being! If you have a panoramic view and more than two brain cells, you can tell immediately that...”, or “if you are a biologist and you say that, you are a liar”, or other frontal attacks against the government or the big farmer unions, who are suppose to be in favour of genetic engineering.

b) The moderator in the forum was quite open, while, on the contrary, the visitors on the real citizen’ panel have another status, which gives them less opportunity for self-expression. On the website, people can take positions on their own. In a sense this is more in the logic of the French citizens’ conference, as it is called, which lets citizens free to express their positions, in contrast with the efforts to reach consensus. On the other hand, in the website, the president has a much more powerful position because he implicitly maps out the debate and decides to privilege one question as essential or not.

c) If we have lost in term of civility on Internet, we have gained time duration to express individual voice. You find people who come to the agora, write their sentence and disappear. They have the time to develop real argumentation and sometime texts not far from essays. When you have an answer to a specific question, you can compare more objectively the way it is responding to. It is true that sometimes people “cut and paste” log part of texts and we cannot be sure they read them.

What is more important is that you find hyperlinks to other website and often to protagonist’ website. With the online forum, you have new information, like very relevant websites on GMOs. Mister X, who attends the real conference asks for social mobilisation and invites people to his website. Even though

³⁸ “Con” in French.

this experience took place more than ten years ago, we can see the embryo of what we know now on the terminology of social networks and the sort of events they can mobilize.

We have no space to debate on whether questions treated in both agoras are identical. In short, we can say that they often overlap. But one issue, which was not specifically mentioned in the real hybrid forum appears there: the necessity of speaking on the ethical aspects of the question³⁹. It's not by chance, because the steering committee avoided this question⁴⁰.

In the Swiss website dedicated to the Publiforum on Medical Transplants, the mails are less numerous than in France. We have only twenty-two mails but the country is around ten times smaller. A special thematic classification helps the visitors. We have noticed that quite all the mails explicitly mention or quote the others. Aside from the last one, which was provocative, all the other mails were very respectful.

Conclusion

As we have seen there is a big gap between "technophobic" or "technolatrie" approaches of Internet. In matters of deliberation and PTA, Internet reveals hidden or implicit questions. That was partly the case in the Japanese report or in the French forums producing variations compared with real social interactions.

The last *motto* on the use of technology, in the very instrumentalist US report, is partly the opposite because it says that the *use* qualifies it. "Technology give us tools; we must decide how to use them". Is this compatible with the users of the website analysed here? Have they this kind of calculation in their mind? Or, do we have a good way to show through Internet that something happens before we decide to use it in a way or another? Technological objects are more than instruments. Thanks from all the old objects to Internet, the newness by excellence, for having revealed this. We recognize there the technology as a revelation of what we are, as old as *Prometheus* or Heidegger.

³⁹ For more details, see B. Reber, *Ethics in Participatory Technology Assessment*, "Technikfolgenabschätzung, Theorie und Praxis" 2006, no. 2 (15), pp. 73–81. See [online]<www.its.fzk.de/tatup/062/rebe06a.htm>.

⁴⁰ Concerning the underdevelopment of moral philosophy and moral sociology in France, see M. Canto-Sperber, *L'inquiétude morale*, Presses Universitaires de France, Paris 2001; P. Pharo, *Morale et sociologie*, Gallimard, Paris 2004. This point is a good one to enter in a transnational comparison with the Swiss website. In another publiforum on GM Food (1998), ethics was treated as a specific topic. See B. Reber, *La démocratie génétiquement modifiée...*

ICT could empower citizen participation, but not in a deterministic way. They can enforce their participation and deliberation in the field of PTA and ordinary democratic process. Technical objects not only cause risk and provoke discussion, but they could help to make the discussion public, based on innovative procedures. But as we have tried to show, the way to combine ends and means is not so easy as Weber or Habermas implicitly pretend, exactly because of their reductionist way to treat the technical objects⁴¹.

⁴¹ To deepen these questions see B. Reber, C. Brossaud, *Digital Cognitive Technologies. Epistemology and Knowledge Economy*, ISTE/John Wiley and Sons Inc. 2010.

Joseph Abdou

Centre d'Economie de la Sorbonne
Paris (France)

INTERACTIVE GOVERNANCE. POWER AND STABILITY

Siła i stabilność rządów opartych na interakcji

Słowa kluczowe: funkcja społecznego wyboru, strategiczna forma gry, mechanizm rozwiązywalny, problem implantacji.

Key words: social choice function, strategic game form, solvable mechanism, the implementation problem.

Streszczenie

Autor proponuje bardzo specyficzny opis procesów podejmowania zbiorowych decyzji. Analizuje strategiczną formę gry, mechanizmy rozwiązywalne, problem implementacji oraz wiązki skuteczności.

Abstract

Author proposes very specific description of collective decision processes and analyzes strategic game form, solvable mechanism, the implementation problem and effectivity bundles.

If men's minds were transparent, their needs easily identified and their preferences publicly known, then, as far as the collective choice is at stake, it would be possible, at least in theory, to design institutions that satisfy some unanimously approved general principles. This is the so-called normative approach. The alternatives relevant for choice would be listed, the individuals concerned with the collective choice would report their preferences, and according to a precise protocol the procedure would be applied to come up with a decision, the collective outcome. Such a device will be called a *social choice function*.

Acting sophisticatedly

But however cautiously designed institutions are, by the fact that minds are not transparent, that individuals can hide their real preferences, and that they cannot be asked to do more than obey the rules, their actions can be different

from the sincere actions innocently expected. Agents would have a conflict between their feelings and their interests. Rational agents would choose the latter. That is to say they will *act strategically*.

The relevance of formal modeling

If I propose this extremely stylized description of collective decision processes, it is clearly not my purpose to overlook the problems embodied in a formula like “unanimously approved general principles” used above or other ethical difficulties that must be solved before reaching this approval, it is merely to underscore the simple formal structure of the problem. After all, compared to any economic or military problem, the one we have here is relatively well posed. Governance is a political problem that depends heavily on institution design, and in this field there is room for voluntary and controlled action, whereas in economics, war and international relations *both* the state of the world and the rules of the game are a *fait accompli* and they are generally unclear and therefore the agents have no choice other than to try to behave optimally in a risky context. By contrast, in political design, once a procedure is chosen, each of the steps leading to the final outcome will obey precise rules that may be written and made common knowledge. For all these reasons formal models provide relevant tools for the analysis of governance and more general political systems.

If we address the problem along this line of thought it will be clear that the main question about an institution is its universality and its viability, and this is closely related to its stability. To make my statement clear and general let us represent the whole procedure that describes the essence of some political decision process by a device that we shall call a mechanism. It is an object with precise rules, that can be used by the individuals composing the society. Sometimes we refer to the society as the committee, whose members are called the agents. The objects of the choice will be called candidates or alternatives when the decision problem is an election or a vote, but they can, more appropriately, be called social states when the aim is, for instance, a government formation. In game theory such a device is called a *game form* or *strategic mechanism*.

Strategic game form

Suppose that the mechanism is, at some instance, going to be used by some fixed committee deliberating on a fixed set of alternatives. The agents are supposed to feed the mechanism by some action and the outcome depends on the joint action of all agents. The agents are assumed to be rational, that is, they will

try to act so as to maximize their interests. In order to do so, agents are supposed to dispose of preferences over the alternatives. A preference for an agent is a ranking of the alternatives from the best to the worst one. It turns out that we have here precisely a strategic interaction known as a *game* in strategic form. In such a game an agent does not generally dispose of a so-called dominant strategy, that is he does not have a policy that prescribes to him to behave in such or such manner in order to achieve the best outcome, *independently* of the others' behavior. The first question is therefore what we mean by a good strategy. In the sequel we shall assume that a good joint behavior is one that results in an equilibrium. If we have such a situation then we shall say that the game is solvable (in some precise sense).

Solvable mechanisms

Moreover if the mechanism were to be used extensively and repeatedly, maybe with different sets of agents members – and by its very nature a mechanism is designed in order to be used in many committees in the same country, the same voting procedure is instituted in many legislatures etc. – then we should not only be concerned that one precise interaction be solvable but that all possible ones are. That is we must have in mind that a good mechanism should lead to clear solutions in all possible situations. Solvability must prevail for all types of players, with all kinds of preferences. The mechanism is said to be *solvable or stable* if it is solvable for all preference profiles.

The implementation problem

Why should we care at all about solvability? An equilibrium cannot be contested from within the institution, that is using the rules of the game. Solvability therefore means that, in some sense, the outcome of the interaction is predictable. Now if we can predict the outcome for every preference profile, then we would indirectly obtain a social choice function, precisely the kind of normative object that we presented in the first paragraph. Therefore if our aim is to make this normative object truly effective, we should seek to design an appropriate mechanism the solutions of which would lead to the normatively desired outcomes. This is the famous *implementation* problem¹.

One should be aware that implementation depends on the type of solution admitted for the game. Consider, for instance, the most desirable notion of so-

¹ E. Maskin, *Nash equilibrium and welfare optimality*, mimeo, Institute of Technology, Massachusetts 1977; idem, *Nash equilibrium and welfare optimality*, "Review of Economic Studies" 1999, no. 66, p. 23–38.

lution, that is the one obtained by dominant strategies. If the number of achievable alternatives is at least 3 then the only social choice function that can be implemented is a dictatorial one. This seems incompatible with any acceptable notion of democracy, not to mention plurality. Thus one is led to the study of mechanism solvability with other solution concepts like Nash equilibrium or strong Nash equilibrium. Here too there are only a few implementable social choice functions. Therefore what is needed is a more extensive study of mechanisms in view of a rational classification of mechanisms with respect to their stability. To do so I suggest the following general approach.

Power and effectivity

Assume that we start with a game form. Then we can describe the underlying power of agents or coalitions. A simple way to describe global power is to list coalitions that can achieve, by using an appropriate coordinated response, any alternative, whatever is the strategy of their opponents. These will be called *winning* coalitions. For instance, in a majority vote, any majority is a winning coalition, and similarly in a weighted majority. A more detailed power description may be obtained as follows: Take a coalition S and a subset of alternatives B . Say that S is β -effective for B if S can achieve some alternative in B , whatever is the strategy of its opponents, by using an appropriate coordinated reply². We have thus the β -effectivity function associated to the initial game form.

Effectivity bundles

So far the power that we defined is global. But we can refine the description in many directions. The local version of the effectivity function is obtained as follows. Assume that some alternative a is proposed as a starting point. Then a coalition S is β -effective for B at a if S can achieve some alternative in B whatever is the starting situation with outcome a . We thus have the β -effectivity bundle. This is clearly a refinement of the effectivity function. But it is far more instructive to go further.

Joint disjunctive power

So far we considered only coalitions acting in some sense independently from each other. Now we can describe the joint action of admissible coalitions.

² H. Moulin, B. Peleg, *Core of effectivity functions and implementation theory*, "Journal of Mathematical Economics" 1982, no. 10, p. 115–145.

Assume again that we start at a . Take an array f of subsets of alternatives, that is $(f(S))$, where S goes through all admissible coalitions). We call such an object an *interaction array*. Consider interaction arrays f satisfying the following property: starting from any situation that results in a , there exists some admissible coalition S that possesses an appropriate reply that can achieve some point in $f(S)$. The collection of all such arrays is called the *interactive form* associated to the game form. It is worthwhile noting that the power system considered in an interaction form is a joint disjunctive power. It is joint since in an interaction array all the admissible coalitions are considered simultaneously, disjunctive since either one of the coalitions can be actively exerting its opposition (or objection) power. Dually one can describe the joint conjunctive power. It turns out that solvability of game forms is closely related to stability of the interactive form.

Interactive forms and stability index

We can go a step further by getting rid of the strategies. An abstract *interactive form* is simply a description of the joint power of coalitions and agents involved in some interaction. For every alternative a we are given a set of arrays as described above. This unified model embeds essential features of both cooperative and strategic concepts in standard game theory. It is an intrinsic description of the interactive power of the agents. Like in a cooperative game, no strategies are explicitly given. The notion of solution is called a *settlement*. It is defined in a universal fashion, that is independently of the strategic background. An interactive form is *stable* if for every preference profile there exists some settlement. Moreover the model allows a comparison between different interactive forms. Furthermore one can define, in this unified setting, a *stability index*.

A political stalemate is the result of conflicting interest and a distribution of power that does not allow for a settlement. Instability is thus equivalent to the possibility of a stalemate. The stability index is a number that describes the minimal distribution of the forces involved in some unstable situation, thus allowing an a priori description of the lines along which the society is likely to be split in a stalemate. Thus in this model, we can learn not only if an interactive form is stable or not but also how unstable it is, if it is³.

³ J. Abdou, H. Keiding, *On necessary and sufficient conditions for solvability of game forms*, "Mathematical Social Sciences" 2003, no. 46, p. 243–260; J. Abdou, *Stability Index of local Effectivity Functions*, "Mathematical Social Sciences" 2010, no. 59, p. 306–313; idem, *The structure of unstable power mechanisms*, "Economic Theory" 2012, no 50, p. 389–415.

Paweł Pieniążek

Uniwersytet Łódzki

University of Lodz

PODEJRZANA WOLNOŚĆ: KIERKEGAARD I NIETZSCHE JAKO KRYTYCY WOLNOŚCI POLITYCZNYCH

The Suspected Freedom: Kierkegaard and Nietzsche as Critics of Political Liberties

Słowa kluczowe: *liberum arbitrium*, wolności polityczne, wolność negatywna, wolność pozytywna, autonomia, samokształtowanie.

Key words: *liberum arbitrium*, political liberties, negative freedom, positive freedom, autonomy, self-creation.

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

Przedmiotem artykułu jest problem wolności w myśli Kierkegarda i Nietzschego, zwłaszcza ich krytyka wolności jako *liberum arbitrium* w historycznym kontekście dominacji tzw. wolności politycznych (wolności liberalnych). Można dostrzec zadziwiające podobieństwo między obu myślicielami pytającymi o egzystencjalne znaczenie i funkcję apoteozy wolności politycznych mających zagwarantować wolność wyboru: w ich absolutyzacji obaj widzą wyraz słabości duchowej człowieka nowoczesnego, jego niezdolności do autonomii i samokształtowania. W nacisku na wolność negatywną, rozumianą jako usuwanie wszelkich przeszkód i ograniczeń dla wolności wyboru, obaj dostrzegają usprawiedliwienie niezdolności jednostki do ugruntowania wolności pozytywnej.

A b s t r a c t

The article focuses on the problem of freedom in Kierkegaard's and Nietzsche's thought, especially on their critique of freedom as *liberum arbitrium* in the historical context of domination of political liberties (liberal freedoms). One can see the striking similarity between both thinkers asking about the existential meaning and function of apotheosis of political liberties as a guarantee of freedom of choice: in their absolutisation they see an expression of the spiritual weakness of modern man, his incapacity for autonomy and self-creation. Both apprehend the insistence on negative freedom seen as the elimination of all constraints and limitations on freedom of choice as a justification for the human inability to ground man's positive freedom.

Problem wolności jest fundamentalny dla Kierkegaarda i Nietzschego¹, zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę nowożytny procesy indywidualizacji, kształtowania nowoczesnej podmiotowości ludzkiej, które w ich myśli znalazły przecież swój teoretyczny wyraz, określając jej egzystencjalny (w przypadku Kierkegaarda) i zbliżony do egzystencjalizmu (w przypadku Nietzschego) kształt, i które mniej lub bardziej świadomie były w niej problematyzowane i artykułowane. Również, co nas tu interesuje, w szeroko rozumianym kontekście historyczno-politycznym. Chodzi mianowicie o stosunek Kierkegaarda i Nietzschego do politycznego wymiaru wolności w związku z pojawieniem się liberalnej demokracji w dziewiętnastowiecznej Europie i wyrażającego się w tzw. wolnościach politycznych czy liberalnych (wolność sumienia, słowa, zrzeszania się, etc.). Wydaje się, że właśnie w tym historyczno-kulturowym kontekście bardziej zrozumiała staje się podjęta przez obu myślicieli problematyka wolności oraz przeprowadzona przez nich zdumiewająco podobna krytyka niektórych jej tradycyjnych ujęć.

Zacznijmy od Kierkegaarda. Swoją projekt wolności egzystencjalnej – rozumianej jako przejawiający się w konkretnych wyborach wybór siebie, w którym *ja* konstytuuje siebie (daną potencjalnie jaźń²) poza obiektywnie istniejącym dobrem i złem, w skoku, jawiącym się jako bezwarunkowa konieczność wewnętrzna – myśliciel duński ugruntowuje w opozycji do koncepcji deterministycznych oraz rozumienia wolności jako *liberum arbitrium*, czyli wolności z obojętności czy z równowagi (*equilibrium*). Jeśli krytyka determinizmu (za Jacobim Kierkegaard wskazuje tu na Spinozę) jako konieczności zewnętrznej, w tym i predestynacji (łaski boskiej³) jest zrozumiała i oczywista, to zdziwienie może budzić

¹ Wykaz skrótów dzieł Kierkegaard: A – *Albo, albo*, przeł. K. Toeplitz, PWN, Warszawa 1976; ChŚ – *Bojaźń i drżenie, Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1982; D – *Dziennik (wybór)*, przeł. A. Szwed, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000; J – *Søren Kierkegaard's journals and papers*. Vol. 2, F–K, Indiana University Press, Bloomington 1970; *Pojęcie lęku*, przeł. A. Dżakowska, Aletheia, Warszawa 1996; RL – *Recenzja literacka*, przeł. M. Domaradzki, Wydawnictwo Marek Derewecki, Kety 2008.

Wykaz skrótów dzieł Nietzschego: GM – *Z genealogii moralności*, przeł. L. Staff, Zielona Sowa 2003; N – *Notatki z lat 1887-1889*, przeł. P. Pieniążek, Oficyna, Łódź 2012; NR – *Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukaszewicz, (w:) *Dzieła Wszystkie*, t. 1 (*Narodziny tragedii, Niewczesne rozważania*), Oficyna, Łódź 2012; PDZ – *Poza dobrem i złem*, przeł. P. Pieniążek, Zielona Sowa, Kraków 2005; *Wola mocy*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Zielona Sowa, Kraków 2003; Z – *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Mediasat Group 2005; ZB – *Zmierzch bożyszcz*, przeł. P. Pieniążek, Zielona Sowa, Kraków 2004.

² Jaźń jest dla Kierkegaarda refleksyjnym stosunkiem duszy i ciała.

³ Zdaniem Kierkegaarda pojawienie się problemu predestynacji nie byłoby możliwe bez założenia ludzkiej wolności. Koncepcja predestynacji to chybiona próba rozwiązania problemu relacji wolności i Boga: „to, co miało rozwiązać problem, pojawia się przed nami jako [nowy] problem, mianowicie: jak te dwa pojęcia należy ze sobą pojednać” (D, s. 189 [nr 286, zob. też 285]). Kierkegaard, paradoksalnie, gruntuje wolność ludzką we „Wszechmocy

uporczywa, wciąż powracająca (w *Dziennikach*) krytyka właśnie *liberum arbitrium*; krytyka przeprowadzona już przecież znacznie wcześniej, mianowicie przez Lutra czy Leibniza, do którego Kierkegaard zresztą wprost nawiązuje (np. PL, s. 135).

Liberum arbitrium Kierkegaard określa jako „abstrakcyjną wolność wyboru” (D, s. 199 [nr 298]), „nieskończoną, abstrakcyjną elastyczność”, która „nie ma nic wspólnego z treścią” (D, s. 190 [nr 288]): jest ona bezzałożeniowa, czyli „beztreściowa”, jej przedmiotem jest bowiem nieskończona ilość abstrakcyjnych, wyzuty z konkretnego kontekstu sytuacyjnego jednostki możliwości. Możliwości te są równoznaczne, mają taką samą wartość dla wybierającej jednostki, i w tym znaczeniu stają się aksjologicznie obojętne. W konsekwencji, „równie dobrze można wybrać dobro, jak i zło”, gdy tymczasem „dobro i zło nie istnieją nigdzie poza wolnością, ponieważ sama ta dystynkcja może zaistnieć [dopiero] dzięki wolności” (D, s. 191 [nr 290]), to znaczy na gruncie absolutnego wyboru siebie (jako dobra), lub zapoznania siebie (wyboru zła)⁴. Ale zasadniczy zarzut Kierkegaarda polega na tym, iż wolność pojęta jako *liberum arbitrium* w ogóle uniemożliwia dokonanie wyboru – jest „zniesieniem pojęcia wolności” (D, s. 191 [nr 290]) – skoro wszystkie możliwości mają taką samą wartość czy moc aksjologiczną, „tak że w konsekwencji [jednostka] nigdy nie ruszyłaby z miejsca” (D, s. 199 [nr 298]). Na gruncie *liberum arbitrium* wybór oparty jest na refleksji, która „jest związana z opieszałością, wlepia oczy w wolność wyboru” (D, s. 193 [nr 293]), nie mogąc dokonać wyboru: „wlepiając oczy w wolność wyboru zamiast w [sam akt] wybierania, traci on [człowiek – P.P.] zarówno wolność, jak i wolność wyboru” (D, s. 194 [nr 293]). Refleksja teoretyczna nie jest w stanie ugruntować wyboru, prowadzi bowiem do sceptycko-relatywistycznych, podważających możliwość rozstrzygnięcia konsekwencji.

To destrukcyjne dla duchowości ludzkiej znaczenie refleksji ujawnia się z całą mocą w nowoczesności analizowanej przez Kierkegaarda w *Recenzji literackiej*. Nawiązując niewątpliwie do Schellingańskiej krytyki heglizmu, Kierkegaard widzi w niej spełnienie heglizmu, a w tym ostatnim zwieńczenie pogańskiego, triumfującego w kulturze europejskiej racjonalizmu. W swej dialektycznej postaci i na gruncie tezy o jedności myślenia i bytu oraz o wcieleniu absolutu

Boskiej”, gdyż tylko byt wszechmocny posiada absolutną moc, która nie tracąc nic ze swej mocy, pozwala mu wycofać się i uczynić człowieka niezależnym, Bóg „przez wszechmocne wycofanie się czyni przyjmującego niezależnym”, tworzy, z nicości, „byty niezależne od samej wszechmocy” – w przeciwieństwie do bytów skończonych, które we wzajemnych relacjach czynią siebie zależnymi, tracąc tym samym swą moc (D, s. 191–192 [nr 291]). Krytykę teorii predestynacji Kierkegaard zwraca w *Dziennikach* przeciwko Lutrowi. W innym miejscu stwierdza, mając z pewnością na myśli twórcę protestantyzmu, że „jeśli wola Boża, jest tylko koniecznością, człowiek w istocie swej staje się niemy jak bydło” (ChŚ, s. 180).

⁴ „[...] absolutny wybór samego siebie to moja wolność, i jedynie wybierając siebie samego w sposób absolutny, ustanawiam przeciwieństwo między dobrem i złem” (A II, s. 302).

w historię ludzką heglizm jawi się jako opaczna i ironiczna prawda współczesności: dialektyka z jej przeciwieństwem tezy i antytezy, mających taką samą wartość, uniemożliwia teoretyczne ugruntowanie wyrażającej wybór syntezy, paraliżując możliwość dokonania wyboru, a tym samym podjęcia egzystencjalnie znaczącego działania. Otóż właśnie wcielony w kulturę współczesną heglizm prowadzi do spustoszenia duchowości ludzkiej, wydając ją anonimowym procesom niwelacji duchowo-kulturowej, oddając ją władzy destrukcyjnej, ubezwłasnowolniającej duchowo jednostki opinii publicznej, „publiki” – swego rodzaju mobilnego i ruchliwego absolutu, który relatywizując wszelkie wartości, wynosi każdorazowo dany przypadek do roli abstrakcyjnej zasady absolutnej (por. RL, s. 100–104). Jeśli wybór zapada, to jest on powodowany niezależnym od jednostki przypadkiem, za którym kryje się zewnętrzna, nieświadomiana przez nią konieczność: „[...] *liberum arbitrium* właściwie nigdy nie jest odnajdywane, ale dostarcza go samo istnienie świata” (D, s. 190 [nr 288]). Prawdą heglizmu, a wraz z nim całej tradycji racjonalistycznej i, ostatecznie, współczesnej kondycji człowieka okazuje się destrukcyjne *liberum arbitrium*; stając się podstawą istnienia ludzkiego w nowoczesności okazuje się drugą stroną procesów niwelacji duchowej – ich warunkiem i przejawem.

Tymczasem, według Kierkegaarda, wolność (egzystencjalna) polega na „byciu zdolnym”, na „przeznaczeniu” i „przymusie” wyrażających się – Kierkegaard powołuje się na św. Augustyna – w „wewnętrznej konieczności”, aktualizującej potencjalną wolność jednostki, i bez której nie mogłaby ona dokonać wyboru: „człowiek ma najmocniejsze poczucie wolności, gdy w pełni rozstrzygającą decyzją wyciska na swoim działaniu wewnętrzną konieczność, która wyklucza myśl o innej możliwości. Wtedy wolność wyboru lub »męka« wyboru dochodzi do końca” (D, s. 199–200 [nr 299])⁵. Ta będąca egzystencjalnym „założeniem” konieczność wyraża się w kładącym kres wszelkiemu teoretycznemu wątpieniu (J, s. 60 [nr 1244]) skoku, w „namiętności”, „żarliwości”, z jaką absolutnie zainteresowana własnym istnieniem jednostka angażuje się w wybór: „wolność jest w istocie wolnością jedynie przez to, że w tym samym momencie, w tej samej sekundzie (wolność wyboru) pędzi ona z nieskończoną szybkością, by się bezwarunkowo związać wyborem oddania [siebie], wyborem, którego prawda polega na tym, że nie może być mowy o żadnym wyborze” (D, s. 194

⁵ Tymczasem istnienie estetyczne – a w jego kategoriach Kierkegaard analizuje właśnie zdeintegrowane istnienie człowieka w świecie nowoczesnym, które określa zabsolutyzowany przez „publikę” przypadek – opiera się „na tym, co zarówno mogło, jak i nie mogło istnieć” (A II, s. 304). W miarę zbliżania się do rozstrzygnięcia, wyboru, pole możliwości się kurczy, aż do jednej, ostatecznej – jawiącej się jako „bezwzględna”, gdyż wyrażającej „wewnętrzną konieczność”. Natomiast „człowiek żyjący estetycznie nie rozwija się [...] rozwija się z konieczności, nie zaś z wolności [...]” (A II, s. 304, por. s. 312, 348); oczywiście, w tym wypadku chodzi o konieczność zewnętrzną wyrażającą się w przypadku.

[nr 293]). W tym sensie sytuująca się poza przypadkowością i zewnętrzną koniecznością „konieczność wewnętrzna” uchyla abstrakcyjnie ujęty wybór: „To zatem, że nie ma żadnego *wyboru*, jest wyrazem straszliwej namiętności lub intensywności, wraz z którą się *wybiera*” (D, s. 193 [nr 293]). Wolność wyboru nie jest zatem „abstrakcyjną możliwością”, władzą czy „zdolnością wybierania”, swego rodzaju rzeczą, jaką w każdej chwili można swobodnie dysponować, lecz konkretną „wewnętrzną koniecznością”, w której, jako „historycznym momencie”, wyraża się konkretna osobowość jednostki, jej tworzona przez poprzednie wybory historia – „przez historię rozumie się [...] przecież rozwój wolności” (A II, s. 328)⁶. Właśnie ta całość doświadczenia jednostki określa „treść”⁷ „wewnętrznej konieczności, jej wewnętrzną dynamikę i teleologię” (por. A, II, s. 358). W tak rozumianym wyborze jednostka „swoje centrum znajduje w sobie” (A II, s. 312), „zespala się” w całości swej egzystencji, w „harmonijnej równowadze duszy” (A II, s. 341, 357), na gruncie której ogarnia ona, przetwarza i asymiluje wszystkie momenty swego istnienia, włącznie z tym, co przypadkowe (zob. A II, s. 340), by wpisując je w swój egzystencjalny projekt, nadać sobie bezwzględne, wieczne znaczenie, „dokonać wyboru swojej wiecznej wartości, wyboru samej siebie” (A II, s. 286) – „dokonany wybór przenika i zmienia wszystko. Jego [człowieka – P.P.] ograniczona osobowość została przeniknięta nieskończonością dzięki dokonaniu wyboru, w którym on siebie wybrał bezwzględnie” (A II, s. 301). W wyborze jednostka „staje się panem samej siebie”, afirmuje się w swej „ludzkiej autonomii”, mocą której „staje się tym, czym się staje” (A II, s. 344).

Poddając gwałtownej krytyce wolność rozumianą jako *liberum arbitrium*, Kierkegaard nie tylko ukazuje kryjącą się za nią destrukcyjną dla duchowości ludzkiej przypadkowość istnienia, która wydaje jednostkę na łup procesów niwelacyjnej, znoszącej jej duchową autonomię integracji kulturowej w epoce mu współczesnej, ale również – i ten moment znajduje swój wyraz wyłącznie w *Dziennikach* – właściwy tej epoce, owładnięty idea wolności porządek polityczno-liberalny, z jego wolnościami politycznymi, tzw. liberalnymi. Oba wymiary, niwelacyjny i polityczno-liberalny, są w krytyce Kierkegaarda nierozdzielnie związane. Kierkegaard pyta o rzeczywiste znaczenie tych wolności dla duchowej konstytucji jednostki i o związek z nimi, w tym kontekście, wolności jako *liberum arbitrium*. Uznaje – tezy te tej wprost nie artykułuje, wszelako kontekst

⁶ „Weźmy wagę, bardzo dokładną wagę do ważenia złota – jeśli była używana tylko przez osiem dni, ma już historię. Właściciel zna tę historię i wie, na przykład, że ma ona skłonność do przeważania w ten czy inny sposób itd. Ta historia ciągnie się wraz z używaniem wagi. Podobnie jest z wolą. Ona ma historię, stale postępującą historię” (D, s. 1999 [nr 298]).

⁷ „Treść wolności do tego stopnia jest decydująca dla wolności, że po prostu prawdą wolności wyboru jest: nie powinno być *wyboru*, nawet jeśli istnieje wybór” (D, s. 193 [nr 293]).

jego rozważań nie pozostawia żadnych wątpliwości – że wolność rozumiana jako *liberum arbitrium* stanowi „antropologiczną” podstawę wolności politycznych: jednostki mogą, lecz nie muszą z wolności tych korzystać, mając w tym względzie absolutną swobodę i możliwość wyboru. Ale czy jednostki są zdolne do autentycznego, tzn. związanego z kształtowaniem ich duchowej autonomii, korzystania z tych wolności? Odpowiedź Kierkegaarda – konstatującego właśnie relatywistyczną destrukcję duchowości ludzkiej i związane z nią procesy niwelacyjne – jest zdecydowanie negatywna.

Co więcej, zauważa on, że „w naszych czasach podnosi się krzyk wolności sumienia, wolności wiary itd., gdy już wielką rzadkością jest ktoś, kto rzeczywiście posiada [swoją] siłę”, i pyta: „cóż znaczy to krzykliwe domaganie się? Czy oznacza ono siłę, heroizm?”, by wpisując się w dziewiętnastowieczną krytykę fałszywej świadomości, odpowiedzieć: „nie całkiem. Oznacza ono zniewieściałość; oznacza, że jesteśmy ludźmi słabego charakteru, rozpieszczonymi, którzy chcą odgrywać bohaterów za niską cenę” (D, s. 197 [nr 296]). Apoteoza wolności wyboru i wolności politycznych ma sens ideologiczny, maskuje duchową słabość człowieka współczesnego, jego niezdolność do egzystencjalnego samostanowienia. Stanowi kompensatę słabości⁸, która zastępuje autentyczne (duchowe) działanie symulującym je, zdradzającym „bohaterów za niską cenę” (D, s. 197 [nr 296]) rezonowaniem o wolności działania⁹. Tym właśnie Kierkegaard tłumaczy obsesyjną imperatywność czy wręcz terror „krzykliwego domaganie się” wolności politycznych, stających się ideologicznym fetyszem epoki, jej „*idée fixe*”: „w naszej epoce wszystko musi być wolne, tak, jednostka musi być wolna, nawet jeśli w ogóle o to się nie dba; jednostka musi być wolna, gdyż w przeciwnym razie oni ją zabiją – do tego stopnia cokolwiek musi być wolne” (J, s. 73 [nr 1267]). Głoszenie wolności politycznych oznacza zatem faktycznie „utrata wolności” (D, s. 193 [nr 293]). W tej perspektywie Kierkegaard rozwija kolejne momenty destrukcyjnej logiki słabości duchowej człowieka nowoczesnego.

Otóż w zgodzie z negatywnym charakterem wolności politycznych, kompensacyjna apoteoza wolności politycznych pociąga za sobą postulat usuwania „wszystkich ograniczeń”, wszelkiego stającego na drodze realizacji wolności politycznych przymusu. Ale dla Kierkegaarda ta absolutyzacja wolności negatywnej, jeśli nie przymus nieustannego znoszenia „wszelkich ograniczeń”, stanowi tylko egzystencjalne alibi dla ludzkiej słabości: „dlatego całą tą mową o eliminowaniu przymusu pochodzi albo od rozpieszczonych ludzi, albo od tych, którzy, być może, kiedyś czuli w sobie moc, by walczyć, ale teraz są wyczerpani i wygodniej im odrzucić wszelki przymus [...], chcemy, aby przymus został wyelimin-

⁸ „Ludzie prawie nigdy nie czynią użytku z wolności, która posiadają, na przykład z wolności myślenia, zamiast niej metodą rekompensaty żądają wolności wypowiedzi” (D, s. 189 [nr 287]).

⁹ Ten temat szerzej porusza Kierkegaard w *Recenzji literackiej*, zob. s. 80–84.

nowany. Jest w tym wszakże pewien sens, ale jest to wyrażenie w potocznym, kłamliwym, złodziejskim slangu: walczymy o wolność sumienia” (D, s. 198 [nr 296, 297]). Domaganie się wolności sumienia stanowi zatem usprawiedliwienie braku „sumienia”, czyli braku kształtujących jednostkę poglądów, lub też wraź braku odwagi ich wyznawania i głoszenia. Co więcej, właśnie ta wzrastająca słabość, bierność duchowa jednostek skłania je do żądania, by to „państwo uwolniło ich [ludzi – P.P.] od każdego przymusu, by dało lub być może podarowało wolność sumienia, wolność wiary” (D, s. 197 [nr 296]).

Tymczasem istnienie ograniczeń i przymusu stanowi, według Kierkegaarda, niezbędny warunek duchowego rozwoju jednostki. Pozwala bowiem stwierdzić, czy jednostka „ma sumienie i działa na mocy sumienia”, kim zatem jest. Zdolność „przewycięzania stawianego nam oporu” to swego rodzaju podwójny egzystencjalny test jednostki – „filtrowanie” sumienia: „to właśnie z tego powodu musi istnieć opór i przymus”. Po pierwsze, pozwala ona sprawdzić „»jakość« sumienia”, a mianowicie to, czy „mnie determinuje”, lub też, czy działanie jest przypadkowe, wypływając z wyobraźni, z „sensacji żołądkowych, kaprysu, pomieszania myśli, głupiego małpowania itd.” (D, s. 197 [nr 296]). Po drugie, w konsekwencji, zdolność ta pozwala mierzyć skalę duchowego zaangażowania i wysiłku jednostki: „[...] im większe dobro i im poważniejsze dobro, tym łatwiej jestem w stanie znieść pewien przymus”. Innymi słowy, istnienie przymusu i oporu „stanowi okazję do wypróbowania i poznania siebie” (D, s. 198 [nr 296]), będąc koniecznym elementem egzystencjalnej samowiedzy jednostki. Nic dziwnego zatem, że Kierkegaard – choć uznaje, iż „wolność wyboru jest tylko formalnym warunkiem wyboru jako takiego” – widzi w skrajnym przymusie warunek i źródło religijnego heroizmu (właściwego religijnym męczennikom), przypisywanego dawnemu chrześcijaństwu, które następnie stało się „nazbyt łagodne” (J, s. 65–67 [nr 1258], zob. D, s. 384 [nr 639]): dawni „bohaterowie wiary [...] nie domagali się usunięcia wszelkiego przymusu. O, nie, przeciwnie, tęsknili za całkowitym rodzajem przymusu, takim, o którym mówimy w najbardziej zawołowany sposób: tęsknili za więzieniem, łańcuchami, ognistym słupem, by udowodnić, że mają wolność sumienia, wolność wiary itd.” (D, s. 197 [nr 296]). Negacja ograniczeń i przymusu oznacza zatem śmierć duchową człowieka: „odrzućmy wszelki przymus, którego właśnie ludzie potrzebują, szczególnie w sprawach najważniejszych [...] – a mnóstwo ludzi albo zapadnie się w nicłość, albo wpadnie w ręce [jakichś] partii itd.” (D, s. 196 [nr 296]), czyli ulegnie anonimowym, bezosobowym mechanizmom masowej integracji kulturowej. Nicość (duchowa śmierć¹⁰) odsyła nas do nihilizmu, a tym samym do myśli Nietzschego.

Rzeczywiście, u Nietzschego znajdujemy zdumiewająco podobną, radykalną krytykę nowoczesnej idei wolności – choć nie wiąże on jej wprost z tradycją

¹⁰ „[...] śmierć oznacza najstraszliwszą nędzę duchową” (ChŚ, s. 143), „chorobę na śmierć”.

rozumienia wolności jako *liberum arbitrium* – oraz duchowej kondycji „człowieka nowoczesnego”. Jeśli jednak krytyka Kierkegaarda prowadzona jest z perspektywy subiektywistycznego i rygorystycznego chrześcijaństwa, wymierzonego w chrześcijaństwo tradycyjne, dogmatyczno-instytucjonalne, to w przypadku Nietzschego – z perspektywy ideału opartej na autonomii ludzkiej, lecz zakorzenionej w dionizyjskim doświadczeniu świata aktywności kulturotwórczej.

Punktem wyjścia całej myśli Nietzschego jest gwałtowna krytyka nihilizmu nowoczesności jako ostatniej fazy nihilizmu zachodnioeuropejskiego, stanowiącego wyraz negacji życia (kulturotwórczego). Jeśli nihilizm wczesny był aktywny w tym sensie, iż na gruncie platonizmu potrafił ustanawiać wzniesione nad życiem ideały – „syntezy wartości i celów” – negujące je i normujące, to nihilizm nowoczesny stanowi jego fazę pasywną, określa go bowiem „odwartościowanie wszystkich dotychczasowych wartości”, czyli rozpad absolutnych, religijno-metafizycznych, „syntez” wartości i ideałów. Tak jak Kierkegaard, tak i Nietzsche widzi w nim wyraz autodestrukcji zachodnioeuropejskiego idealizmu i racjonalizmu; jeśli dla Kierkegaarda polegała ona na dialektyczno-sceptyckim samorozkładzie heglizmu, stanowiącego zwieńczenie pogańskiego racjonalizmu, to u Nietzschego przejawia się w historyzmie, który prowadząc do relatywizującego wszystkie wartości pluralizmu i sceptycyzmu kulturowego, podkopuje normatywne podstawy aktywności kulturotwórczej. W gruncie rzeczy Nietzsche opisuje dialektykę procesu nowoczesnej indywidualizacji, zgodnie z którą upadek absolutnych i uniwersalistycznych, religijno-metafizycznych wartości stwarza warunki dla powstania jednostkowej wolności i autonomii, jednakże kulturowy sceptycyzm i relatywizm warunki te unieważnia, uniemożliwiając twórczą, duchową autokonstytucję jednostki¹¹. I w tym kontekście należy wiedzieć Nietzscheańskie rozumienie wolności zarówno w jej aspekcie krytycznym, jak i pozytywnym.

Podobnie jak Kierkegaard, Nietzsche konstatuje słabość człowieka nowoczesnego, jego twórczą niemoc i dezintegrację, niezdolność do duchowego samo-określenia i indywidualnego wysiłku. Uwolniwszy się od tradycyjnych, krępujących jego jednostkowy rozwój ideałów, człowiek ten – i kontekst krytyki nowoczesności jest tu czytelny – nie potrafi ustanowić nowych, własnych wartości, które konstytuowałyby jego duchową, indywidualną tożsamość i nadawałyby sens jego – stającej się, wobec załamania religijno-metafizycznego ładu świata, samotną – egzystencji. Zaratustra pyta: „mienisz się wolnym? Chce usłyszeć twoją własną władczą myśl, a nie że uszedłeś jarzma. Czy jesteś Tym, komu było wolno ująć jarzma? Niejeden odrzucił swą ostatnią wartość, odrzu-

¹¹ Dialektykę tę Nietzsche opisuje zwięźle tak: „i choć nigdy tak pełnym głosem nie mówiło się o »wolnej osobowości«, to osobowości nie widać żadnych, cóż dopiero wolnych, a jedynie bojaźliwie osłoniętych ludzi uniwersalnych” (NR, s. 273), to znaczy stających się podmiotem wiedzy erudycyjnej, pozbawionej sensu egzystencjalnego, indywidualnego, jak również przedmiotem anonimowych mechanizmów integracji kulturowej.

ciwszy swą służebność. Wolny od czego? Co Zaratustrze po tym! Lecz niechaj twoje oko jasno mi obwieści: *wolny do czego?*” (Z, s. 59, *O drodze twórcy*). W świecie nowoczesnym jednostka nie potrafi zastąpić metafizycznie ufundowanej wolności pozytywnej ugruntowaną indywidualistycznie wolnością pozytywną („wolny ku czemu”), dlatego też absolutyzuje wolność negatywną („wolność od”); absolutyzacja ta stanowi wyraz (kulturotwórczej) niemocy człowieka nowoczesnego. Ujęta jako „brak niewoli”¹² wolność wyraża się zatem w ciągłym uwalnianiu się od wszelkich odczuwanych jako przymus i źródło dyskomfortu ograniczeń. Najogólniej rzecz biorąc, jej pojawienie się Nietzsche wiąże z tym, co można by nazwać neurotyczną naturą świadomości nowoczesnej, z właściwym jej – wynikającym z jej oderwania się od wyobcowującej się w nowoczesności praktyki życiowej¹³ – wymogiem czy przymusem nieustannego, morderczego samoprzekraczania wobec niemożliwości spełnienia się przez nią, na gruncie samej immanencji świadomości, we właściwej egzystencji ludzkiej jedności myśli i życia. Strukturalnie niespełniona jednostka przekracza wszelkie postacie istnienia w poszukiwaniu ciągle nowych, lecz stale się zużywających bodźców.

Ten właściwy nowoczesności ruch nieskończonej negacji i przekraczania wszelkich granic Nietzsche wiąże – i jest to zdecydowanie nowy moment w stosunku do analiz Kierkegarda – z dwoma zjawiskami. Po pierwsze, ze wzrastającą w świecie nowoczesnym – właśnie wskutek ciągłego zużywania się bodźców (psychokulturowych) – wrażliwością ludzką, w tym moralną¹⁴, za sprawą

¹² H. Buczyńska-Garewicz, *Milczenie i mowa filozofii*, IFiS PAN, Warszawa 2003, s. 61–62.

¹³ W *Niewczesnych rozważaniach* Nietzsche ukazuje rozdwojenie egzystencji ludzkiej w następstwie relatywistycznych następstw historyzmu. Z jednej strony, wobec relatywizacji wartości, działania ludzkie zostają pozbawione normatywnych podstaw, podlegając aksjologicznie neutralnym systemom ekonomicznym (nakierowana na zysk gospodarka rynkowa), polityczno-administracyjnym (państwo), kulturalno-oświatowym (zunifikowany system oświaty), z drugiej zaś oderwana od działania, nie dostarczająca mu duchowych racji świadomość podlega logice wewnętrznego samoprzekraczania.

¹⁴ W przekonaniu Nietzschego stanowiąca dziedzictwo świata chrześcijańskiego moralność, wraz z jego rozpadem, zostaje pozbawiona swych metafizyczno-teologicznych podstaw, toteż na gruncie dominacji wartości społecznych („stadnych”) staje się „instynktem”. Mówiąc o związanym z narastającymi tendencjami filantropijno-humanitarnymi „zalewie współczucia”, „pomnożeniu współczucia”, w Schopenhauerowskiej waloryzacji współczucia wobec cierpienia innego widzi paradygmat moralny epoki, wyznacznik moralnej orientacji człowieka nowoczesnego, znoszącego w imię „miłości bliźniego” wszelkie jawiące się jako przemoc i gwałt ograniczenia: „nuta litości, cześć nawet dla wszystkiego co żyło cierpiąc, nikczemne, pogardzane, prześladowane, rozbrzmiewa potężniej niż wszystkie inne nuty [...]” (N, s. 315, 14[182]). Bezwarunkowe współczucie, wyrażające się w identyfikacji z innym/ bliźnim, w odpowiedzialności za nich, oznacza radykalną pasywność, a tym samym negację woli i opartej na niej aktywności. Toteż dla Nietzschego to w niej wyraża się buddyzm jako ostatnia faza nihilizmu, polegająca na tym, że jednostka nie jest już zdolna, jak we wcześniejszych fazach nihilizmu, aktywnie negować i przez to kształtować rzeczywistość, wznosić nad nią ideały, nadawać jej sens; w tym znaczeniu jest ona wyzbyta (kulturotwórczego)

której coraz to więcej nowych aspektów rzeczywistości – niezauważanych na gruncie wcześniejszej, mniejszej wrażliwości – jednostka odczuwa jako ograniczenie czy przeszkodę dla jej rozwoju, jako dolegliwe źródło jej bólu i cierpienia. Oznacza to, że niepowstrzymanie wzrastająca wrażliwość nowoczesna wytwarza w nieskończoność nowe zło – kolejne ograniczenia, przymusy; takim ograniczeniem stają się w końcu same, nieprzystające do dynamiki wrażliwości moralnej instytucje, prawo, „wola tradycji, autorytetu, odpowiedzialności, rozciągająca się na wieki, wola *solidarności łańcuchów pokoleń* [...]”. To, co z instytucji czyni instytucje, jest pogardzane, zniechęcane, odrzucane: uważa się, że tam, gdzie choćby tylko rozbrzmiewa słowo »autorytet«, grozi nam nowe niewolnictwo” (ZB, *Wędrowki...*, s. 77 [§ 39]; por. WM, s. 42 [§ 47]). Oczywiście, dodajmy, u Nietzschego nie odnajdujemy konserwatywno-restauracyjnych dążeń¹⁵; tradycja kulturowa, a zwłaszcza chrześcijańska duchowość, na gruncie swych (nihilistycznych) idei, instytucji i praw, hierarchii¹⁶ i przemocy, wykształciły podmiotowość ludzką, zdolną do panowania nad sobą, tyle że w imię reaktywnych, transcendentnie ufundowanych wartości moralnych. Jeśli nihilistyczna nowoczesność, na gruncie swego reaktywnego indywidualizmu, resentymentalnie i w imię kompulsywnie sfetyszyzowanej wolności negatywnej znosi teraz wszelkie ograniczenia, to Nietzscheański projekt przewartościowania wszystkich wartości zakłada przewartościowanie ducha tradycji na rzecz autonomii jednostki, która odtąd ma ponosić odpowiedzialność wyłącznie za samą siebie, już nie w imię heteronomicznych, transcendentnych ideałów i wartości, lecz w imię prawa, które nadaje ona samej sobie i któremu jest posłuszna (por. GM II, 2, s. 42–43)¹⁷. Tym samym Nietzsche usiłuje nadać nowe, indywidualistyczne znaczenie duchowi karności, dyscypliny, posłuszeństwa, wiążąc go z panowania nad sobą¹⁸, jak również z elitarnym projektem panowania nadludzi i kastowo zorganizowanym porządkiem

resentymentu, sytuując się na skraju nicości człowieka jako istoty kulturotwórczej. Oczywiście, radykalizacją tej tendencji jest dzisiejsza wzmrożona wrażliwość moralna, przejawiająca się w moralności poprawnościowej, w ideologii innego oraz pogłębiającej się wrażliwość wobec wszelkich istot żywych, w tym zwierząt i roślin.

¹⁵ „[...] rozwój wsteczny, powrót w jakimkolwiek sensie i stopniu jest niemożliwy” (ZB, *Wędrowki...*, s. 79 [§ 43]).

¹⁶ „[...] instynkt globalny przeciwko *wyborowi*, przeciw *przywilejom* wszelkiego rodzaju, o takiej mocy i pewności, bezwzględności, okrucieństwie praktyki, iż faktycznie ulegają mu rychło nawet *uprzywilejowani*” (N, s. 315, 14[182]). Jeśli Kierkegaard podkreślał konieczność hierarchii sił osobowych jednostki, to Nietzsche hierarchii tej nadaje również sens kulturowo-społeczny.

¹⁷ „Czy potrafisz sam dać sobie własne zło i własne dobro, i swoją wolę zawiesić nad sobą jako prawo? Czy potrafisz sobie być sędzią i mścicielem swego prawa?” (Z, *O drodze twórcy*, s. 59).

¹⁸ Tak też należy rozumieć paradoksalną obronę tradycyjnej instytucji małżeństwa, którego istotną funkcją było wykształcenie odpowiedzialności, zdolności panowania i ducha karności. Tymczasem małżeństwo nowoczesne, oparte na uczuciu – na „przypadkowości uczucia, namietności i chwili” – „utraciło sens”, odpowiada bowiem negatywnemu duchowi nowoczesności (ZB, *Wędrowki...*, s. 77–78 [§ 39]).

społecznym. W tej zatem perspektywie, powtórzmy, wolność nowoczesna jawi mu się jako wolność negatywna, wyrażająca się w przymusie znoszenia wszelkich odczuwanych jako nieznośne ograniczeń: „duch twój dąży do zniszczenia wszystkich więzień” (Z, *O drzewie w górach*, s. 38), nie zaś w twórczym wysiłku jednostki.

Po drugie, wolności negatywnej, stymulowanej nieustannie przez wzrastającą wrażliwość fizyczno-moralną, odpowiada – wyprowadzana przez Nietzschego z romantyzmu, a zwłaszcza z późnego romantyzmu (dekadencji) – idea nieskończoności jako swego rodzaju idealizm nowoczesności czy jej ideologia. Porównując w *Rywalizacji Homera* z 1872 r. kulturotwórczy agon Grecji z nowoczesnością, Nietzsche ukazuje właściwą jej indywidualistyczną „ambicję bez miary i granic”, jałowość ciągłego, nietwórczego przekraczania (odpowiadającego heglowskiej „złej nieskończoności”): „współczesnego człowieka wszędzie przygważdża nieskończoność jak szybkonogiego Achillea w przypowieści eleaty Zenona: nieskończoność hamuje go, nie prześcignie on nawet żółwia (PP I, s. 89, 90), zaś w *Poza dobrem i złem* (s. 136 [§ 224]) pisze: „miara jest nam obca, przynajmniej to przed sobą; naszą podniętą jest właśnie podnięta nieskończonego, nieograniczonego [...] *jesteśmy w niebezpieczeństwie*”. Nieskończoność jest dla Nietzschego mianem pustki i nicości (uwiędnięciem życia mierzonego aktywnością kulturotwórczą). Kresem wolności negatywnej jest więc dlań, tak jak dla Kierkegaarda, nicość rozumiana jako zanik potencji kulturotwórczej.

Zradzająca negatywność przekraczania niezdolność do aktywnego, twórczego działania, do wolności pozytywnej wiąże się w analizach Nietzschego ze zjawiskami właściwymi nowoczesności i odpowiadającymi Kierkegaardowskiej krytyce *liberum arbitrium*, której Nietzsche nadaje wyraźnie kulturowy, historyczny sens. Przeprowadza ją na gruncie swojej, stanowiącej podstawę woli mocy, teorii sił. W zgodzie z nią nowoczesność cechuje „fizjologiczna samo-sprzeczność” (ZB, *Wędrówki...*, s. 79 [§ 41]), krótko mówiąc dezintegracja ludzkiej osobowości¹⁹. Jednostki nie są zdolne do harmonijnego, zespalającego całość osobowość rozwoju, na gruncie którego jedne siły zapanowują nad innymi, przejmują ich energię, by ustanawiać hierarchiczne – łączące organicznie wszystkie siły – twórcze ośrodki panowania – czyli zdolną do autonomicznego działania, kształtującą siebie pełną osobowość jednostki, która w oparciu o własne, nadane sobie prawo kształtuje całość swego istnienia²⁰, łącząc jego wielość i bogactwo z jego pełnią²¹. Zamiast tego siły jednostki popadają w sprzeczność, „wzajemnie sobie przeczą, przeszkadzają sobie, wyniszczają się między sobą”: „ścieranie się namiętności, podwójność, potrójność, wielość »dusz w jednej piersi«: nader niezdrowe, ruina wewnętrzna,

¹⁹ „[...] zasady dezorganizujące nadają charakter naszemu wiekowi” (WM, s. 42 [§ 17]).

²⁰ Por. H. Buczyńska-Garewicz, op. cit., s. 64.

²¹ Czy „potrafi się być tyleż wielorakim, co całym, tyleż rozległym, co pełnym”, „czy dzisiaj wielkość jest możliwa?” (PDZ, s. 124 [§ 212]).

powodujące rozpad, zdradzające i wzmagające wewnętrzny spór i anarchizm; chyba że w końcu zapanuje jedna namiętność. *Powrót zdrowia*” (N, s. 296, 14 [157]). Jeśli „silną wolę” określa „ich [popędów – P.P.] koordynacja przy hegemonii jednego”, skutkująca „precyzją i jasnością kierunku”, to „słabą wolę” – „wielość i dezagregacja popędów, brak [łączycego je] systemu”, a zatem „oscylowanie i brak punktu ciężkości” (N, s. 335, 14 [219]). W tym ostatnim wypadku siły jednostki pozostają w stanie destrukcyjnej, paraliżującej równowagi, toteż o wyborze i działaniu decyduje tylko przypadek, przypadkowa podnieta, która nie angażuje całej osobowości, lecz jedynie jej wyizolowany fragment, która zatem nie zostaje egzystencjalnie zasymilowana i przetworzona w perspektywie celowej dynamiki działania, określonej przez wewnętrzną konieczność i odpowiadające jej „chcenie celu i środków” (czyli, mówiąc językiem egzystencjalnym, przez „projekt”)²²: „traci się oporność przeciwko podniętom, staje się zależnym od przypadków” (WM, s. 42 [§ 48]; s. 55 [§ 75]). Wolność staje się dowolnością, samowolą²³, która atomizuje osobowość jednostki i znosi jej odpowiedzialność za własne istnienie. To w tym kontekście Nietzsche przeciwstawia aktywnemu stawaniu się jednostki, w którym twórczo kształtuje ona samą siebie, „zmianę”, czyli – i tu też idzie śladem Kierkegaarda – odpowiadające przemijaniu stawanie się jałowe, nietwórcze, oparte właśnie na przypadku, w którym jednostka nie czerpie zasady swego istnienia z samej siebie, lecz z zewnątrz, właśnie z rozrywającego ciągłości i wewnętrzną dynamikę istnienia przypadku: „Do [tej kategorii] należą najbardziej interesujący ludzie, kameleony; nie są w sprzeczności z sobą, są szczęśliwi i pewni, ale nie rozwijają się, ich stany są obok siebie, nawet jeśli są siedem razy oddzielone. Zmieniają się, nie *stają się*” (N, s. 296, 14 [157]).

Relatywistyczna dezintegracja osobowości jednostki, wydające ją na łup przypadku „osłabienie siły woli” prowadzą ostatecznie albo do poddania człowieka nowoczesnego anonimowym, depersonalizującym mechanizmom integracji kulturowej (procesy niwelacji, opinia publiczna, kultura masowa) oraz fetyszyzacji obiektywności (nauka) i konieczności (wiera w prawa historii), albo też do dekadentckiego buntu, z jego transgresywną negacją rzeczywistości, w której Nietzsche dostrzega jedynie jej potwierdzenie.

I w perspektywie krytyki wolności negatywnej i wcielonego kulturowo *liberum arbitrium* Nietzsche poddaje krytyce wolności i „instytucje liberalne”. Tak jak i Kierkegaard, w tych ostatnich widzi wyraz duchowej słabości człowieka, zaś w leżących u ich podstaw i mających stanowić warunek jego rozwoju wolnościach

²² To w kontekście krytyki nowoczesności zroszumiały staje się nacisk położony na twórcze przekształcanie przypadku w kształtowanie osobowości: „Nauczyłem ich wszystkich [ludzi – P.P.] *moich* twórczych dążeń; tego, by w jedno zbierać i wiązać, co jest w człowieku ułomkiem, zagadką, straszliwym przypadkiem, jako wieszcz, odgadywacz zagadek i wybawca przypadku uczyłem ich tworzyć przyszłość [...]” (Z, *O starych i nowych tablicach*, s. 193).

²³ H. Buczyńska-Garewicz, op. cit., s. 63.

liberalnych – jej ideologię czy symulacyjną kompensatę, która nihilistycznej słabości nadaje pozór siły: „prawa do niezależności, do swobodnego rozwoju, do *laisser aller* domagają się najbardziej zagorzale właśnie ci, dla których żadne wodze nie *byłyby za mocne* – obowiązuje to *in politics*, obowiązuje to w sztuce. Jest to wszakże symptom *décadence*: nasze nowoczesne pojęcie »wolności« jest jeszcze jednym dowodem zwyrodnienia instynktów” (ZB, *Wędrowki...*, s. 79 [§ 41]). „Instytucje liberalne” podlegają swoistej dialektyce wolności: „przestają być liberalne zaraz po tym, jak powstaną: nie ma później większych i bardziej niebezpiecznych szkodników zagrażających wolności niż instytucje liberalne”. Z jednej bowiem strony, nadająca sens historycznym dążeniom ludzkim walka o nie wyzwalała twórczą energię widzących w nich sens swego istnienia gotowych do ofiar i poświęceń za nie jednostek: „wojna o instytucje liberalne [...] pozwala trwać instynktom *nieoliberalnym*. I wojna wychowuje do wolności. Czymże jest bowiem wolność! Tym, że posiada się wolę odpowiedzialności za siebie. Że utrzymuje się dystans, który dzieli. Że obojętnieje się na trud, na surowość, na niedostatek, a nawet na życie. Że dla swej sprawy jest się gotowym poświęcić ludzi, włącznie z samym sobą. Wolność oznacza, że męskie, radujące się wojną i zwycięstwem instynkty panują nad innymi instynktami, na przykład nad instynktem szczęścia” (ZB, *Wędrowki...*, s. 76 [§ 38], zob. N, s. 393 15[116]).

Tymczasem liberalizm historycznie spełniony oznacza „osłabienie woli mocy”, wygaśnięcie twórczych dążeń człowieka na rzecz istnienia pasywnego, związanego z dążeniem do materialnego komfortu, spokoju i bezpieczeństwa, a zatem z jego naturalistyczno-materialistyczną redukcją²⁴, dla której proklamowane wolności stanowią tylko rekompensatę, symulacyjne usprawiedliwienie zanikającej duchowości. Właśnie to bezwarunkowe dążenie do szczęścia i „użycia”, czyniące „przyjemność” i „nieprzyjemność” miarą ludzkiego postępowania, skutkuje rozmiękczeniem ludzkiej psychiki, wyzwalaając, w konsekwencji, negatywny ruch znoszenia wszelkich ograniczeń, gdyż wszystko, co jest z nim sprzeczne, jawi się jako źródło cierpienia i bólu, jako nieznośny przymus, którego nieskończone znoszenie staje się ważniejsze niż posiadanie ideałów, stanowiąc usprawiedliwienie słabości. Tymczasem, jak łatwo dostrzec, Nietzsche podziela tu myśl Kierkegarda – wolność ludzka, tożsama z wolą mocy, polega właśnie na twórczym wysiłku, przewyciężaniu przeszkód, trudności i oporu w imię wytyczanych sobie celów, dlatego „epoki należy mierzyć miarą ich *pozytywnych sił*” (ZB, *Wędrowki...*, s. 75 [§ 37]): „czym się mierzy wolność u jednostek i narodów? Oporem, który należy pokonać, trudem, jakim się płaci, by pozostać *na górze*. Najwyższe-

²⁴ „Liberalizm – po niemiecku uzwierzczenie stada”, „dobre samopoczucie, o którym marzą kramarze, chrześcijanie, krowy, kobiety, Anglicy i inni demokraci” (ZB, *Wędrowki...*, s. 76 [§ 38]). Mówiąc o chrześcijaństwie, Nietzsche ma w tym przypadku na myśli, tak jak Kierkegaard, letnie, duchowo już niezobowiązujące chrześcijaństwo współczesne, mówiąc zaś o Anglikach – ducha utylitaryzmu.

go typu wolnego człowieka należałoby szukać tam, gdzie stale jest przewyciężany największy opór: o pięć kroków od tyranii, tuż u progu groźby poddaństwa”. Wolność jest równoznaczna z wysiłkiem tworzenia i kształtowania siebie, nie jest zatem czymś danym i z zewnątrz, politycznie, zagwarantowanym: „ja pojmuję słowo wolność [...] jako coś, co się ma i czego się *nie* ma, czego się *chce*, co się *zdobywa*” (ZB, *Wędrowki...*, s. 77 [§ 38]).

Aby podsumować, Kierkegaarda i Nietzschego nie interesuje sam polityczny aspekt wolności liberalnych, lecz ich znaczenie dla duchowej kondycji człowieka nowoczesnego zachłyśniętego uzyskanymi swobodami polityczno-obywatelskimi. Nie tyle poddają oni krytyce wolności polityczne, co – w kontekście kulturowego sceptycyzmu i dialektyki procesu nowożytnej indywidualizacji – pytają o rzucającą się w oczy niezdolność jednostek do ich pozytywnego spożytkowania, czyli kształtowania siebie w swej egzystencjalnej pełni i autonomii. W nowoczesnych zjawiskach absolutyzacji wolności politycznych i wolności negatywnej, czyli usuwania wszelkich ograniczeń w realizacji wolności, widzą przejaw, a zarazem usprawiedliwienie tej słabości, która stwarzając pozór wolności poddaje faktycznie jednostki anonimowym, uniformizującym je procesom niwelacji kulturowej.

Artur Lewandowski

Uniwersytet Łódzki

University of Lodz

PASCAL, ALBO ROZPACZ I NIESKOŃCZONOŚĆ U PROGU NOWOCZESNOŚCI

Pascal or Despair and Infinity at the Threshold of Modernity

*Pascal miał swoją otchłań, szła z nim nieprzerwanie.
Biada! Wszystko – przepaścią, czyn, żądza, marzenie*
Ch. Baudelaire, *Otchłań*

Słowa kluczowe: sceptycyzm, rozpacz, skończoność i przypadkowość egzystencji, metafizyczny lęk, wyobcowanie.

Key words: scepticism, despair, existential finitude and contingency, metaphysical dread, alienation.

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

Autor artykułu omawia kluczowe wątki myśli Pascala (takie problemy, jak radykalny sceptycyzm ujawniający się jako egzystencjalna rozpacz, metafizyczny lęk i samotność, przypadkowość i skończoność egzystencji, nuda i wyobraźnia, Bóg ukryty) poprzez poddanie ich kontekstualizacji. W opisywaną przez Pascala w optyce religijno-metafizycznej kondycję ludzką wdzierają się co rusz impulsy świadczące o zależności jego myśli od rodzącego się świata nowoczesnego. Autor skoncentrował się na tych zagadnieniach, by ukazać Pascala jako jednego z pierwszych myślicieli, u których wykształca się nowoczesne rozumienie ludzkiej subiektywności.

A b s t r a c t

The main issue of this article is trying to discuss the crucial motives of Pascal's thought (problems such as radical scepticism revealing itself as existential despair, metaphysical dread and solitude, existential contingency and finitude, the themes of boredom and imagination, the hiddenness of God) by suggesting their contextualization. In human condition depicted by Pascal in a metaphysical and religious optics constantly intrudes impulses that reveals the dependency of his thought from the nascending of modern world. I have focused on this issues in Pascal's thought to reveal Pascal as one of the first modern thinkers in whom the modern understanding of man's subjectivity is forming.

W przytoczonych słowach Charlesa Baudelaire'a, pochodzących z wiersza nie przypadkiem zatytułowanego *Otchłań*, dopatrywać można się daleko posuniętej modernizacji źródłowego doświadczenia Pascala, doświadczenia *otchłani*. Pascal, myśliciel stojący na przecięciu dwóch światów, bezpowrotnie oddalającego się średniowiecza oraz wykluwającej się z wolna nowoczesności, opisuje *conditio humana* jeszcze w uniwersalnej, metafizyczno-religijnej perspektywie, choć podskórnie wdzierają się w nią już i naruszają jej strukturę fundamentalne zdarzenia ewokujące aurę nowoczesnego doświadczenia osobowości, zdarzenia, które nie wywodzą się z autonomicznego wymiaru poznania filozoficznego, a na które postaram się w niniejszym tekście wskazać (motywy samotności, obcości, rozpacz ujawniającej się jako chroniczny sceptycyzm, oraz – co bardzo ważne – całego korpusu wątków wybitnie nowoczesnych, ściśle z sobą splecionych w twórczości Pascala: dualizmu porządków serca i rozumu, zagadnienia nudy, rozrywki, wyobraźni, świata maski i pozorów, itd.), dlatego też odsłaniana przez niego *wizja tragiczna* uzyskuje, mimo immanentnych jej sprzeczności i paradoksów, swą spójność i jednolitość, zakorzenioną w ścisłych i niewzruszonych metafizycznych i religijnych punktach odniesienia dla ludzkiej egzystencji; podczas gdy w świecie modernistycznym owo źródłowe doświadczenie pascalowskiej otchłani, poddane daleko idącej psychologizacji, estetyzacji i historycznej relatywizacji, zaczyna zatracać już swój niewzruszony fundament metafizyczno-religijny, umożliwiający jednoznaczne wskazanie absolutnego sensu i celu ludzkiej egzystencji. W tekście tym chciałbym poddać myśl Pascala pewnej kontekstualizacji, naświetlić ją przez pryzmat wyłaniających się konturów rodzącej się nowoczesności, która co rusz wdziera się w jego refleksję, i choć przez samego Pascala bywa marginalizowana, gdyż jedynie interesujące go zagadnienia należą do porządku metafizycznego i religijnego, skrycie determinuje ich kształt i horyzont; i właśnie to przecięcie dwóch antagonistycznych porządków, nieuświadomionej zależności od historii, wypieranej i neutralizowanej w wizji metafizycznej oraz wieczności, która odsłonić może się już tylko w doświadczeniu wewnętrznym, sprawia, iż Pascal – *nolens volens* – stawia zakorzenione głęboko w tradycji pytania w nowej aurze, nie znanej św. Pawłowi, Augustynowi czy Janseniuszowi. Z tej właśnie racji w myśli Pascala pojawia się cały szereg intrygujących tematów, koncepcji i obrazów, stopionych jeszcze w jedną całość z namysłem nad jednostką czynionym *sub specie aeternitatis*, lecz odsłaniających już w swej konstelacji zarys refleksji nad człowiekiem w perspektywie egzystencjalnej¹.

Obcość człowieka w świecie, obcość metafizyczna nabiera w filozofii Pascala nowego, skrajnie akosmicznego wymiaru, nieznanego myśli średniowiecz-

¹ Jak zauważa S. Lubańska: „nie było tematu w filozofii egzystencjalnej, jakiego by nie dotknął autor *Myśli*, chociaż to Kierkegaarda uważa się za twórcę tego kierunku”. S. Lubańska, *Pascal i Kierkegaard – filozofowie rozpacz i wiary*, Universitas, Kraków 2001, s. 135.

nej. Nie sposób wytłumaczyć kreślonego przezeń fatalistycznego obrazu kondycji ludzkiej, jeśli nie uwzględnimy dwóch paradoksalnie zbiegających się w jego myśli tendencji: od zawsze drzemiącej w chrześcijaństwie *pokusy gnostycznej*² oraz naukowego oglądu świata odsłanianego przez nowożytną fizykę, który swoje metafizyczne ugruntowanie znalazł w kartezjańskiej separacji substancji myślącej i rządzonej prostymi prawami mechaniki substancji rozciąglej³. Usankcjonowana w teologii naturalnej wizja świata jako zamkniętego kosmosu, spinającego klamrą świat doczesny i wieczny, uporządkowanego podług hierarchii, w której wzrastający szereg doskonałości ujawnia ład i celowość planu boskiego odzwierciedlającego się w każdej rzeczy i zjawisku, świat, gdzie każdy byt wyraża tajemnicę i cud boskiej kreacji i odnajduje swe niezbędne miejsce w *całości* świata stworzonego przez Boga – ta wizja została całkowicie zakwestionowana przez wyłaniające się nowożytne przyrodznawstwo. Nieskończoność, będąca dotychczas jedynie atrybutem Boga, stała się przestrzenną kategorią opisu wszechświata⁴, miejsca pozbawionego centrum, wyciętego z jakości i niepodatnego już na antropomorficzną interpretację, która pozwalałaby odnajdywać w przyrodzie ludzki sens i wartości. W racjonalistycznej kosmologii, redukującej świat do badanych ilościowo praw ruchu mechanicznie przekształcającego materię, Bóg pełni rolę jedynie twórcy nadającego światu pierwotny impet. Obraz nowego nieskończonego wszechświata, w którym dominuje zimna konieczność, przejawiająca się pod postacią elementarnych praw sformułowanych przez Galileusza, przejęty został przez Kartezjusza i Pascala – z odmiennymi jednak konsekwencjami. O ile Kartezjusz, artykułujący triumf *ratio* wobec świata zewnętrznego zredukowanego do mechanizmu, czyni z podziału całej rzeczywistości na to, co świadome i nieświadome (a nie jak dotychczas na to, co ożywione i nieożywione) uzasadnienie dla ekspansji ludzkich możliwości poznawczych, wynosząc człowieka ponad resztę przyrody i afirmuje wszechświat poddany prawom ludzkiej myśli naukowej, o tyle u Pascala nie odnajdziemy ani cienia Kartezjańskiego optymizmu. Dla Pascala wszechświat odkrywany przez nowożytną fizykę jawi się nie jako pole, na którym ludzka myśl ujarzmiająca bezduszną materię buduje swe dumne panowanie nad resztą stworzenia, lecz jako przerażający, zimny i nieskończony, przypadkowy i bezsensowny, milczący wszechświat, będący kosmicznym więzieniem uzmysławiającym nam naszą znikomość, bezsilność i samotność.

² Por. odnośny rozdział w: L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Kilka uwag o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, przeł. I. Kania, Znak, Kraków 1994, s. 112–130.

³ „Jak kartezjańskie odczucie całkowitej »inności« świata zbiega się i stapia w jedno z Augustyńską pogardą dla królestwa ziemskiego, możemy obserwować u Pascala”. Ibidem, s. 115.

⁴ Por. A. Béguin, *Pascala portret własny*, przeł. A. Borkowska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1963, s. 46–47.

Przyjrzyjmy się teraz znanym, kluczowym konstatacjom Pascala dotyczącym źródeł metafizycznego doświadczenia lęku i zagubienia w obcym świecie, mając stale na uwadze przemianę kulturowej świadomości spowodowaną radykalną zmianą obrazu uniwersum [por. M, s. 72]⁵. W pascalowskim świecie natura, ujmowana rozumem, nie prowadzi do Boga ani nie odsyła do żadnego porządku, który transcendując ją, nadawałby jej duchowe znaczenie. Nieskończony wszechświat, pozbawiony swego centrum, którym dotychczas była Ziemia, jawi się tylko jako nieznaną, zimną przestrzeń wzbudzająca uczucia znajdujące się w „centrum pascalowskiego doświadczenia: *opuszczenie i przerażenie*”⁶. Pascal, pytając o egzystencjalną rację istnienia człowieka w świecie, nie odnajduje w zewnętrznosci milczącego i obojętnego kosmosu żadnego punktu oparcia, ani – tym bardziej – nie odnajduje w nim miejsca, które świadczyć mogłoby o ludzkiej przynależności do porządku natury. Harmonijną wizję kosmosu, w którym człowiek zajmował centralne miejsce, miejsce pomostu między światem natury i łaski, z uwagi na to, że spajał w sobie zarówno wymiar cielesny, jak i duchowy (wizje te, choć zmodyfikowane za sprawą szerokiego sięgania do pogańskich kosmologii, charakterystyczne były nawet dla renesansowych humanistów), zastępuje u Pascala srogi i nieprzejednany dualizm, sięgająca w głąb jego metafizyki przepaść rozwierająca się między egzystencją a światem zewnętrznym. Świat zewnętrzny, w którego ślepych trwaniu i niezmiernym ogromie doświadcza się jedynie budzącego zawrót głowy zagubienia, absolutnej nietożsamości z nim, pozostaje na zawsze głuchy na ludzkie poszukiwania zakorzenienia w istnieniu oraz dążenie do szczęścia. Pascal, usiłując dociec znaczenia człowieka w fizycznym wymiarze uniwersum, zadaje fundamentalne pytanie: „Czym jest człowiek w nieskończoności?” [M, s. 61].

Nieskończoność wszechświata, o której ze zgrozą pisze Pascal, nie ma nic wspólnego z boską nieskończonością, lecz ujawnia się jako nieludzki bezmiar świata całkowicie przypadkowego, w którym istnienie człowieka nie posiada żadnego dającego się pojąć sensu, bowiem pustka i milczenie są jedynymi sygnałami płynącymi do człowieka z natury. Życie ludzkie, widziane w tej perspektywie, jest tylko chwilowym, niezrozumiałym i nieuzasadnionym trwaniem w świecie bez reszty obcym. Człowiek, rozpięty między „dwoma otchłaniami, Nieskończonością i Nicością” [M, s. 62], nieskończonością przestrzeni, w której czysty przypadek rzucił go w określony czas i miejsce jego egzystencji, oraz nicością, z której bez przyczyny został wyłoniony, skazany jest znoszenie tego

⁵ Wykaz skrótów cytowanych dzieł Pascala: M – *Myśli*, przeł. T. Żeleński-Boy, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989; RL – *Rozprawy i listy*, przeł. T. Żeleński-Boy, M. Tazbir, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1962; P – *Prowincjałki*, przeł. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.

⁶ J. Brun, *Pascal*, przeł. A. Chodorowska-Kłosińska, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000, s. 35.

stanu niewiedzy aż do śmierci [por. M, s. 63]. Źródłem pascalowskiego przerażenia jest bowiem nie tylko przytłaczający ogrom lodowatych i nieskończonych przestrzeni, rządzonych czysto mechanicznymi prawami ruchu, zdolnych w jednej chwili zniszczyć powołane przypadkowo życie wraz z istotami myślącymi i czującymi, ale również nieskończona złożoność samej materii, nieprzejrzystej dla człowieka, a determinującej jego istnienie – atomów. Gdy tylko człowiek, porzucając przerastający go wymiar rzeczy nieskończenie wielkich, zacznie zgłębiać elementy natury, „ukazą mu tam nową otchłań” [M, s. 62]. Pascal odkrywa więc w ograbionym z tajemnicy, cudu i celu wszechświecie przerażającą symetrię pomiędzy makrokosmosem i mikrokosmosem, lecz niewiele wspólnego ma ona z barwnymi i pełnymi metafizycznych analogii teoriami starożytnych i średniowiecznych myślicieli, gdyż jedynym, co wydaje się łączyć oba te porządki u Pascala, jest nicność, ujawniająca się świadomości pod postacią zarówno niemożliwości odnalezienia metafizycznego sensu łączącego człowieka z bytem, jak i prowadzącego do rozpaczliwego permanentnego zwątpienia w możliwość przeniknięcia i poznania natury, a na tej podstawie do zawieszenia uporczywych pytań i przynoszącego wytchnienie zakorzenienia w na powrót zrozumiałej, oswojonej rzeczywistości. „Wszystkie rzeczy wyszły z nicności i biegną w nieskończoność” [M, s. 63], człowiek, zawieszony między tymi dwiema otchłaniami, niezdolny do przeniknięcia ani jednej, ani drugiej, a tym samym do znalezienia odpowiedzi na pytanie o swój początek i kres, skazany jest na tkwienie w owym interludium między narodzinami a śmiercią, które wyznacza jego życie – kruche, zewsząd zagrożone, świadome własnej marności i braku znaczenia, zagubione na masywnym tle zimnego wszechświata. Pascal opisuje więc po raz pierwszy tak dobitnie uświadomioną skończoność człowieka, jego absolutną samotność i bezzasadność istnienia w opuszczonym przez Boga świecie, który jawi się jako całkowicie niezrozumiały, nieprzejrzysty, obojętny na najważniejsze pytania stawiane przez człowieka – pytania o sens jego życia i prawdę na temat rzeczywistości. Lęk metafizyczny Pascala przed chłodną obojętnością bytu spotęgowany zostaje przez jego refleksyjne nastawienie polegające na bezgranicznym i nieugiętym dążeniu do poznania prawdy, której nie udaje się odsłonić w martwej rzeczywistości świata pokartezjańskiego, doprowadzając go do rozpaczliwej, ujawniającej się pod postacią gwałtownego i żarliwego sceptycyzmu.

Filozofia nowożytna, zainaugurowana sceptycznym wystąpieniem Kartezjusza dążącego do odnalezienia „punktu archimedesowego”⁷ gwarantowanego odkryciem nowej i niezawodnej metody dociekań, usiłująca przezwyciężyć kryzys odchodzącej w mroki przeszłości rzeczywistości średniowiecznej, naznaczona jest

⁷ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie w: idem, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, Antyk, Kęty 2001, s. 48.

już u swego zarania piętnem destrukcji, krytycyzmu i zwątpienia, będących pierwszym krokiem przebudzającej się nowoczesnej refleksji, której pierwszym gestem jest radykalne oddzielenie sfery wnętrza (immanentnych treści świadomości) od świata zredukowanego do przedstawienia, co prowadzi do radykalnego antagonizmu między istotą człowieka (świadomość) a zewnętrżnością, wraz z własnym ciałem. Również w kwestii sceptycyzmu Pascal myśli w orbicie problemów wyznaczonych przez metodyczne zwątpienie Kartezjusza, wzbogacone krytyczną lekturą *Prób Montaigne'a*; lecz podobnie jak w przypadku progresywistycznych konkluzji wynikających z Kartezjańskiej wizji świata, sceptycyzm Pascala diametralnie różni się od postawy Kartezjusza, za sprawą tego, że przeniesiony został na odmienną płaszczyznę, na płaszczyznę egzystencji, gdzie porządek poznawczy (jedynie Kartezjusza interesujący) zazębia się z porządkiem osobowości, doprowadzając teoretyczne zwątpienie do postaci rozpacz, czyli refleksyjnego przeżywania własnej nieuleczalnie antynomicznej kondycji, pogrążonej w permanentnej niewiedzy. Dla Kartezjusza zwątpienie było czystym aktem poznawczym, przynależnym jedynie porządkowi spekulatywnej myśli (rzeczą znamioną, ukazującą zasadniczy trzon postawy egzystencjalnej Pascala, jest fakt, że podobnie jak później Jacobi, Kierkegaard czy Heidegger, mimo wyostrenia sceptycyzmu Kartezjusza, w ani jednym miejscu myśli nie traktuje on poważnie jednego z najistotniejszych problemów w zainicjowanej przez Kartezjusza tradycji idealistycznej filozofii świadomości, wiodącej aż do Husserla, a mianowicie kwestii realności świata zewnętrznego), dla której akt negacji jest jedynie wstępnym krokiem na drodze do stworzenia zamkniętego systemu, pierwszej w dziejach postaci teorii wiedzy⁸. Wątpienie strukturalnie przynależące do aktów *cogito* okazuje się mieć charakter wyłącznie metodyczny. Stanowi ono jedynie środek, za sprawą którego myśl, przewyciężając własne ograniczenia, wznosi bastion niepodważalnej pewności, jasności i wyraźności, i w tym sensie wydaje się być ono prowizoryczne, doraźne i tymczasowe, zneutralizowane w systemotwórczej aspiracji do tego stopnia, że Kartezjusz z dumą obwieszcza na ostatniej karcie swych *Medytacji*, iż powinien „odrzuć wszystkie przesadne wątpliwości dni minionych jako godne śmiechu”⁹, opanowując tym samym destrukcyjną pracę negacji. Inaczej rzecz się ma u Pascala¹⁰, u którego wyzwolonych sił niszczyielskiego sceptycyzmu nic nie jest zdolne powstrzymać, a niepokoju i rozdarcia nimi wywołanego nic nie jest zdolne uśmierzyć [por. M, s. 164]. Jeśli Kartezjusz zdecydowanym gestem powstrzymuje chaos i zniszczenie wszelkich punktów oparcia, na które naraża nas gwałtowne zwątpienie, to Pascal, porażony wglądem w otchłanną naturę refleksji, nie jest zdolny odnaleźć w jej imma-

⁸ Por. J. Brun, op. cit., s. 54.

⁹ R. Descartes, op. cit., s. 102.

¹⁰ Por. L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny...*, s. 237–238.

nencji granic, które położyłyby tamę przymusowi nieustannego kwestionowania: „Ogół zwykłych ludzi ma zdolność niemyślenia o tym, o czym nie chce myśleć. [...] Ale są tacy, którzy nie mogą zabronić sobie myśleć i którzy myślą tym więcej, im więcej im kto tego wzbroni” [M, s. 255].

Zrekonstruujmy podstawowe argumenty sceptyczne, którymi posługuje się Pascal, aby uwyraźnić różnicę w charakterze sceptycyzmu Pascala i Kartezjusza, a tym samym ukazać ciągłość zachodzącą pomiędzy omawianym wcześniej doświadczeniem metafizycznej obcości w świecie oraz radykalnym zwątpieniem, po raz pierwszy – u progu nowoczesności, właśnie u Pascala – tak silnie ze sobą powiązanymi, że z łatwością zaobserwować można, w jaki sposób te dwie składowe pascalowskiego doświadczenia otchłani zbiegają się w podstawowej figurze jego myśli – w rozpacz. Pascal stwierdza, uwyraźniając analogię między naszą znikomością w porządku nieskończonych przestrzeni a bezsilnością myśli zmierzającej do scalającej pewności, że „nasz rozum zajmuje w porządku rzeczy poznawalnych to samo miejsce, co ciało nasze w rozmiarach przyrody” [M, s. 65]. Pascal wątpi zarówno w świadectwo zmysłów, jak i rozumu, a przede wszystkim w ich wzajemny wpływ powodujący, iż nie tylko łudzą one z osobna, lecz przeczą sobie wzajemnie na każdym kroku [por. M, s. 74]; ukazuje wzmiankowaną już niemożliwość poznania dwóch ekstremów, pomiędzy którymi zawieszona jest nasze istnienie – nicości i nieskończoności [por. M, s. 66–67]; niemożliwość zrozumienia kardynalnego problemu filozofii Kartezjusza, czyli wzajemnej zależności między duszą a ciałem, a przez to niemożliwości pojęcia ani ducha, ani materii, gdyż ich prostota jest niedostępna dla ludzkiej złożoności [por. M, s. 69]; względność ludzkich pojęć moralnych i sprawiedliwości zmieniająca się wraz z czasem i miejscem [por. M, s. 129] podyktowana czystą arbitralnością i irracjonalnością ludzkiej natury [por. M, s. 132].

Rozpacz jest więc dla Pascala naturalnym wyrazem naszej kondycji¹¹, oznacza w pierwszym rzędzie rozpad jaźni, która nie może scalić się ani w porządku myśli, ani w działaniu, gdyż na każdym kroku „serce nasze rozdarte jest sprzecznymi wysiłkami” [M, s. 381]. W przeciwieństwie do Kartezjusza, odnajdującego punkt archimedesowy w refleksji, dla Pascala to właśnie prawdziwa refleksja, której korzeniem jest zwątpienie, stanowi najbardziej dwuznaczną dyspozycję w człowieku, albowiem to na niej opiera się nasza godność (dążenie do prawdy), dzięki której znamy własną nędzę i wznosimy się ponad bezduszny wszechświat [por. M, s. 138–140] i materię, jak również z jej powodu zmuszeni jesteśmy do permanentnego kwestionowania wszelkich tymczasowych punktów odniesienia, wtrącającego nas w rozpacz. Refleksja nie stanowi dla Pascala, jak

¹¹ „I podziwiam, w jaki sposób ktoś może nie wpaść w rozpacz w tak opłakanym położeniu” (M, s. 197); por. też słuszną opinię Płużańskiego: „Jedyną autentyczną formą świadomości jest rozpacz”. T. Płużański, *Pascal*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1974, s. 116.

dla Kartezjusza, niepodważalnej aktywności człowieka prowadzącej do uzyskania jasności i wyrażności intelektualnego poznania, lecz jest jedynie instrumentem, w dodatku najbardziej ambiwalentnym spośród wszystkich naszych władz poznawczych, gdyż sama staje się narzędziem skrajnego spotęgowania rozpaczy poprzez to, że rozum, jako synonim myślenia abstrakcyjnego, „da się nagiąć we wszystkich kierunkach” [M, s. 244], „racje rozumu da się nagiąć do wszystkiego” [M, s. 422], czego bardzo dobrym kulturowym przykładem jest opisywana przez Pascala w *Prowincjalkach* jezuicka „nauka o mniemaniach prawdopodobnych” [P, s. 59], zdolna usprawiedliwić na drodze argumentów wszelkie, nawet opozycyjne względem siebie racje. Dla Pascala więc refleksja, która u Kartezjusza stanowiła skuteczny środek zaradczy przeciwko szaleńczemu zwątpieniu¹², sama stała się czynnikiem najbardziej je akcelerującym i na tym tle należy rozpatrywać liczne słynne wypowiedzi Pascala traktujące o tym, iż rzeczą najbardziej zgodną z rozumem jest wyzbycie się rozumu [por. M, s. 241] czy że drwina z filozofii dowodzi dopiero powagi filozofowania [por. M, s. 40] – wypowiedzi posiadające jedynie zewnętrzną formę paradoksu i oksymoronu.

Skrajnym spotęgowaniem indywidualizującej refleksji, a tym samym pogłębiającej się za sprawą wiecznej nierozstrzygalności i lęku przed obcą rzeczywistością rozpaczy jest świadomość własnej śmierci [por. M, s. 177], skończoności, niezmediateyzowanej przypadkowości oraz metafizycznego opuszczenia – „umiera się samemu” [M, s. 178]:

Widzę ze wszystkich stron same nieskończoności, które zamykają mnie niby atom i niby cień trwający niepowrotną chwilę. Wszystko, co wiem, to jeno to, iż mam niebawem umrzeć; ale co mi najbardziej nieznanne, to sama ta śmierć, której niepodobna mi uniknąć. [M, s. 170]

Pascal, powodowany bezwarunkowym dążeniem do prawdy, w samotnych medytacjach o śmierci odnajduje właściwy punkt ciężkości, nadający pytaniom o sens ludzkiego życia wymiar ostateczny. Nic nie drażni go bardziej niż położoność i letniość, ucieczka przed odważnym spoglądaniem w otchłań i dramat naszego istnienia. Dlatego też, nie mogąc ani nie pragnąc zakryć przed sobą choć na chwilę swych straszliwych odkryć ukazujących fatalistyczną kondycję człowieka, z przerażeniem obserwuje rozmaite strategie uciekania przed nieznośną prawdą na własny temat. Całość postaw zmierzających do ucieczki przed rozpaczą (czyli przed samym sobą) obejmuje Pascal mianem rozrywki (*divertissement*), „nie zgłębiając wszystkich poszczególnych zatrudnień wystarczy objąć je jako rozrywkę” [M, s. 112].

Rzucanie się w objęcia rozrywki, zatracanie się w ulotnych podnietach świata wypływa z chęci ukrycia przed sobą widoku własnej nędzy i świadomości rychłego kresu [por. M, s. 116–117], ma na celu rozproszenie uwagi i koncentracji

¹² R. Descartes, op. cit., s. 43.

na realności własnej egzystencji i w tym znaczeniu jest postawą braku powagi wobec własnego życia, odwlekaniem refleksji. Oddawanie się rozrywce zapewnić ma chwilową ulgę w niedoli, zapomnienie odnajdywane w zmysłowym szczęściu, lecz jest ono całkowicie iluzoryczne, „bo przychodzi skądinąd i z zewnątrz, tym samym jest zależne, wydane na pastwę tysiąca przypadków” [M, s. 125], nad którymi nie mamy władzy. Pascal, ukazujący samotność i surową introwertyczną kontemplację jako jedyną postawę godnej egzystencji [por. M, s. 110, 112, 114], dostrzegając w zdolności wytrwania w rozpaczach oznakę siły ducha (gdyż „*Ja jest wstrętne*” [M, s. 93], bowiem „ *Jesteśmy jeno kłamstwem, dwoistością, sprzecznością; kryjemy się i maskujemy sami przed sobą*” [M, s. 107]), widzi w modalności istnienia, jaką jest rozrywka, największe z duchowych niebezpieczeństw – zatrącenie się w świecie zewnętrznym, w świecie *maski i pozorów*¹³.

Intrygujące jest ściśle i jednoznaczne powiązanie przez Pascala problematyki rozrywki z wątkami nudy i wyobraźni. Korzenie rozrywki tkwią w nudzie, na którą ma być lekarstwem [por. M, s. 126], zarazem jednak uniemożliwia ona długotrwałe doświadczenie prawdziwej nudy. Pascal upatruje w nudzie fundamentalnego nastroju egzystencji skazanej na samotność („*Stan człowieka: niestałość, nuda, niepokój*” [M, s. 111]) i ukazuje jej ambiwalentny charakter. Z jednej strony nudę postrzega zgodnie z tradycją jansenistyczną jako wyraz najwyższego grzechu wobec Boga, w czym przechowuje się jeszcze dawne znaczenie *acedii*, z drugiej jednak strony nuda jawi się jako wyraz rozpaczliwego ducha, a jej głębokie doświadczenie uprzytamnia nam pustkę wszechświata oraz nas samych i otwiera na nicość:

Nuda. – Nie ma dla człowieka nic równie nieznośnego, jak zażywać pełnego spoczynku, bez namiętności, bez spraw, rozrywek, zatrudnienia. Czuje wówczas swoją nicość, opuszczenie, niewystarczalność, niemoc, próżnię. Bezwłocznie wyłoni się z głębi jego duszy nuda, melancholia, smutek, troska, żal, rozpacz. [M, s. 111]

Nuda otwierająca na przypadkowość, bezsens i skończoność egzystencji ukazuje nam najpełniej naszą nietożsamość ze światem natury, zamykając nas w nim jednocześnie, jednakże wskazuje na istnienie ducha. Najsubtelniejszą dyspozycją ucieczki przed nudą, która popycha nas bądź w objęcia rozrywki, bądź w otchłań grzesznej nudy, jest wyobraźnia. Nikt przed Pascalem nie uznawał wyobraźni za podstawową władzę duchową, potężniejszą niż rozum¹⁴; Pascal

¹³ Dyskurs symulacji i pozorów, istnienia zrelatywizowanego do oceny innych, odnajdywania się jedynie w relacji uznania, tak charakterystyczny dla typowo nowoczesnej problematyki alienacji, zarysowuje się – aczkolwiek powoli i mgliście – już u Pascala: „*Nie zadowolaliśmy się życiem, jakie mamy w sobie i we własnej naszej istocie; chcemy żyć w pojęciu drugich życiem urojonym i silimy się dlatego na pokaz. Pracujemy bez ustanku nad tym, aby upiększyć i zachować nasze istnienie urojone, a zaniedbujemy prawdziwe*” (M, s. 95–96); „*Człowiek jest tedy jeno maską, jeno kłamstwem i obłudą; i w sobie i wobec drugich*” (M, s. 92).

¹⁴ Por. T. Płużański, op. cit., s. 51.

w żadnym miejscu nie różni się od Kartezjusza tak dalece, jak w dobitnym ukazaniu, że człowiek nie może zostać zredukowany do dyskursywnej myśli, do przejrzystych aktów przytomności *cogito* (jak wiadomo u Kartezjusza w *myśleniu* jako podstawowej czynności substancji myślącej zawierało się wszystko, co docierało do świadomości i mogła ona to zarejestrować, a więc czucie, wyobraźnia, chęć, twierdzenie, przeczenie i wątpliwość), lecz że obok porządku myśli, istnieją odrębne, naruszające jego strukturę i rządzące człowiekiem wyobraźnia i *porządek serca*. O ile Kartezjusz ukazywał przepastny dualizm między duszą a ciałem, gdzie oba te odseparowane porządki cechowały się wewnętrzną integralnością, o tyle u Pascala mamy do czynienia z rozpadem i fragmentaryzacją władz duchowych [por. M, s. 158], z wewnętrznym antagonizmem, sprawiającym, że wewnątrz człowieka nie ma w sobie nic z substancjalnego domknięcia kartezjańskiego *cogito*. Dla Pascala człowiek jest polem bitwy wewnętrznych sprzeczności, nietożsamy nie tylko ze światem, w który został wrzucony, z bliźnimi, ale również z samym sobą, gdyż jego jaźń jest nieuleczalnie podzielona, pogrążona w „straszliwej nieświadomości wszystkich rzeczy” [M, s. 170] i wyczerpana tysiącami wewnętrznych konfliktów.

Wracając do zagadnienia wyobraźni, nie ulega wątpliwości, że Pascal nadaje jej w *Myślach* kardynalne znaczenie, na długo przed Rousseau, romantykami, Kierkegaardem i modernistami. Wielokrotnie ostrzega przed iluzorycznością i złudą marzeń, uwyrażniając ich uwodzicielską siłę, wobec której rozum pozostaje bezbronny: „daremnie rozum się buntuje, nie on nadaje cenę rzeczom” [M, s. 78], gdyż „wszystkie bogactwa ziemi daremne są bez jej zgody!” [M, s. 79]. Podszepcy wyobraźni, mające na celu oderwanie nas od samych siebie bądź roztopienie jaźni w melancholii, bądź popchnięcie na ścieżki zatury w rozrywce i zewnątrz doczesnego świata, są na tyle groźne dla integralności duszy, że Pascal jawnie nazywa wyobraźnię największą „nieprzyjaciółką rozumu”, która wywłaszcza nas z refleksji do tego stopnia, iż wytwarza w człowieku „drugą naturę” [M, s. 78], całkowicie zależną od przypadku i okoliczności. Pascal, surowy zwolennik doktryny Janseniusza, wyraźnie powiada, że cały urok życia, jaki jesteśmy zdolni czerpać, wiążąc się z obcym nam istnieniem, zasada się na pozorze i iluzji kreowanej przez wyobraźnię, uznana jednoznacznie za przekleństwo [por. M, s. 79]. Pascal stwierdza, że „wyobraźnia rozrządza wszystkim; ona tworzy piękność, sprawiedliwość i szczęście, które jest wszystkim na świecie” [M, s. 82], stąd też to ona, nie zaś płynące z refleksji poznanie, jest sprawczynią wszystkich ludzkich czynów za sprawą tego, że ułudnymi obrazami kształtuje ich motywy. Wyobraźnia, mimo iż zdolna kreować pozory nieskończoności, okazuje się być, w oczach Pascala, wierną sojuszniczką świata skończonego, bowiem skłania nas do złudnego przekonania o tym, iż wyzwolenie z rozpaczki odnaleźć można w czasie, w *chwili* [por. M, s. 83], we wrogim świecie natury. Niebezpieczeństwo apodyktycznej wyobraźni widzi też Pascal w tym, że – i jest

to moment o kardynalnym znaczeniu – wyobraźnia, osadzając nas bez reszty w wymiarze temporalnym, zarówno uświadamia nam naszą skończoność i czasowość, jak i gruntownie zafałszowuje jej percepcję, wtrącając jaźń w morderczą pogoń za wiecznie umykającą chwilą i spełnieniem rzutowanym w przyszłość. Właśnie u Pascala (który wchłonął znacznie więcej dziedzictwa św. Augustyna niż Kartezjusz) odnajdziemy po raz pierwszy ślady egzystencjalnej, subiektywnej koncepcji czasu egzystencji, przy czym rzeczą znamioną jest fakt, iż Pascal już wyraźnie wiąże radykalną świadomość czasowości istnienia z wyobraźnią [por. M, s. 101–102].

Pascal, obnażający miraż wyobraźni obiecującej nam zatonięcie w chwili, niemedytacyjny dostęp do teraźniejszości i bytu, ukazuje jaźń jako rozpiętą między trzema wymiarami czasu, zdeintegrowaną, wiecznie wychyloną ku przyszłości, na której horyzoncie widnieje śmierć. Wszelkie dążenia do zakorzenienia się w życiu są więc dla Pascala owocem złudzenia i jedynie kosztem iluzji, której ceną jest ostateczna zatura w obcym nam żywiole świata, usiłujemy nadać absolutną wartość przemijaniu.

W stosunku do prostego Kartezjańskiego dualizmu antropologicznego materii i duszy, który Pascal oczywiście podtrzymuje, a nawet radykalizuje go, obok wyobraźni podkopującej integralność opartej na refleksji osobowości, ukazuje on kolejne napięcie wewnętrzne, jakie zachodzi między porządkiem rozumu i porządkiem serca. Zaryzykować można tezę, iż w Pascalowskiej antropologii ów wewnętrzny podział w człowieku odgrywa rolę najważniejszą, albowiem dopiero on pozwala nam odnieść wszystkie wcześniejsze analizy ludzkiej egzystencji do zagadnienia, o którym dotychczas milczałem, a w którym mają one swe własne źródło i oświetlić je w perspektywie najwłaściwszej Pascalowi – w perspektywie wiary. Można bowiem analizować myśl Pascala w optyce egzystencjalnej, w jakiej czyniłem to do tej pory, wydobywając rozmaite znaczenia jego fundamentalnych kategorii, jednakże jedynie rozpatrując je w pryzmacie wiary, pojąć można ich ostateczne znaczenie oraz dostrzec dynamikę jego myśli, stawkę, o jaką w swej tragicznej wizji ludzkiej egzystencji walczy, gdyż tym, co tak naprawdę wyłącznie go interesuje, jest nieśmiertelność duszy, wieczność i nieskończoność jako jedyna nadzieja na wyzwolenie się z trawiącego egzystencję grzechu czarnej rozpacz, samotności, obcości i lęku zarówno przed śmiercią, jak i przed życiem.

Słusznie wielu komentatorów zwracało uwagę na ekwiwokacyjne posługiwanie się przez Pascala jego kluczową kategorią – *sercem*¹⁵. Z jednej strony *serce* oznacza w jego epistemologii intuicję intelektualną, na kształt Augustyńskiej *ilu-*

¹⁵ Por. na ten temat instruktywny artykuł A. Siemianowskiego, *Prawdy serca, czyli prawdy niedyskursywnego rozumu*, (w:) idem (red.), *Odczytywanie myśli Pascala*, Fundacja Humaniora, Poznań 1997, s. 93–105; L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny...*, s. 180–181.

minacji czy Kartezjańskiego *lumen naturale*, mocą których uchwytujemy bezpośrednio podstawowe prawdy metafizyczne oraz aksjomaty matematyczne, stanowiące podłoże wszelkiej wiedzy demonstratywnej, czerpiącej z nich swój początek i uzasadnienie, niezdolnej jednak udowodnić w obrębie samej siebie swych podstaw – i w tym znaczeniu serce okazuje się stanowić szczyt intelektualnego poznania, przekraczające rozum źródło rozumu [por. M, s. 246]. Do tego miejsca myśl Pascala zbiega się z racjonalistyczną metafizyką o platońskim rodowodzie. Z drugiej natomiast strony, porządek serca konfrontuje rozum z porządkiem niewiecznym go – z paradoksem i absurdem, gdyż sercem otwieramy się na Boga, lecz nie na racjonalistyczny absolut filozofów, służący jako podstawa i gwarant abstrakcyjnej wiedzy, lecz na *czucie* (bądź dokładniej: *przeczuć*) Boga osobowego, tego, którego świadectwem jest Pascalowska *Pamiętka*, Boga, który nigdy nie przekształca się w uspokajającą nas pewność (jak miało to miejsce u Kartezjusza) i którego istnienie rozsądza granice wiedzy, ukazując jej ograniczenia, wskazując też na wieczny element osobowości w człowieku, przekraczający skończoność i naturę, niemożliwy do dyskursywnego poznania i uprzedmiotowienia. Porządek serca, o którym pisze Pascal, nie ma więc nic wspólnego z emocjonalizacją więzi z Bogiem ani tym bardziej z sentymentalistycznym ujęciem natury ludzkiej, pascalowskie serce nie jest irracjonalnym uczuciem, porywem; podobnie jak w Pascalowskim wyobrażeniu Boga nie należy dopatrywać się związków z tradycją mistyczną¹⁶, w której istnieje możliwość *zatrąty* człowieka w Bogu, bezpośredniego doświadczenia najwyższej szczęśliwości i pewności wiary. Na gruncie jansenistycznej, ponurej i ascetycznej religijności Pascala, w której czystość wewnętrzną zachować można jedynie w samotnej kontemplacji własnej grzeszności i absolutnej rezerwie wobec świata, gdyż każde działanie płynie z obowiązków moralnych i jest pokutą, niemożliwe jest ostateczne zasypanie przepaści między człowiekiem a Bogiem.

Dopiero perspektywa wiary umożliwia ujęcie Pascalowskiej koncepcji rozpaczcy w jej właściwym znaczeniu, jakim jest grzech¹⁷, a także pomaga zrozumieć najgłębszy wymiar lęku i świadomości wyobcowania człowieka z natury, znajdujących się w centrum medytacji Pascala. Fundamentalną alegorią opisu kondycji ludzkiej jest tu pojęcie grzechu pierwotnego [por. M, s. 95, 143, 229], służące do uniwersalnego wyjaśnienia upadku i zepsucia człowieka¹⁸, który swoją

¹⁶ Por. L. Kołakowski, *Filozoficzna rola reformacji*, (w:) idem, *Pochwała niekonsekwencji*, t. I, Warszawa 1989, s. 31.

¹⁷ Rację ma S. Lubańska, gdy pisze: „pojęcie grzechu można traktować jako równoznaczne z pojęciem rozpaczcy bądź rozpacz traktować jak wzmocniony grzech”. S. Lubańska, op. cit., s. 20.

¹⁸ Dlatego też Pascal opisuje *conditio humana* w jednoznacznej optyce religijno-metafizycznej i historia nie odgrywa u niego absolutnie żadnej roli, będąc jedynie tragiczną i nudną areną, na której ujawnia się uniwersalne zło i zepsucie natury ludzkiej, niczym przez mikroskop powiększającej stale ludzkie przywary i w każdym pokoleniu odzwierciedlającej ten

przewiną skaził również naturę i świat, przekształcając je w więzienie i miejsce stałej pokusy odwrócenia się od jedyne go celu dającego niezasłużoną nadzieję na uśmierzenie rozpacz y – zbawienia. W jansenistycznej religijności Pascala bowiem wszystko, co nie jest Bogiem, skażone jest grzechem, dlatego każdy moment życia jawi się jako podszyty trwogą i rozpaczą. Wszelka myśl, która nie jest skierowana ku Bogu, podobnie jak wszelkie działanie nie motywowane zbawieniem duszy, czyli działanie nie płynące z wiary, rodzi groźbę wiecznego potępienia, przy którym przerażenie życiem jest łagodniejszym stadium rozpacz y. Bóg jednak, o którym mówi Pascal, jest „Bogiem ukrytym” [por. M, s. 211, 254, 333, a zwłaszcza *Listy do Roannezów* w: RL, s. 287–288], który usunął się w cień i jest nieobecny w skażonej grzechem naturze, a wierzyć możemy w Niego jedynie za pośrednictwem Chrystusa. Religia Pascala, na co niejednokrotnie zwracano uwagę, jest skrajnie chrystocentryczna. W myśli Pascala z całą siłą na każdym kroku uwyrażnia się otchłanny konflikt między porządkiem natury i łaski, przepaść, której nie można zasypać, gdyż Bóg pozostaje na zawsze niepoznawalny. Przeczować Jego istnienie możemy jedynie sercem, i tylko w tych rzadkich chwilach pocieszenia, dających nadzieję na wieczną szczęśliwość, która spoczywa wyłącznie w Bogu („Nic, co nie jest Bogiem, nie może spełnić mego oczekiwania. Boga tylko żądam i szukam” [*Modlitwa o dobry użytek chorób* w: RL, s. 216]), oczami wiary odczytujemy bliskość Boga w zamarłym języku natury i Pisma Świętego. Jednakże na gruncie religijno-egzystencjalnej myśli Pascala nie ma nadziei na trwałe wyzwolenie się z rozpacz y, gdyż wiara, będąca objawem łaski Boga, nigdy nie przekształci się w konsolidującą pewność i człowiek skazany jest na wieczne dokonywanie *wyboru* (którego racjonalistyczne uzasadnienie odnajdujemy w słynnym *le pari de Pascal* [por. M, s. 232–237]), zakorzenionego ostatecznie nie w poznaniu, lecz w woli i czuciu, bowiem szczytem refleksji okazuje się być miejsce, w którym burzycielskie zwątpienie zwraca się przeciwko samemu sobie, ukazując nieprzekraczalne granice rozumu. Myśl Pascala nie jest jednak fideistyczna czy irracjonalistyczna. Zgodnie z podstawową strukturą trójpłaszczyznowego podziału rzeczywistości (wykraczającej poza dualizm Kartezjusza) na porządek ciał, umysłów oraz nieskończenie przewyższający je porządek miłości i łaski [por. M, s. 431, 433], Pascal nie neguje możliwości racjonalnego poznania, lecz zakreśla stanowczo jego granice.

Wyartykułowane przez Pascala doświadczenie, wizja rzeczywistości i egzystencji ludzkiej jako *otchłani* uzyskuje swą metafizyczną spójność dzięki doktry-

sam odwieczny dramat zbawienia. Dla Pascala jest ona, podobnie jak cały świat skończony, czymś wrogim i obojętnym, niczego nie uczy, nie ma też większego wpływu na duszę, zaś jej irracjonalność najlepiej obrazuje słynny aforyzm o nosie Kleopatry. Zarazem jednak chciałem wskazać w niniejszym artykule na konstelację tematów Pascalowskich, nie uświadamianych sobie przez niego, w których zależność od rodzącej się kultury nowoczesnej i duchowej sytuacji XVII stulecia jawi się jako ewidentna, determinując skrycie jego myśl.

nalnym ramom religii Janseniusza, której duchowi Pascal pozostawał bezgranicznie wierny i właśnie to odniesienie sprawia, że mimo szeregu wewnętrznych napięć (egzemplifikujących paradoksalną kondycję ludzką), myśl Pascala jednoznacznie wskazuje cel i kierunek egzystencji. Szereg motywów wyraźnie pascalowskich, przezeń po raz pierwszy ze sobą powiązanych i wzajemnie się oświetlających (jak wątki nieskończenie odległego Boga ukrytego, metafizycznego lęku i absolutnej obcości człowieka w świecie, egzystencjalna samotność, przypadkowość i skończoność, wątplenie spotęgowane do postaci rozpacz jako punktu wyjścia dla egzystencji, fragmentaryzacji władz duchowych, wątek rozrywki, nudy i wyobraźni, maski i pozorów, zaczątki zegzystencjalizowanej koncepcji czasu – a można odnaleźć ich więcej), przeniknie już niebawem do krwioobiegu wielu antyświeceniowych tradycji filozoficznych i artystycznych, stanowiąc ich duchowe podglebie. Zarazem jednak wątki te, poddane sceptycznej relatywizacji, zatracą swoją wertykalny, religijno-metafizyczny punkt odniesienia, który Pascal jeszcze posiadał.

Krzysztof Wawrzonkowski

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu Nicolaus Copernicus University in Torun

DAWID HUME I PROBLEM LEGITYMIZACJI WŁADZY

David Hume and the Issue of the Legitimism of Power

Słowa kluczowe: legitymizacja władzy,
filozofia polityki, Hobbes, Locke, Hume.

Key words: legitimism of power, philoso-
phy of politics, Hobbes, Locke, Hume.

Streszczenie

W artykule zestawione zostają trzy modelowe opisy legitymizacji władzy politycznej, przedstawione przez Th. Hobbesa, J. Locke'a i D. Hume'a. Pomimo podobieństw, każdy z filozofów inaczej traktował pochodzenie władzy, jej zasadniczy cel, a także warunki jej legitymizacji. Swoim poprzednikom Hume zarzucał spekulatywność i jednostronność, a jego koncepcja miała tego uniknąć ze względu na empiryczny charakter dociekań i mocne osadzenie w historii. Tym niemniej utylitaryzm Hume'a, podobne jak Hobbesowski projekt ustanowienia władzy suwerennej czy też projekt umowy społecznej propagowany przez Locke'a, okazuje się w równym stopniu zależny od sytuacji politycznej, w której powstawał.

Abstract

The article focuses on three models of the legitimism of power, depicted by Th. Hobbes, J. Locke, and D. Hume. Although in some aspects the three conceptions are quite similar, each of the philosophers differed in the understanding of the source of political power, its principal end or conditions of its legitimism. Hume accused his predecessors of creating speculative doctrines and of one-sidedness, claiming that his own political theory was free from those shortcomings due to the empirical and historical character of his inquiries. Nevertheless the utilitarian standpoint presented by Hume is as deeply rooted in the political situation in which it originated, as were Hobbes' doctrine of the sovereign power and the project of social contract propagated by Locke.

Legitymizację władzy, czyli upoważnienie jej do działania, najogólniej można określić jako „atrybut władzy politycznej wyrażający uprawnienie rządzących do podejmowania wiążących decyzji – przy równoczesnej aprobacie rządzonych. Legitymizacja władzy wynika z akceptacji sposobu przejawiania się nadrzędności i podporządkowania w sferze polityki oraz/lub z uznania autorytetu politycznego rządzonych. Najogólniej mówiąc, władza legitymowana to taka, która opiera się na czynnym, dobrowolnym przyzwoleniu rządzonych, a więc wyklucza przemoc i strach jako dominujące źródło podporządkowania”¹. Słowo „aprobata” jest więc w tym przypadku najważniejsze, wskazuje bowiem na fakt wyrażenia przez rządzonych zgody, by władza ta sprawowała rządy. Jednak przy bliższym zaznajomieniu się z zagadnieniem legitymizacji władzy zauważymy, że zgoda ta po pierwsze, nie zawsze była wymagana, po drugie, może przyjmować rozmaite formy i po trzecie, sam proces uzyskiwania aprobaty w wyobrażeniach wielu myślicieli jawi się odmiennie.

Niniejszy artykuł zasadniczo dotyczy koncepcji legitymizacji przedstawionej przez Dawida Hume’a, jednakże trzeba zwrócić uwagę na jej silne zakorzenie w wcześniejszych angielskich teoriach politycznych: doktrynie władzy suwerennej przedstawionej przez Thomasa Hobbesa i Locke’owskiej wersji umowy społecznej. Każde omówienie tej tematyki wymaga określenia stosunku koncepcji politycznej Hume’a do całokształtu prezentowanej przezeń wizji ludzkiej natury, a przez to jego rozumienia sprawiedliwości i innych cnót. To właśnie człowiek bywa sprawiedliwy, cnotliwy czy wreszcie jest rządzony.

Z perspektywy filozofii Hume’a, a zwłaszcza z jej części poświęconej rozważaniom społecznym, poglądy Hobbesa i Locke’a wydają się zupełnie do niej nie przystawać. Różnice widać chociażby w politycznym rodowodzie wszystkich koncepcji. Hobbesowski *Lewiatan*, zasadnicze dzieło filozofa z Malmesbury, opublikowany został w 1651 r., w czasie, gdy przez Anglię przetaczała się wojna domowa, a coraz większa radykalizacja stronnictw politycznych sprawiała, że coraz trudniej było sobie wyobrazić zażegnanie sporów. Symbolicznego wymiaru nabierają okoliczności publikacji *Lewiatana*: umieszczenie na okładce podobizny Karola II Stuarta, a jednocześnie dedykacja dzieła Olivierowi Cromwellowi: celem władzy jest zagwarantowanie możliwości realizacji powszechnego prawa naturalnego poprzez zapewnienie elementarnego bezpieczeństwa obywateli². Także w opublikowanym w 1690 r. *Drugim traktacie o rządzie* Johna Locke’a łatwo dostrzec echa ówczesnych wydarzeń politycznych, które ze względu na bezkrwawe przekazanie władzy Wilhelmowi Orańskiemu zyskało miano Rewolucji Chwalebnej. Wskazujący na konieczność warunkowego udzie-

¹ A. Antoszewski, R. Herbut (red.), *Leksykon politologii*, Atla 2, Wrocław 2003, s. 203.

² Por. Th. Hobbes, *Lewiatan*, przeł. Cz. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, s. 258.

lenia ograniczonej władzy i na odpowiedzialność władcy przed państwem Locke stworzył koncepcję będącą intelektualnym zapleczem ówczesnych wydarzeń. Gdy Hume swoje wnioski na temat prawomocności władzy politycznej spisywał częściowo w *Traktacie o naturze ludzkiej* (1739–1740), częściowo zaś w późniejszych o kilka lat esejach, od wojny domowej mijało już sto lat, jednak powstania jakobickie wciąż przypominały, że istniejący od półwiecza porządek polityczny nie jest niewzruszony.

Pomijając odmienną sytuację polityczną, w której pisał Hume, należy zauważyć, że oryginalność jego koncepcji zasadza się głównie na tym, że w swych rozważaniach poświęconych szeroko pojmowanej moralności i życiu społecznemu nie zastanawia się on nad tym, skąd wziął się ówczesny stan instytucji społecznych odpowiedzialnych za funkcjonowanie państwowości, lecz raczej wybiega myślą w przyszłość i we właściwy utylitarystom sposób zastanawia się nad tym, jakich korzyści i w jakim wymiarze można po danym rządzie się spodziewać. O ile Hobbes i Locke legalizację władzy opierali na umowie społecznej, czyli rodzaju przymierza i przyrzeczenia, o tyle Hume uzależnia ją od osiągnięcia większej pomyślności życiowej rządzących. Powszechny dobrobyt zatem, a nie pierwotny akt zawiązania umowy społecznej jest dla niego podstawą do uznania władzy za uprawnioną do podejmowania działań. Czy jednak rzeczywiście poglądy szkockiego filozofa podyktowane były przekonaniem o ważności użyteczności w ludzkim życiu i potrzebie osiągnięcia korzyści, jakie społeczeństwo może otrzymać od swych przywódców? Z analizy jego pism wyłania się i druga możliwość, a natura ludzka wraz z wypływającymi z niej regułami rządzącymi życiem zbiorowym społeczności wydaje się przeczyć poglądom oponentów Hume'a. Dla filozofa przekonanego o empirycznym pochodzeniu wiedzy i zaprzeczającego możliwości istnienia apriorycznych reguł, zasad bądź praw, które miałyby regulować stosunki międzyludzkie, obserwacja tego, co obecne i badanie tego, co minione, jest podstawą do wnioskowania na temat tego, co dobre i piękne, ważne i nieistotne, co budzi aprobatę i uczucia dumy, a co ich przeciwnieństwa. Z historii instytucji społecznych, doktryn prawnych i politycznych oraz myśli społecznej możemy dowiedzieć się, co ludzie chętniej wybierali, co w życiu politycznym i społecznym rzeczywiście się sprawdzało, co przyniosło im największą korzyść. Nigdy jednak i nigdzie – jak podkreśla Hume – nie doszło do zawarcia umowy pomiędzy wszystkimi ludźmi, która miałaby ustalić, kto ma rządzić i na jakich zasadach. Tym samym wątpliwe wydaje się, by możliwa była legitymizacja władzy przez tego typu akt założycielski. Oczywiście sięganie do owego hipotetycznego aktu założycielskiego było w czasach Hume'a sprawą dość delikatną, bowiem spekulacje filozoficzne dawały nazbyt dużo do myślenia, gdyby przełożyć je na ówczesną sytuację polityczną. Owej umowy fundującej istnienie państwa można poszukiwać równie dobrze w odległej przeszłości, jak i stosunkowo niedawno, gdy statek z przedstawicielami Parlamentu wylądował

w Holandii po to, aby prosić Wilhelma Orańskiego o sprawowanie władzy w Wielkiej Brytanii.

Wiemy doskonale, że także dla Hobbesa i Locke'a istnienie przedpolitycznego stanu natury, z którego człowiek dzięki prawom rozumu wydzwignął się do życia w społeczeństwie, to tylko element pewnej konstrukcji teoretycznej. Bardziej liczyło się inne wskazanie: niepolityczny stan natury stanowi stałe zagrożenie, pojawiające się wraz z upadkiem państwa, choć Locke podkreślał, że nie musi to być aż takie złe, jak przewidywał autor *Lewiatana*, choć obaj podkreślali, że władza upoważnienie swe uzyskuje dzięki ludziom i ich zgodzie na podporządkowanie się jej. Zdaniem Hume'a nie ma na to jednak żadnych historycznych dowodów, a cały wywód jego poprzedników jest czysto spekulatywny: historia poświadcza wiele przypadków, gdy rządzący zyskują swe uprawnienia zupełnie inaczej. Kto więc ma rację w tym sporze? Czy dowody, jakich dostarcza historia, są wystarczające, by go rozstrzygnąć? Skąd więc pochodzą różnice w społecznych poglądach Hobbesa, Locke'a i Hume'a?

Stan natury w koncepcji Hobbesa pojmowany jest w dwojaki sposób. Z jednej strony, filozof zdaje sobie sprawę z tego, że tak wyróżniony moment w dziejach człowieka mógł w ogóle nie mieć miejsca. I w tym sensie rozważanie go jest zabiegiem czysto teoretycznym, mającym na celu wyjaśnienie mechanizmów powstawania pierwszych społeczności w oparciu o zawarcie pewnej umowy między jej przyszlými członkami. Z drugiej strony, stan natury Hobbes pojmuje jako realne zagrożenie mogące się urzeczywistnić w sytuacji, gdy suwerenna władza przestałaby sprawować swą funkcję czy po prostu w postaci wojen, mających ówczasie miejsce w wielu zakątkach świata³.

Stan natury będący wojną wszystkich ze wszystkimi nie musi być równoznaczny z walkami zbrojnymi, lecz z czasem, w którym widok przygotowań do wojny odsuwa wizję pokoju na dalszy plan. W sytuacji, gdy każdy traktuje pozostałych jak potencjalnych wrogów, w ludzkiej naturze do głosu dochodzi niemal wyłącznie troska o własne bezpieczeństwo – tak przynajmniej najczęściej opisuje się Hobbesowskie ujęcie ludzkiej natury⁴. Z jego pism wyłania się jednak obraz od-

³ Por. następujący fragment *Lewiatana*: „Ktoś może przypadkiem pomyśleć, że nigdy nie było takiego czasu ani takiego stanu wojny, o jakim tu jest mowa; i ja myślę, że taki stan nigdy nie istniał powszechnie na całym świecie; lecz wiele jest miejsc, gdzie ludzie żyją w takiej wojnie nawet i teraz. Oto bowiem ludy dzikie w różnych miejscach Ameryki nie mają żadnego rządu poza władzą w małych rodzinach, których zgoda zależy od przyrodzonych pożądań; i ludy te dzisiaj żyją jak zwierzęta” (T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, Aletheia, Warszawa 2009, s. 208). Dlatego też przynajmniej do pewnego stopnia przedstawiony przez Hobbesa opis stanu natury ma uzasadnienie empiryczne. Por także: M. Kuniński, *Problem stanu natury i stanu politycznego w teorii umowy społecznej Thomasa Hobbesa*, (w:) Z. Rau, M. Chmieliński (red.), *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, Warszawa 2010, s. 111.

⁴ Por. np. I. Ziemiński, *Śmierć jako źródło i przedmiot prawa. Stanowisko Thomasa Hobbesa*, „Studia z Historii Filozofii” 2012, nr 2, s. 205.

mienny: człowiek nie tylko zamyka swe skrzynie i drzwi na klucz, a udając się w podróż zabiera ze sobą nóż, ale i kocha innych, pomaga im, jest wobec nich życzliwy i zależy mu na ich pomyślności. Zwierzęcy i egoistyczny rys charakteru człowieka jest z taką pieczołowitością podkreślany przez Hobbesa celowo, aby uwypuklić obawy przed innymi, a także dlatego, że on sam może stanowić dla nich potencjalne zagrożenie.

Sąd dotyczący zagrożenia ze strony innych często opiera się na całkowicie stronniczych uczuciach. Strach przez niebezpieczeństwem może być kompletnie nieuzasadniony, a zagrożenie nierealne, jednak dla podejmowanych działań nie ma to większego znaczenia. Wystarczy więc, że podejrzewamy kogoś o możliwość popełnienia złego uczynku, a niemal automatycznie uczucia czynią nas bardziej czujnymi i podejrzliwymi. W ten sposób rzeczywiście każdy może spodziewać się po pozostałych najgorszego: jeśli ktoś mógł nas skrzywdzić, to i inni mogą tego dokonać⁵.

Zdaniem Hobbesa to właśnie z tych obaw wynika potrzeba stowarzyszenia się i wybierania suwerena gwarantującego pokój i stanowienie prawa. Wszak życie w czasie wojennej zawieruchy nie należy do najłatwiejszych:

Tak więc wszystko, co się odnosi do czasu wojny, w którym każdy człowiek jest nieprzyjacielem każdego innego, to odnosi się również do czasu, w którym ludzie żyją bez żadnego innego zabezpieczenia niż to, jakie im daje własna siła i własna inwencja. W takim stanie nie ma miejsca na pracowitość, albowiem niepewny jest owoc pracy; i co za tym idzie, nie ma

⁵ Obawy te żywimy ze względu na możliwość określonych niepożądanych zachowań pewnych jednostek, a nie na cechy wszystkich ludzi. Jak słusznie zauważa Rawls, Hobbes w swych analizach odnosi się do zwykłych ludzi, którzy mogą zachowywać się rozmaicie, a więc również w sposób ekstremalny, a nie do jednostek dysfunkcyjnych, wyrzutków społeczeństwa, osobników z zachwianym poczuciem wartości czy wreszcie dewiantów i zwyrodnialców. Stan wojny może zmienić po prostu każdego i nikt nie wie na pewno, jak zachowa się w określonej sytuacji. Por. następującą uwagę Rawlsa: „Znaczenie argumentacji Hobbesa polega po części na fackie, że opiera się ona na całkiem wiarygodnych przesłankach dotyczących normalnych warunków życia ludzkiego. Na przykład nie zakłada on, że pycha i próżność faktycznie skłaniają wszystkich do dążenia do dominacji nad innymi. Byłoby to wątpliwe założenie. Doprowadziłyby go ono do wniosków, do których dochodzi, ale o wiele za łatwo. Tym, co czyni jego argumentację przerażającą oraz nadaje jej znaczenie i dramatyczną moc, jest to, że sądzi on, iż normalni, nawet całkiem mili ludzie mogą znaleźć się w tego rodzaju sytuacji, a ona zdegeneruje się w stan wojny. Ztraca się znaczenie tego ujęcia, jeśli kładzie się nadmierny nacisk na żądzę mocy i dominacji. *Silą* tezy Hobbesa i powodem, dla którego jest ona tak *znaczącym* osiągnięciem (nawet jeśli Hobbes nie formułuje jej w staranny i ścisły sposób) jest to, że jej przesłanki opierają się wyłącznie na *normalnych* i mniej lub bardziej stałych warunkach życia ludzkiego, jakie *całkiem prawdopodobnie* mogłyby istnieć w stanie natury. Problem jest następujący: nie musimy być *potworami*, że by znaleźć się w poważnych opałach. Pamiętajmy, że psychologiczne i inne założenia przyjmowane przez Hobbesa nie muszą być ściśle prawdziwe w odniesieniu do każdego ludzkiego zachowania” (J. Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki*, tłum. S. Szymański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010, s. 103).

miejsca na uprawę ziemi ani na żeglowanie, nie ma bowiem żadnego pożytku z dóbr, które mogą być przywiezione morzem; nie ma wygodnego budownictwa; nie ma narzędzi do poruszania i przesuwania rzeczy, co wymaga wiele siły; nie ma wiedzy o powierzchni ziemi ani obliczania czasu, ani sztuki, ani umiejętności, ani sztuki słowa, ani społeczności. A co najgorsze, jest bezustanny strach i niebezpieczeństwo gwałtownej śmierci. I życie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie⁶.

Z przywołanego fragmentu przebija troska o losy jednostki, która w stanie wojny wszystkich ze wszystkimi nie może żyć tak, jak na to zasłużyła i na co – i to jest najważniejsze – jest ją w ogóle stać. O tym więc, że człowiek jest w stanie żyć społecznie, Hobbes wcale nie wątpił. Jednak by możliwość tę mógł zrealizować, potrzebuje władcy, który swym majestatem i budzącą strach siłą okiełzna roszczenia pozostałych członków społeczności do realizacji przez nich własnej woli mocy i władania innymi.

Hobbes jako przyczyny waśni między ludźmi wskazuje rywalizację, nieufność i żądzę sławy⁷. Dwie pierwsze dają się wytłumaczyć rodzajem relacji między ludźmi w stanie wojny, choć i później dają one o sobie znać. Gdy wszyscy jesteśmy równi, rzecz jasna na tyle tylko, by najsłabszy był w stanie zabić najsilniejszego, każdy może sięgać po to samo. Gdy jednak nie ma żadnych praw, a w związku z tym nie istnieje sprawiedliwość, to to, co moje, to, co zdobyłem, pozostaje w mym posiadaniu do czasu, aż mi ktoś tego nie odbierze. Rywalizujemy więc o dobra i w tej rywalizacji nie ufamy nikomu. Tymczasem żądza sławy, podobnie jak omawiane później przez Hume'a duma i pokora, jest uczuciem społecznym. Oznacza to, że choć żądza ta może przejawiać się już w stanie wojny, to w pełni może się rozwinąć dopiero w państwie, w którym określone i zabezpieczone są prawa i przywileje jednostki. Wraz z pojawieniem się dobrobytu pojawia się bowiem wachlarz możliwości, z których jednostka bardziej „ambitna” niż inne może wybierać drogę prowadzącą ją w jej mniemaniu na szczyt sławy.

Należałoby zatem uznać, że nastanie suwerennej, gwarantującej bezpieczeństwo obywateli władzy narzuca pęta na zwierzęce pierwiastki ludzkiej natury. Okazuje się jednak, że jego ustanowienie nie rozwiązuje całkowicie problemów, choć wprowadza pewien ład i spokój, prawa, obowiązki i ograniczenia. Czy więc powołanie suwerena okazało się dobrym krokiem? Hobbes jest przekonany, że tak:

Uczucia, które skłaniają ludzi do pokoju, to strach przed śmiercią, pragnienie takich rzeczy, jakie są niezbędne do wygodnego życia, oraz nadzieja, że swą pilnością i pracą człowiek będzie mógł je zdobyć. Rozum zaś poddaje wygodne warunki pokoju, na których ludzie mogą dojść do zgody. Te warunki pokoju to normy, które inaczej nazywają się prawami natury⁸.

⁶ T. Hobbes, op. cit., s. 207.

⁷ Por. ibidem, s. 206.

⁸ Ibidem, s. 210.

Strach przed nagłą śmiercią, będącą wedle Hobbesa największym złem, które może spotkać człowieka, oraz potrzeba wygodnego życia, co można osiągnąć pilną i ciężką pracą, są wystarczającymi powodami unikania wojen. W porównaniu z nimi warto poprzeć każdą władzę, która zagwarantuje pokój i zabezpieczy wzajemne obowiązki, jakie nakładają na nas prawa natury. Te ostatnie bowiem same z siebie nie wystarczą, aby człowiek ich przestrzegał. Oznacza to, że gwarancja przestrzegania praw nie będących niczym innym, jak ogólnymi regułami odkrytymi przez rozum i dotyczącymi naszego zachowania życia, leży jedynie w mocy suwerena, który stoi na ich straży i pod groźbą kary zabrania je łamać.

Czym innym jest cel powstania społeczności (pokój i dobrobyt gwarantujące zaspokojenie indywidualnej potrzeby bezpieczeństwa), powody jej powstania (strach), a czym innym sposób, w jaki może dojść do wyłonienia władcy. Aby to opisać, należy wyjść od rozróżnienia uprawnień przyrodzonych (*jus naturale*) i praw naturalnych (*lex naturalis*). Pierwsze w zasadzie należy pojmować jako wolność, czyli brak zewnętrznych przeszkód na drodze realizacji własnych celów, pozwalającą nam podjąć bądź nie jakieś działania związane z zachowaniem naszej istoty. Prawa natomiast są – jak słusznie zauważa Hobbes – jednym ze sposobów, w jaki musimy, gdyż są one obowiązkiem, postępować względem nas samych i innych. W stanie wojny każdy człowiek ma wszelkie uprawnienia do każdej rzeczy i takiego doboru środków, które pozwolą mu przetrwać w jak najlepszym zdrowiu. Widzimy zatem, że rywalizacja i nieufność, o których mówiliśmy wcześniej, również mają swoje uzasadnienie i biorą się bezpośrednio z przyrodzonych uprawnień człowieka. Rozum jednak, którym według Hobbesa jesteśmy obdarzeni mniej więcej po równo, odkrywa prawa natury pozwalające wydzwignąć się z tego beznadziejnego stanu. Już dwa pierwsze prawa wytyczają bezpieczną drogę, na której można to osiągnąć. Pierwsze bowiem odnosi się do obowiązku dążenia przez wszystkich do pokoju, zaś w razie braku widoków na jego osiągnięcie pozwala mu na wybór własnej drogi do zachowania życia. Drugie prawo natury, wyprowadzane już z pierwszego, głosi, że: „człowiek winien być gotów, jeśli inni są również gotowi, zrezygnować z tego uprawnienia do wszelkich rzeczy, jak dalece będzie to uważał za konieczne dla pokoju i dla obrony własnej; i winien zadowolić się taką miarą wolności w stosunku do innych ludzi, jaką gotów jest przyznać innym ludziom w stosunku do samego siebie”⁹. W imię pokoju rezygnujemy więc z części przynależnych nam uprawnień, musimy jednak dokonać tego w wierze, że wszyscy inni również tak postąpią. W przeciwnym razie nasz akt zrzeczenia się części uprawnień stanowiłby wyłącznie akt głupoty, z którego jedyne co mogłoby wynikać – to nasza rychła zguba. Pozbawiając się części swych uprawnień, odbieramy sobie jedno-

⁹ Ibidem, s. 212.

czeńście wolność do wykroczenia przeciw innym w ich uprawnieniach do korzystania z tych samych rzeczy. Dlatego też tak ważne jest, by to wszyscy ludzie na mocy zawartej między sobą a przyszłym władcą umowy zrzekli się swych uprawnień na jego rzecz. Obowiązek obrony każdego z nas przed innymi spoczywa wówczas na jego barkach i to on ponosi za to odpowiedzialność:

Jedyną drogą do tego – czytamy w *Lewiatanie* – żeby ustanowić taką moc nad ogółem ludzi, która by była zdolna bronić ich od napaści obcych i od krzywd, jakie sobie czynią wzajemnie, i która by przez to dawała im takie bezpieczeństwo, iżby swoim własnym staraniem i płodami ziemi mogli się wyżywić i żyć w zadowoleniu – otóż jedyną taką drogą jest przenieść całą ich moc i siłę na jednego człowieka albo na jedno zgromadzenie ludzi, które by mogło większością głosów sprowadzić indywidualną wolę ich wszystkich do jednej woli [...]. To jest czymś więcej niż zgodą czy zezwoleniem; to jest realna jedność wszystkich w jednej i tej samej osobie powstała na mocy ugody każdego człowieka z każdym innym, tak jak gdyby każdy człowiek powiedział każdemu innemu: daję upoważnienie i przekazuję moje uprawnienia do rządzenia moją osobą temu oto człowiekowi albo temu zgromadzeniu pod tym warunkiem, że i ty przekażesz mu swoje uprawnienia i upoważnisz go do wszystkich jego działań w sposób podobny [...]. I tak powstaje ten wielki LEWIATAN, a raczej (mówiąc z większym szacunkiem) ten bóg śmiertelny, któremu, pod władztwem Boga Nieśmiertelnego, zawdzięczamy nasz pokój i naszą obronę¹⁰.

W umowie społecznej wszyscy ludzie zrzekają się więc swych przyrodzonych uprawnień na rzecz reprezentującego ich w następstwie tego aktu suwerena. Akt ten nie ogranicza się jednak swą treścią do wskazania, na jakiej mocy władca obejmuje rządy. Legitymizacja władzy, czyli zgoda na nasze jej podleganie i uznanie jej za prawomocną, to tylko fragment tej umowy. Jej lwia część stanowią natomiast szczegółowe uprawnienia i kompetencje suwerena i jego poddanych. Oczywiście ich omówienie, choć istotne dla zrozumienia całości wywodów Hobbesa, nie jest tutaj możliwe. Wyjaśniliśmy natomiast mechanizm dochodzenia przez ludzi żyjących w stanie natury, w czasach wojny wszystkich ze wszystkimi, do pewnego porozumienia, które staje się podstawą do ustanowienia praw i określenia wartości. Na straży jednych i drugich stoi suweren i to on jest jedynym realnym gwarantem ich obowiązywania i przestrzegania.

Legitymizacja władzy w ujęciu Hobbesa zasadza się – jak wskazaliśmy – na umowie społecznej, w której wszyscy ludzie zrzekają się części swych przyrodzonych uprawnień na rzecz suwerena stającego wówczas na straży porządku i ładu publicznego; ostatecznym sposobem uzasadnienia władzy okazuje się jednak skuteczność. Suweren cieszy się wieloma przywilejami, przede wszystkim zabrania się podważenia jego władzy. Okazuje się bowiem, że raz pozbywszy się

¹⁰ Ibidem, s. 257. Z tak zarysowanego aktu założycielskiego wyłania się następująca idea państwa: „jest jedną osobą, której działań i aktów każdy członek jakiejś dużej wielkości stał się mocodawcą, przez ugody, jakie ci ludzie zawarli między sobą w tym celu, by ta osoba mogła użyć siły ich wszystkich i ich środków, jak to będzie uważała za korzystne dla ich pokoju i wspólnej obrony” (s. 258).

swych uprawnień na rzecz władcy, podlegamy mu niemal na każdym kroku. Suweren, któremu jesteśmy winni posłuszeństwo, określa, co jest prawem i co jest z nim zgodne. Ponieważ jednak sprawiedliwość oznacza zgodność z literą prawa, każde postępowanie suwerena, jeśli tylko nie jest sprzeczne z prawem, należy uznać za sprawiedliwe, niezależnie od tego, co stanowią konkretne przepisy prawne. W tym miejscu jednak dochodzimy do zasadniczej różnicy pomiędzy pierwszymi dwoma prawami natury a prawami kolejnymi (dotyczącymi respektowania umów, życzliwości itp.). Otóż w przypadku władzy ewidentnie złej, a więc stanowiącej prawa zagrażające dobru obywateli, należy odwołać się do pierwszych dwóch praw natury, które w odróżnieniu od kolejnych mają charakter jedynie formalny, gdyż w ogóle umożliwiają zawiązanie umowy społecznej. Złe sprawowanie władzy oznacza niemożność zaspokojenia potrzeby bezpieczeństwa obywateli, mają oni zatem prawo odwołać się do drugiej części pierwszego z praw natury – umowa przestaje wówczas obowiązywać, a stan polityczny przekształca się w stan naturalny.

Zdaniem Hobbesa w zależności od tego, z jakim rodzajem suwerena mamy do czynienia, o takim ustroju możemy mówić. Jeśli więc jest nim jedna osoba, ustrój, w którym piastuje on swój urząd, określamy mianem monarchii, jeśli pełni tę funkcję kilka osób – arystokracji, zaś w przypadku, gdy suwerenem są wszyscy członkowie wspólnoty, żyją oni w demokracji. Z tego rozróżnienia rodzą się odrębne reguły, określające m.in. sukcesję władzy. Jednocześnie jednak takie postawienie sprawy przez Hobbesa pozwala stwierdzić, że nie ma znaczenia, jakiego rodzaju rządy czy ustrój panują, gdyż każde z nich może zyskać mandat społeczny.

W związku z możliwością sukcesji władzy nasze pytanie o jej legitymizację musimy postawić raz jeszcze, lecz tym razem odnieść je do osoby, która nie uzyskała jej w sposób bezpośredni, lecz przejęła w jakiś sposób ster rządów. Piszę „w jakiś sposób”, gdyż – jak dobrze wiemy – przejęcie władzy może odbywać się na wiele sposobów. Część z nich sankcjonuje zwyczaj, tradycja, inne określają prawa dziedziczenia, namaszczenia czy wreszcie samo wskazanie następcy. Sprawy te są więc z pewnością uregulowane w każdym państwie czy państewku, a jeśli ich nie ma, to znajdują się tacy ludzie, którzy już o to zadbają zawczasu, by się jednak znalazły w jakiś zapisach.

Najważniejsze jest odniesienie naszego pytania do monarchii, gdyż tylko w tym wypadku władzę w dłoni dzierży osoba, po której śmierci mogą pojawić się różnego rodzaju perturbacje i zawirowania wokół korony. Najczęściej jednak jest tak, że to monarcha ma możliwość określenia, kto po nim oddziedziczy władzę lub komu przekaze ją wraz z osiągnięciem pewnego wieku. Brak ustanowienia ostatecznej woli nie przekreśla możliwości przekazania uprawnień na inną osobę, a z pomocą może przyjść tradycja, zwyczaj, który przewiduje tego typu sytuacje i jasno określa reguły dalszego postępowania. W przypadku braku tych

ostatnich dopuszczalne jest, by nowego suwerena wybrała rada specjalistów, sędziów bądź innych uprawnionych do tego osób. W sytuacji, gdy ustrojem panującym w kraju jest arystokracja lub demokracja, nie ma możliwości lub jest tylko niewielka, by zmarli nagle wszyscy rządzący jednocześnie. Zawsze więc pozostaje ktoś u sterów władzy, a tym samym ciało decyzyjne utrzymuje się, nie tracąc poparcia swych poddanych.

Cóż jednak dzieje się w sytuacji, gdy suweren podbija obce państwo i zdobywając nowe ziemie staje się ich właścicielem? Kim jest dla tamtejszych mieszkańców i kim oni dla niego? Hobbes stwierdza, że dochodzi wówczas do zyskania mocy suwerennej siłą. Pokonani muszą jednak wyrazić aprobatę dla nowej władzy, w przeciwnym razie nie zyskuje ona legitymizacji. Łatwo możemy się domyśleć, czym kończy się takie harde postępowanie. Nowy władca z pewnością będzie wiedział, jak nagiąć karki swych nowych poddanych. Zazwyczaj jednak władza zyskuje swój mandat, lecz nie wynika to ani ze strachu jednych ludzi przed drugimi, ani potrzeby obrania obrońcy-rozjemcy, a z najzwyczajszego strachu przez zwycięskim najeźdźcą. Władza uzyskana w ten sposób objawia się tak samo wobec poddanych z własnego państwa, jak z podbitego. Oznacza to, że suweren dysponuje takimi samymi uprawnieniami, zaś rządzący mają te same obowiązki. Uprzedzając zarzut, że władza okupiona strachem i pod groźbą śmieci nie jest wiążąca, Hobbes wskazuje, że uzyskaniu legitymizacji przez wybraną przez nas władzę również towarzyszy strach i tęsknota za pokojem. To nie efekt podbicia kraju decyduje o tym, że suweren zyskuje uprawnienia do rządzenia, lecz to, że podbici przychodzą do niego, poddają się mu i przekazują swą suwerenność:

Władzę zdobytą przez podbój czy też zwycięstwo w wojnie niektórzy pisarze nazywają DESPOTYCZNĄ od słowa δεσπότης, które znaczy tyle co *pan* czy *władca*; jest to władza pana nad jego sługą. I tę władzę zdobywa zwycięzca wówczas, gdy zwyciężony, aby uniknąć grożącej mu śmierci, zawiera ugodę bądź w wyraźnych słowach, bądź przez inne wystarczające znaki woli, że póki żyć będzie i póki pozostawiona mu jest swoboda ruchów ciała, zwycięzca będzie się nim posługiwał, jak mu się podoba. Gdy zaś taka ugoda zostanie zawarta, zwyciężony jest SŁUGĄ, lecz nie wcześniej; przez słowo *sługa* bowiem [...] rozumiemy nie jeńca, który jest trzymany w więzieniu czy w więzach, póki jego właściciel, który go wziął lub kupił od kogoś, kto go pojmał, nie rozstrzygnie, co z nim robić [...], lecz takiego człowieka, który pojmany, ma pozostawioną swobodę ruchów ciała i któremu jego pan zawiera na podstawie przyrzeczenia, że on nie zbiegnie i nie uczyni żadnego gwałtu nad swoim panem [...]. Nie zwycięstwo więc daje uprawnienie do władzy nad zwyciężonym, lecz własna jego ugoda. I nie dlatego jest on zobowiązany, iż jest zwyciężony, to znaczy pobity i pojmany albo zmuszony do ucieczki, lecz dlatego, że on sam przychodzi i poddaje się zwycięzcy. I zwycięzca nie dlatego zobowiązany jest darować mu życie, że ten mu się oddał w moc [...], poddając się jego decyzji; to bowiem nie obowiązuje zwycięzcy dłużej, niż jego własny osąd uważa to za stosowne¹¹.

¹¹ Ibidem, s. 288.

Podsumowując Hobbesowskie ujęcie problemu legitymizacji władzy, należy podkreślić, że dochodzi do tego za sprawą umowy wszystkich ludzi, którzy pragną pokoju, godnego i spokojnego życia, a za wszelką cenę chcą uniknąć wojny. Zrzekając się swych przyrodzonych uprawnień, zyskują stateczność, oparcie w prawach, gwarancje własności najrozmaitszych dóbr i – co najważniejsze – zachowują swe życie. Jednakże raz obrona władza nie może być odebrana inaczej niż w wyniku niemocy suwerena w stosunku do innych osób, które w naturalny sposób również przejawiają dążenie do górowania nad innymi. Tym niemniej, bez względu na to, kto ją sprawuje, jest to władza suwerenna, zaś władca nie odpowiada przed ludem – utrzymanie władzy jest w jego własnym interesie, zaś społeczny ład pojawia się jako gwarant tegoż interesu.

O ile, opisując stan natury, Hobbes podkreśla, że stosunki te ograniczają się do konfrontacji ludzkich działań podejmowanych w trakcie walki o przetrwanie i zabezpieczenie swego zdrowia i dobrobytu, o tyle zdaniem Locke'a relacje pomiędzy ludźmi są w państwie dużo bardziej skomplikowane, w dużej części wynikające z potrzeby zagwarantowania własności. Tym samym człowiek w koncepcji Locke'a jest istotą społeczną, potrzebującą innych nie tylko do tego, by razem zabezpieczyć się przed wojną, lecz także do tego, by wspólnie organizować swoje życie. Ludzi łączą najrozmaitsze interesy, a współpraca jest dla wszystkich bardzo korzystna. Człowiek nie jest typem samotnika, odludka, przypomina raczej drobnego ciułacza i posiadacza.

Różnice obu koncepcji mają swą podstawę w odmiennych sytuacjach, w których powstawały. Hobbes chciał w trwały sposób zapobiec wojnie domowej i wynikającym z niej podziałom w społeczeństwie. Locke natomiast angażował się u boku lorda Shaftesbury'ego w działania polityczne związane z obroną stronnictwa wigów, a wymierzone w Koronę, a dokładniej w absolutystyczne zapędy Karola II i jego plany związane z sukcesją tronu i objęciem go przez jego brata Jakuba. Autor *Listu o tolerancji* próbował przy tym uzasadnić dopuszczalność oporu wobec Korony w ramach konstytucji mieszanej, czyli takiej, według której Korona i Parlament muszą wzajemnie się uzupełniać i same nie mogą czegokolwiek rozstrzygnąć. Cel ten w znacznym stopniu wpłynął na przedstawiony przezeń model władzy politycznej oraz legitymizacji władzy. Jak się bowiem okaże, mandat dla rządzących udzielany jest niemal każdorazowo dla każdej władzy na nowo, a poza tym w każdej chwili może zostać jej odebrany. W przeciwieństwie więc do koncepcji Hobbesa, którego zdaniem suweren powinien pełnić swe obowiązki niemal bez możliwości podważenia jego uprawnień, Locke proponuje, by rządzący byli odpowiedzialni przed rządzonymi. Rozbieżność poglądów w tej materii bierze się chociażby stąd, że akt powołania suwerena opisywany przez Hobbesa jest jednocześnie aktem zawiązania się społeczeństwa, natomiast według Locke'a powołanie władz następuje już na długo po tym, jak wspólnota się zawiązała i pewnie nawet niezłe funkcjonuje.

W *Drugim traktacie o rządzie*, noszącym podtytuł: *Esej dotyczący prawdziwych początków, zakresu i celu rządu obywatelskiego*, Locke zauważa, że nie wyjaśni tego, czym jest władza polityczna, bez wyjaśnienia stanu natury, czyli momentu w historii ludzkości, z którego człowiek się wywodzi, a w którym już z samego powodu, że jest właśnie człowiekiem, przynależą mu pewne uprawnienia. Dla Locke'a jest to stan zupełnej wolności, gdy poza prawem natury nic nie ogranicza ludzkich działań. Zarówno Hobbes, jak i Locke uznawali, że przyrodzona wolność sprawia, że ludzie są względem siebie równi. Jednak o ile dla filozofa z Malmesbury wolność oznaczała możliwość realizacji własnego powodowanego namiętnościami chcenia, o tyle dla Locke'a była równoznaczna z możliwością rozumnej realizacji praw natury, nakazującej pogodzić interes własny z interesem ogólnoludzkim. Locke pisze o stanie natury:

Jakkolwiek jest to *stan wolności*, nie jest to jednak stan, w którym można czynić, *co się komu podoba*. Człowiek posiada w tym stanie niemożliwą do kontrolowania wolność dysponowania swą osobą i majątkiem, nie posiada jednak wolności unicestwiania samego siebie ani żadnej istoty znajdującej się w jego posiadaniu, jeżeli nie wymagają tego szlachetniejsze cele niż tylko jego samozachowanie. W *stanie natury* ma rządzić obowiązujące każdego prawo natury. Rozum, który jest tym prawem, uczy cały rodzaj ludzki, jeśli tylko ten chce się go poradzić, że skoro wszyscy są równi i niezależni, nikt nie powinien wyrządzać drugiemu szkód na życiu, zdrowiu, wolności czy majątku. Ludzie, będąc stworzeni przez jednego, wszechmogącego i nieskończonego mądrego Stwórcę, są wszyscy sługami jednego, suwerennego Pana, zostali przysłani na świat z Jego rozkazu i na Jego polecenie, są Jego własnością, Jego dziełem, zostali stworzeni, by istnieć tak długo, jak Jemu, a nie komukolwiek innemu, będzie się podobać. Wszyscy oni zostali wyposażeni w takie same zdolności i wszyscy należą do wspólnoty natury. Nie można więc zakładać istnienia wśród nas takiej *podległości*, która upoważniałaby do unicestwienia jeden drugiego tak, jak gdybyśmy zostali stworzeni jeden dla pożytku drugiego [...]. Każdy, tak jak jest *zobowiązany do zachowania siebie samego* [...] powinien także, według swych możliwości, *zachować resztę rodzaju ludzkiego*¹².

Przytoczony fragment przywołuje postać Stwórcy, w którego istnienie Locke wierzy i któremu przypisuje zarówno moc sprawczą, jak i chęć porozumiewania się z nami za pomocą ustalonych przez siebie praw przyrody. Jego rola okazuje się niezwykle doniosła w całości rozważań angielskiego filozofa. Jest on bowiem zarówno naszym Stwórcą, jak i suwerenem, do którego należymy, któremu zawdzięczamy nasze uprawnienia i którego praw zobowiązani jesteśmy słuchać i przestrzegać. Te prawa, odkrywane przez nas – jak twierdzi Locke – za pomocą rozumu, są właśnie prawami natury, które określają nasze przyrodzone uprawnienia i podstawowe zasady współżycia z innymi. A zatem przynależna nam wolność ograniczona jest bezwzględny obowiązkiem zachowania naszego własnego życia, wszak nie należy ono do nas, lecz do Stwórcy, którego jesteśmy własnością, oraz zachowania w miarę możliwości pozostałych członków ludzkiego rodu. In-

¹² J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, PWN, Warszawa 1992, s. 166.

stynkt samozachowawczy ma tu więc pierwszeństwo przez instynktem społecznym. Zachowanie naszego życia jest dla nas ważniejsze niż zachowanie całego rodzaju ludzkiego, lecz by oba te cele móc zrealizować, musimy kierować się nakazem pokoju. To również w jego imieniu należy karać tych, którzy go zakłócają i występują przeciw ustalonemu łaadowi społecznemu. Jednocześnie jednak musimy liczyć się z tym, że i my sami możemy być ukarani przez innych. Każdy więc, jak pisze Locke, dzierży prawo w swych rękach. Nikt w tym stanie nie jest więc wyróżniony i nie cieszy się większymi przywilejami: książę nie jest lepszy od żebraka¹³.

Ponadto każdy ma prawo „czynić sobie ziemię poddaną” i czerpać korzyści z pracy własnych rąk. To właśnie z faktu, że naszą pracą, naszymi spracowanymi dłońmi, naszym nakładem wysiłków i czasu możemy czegoś dokonać z „ziemią”, wynika to, iż własność oraz prawo do jej zachowania wynika już z samego prawa natury, a nie jest skutkiem konsensusu między ludźmi¹⁴. Z tego powodu, że obdarzeni jesteśmy różnymi zdolnościami i jednym łatwiej przychodzi wypracować dobra niż innym, pojawiają się materialne nierówności. Sytuacja ta, jak trafnie zauważa Locke, pogłębiła się jeszcze bardziej, gdy wynaleziony został pieniądz jako środek płatniczy. Przyrodzona wszystkim ludziom równość coraz częściej zanika, ale dzieje się tak jedynie na płaszczyźnie materialnej, nie zaś na płaszczyźnie naturalnej. Wprowadzenie pieniądza zmieniło pierwotną sytuację, w której w naturalny sposób każdy gromadził dobra w ilości koniecznej do zaspokojenia swych potrzeb; w przeciwieństwie do darów ziemi pieniądz może bez obawy o zepsucie leżeć spokojnie w sakiewce.

¹³ Tym postulatem Locke przeciwstawia się koncepcji Roberta Filmera (zwolennika monarchii absolutnej), który w swym *Patriarsze* twierdził, że rodzimy się od razu podporządkowani politycznie. Władza według niego bezpośrednio wywodzi się z faktu, że wierni podlegali swoim patriarchalnym przywódcom biblijnym, zaś wcześniej Adam uzyskał ją od Boga. Legitymizacja władzy w tym ujęciu ogranicza się wówczas do uznania, że monarcha dzierży władzę w swych dłoniach z boskiego nadania, akt ten jest zresztą zdaniem Filmera łatwy do uzasadnienia, gdyż wszyscy władcy stanowią jedną wielką rodzinę i jeśli u zarania dziejów jeden z nich władzę tę otrzymał, to teraz jest ona już tylko w prawowity sposób przekazywana. Więcej na ten temat por. R. Filmer, *Patriarcha, or the Natural Power of Kings*, Lightning Source Incorporated 2008.

¹⁴ Por. następujący fragment: „Mimo że ziemia i wszystkie niższe istoty są wspólne wszystkim ludziom, to jednak każdy człowiek dysponuje *własnością* swej *osoby*. Nikt nie ma do niej żadnego uprawnienia poza nim samym. Możemy więc powiedzieć, że *praca* jego ciała i *dzieło* jego rąk słusznie należą do niego. Cokolwiek zatem wydobył on ze stanu ustanowionego i pozostawionego przez naturę, złączył ze swą *pracą* i przyłączył do tego, co jest jego własne, uczynił swą własnością. Do tego, co zostało przez niego wydobyte ze wspólnego stanu, w jakim zostało umieszczone przez naturę, jego praca dołączyła coś, co wyklucza już do tego powszechne uprawnienie innych. *Praca* ta jest bezsprzecznie własnością pracownika, stąd żaden człowiek, poza nim samym, nie może być uprawniony do tego, co raz już zostało przez niego zawłaszczone tam, gdzie pozostają jeszcze dla innych nie gorsze dobra wspólne” (J. Locke, op. cit., s 181).

Własność rozumiana jako prawo do posiadania czegoś i zachowania go oraz moc stanowienia o nim stała się więc dla Locke'a ważnym wyznacznikiem czy też określeniem człowieka. To właśnie w zabezpieczeniu tego prawa widział on jeden z celów założenia zorganizowanego – w sensie instytucjonalnym – państwa. Możliwość odnoszenia się do bezstronnego sędziego rozstrzygającego najrozmaitsze spory dotyczące dóbr oraz praw ich własności, przenoszenia tych uprawnień itp. stanowiły o zaletach i korzyściach płynących z funkcjonowania praworządnej władzy:

Żadne społeczeństwo polityczne nie może mieć miejsca bez istnienia w nim władzy zachowania własności i karania wszystkich przestępstw w tym społeczeństwie. Społeczeństwo polityczne istnieje tam i tylko tam, gdzie każdy z jego członków zrezygnował ze swej naturalnej władzy i złożył ją w ręce wspólnoty, nie wyłączając jednak tym samym możliwości odwołania się do ustanowionych przez nie praw. Stąd też ustają wszystkie prywatne sądy, a wspólnota na mocy stałych i niezmiennych praw jest bezstronnym i jedynym rozjemcą dla wszystkich. Ludzie, których wspólnota wyposażała w autorytet do wykonywania tej władzy, decydują w spornych kwestiach dotyczących uprawnień, jakie mogą pojawić się między członkami społeczeństwa, oraz karzą za przestępstwa, jakich jego członkowie dopuszczają się przeciwko niemu, stosując kary przewidziane przez prawo. Po tym można łatwo poznać, którzy ludzie żyją w społeczeństwie politycznym, a którzy nie. Ci, którzy są zjednoczeni w jednej społeczności, podlegają wspólnie ustanowionemu prawu, posiadają trybunał, do którego mogą się odwołać, a który dysponuje autorytetem władnym rozstrzygać spory między nimi i karać przestępców, należą razem do społeczeństwa obywatelskiego. Natomiast ci, którzy nie mają takiej wspólnej instancji odwoławczej, ziemskiej instancji, nadal pozostają w stanie natury. Tam, gdzie nie ma żadnego innego sędziego, tam każdy jest sędzią i wykonawcą praw dla siebie samego¹⁵.

Widzimy zatem, że społeczeństwo obywatelskie, aby powstać, wymaga, by jego członkowie założyciele, którymi są wszyscy ludzie, zrzekli się przynależnych im na mocy prawa natury uprawnień do karania. Od tej chwili moc ta zostaje scedowana na władzę, która sprawując powierzony urząd, stoi na straży dobra publicznego. To ustanowienie ziemskiego sędziego pozwala ludziom na przekroczenie przyrodzonego im stanu natury i urządzenie swego życia wokół spraw wspólnoty. Dzieje się to właśnie za sprawą obrania sędziego nie będącego przychylnym żadnej ze stron jakiegokolwiek sporu. Jego bezstronność gwarantuje, że każdy wobec prawa jest równy. Widać, że prawo stanowione jest odzwierciedleniem boskiego prawa zawartego w naturze, a jedynie odkrywanego przez rozum. Żyjąc w społeczeństwie obywatelskim, pozbywamy się niepewności bądź co bądź towarzyszącej nam w stanie natury. Stałość praw i gwarancja ich powszechnego panowania pozwala nam poczuć się bezpieczniej i, co ciekawe, poszerzyć nasze poczucie wolności. Jak bowiem słusznie zauważa Locke, dopiero w takiej społeczności, w której istnieje sprawiedliwy arbiter, nasza wolność zyskuje swą pełnię:

¹⁵ Ibidem, s. 222.

Nikt przecież nie może podlegać prawu, z którym nie został zapoznany. Prawo to może być tylko odkryte i ogłoszone przez rozum, stąd też nie można twierdzić, że ten, który nie może posługiwać się rozumem, podlega temu prawu. Dlatego dzieci Adama zaraz po urodzeniu nie znajdowały się pod rządami prawa rozumu i tym samym nie były od razu wolne. Prawo bowiem w swym zamyśle stanowi nie tyle ograniczenie, co wyznaczenie kierunku postępowania wolnej, rozumnej jednostki, zgodnie z jej właściwym interesem i nie zezwala na nic więcej niż na to, co należy do dobra ogółu tych, którzy mu podlegają [...]. Mimo że mogą zostać popełnione błędy, to jednak celem prawa nie jest znoszenie i ograniczanie, lecz zachowanie i powiększanie wolności. Stąd też do wszystkich istot zdolnych do podlegania prawu odnosi się zasada: *gdzie nie ma prawa, nie ma wolności*. Wolność bowiem sprowadza się do niezależności od przymusu i gwałtu ze strony innych. Nie jest więc to, jak się nam mówi, *wolnością, gdyby każdy robił to, co mu się podoba*. Któż bowiem mógłby być wolny, gdyby inny był w stanie go tyranizować? Być wolnym, to znaczy dysponować i swobodnie, zgodnie z własnym sumieniem, kierować własną osobą, działaniem, majątkiem, całą swą własnością z przyzwoleniem prawa, któremu się podlega, nie być więc poddanym czyjejs arbitralnej woli, ale kierować się bez przeszkód własną wolą¹⁶.

Widzimy więc, dlaczego prawa są tak ważne – nie tylko stabilizują stosunki międzyludzkie, narzucając im pewne wspólne wszystkim ramy funkcjonowania, ale także są warunkiem istnienia wolności. By móc się cieszyć, choćby najdrobniejszymi radościami naszego życia, potrzebujemy do tego spokoju i gwarancji nietykalności wszelkich przyrodzonych uprawnień. Dopiero wówczas możemy w pełni doświadczyć życia, gdy inni nie nastają na nasze zdrowie i mienie. O to zaś zadbać może jedynie prawo natury, które zostaje uzupełnione o prawo stanowione, dające gwarancję jego respektowania w stanie politycznym. Społeczeństwo obywatelskie daje możliwość całkowitej realizacji ludzkiej wolności. Wszak wszystkie nasze interesy są zabezpieczone, a prawa szanowane, nikt nie może nam niczego bezprawnie odebrać, a my w pełni tym zarządzamy. W rozdziale VIII *Drugiego traktatu*, zatytułowanym *O początkach społeczeństw politycznych*, czytamy, że akt założycielski takiego społeczeństwa musi opierać się na zgodzie, która łączy określoną grupę osób zainteresowanych w zjednoczeniu się we wspólnocie¹⁷. Zgoda ta stanowi jeden z warunków legitymizacji władzy, i choć jest warunkiem koniecznym, to nie jest warunkiem wystarczającym. Chociaż bowiem grupa ludzi chce połączyć się pod jednym sztandarem i żyć w świetle tych samych praw, na straży których stoi wspólnie obrany rząd, to legitymizacja władzy wymaga określonej formy rządów.

W ramach konstytucji mieszanej, która obowiązywała wówczas w Anglii, Korona i Parlament utrzymywali się wzajemnie w ryzach, często szantażując się i szachując. Zdaniem Locke'a ustrój taki, tzn. umożliwiający rozdzielenie poszczególnych władz, najlepiej zapewnia ochronę wszystkich ludzi, gwarantuje ich równość wobec praw i nie czyni nikogo lepszym od innych. Tym samym zapędy

¹⁶ Ibidem, s. 201.

¹⁷ Ibidem, s. 230.

absolutystyczne prowadzą do zaburzenia tego porządku i skutkują złamaniem praw ludności, która obrała rządzących. Monarchia nie będzie więc nigdy taką formą ustroju, która mogłaby zyskać legitymizację. Wszak tej ostatniej nie można zdobyć, przymuszając ludzi do określonych zgodnych wyborów. Legitymizację otrzyma tylko taka władza, którą współobywatele na mocy umowy społecznej zgodnie wybiorą spośród tych, które są możliwe do przyjęcia. Kryterium uznawalności władzy staje się racjonalność przemian ustrojowych, jakie mają zachodzić w społeczeństwie. Wyklucza to z kręgu możliwych do uznania form rządów te niewłaściwe, które przemianom tym nie odpowiadają. W tej perspektywie po raz kolejny najważniejsze okazuje się wykluczenie legitymizacji pewnych ustrojów, a w tym monarchii absolutnej:

Przyjęte przez Locke'a kryterium legitymizacja ustroju jest kryterium negatywnym – jak uważa Rawls – wyklucza pewne formy ustroju jako nielegitymizowane: takie, których nie można by przyjąć (przystąpić do nich) w ciągu porozumień w historii idealnej. Kryterium to nie określa najlepszych lub idealnych, lub choćby lepszych ustrojów politycznych. Aby to zrobić, Locke musiałby utrzymywać, że istnieje jeden najlepszy ustrój albo kilka równie dobrych ustrojów, które można by przyjąć (lub do nich przystąpić). Aby tak twierdzić, potrzebowałby o wiele bardziej ogólnej doktryny. Prócz tego byłoby to znacznie więcej niż Locke wymagał dla swoich celów politycznych. Bardzo rozsądnie przedstawia on argumentację za tym, czego potrzebuje, i nic ponadto¹⁸.

Co ciekawe, monarchia absolutna jest tym rodzajem ustroju, który nie jest w stanie uzyskać legitymizacji nie tylko w swej obecnej formie, ale i po przekształceniach. Król, który dzierży w swym ręku całość władzy, sam musi być sędzią we własnych sprawach, co jest niezgodne z zasadami umowy społecznej. Stać się to może jednakże jedynie za cenę ogromnych przemian ustrojowych, na drodze których ostatnia z form rządu osiągnie formę możliwą do uznania. Oznacza to, że podbity kraj, który zyskał nowego władcę, z czasem może uznać jego rząd, choć początkowo odmawia on swego poparcia. Do tego czasu, zdaniem Locke'a, władza jest w rękach ludu, a on sam żyje w stanie natury, choć z punktu widzenia owego władcy – rządzi tak czy siak, z poparciem ludności czy bez niej.

Autor *Dwóch traktatów o rządzie*, podobnie jak Hobbes, postuluje istnienie stanu natury, jednak wyciąga z tego założenia odmienne wnioski, przeciwstawiając władzy suwerennej władzę powierzoną, której realizacja dokonuje się w sposób pośrednio kontrolowany przez poddanych. Jak na tym tle przedstawia się koncepcja legitymizacji władzy przedstawiona przez Hume'a? Co decyduje o jej odmienności? Inne praktyczne cele, jakim miała służyć ta koncepcja? A może inna wizja ludzkiej natury?

¹⁸ J. Rawls, op. cit., s. 199.

Swoje poglądy dotyczące legitymizacji władzy i innych spokrewnionych z tym zagadnieniem problemów Hume najobszerniej przedstawił w serii esejów: *O umowie założycielskiej*, *O początkach rządu* i *O pierwszych zasadach rządu*¹⁹, dla których doskonale tło stanowią analizy natury ludzkiej zawarte w *Traktacie*. Już w początkowych akapitach pierwszego z wymienionych esejów Hume przeciwstawia się pogładowi głoszącemu, że władza pochodzi z boskiego nadania: uznanie, że całość ludzkiego świata stanowi arenę dla wyroków Opatrzności, nie jest uzasadnieniem dla sprawowania władzy przez konkretną osobę, skoro po ten sam argument może sięgnąć każdy. Oznaczać to może, że z boskiego nadania panował zarówno Tytus Flawiusz i Marek Aureliusz, jak i Herod Wielki czy Rodrigo Borgia. „Cokolwiek faktycznie się zdarza – pisze Hume – uwzględnione jest w ogólnym planie czy zamiarze Opatrzności; z tej racji nawet największy i najbardziej prawowity książę nie może rościć sobie pretensji do jakiejś szczególnej świętości i nienaruszalności swej władzy; pretensji większej niż podrzędny sędzia czy nawet uzurpator albo rozbójnik czy pirat”²⁰.

Do kwestii zawiązania przez ludzi umowy społecznej, stanowiącej podstawę przyszłej administracji, Hume odnosi się dość sceptycznie. Co prawda uznaje, że ludzie w stanie natury, czyli przed poddaniem wszelkich swoich zdolności kształceniu, są mniej więcej równi, to jednak jest przekonany, że taka umowa, jaką byliby oni w stanie zawrzeć, choć wszystkich podporządkowywałaby jednemu z nich i sprawdzała się w praktyce, to nie byłaby wystarczająca do utworzenia państwowości i władzy, jaką znano w czasach Hume’a. Pierwotna umowa musiała jego zdaniem ustalać rządy silnej ręki, każącej za każdy przejaw niepodporządkowania się. Bez tej przemocy wobec reszty grupy prawdopodobnie wódz czy jakiś inny władca straciłby swą władzę i uprzywilejowaną pozycję. Ta niepisana umowa głównie pozwalała więc na określenie, kto przewodzi wspólnocie i jakie są możliwe kary i nagrody za określone działania. Zasady z niej wynikające stosują się więc raczej do małych grup, a nie do wielkich społeczności, określanych mianem cywilizowanych, w których administracja i rządzący, przestrzegając praw, na straży których stoją, nie używają do realizacji swych celów siły. W ten sposób mógł przewodzić swą grupą legendarny Robin Hood, ale trudno byłoby na niej oprzeć powstanie nowoczesnych zinstytucjonalizowanych organizmów państwowych. Na podstawie niepisanego prawa przewodzi ten, którego uznaje większość, co wcale nie oznacza, że jest on najsilniejszy. Choć jednak oprócz siły może on posłużyć się również sprytem i podstępem, to gdy to właśnie jej mu zabraknie, zaraz zjawi się ten, kto zechce go obalić i przejąć rządy. Wspólna zgoda staje się

¹⁹ Wszystkie one ukazał się w tłumaczeniu Michała Filipczuka w „Principiach” 2002, nr XXXII–XXXIII. W zbiorze przekładów znajdują się również takie eseje Hume’a, jak chociażby: *O biernym posłuszeństwie*, *O partiach w ogólności* czy *O niezależności parlamentu*.

²⁰ D. Hume, *O umowie założycielskiej*, tłum. M. Filipczuk, „Principia” 2002, nr XXXIII–XXXIII, s. 32–33.

więc w takich przypadkach podstawą do udzielenia legitymizacji władzy przywódcy, to zaś jednak w żadnym wypadku nie stanowi ani źródła władzy dzisiejszych rządzących (na zasadzie analogii do filmerowskiego dziedziczenia władzy po pierwszych przywódcach religijnych), ani też nie jest żadną analogią do współczesnego procesu ich uznawania.

Hume stwierdza ponadto, że ludzie dzicy nie byłiby nawet w stanie pojąć korzyści płynących z powszechnej zgody na scedowanie własnych przyrodzonych uprawnień na jednego człowieka. Swą uwagę skupiali raczej na doraźnych korzyściach płynących z najrozmaitszych działań wodza i tylko drogą nawyku z czasem ustalili, że muszą komuś podlegać, a najczęściej jest nim ten, kto właśnie nimi kieruje i potrafi zadbać o ich los. Powstała umowa jest więc wynikiem przyzwyczajenia, a każdy nowo narodzony czy nowo przybyły do społeczności w sposób dobrowolny, choć tylko milczący, legitymizuje władzę wodza.

W sukurs Hume'owi przychodzi historia dziejów ludzkości, pozwalając podać krytykę koncepcję Locke'a, który dowodził, że także obecnie ludzie rodzą się wolni i nie mają wobec nikogo żadnych zobowiązań, dlatego też muszą każdorazowo na nowo legitymizować władzę, by następnie prawnie jej podlegać. Koncepcji takiej Hume zarzuca nadmierną spekulatywność i nieznamość historii, która nie poświadcza, że taka umowa miała kiedykolwiek miejsce.

Przeciwnie – czytamy w eseju *O umowie założycielskiej* – wszędzie natrafiamy na władców, którzy uważają poddanych za swą własność i domagają się uznania niezależnego prawa do suwerenności władzy zdobytej na drodze podboju albo sukcesji. Wszędzie natrafiamy również na poddanych, którzy uznają to prawo księcia i przyjmują, że od urodzenia zobowiązani są do posłuszeństwa wobec konkretnego władcy, tak jak od urodzenia winni są rodzicom szacunek i mają wobec nich obowiązki²¹.

Krytyka Hume'a wiąże się ściśle z jego stanowiskiem filozoficznym. W jego empiryzmie, dużo radykalniejszym niż genetyczny empiryzm Locke'a, doświadczenie stanowi jedyną płaszczyznę uznawania realności faktów. Nie znajdziemy u Hume'a wskazania warunków możliwości uznawania czegoś za realne. Warunkiem postępu politycznego ludzkości, wiodącego do takich form sprawowania władzy, w których możliwa jest największa realizacja ludzkiej wolności, jest umowa społeczna – to warunek logiczny, a nie fakt, który empirycznie miał się kiedyś wydarzyć i którego ślady mogliby napotkać historycy. Dla radykalnego empirysty i historyka, jakim był Hume, jedynym potwierdzeniem istnienia takiej czy innej formy władzy jest natomiast realna sytuacja polityczna. Dlatego też jego zdaniem historia może co najwyżej pouczyć nas, że rządy uzyskały swe uprawnienia jedynie na drodze uzurpacji i podboju oraz stopniowego przeobrażenia. W tym miejscu jego koncepcja zdradza powinowactwa z *Księciem* Machiavellego. Podobnie jak florencki myśliciel Hume również wysnuwał swe wnioski

²¹ Ibidem, s. 35.

na podstawie wiedzy historycznej. Jego zdaniem nawet przypadek przejęcia części ziem i dóbr wynikający z mariażu członków różnych rodów w jakiś sposób uwłacza miejscowej ludności, gdyż niczym własność materialna zmieniają oni swego właściciela. Nikt nie pyta ich przy tym, czy wyrażają zgodę na nowego pana, tak jak zazwyczaj nikt nie pyta ich o zgodę na płacenie podatków czy prawo pierwszej nocy. Inny zarzut kierowany wobec koncepcji umowy społecznej dotyczy różnorodności historii poszczególnych państw, w których do przejęcia władzy dochodziło na drodze rewolucji, zmiany sukcesji, a te zdaniem autora *Traktatu* i tak podyktowane są werdyktem niewielu osób, a nie całych rzesz obywateli.

W tych nielicznych przypadkach – pisał – gdy, jak mogłoby się wydawać, miało miejsce porozumienie, zwykle było ono tak nieformalne i ograniczone do tak wąskiego kręgu albo w takim stopniu towarzyszyły mu podstęp i przemoc – że nie mogło mieć większego znaczenia [...]. Rozum, historia i doświadczenie uczą nas, że wszystkie społeczeństwa polityczne miały początek zdecydowanie mniej sympatyczny i harmonijny; i gdyby ktoś miał wybrać okres, kiedy zgoda ludzi uwzględniana była przy publicznych transakcjach w stopniu najmniejszym, to byłby to właśnie okres ustanawiania nowego rządu²².

Hume nie przekreśla zalet umowy społecznej, uważa nawet, że stanowi ona najlepszą podstawę do legitymizowania władzy, jednak zaznacza, że niestety nie ma ona miejsca w dziejach ludzkości, a jeśli nawet, to obowiązuje tylko w niewielkim zakresie i dotyczy jedynie małych grup. Jego ambicją jest wskazanie innej podstawy do prawowitego objęcia władzy, która byłaby równie ważna co powszechna zgoda. Znajduje ją, jak sądzi, w ludzkiej naturze, a dokładniej – w ludzkim poczuciu moralnego obowiązku.

Obowiązki moralne Hume dzieli na dwa rodzaje: wywodzące się bezpośrednio z ludzkiej natury i z refleksji nad potrzebami ludzkiego społeczeństwa. Pierwsze będą odnosić się do takich uczuć, jak miłość do potomstwa, wdzięczność dla dobroczyńców czy litość dla nieszczęśliwych. Wszystkie one w pewnej mierze wywodzą się z typowo ludzkiej zdolności współodczuwania czy sympatii dla innych. Stanowiąc podstawę regulacji najprostszych i jednocześnie najbardziej podstawowych relacji międzyludzkich, słusznie zyskują moralną aprobatę. „Hume’owskim cnotliwym człowiekiem – pisze w swej monografii J.B. Stewart – jest zatem ten, kto dobrze wpisuje się w społeczność i jest użyteczny zarówno w stosunku do siebie, jak i innych. Co więcej, [...] jest prawdopodobne, że każdy człowiek będzie doznawał odczucia obowiązku by być towarzyski i użyteczny zgodnie z różnymi moralnymi rolami, które pełni”²³. Drugi rodzaj obowiązków wywodzi się z doświadczenia i namysłu nad funkcjonowaniem człowieka w społeczeństwie, mają więc one charakter wtórny wobec obowiązków

²² Ibidem, s. 39.

²³ J. B. Stewart, *The Moral and Political Philosophy of David Hume*, New York – London 1963, s. 105.

naturalnych, możemy również określić je jako sztuczne bądź społeczne. Zaliczyć do nich należy sprawiedliwość, respektowanie własności innych, wierność, posłuszeństwo czy dotrzymywanie przyrzeczeń²⁴. Zdobywamy je w doświadczaniu świata, w jakim przychodzi nam żyć; z funkcjonowania w nim rodzi się poczucie potrzeby ograniczenia własnych naturalnych potrzeb do traktowania nas samych jako najważniejszych. Jedynie na tej drodze uczymy się osiągać wspólne korzyści i wypracowywać odpowiednie do takich celów mechanizmy postępowania. A należą do nich również prawa panujące w danym kraju, jego instytucje i w końcu panujący w nim ustroj²⁵. Potrzeba poddania się władzy zwierzchniej płynie więc z doświadczenia uczącego nas, że korzyść ogółu jest najważniejszą pobudką naszych działań. I tylko w imię takich korzyści społecznych powinniśmy przyjąć wspólne prawa i uosabiających je państwowych urzędników, np. sędziów czy rządzących²⁶. Kto jednak zasługuje na to, by zostać uznanym za prawowitego suwerena? Komu należy się poparcie?

Na to pytanie Hume odpowiada, że ludzie mają szczęście, gdy mogą powiedzieć, że ich suwerenem jest człowiek obecnie rządzący, który swą władzę odziedziczył, gdyż od wieków jest ona w rękach jego rodziny. Niestety, w rzeczywistości dużo częściej mamy do czynienia z przerywaniem sukcesji i zmianami rządów, a nawet całych ustrojów. Oznacza to, że nie jesteśmy w stanie wskazać na inną podstawę legitymizacji władzy, jak uznanie, że jest lub będzie ona w stanie zapewnić ludności największą ilość korzyści. Nadzieja na poprawę warunków bytowych, zarówno poszczególnych jednostek, jak i ogółu, choć ten ostatni rzadziej bywa przedmiotem zainteresowania większości, jest z pewnością tym, co zaprzęta naszą uwagę przy wyborze przyszłych lub też tylko uznaniu obecnych rządzących. Źródłem legitymizacji władzy jest więc potrzeba spokojnego i godnego życia, które można osiągnąć jedynie drogą obrania administracji, sądownictwa czy w ogóle szeroko pojmowanej władzy²⁷. Dlatego też

²⁴ Por. D. Hume, *O umowie...*, s. 44. Podział ten zasadza się na Hume'owskim rozróżnieniu cnót naturalnych i sztucznych (*vel* społecznych). Szerzej na ten temat por. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum C. Znamierowski, Fundacja Aethia, Warszawa 2005, zwłaszcza księga III.

²⁵ D. Hume, *Traktat...*, s. 618 i nast.

²⁶ Por. następujący fragment: „Przekonujemy się, że rząd utrzymuje porządek publiczny o wiele skuteczniej, a zasady naszej natury znacznie ściślej strzegą naszego zobowiązania wobec sędziego niż współobywateli. Miłość własności tkwi w sercu człowieka tak mocno, że wielu nie tylko jej ulega, lecz naraża się na wszelkie niebezpieczeństwa i znosi trudy oraz dozór rządu. Ludzie, raz wzniosłszy się do tego stanu, choć często dają się zwieść egoistycznym namiętnościom, zazwyczaj potrafią uchwycić wyraźną korzyść płynącą z bezstronnego wymierzania sprawiedliwości” (D. Hume, *O początkach rządu*, (w:) D. Hume, *Wybór esejów*, s. 51).

²⁷ Sam sposób obierania władzy i uzyskania przez nią znaczenia w oczach ludzi Hume odmalowuje następującymi słowami: „Ci, którzy jako pierwsi zdobywają ową rangę sędziów w wyniku milczącej czy wyartykułowanej zgody ludzi, muszą być obdarzeni wyższymi, osobistymi cnotami męstwa, siły, prawości czy roztropności, które wzbudzają respekt i zaufanie. Gdy zaś

w przeciwieństwie do uprawnienia do własności, które zależy od sposobu zdobycia dóbr, uprawnienie do sprawowania władzy nie zależy od sposobu jej zdobycia, ale jakości jej sprawowania. Dlatego też, zdaniem Hume'a, jedyne sensowne kryterium legitymizacji władzy stanowi zasada jej użyteczności. Warto przy tej okazji zauważyć, że podobnie jak jego poprzednicy, Hume stara się połączyć w swych dociekaniach dwa wątki – racjonalną wizję lepszego stanu państwowego, który stanowi cel działań – z psychologicznymi motywami, które wiodą jednostkę do realizacji tego celu. O ile dla Hobbesa czynnikiem motywującym był strach i egoizm jednostki (także suwerena), a dla Locke'a dążenie do pogodzenia własnego dobra z dobrem ogółu społeczeństwa, o tyle Hume zauważa, że problem jest nieco bardziej skomplikowany. Przypatrując się losom państw i rządzących nimi władców, Hume dostrzega jednostronność obu wcześniejszych stanowisk – z jednej strony nadmierne podkreślanie egoizmu przez autora *Lewiatana*, z drugiej zaś nadmierny optymizm Locke'a, który każdego człowieka obdarzył w równym stopniu rozumnością pozwalającą wybrać najlepsze rozwiązanie, w którym uda się respektować dobro wszystkich członków społeczności. Według Hume'a skuteczność i trwałość władzy możliwa będzie wtedy, gdy uda się pogodzić dwa ludzkie dążenia: egoizm jednostek i ograniczoną życzliwość, jaką żywią one nie w stosunku do całego rodzaju ludzkiego, ale w stosunku do osób im najbliższych²⁸. Ma to szczególne znaczenie w przypadku urzędników państwowych, w tym władców. Nie sposób wymagać, aby każdy z nich mógł kierować się tak dalekosiężnym celem, jakim byłaby odległa w czasie pomyślność całej społeczności. Należy zatem sprawić, aby swego własnego dobra upatrywali w sprawnym wykonywaniu urzędu (co wiedzie do szczegółowych rozstrzygnięć, takich jak obieralność urzędników wynagradzanych za sprawne realizowanie prawa). Hume dużo bardziej niż Hobbes i Locke byłby skłonny stwierdzić, że naturalne przemiany polityczne dokonują się nie w sposób gwałtowny, ale dzięki stopniowemu kształtowaniu obyczajów i reguł sprawowania władzy.

rząd zostanie już utworzony, wówczas wzgląd na urodzenie, pozycję społeczną oraz stanowisko ma na ludzi ogromny wpływ i wspiera rozporządzenia sędziego. Książę lub przywódca występuje przeciwko wszelkim zamieszkom naruszającym porządek jego społeczności. Nawołuje wszystkich swych zwolenników i wszystkich ludzi uczciwych, aby pomogli mu przywrócić porządek [...]. Wkrótce książę zdobywa sobie władzę wynagradzania za taką służbę i w toku rozwoju społeczeństwa ustanawia podległych mu ministrów, a często również siły zbrojne, którzy to ludzie w popieraniu jego władzy wyraźnie dostrzegają własną doraźną korzyść. Wkrótce nawyk utrwała to, co w sposób niedoskonały zainicjowały inne zasady natury ludzkiej, a ludzie, raz przyzwyczajeni do posłuszeństwa, nigdy już nie myślą o porzuceniu tej ścieżki, wydeptanej przez nich samych i przez ich przodków; ścieżki, na której trzyma ich tyle oczywistych, naglących pobudek” (D. Hume, *O początkach rządu...*, s. 51).

²⁸ Szczegółowe omówienie Hume'owskiego rozumienia sympatii znajdziemy w pracach M. Pyki, *O uczuciach, wartościach i sympatii. David Hume, Max Scheler*, Kraków 1999 oraz A. Grzeleńskiego, *Kategorie „podmiotu” i „przedmiotu” w Davida Hume'a nauce o naturze ludzkiej*, Toruń 2005, s. 290–311.

Każdy z przywołanych w niniejszym artykule filozofów okazuje się dzieckiem swych czasów, a więc głosić pewnej prawdy, która w nim dojrzała, by ostatecznie przywdziać formę, na którą ich zdaniem było pewne zapotrzebowanie. Hobbes w obawie przed wojną domową zaproponował model społeczeństwa rządzonego silną ręką, społeczeństwa, w którym suweren stoi na straży prawa i sam rozlicza nas z jego przestrzegania. W jego mniemaniu człowiek potrzebuje silnego przywódcy, gdyż sam nie sprosta obowiązkowi. Bo choć sam może sobie je wyznaczyć, to bez groźby kary nie będzie ich jednak realizować. Podejście Locke'a jest najbardziej spekulatywne i w największym stopniu cechuje je chęć ujrzenia określonej władzy u sterów państwowości. Na kształt jego koncepcji politycznej wpłynęło poczucie obowiązku wobec stronnictwa wigów. Zaspokojenie potrzeb reprezentowanej zasadniczo przez nową szlachtę i mieszczaństwo grupy politycznej stanowi o ograniczoności stanowiska Locke'a. Podobnie jak koncepcja Hobbesa nie przekonuje nas ona swymi argumentami i nie wyjaśnia, dlaczego właściwie powinniśmy zgodzić się na te lub inne rządy. Tymczasem umiarkowana koncepcja Hume'a, poszukująca w historii sprawdzonych wzorców, uznająca, że skoro istniejący stan polityczny nie jest nieznośny, to można co najwyżej go udoskonalać, wydaje się najbardziej realistyczna, jakkolwiek, podobnie jak wcześniejsze, silnie zależy od sytuacji politycznej, w której przyszło żyć Hume'owi.

Wydaje się, że propozycja Hume'a jest najbliższa rzeczywistości, a jej praktycyzm jest nie do przecenienia. To im właśnie kierujemy się, zmierzając kolejny raz do urn wyborczych, kiedy wyrażamy mandat swego poparcia dla naszym zdaniem najlepszych kandydatów na rządzących. Bez znaczenia jest wówczas, czy głosujemy na kogoś, bo uznajemy go za naszego najlepszego przedstawiciela, czy też głosujemy przeciwko tym, których mogą wybrać współobywatele. Zatem nawet tylko spodziewana korzyść jest dla nas pewniejszą podstawą i z pewnością ma ona pierwszeństwo przed uświęconą latami tradycją, metafizycznymi przesłankami czy wyobrażeniem głównych cech ludzkiej natury. Wydaje się, że to nie przyjęcie określonej koncepcji natury ludzkiej czy uznanie bądź nie istnienia Opatrzności stanowi zasadniczą różnicę między analizowanymi koncepcjami oraz podstawę ich oceny. Taką podstawą może być raczej sytuacja, w której dokonywana jest ocena przedstawionych modelowych stanowisk. Będzie się ona zmieniać zależnie od tego, czy dokonujemy jej w sytuacji bezpośredniego zagrożenia państwa, w sytuacji radykalnych przemian politycznych, czy w czasach względnej stabilizacji.

Dariusz Pakalski

Uniwersytet Gdański

University of Gdańsk

PYTANIE O ONTOLOGICZNY STATUS KANTOWSKICH IDEI REGULATYWNYCH

The Question of the Ontological Status of Kant's Regulative Ideas

Słowa kluczowe: idea, psychologia racjonalna, kosmologia racjonalna, teologia racjonalna, ontologia.

Key words: idea, rational psychology, rational cosmology, rational theology, ontology.

Streszczenie

Niniejszy artykuł stanowi próbę interpretacji tezy Immanuela Kanta, zgodnie z którą wszelkie pytania dotyczące statusu idei regulatywnych ostatecznie sprowadzają się do jakiejś wersji pytania ontologicznego. Zależność tę autor stara się ukazać w pierwszej części pracy, omawiając trzy idee regulatywne: psychologiczną, kosmologiczną i teologiczną.

W podsumowaniu podjęta zostaje próba wykazania, że pojęcie ontologii odnosi się w filozofii Kanta do systemu metafizyki jako całości poznani *a priori* i nie można go uznawać wyłącznie za pojęcie o zastosowaniu negatywnym.

W Kantowskiej *Krytyce czystego rozumu* władzy intelektu przypisana została zdolność wprowadzania jedności w zjawiska za pośrednictwem kategorii. W konsekwencji władza ta najpierw formułuje pojęcia, a następnie bada występujące między nimi zależności.

Proces poznawczy, zapoczątkowany przez recepcję zjawisk, kontynuowany jest w intelekcie poprzez pojęciowe przedstawienie tych zjawisk w określonych *a priori* relacjach logicznych. Wzajemne relacje przedstawię intelektu wyma-

Abstract

The article is an attempt to interpret Immanuel Kant's thesis that all questions concerning the regulative ideas can be finally reduced to a version of the ontological question. In the first part of the article the author discusses three regulative ideas: psychological, cosmological, and theological one.

In the subsequent part an attempt is made to demonstrate that in the philosophy of Kant the notion of ontology refers to the system of metaphysics as a whole of cognition *a priori*, and cannot be esteemed only as a notion whose application is purely negative.

gają zaś wyjaśnienia właśnie w kwestii logicznie pojmowanej jedności, inaczej bowiem musiałyby pozostać zawieszona w logicznej próżni jako fragmentaryczne, niedopełnione i z niczym niepowiązane. Intelkt z jednej strony podporządkowuje więc i wiąże w pojęciach to, co w oglądzie jest różnorodne, z drugiej zaś różnorodne pojęcia intelektu doprowadza się do zgodności mocą wniosków wynikających z ich współzależności. Zdolność zapewniania prawidłom intelektualnym koniecznej jedności poprzez podporządkowanie ich naczelnym zasadom przynależy do dziedziny trzeciej, obok zmysłów i intelektu, władzy poznawczej, kumulującej całą systematykę poznań, do władzy rozumu (*Vernunft*).

Forma sądów (przekształcona w pojęcie syntezy danych naocznych) wytworzyła kategorię, które kierują wszelkim stosowaniem intelektu w doświadczeniu. Tak samo możemy oczekiwać, że forma wniosków rozumowych, jeżeli się ją zastosuje do syntetycznej jedności danych naocznych wedle wytycznych kategorii, będzie zawierać źródło specjalnych pojęć *a priori*, które możemy nazwać czystymi pojęciami rozumowymi [...], a które będą określać wedle zasad naczelnych stosowanie intelektu w całości wszelkiego doświadczenia¹.

Poszczególne pojęcia intelektu odnoszą się bezpośrednio do danych naocznych. Ich stosowanie podlegać musi formalnym warunkom czasu i przestrzeni. Konstruowanie relacji pojęć uwarunkowane jest z kolei przez kategorie jako formy myślenia o przedmiotach ogólnych i nie jest możliwa żadna relacja pojęć, której przysługiwałaby obiektywna ważność poza systemem kategorii. Jeśli odnosimy się do całego szeregu takich uwarunkowanych pojęć, czyli pewnej całości wzajemnie podporządkowanych warunków, to całość ta, będąca ich konieczną jednością, nie może być już przez nic więcej uwarunkowana. W przeciwnym razie nie można byłoby jej ujmować jako całości, lecz musiałaby być określona jako kolejny człon uwarunkowanego szeregu. Tutaj jest natomiast transcendentnie wyznaczoną całością w stosunku do wszelkich zjawisk, co oznacza, że nie wyznaczają jej prawidła określające empiryczne stosowanie naczelných pojęć rozumowych. Zasady rozumowe całkowicie różnią się więc od wszystkich określających tylko możliwość doświadczenia zasad intelektu, których użytek musi pozostać zawsze wyłącznie immanentny. Rozum, poszukując jedności dla uwarunkowanego poznania intelektualnego, wnioskuje o czymś, co samo jest niczym nieuwarunkowane. Przedmiot pojęcia rozumowego nie może być dany przez zmysły – jest idea.

Kantowska wykładnia metafizyki zmierza tym samym do zdefiniowania tej dyscypliny jako rozumowej nauki postępującej od poznania tego, co jest zmysłowe, do poznania tego, co jest niezmysłowe, aczkolwiek prawda dotycząca domniemanych przedmiotów niezmysłowych pozostaje zawsze niepoznawalna (*no-umenorum non datur scientia*).

¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. 2, s. 30.

Wnioski rozumowe (w sensie: pojęcia *a priori* tworzące podstawę jednoczącą pojęcia intelektu) wyznaczają stosunek, w którym pojęcia intelektualne określające szereg tego, co uwarunkowane, pozostawać będą do nieuwarunkowanej jedności tego szeregu. W logice formalnej liczbę owych wniosków określa ilość rodzajów stosunków, które dane są intelektowi za pomocą kategorii stosunku. Przedstawione w tej kategorii rodzaje są następujące:

- a) stosunek przysługiwania czemuś i bycia podmiotem czegoś,
- b) stosunek przyczynowości i zależności (przyczyna i skutek),
- c) stosunek wspólnoty (wzajemnego oddziaływania między tym, co działa, a tym, co doznaje).

Istnieją zatem trzy aprioryczne **formy** wnioskowania, abstrahujące od **materii** wniosków (przedmiotów idei). Formy te, jako projekt idealnej całości, stanowią jednocześnie każdorazowo pewną systematyczną jedność rozumową dla pojęć empirycznych, która odnosi się zgodnie z rodzajami stosunków do:

- a) podmiotu (dusza),
- b) różnorodnych momentów przedmiotu w zjawisku (kosmos),
- c) wszelkich rzeczy w ogóle (Bóg).

Przypomnijmy źródła takiej klasyfikacji:

Systematyka Wolffa

Teoria Christiana Wolffa jest dla nas interesująca nie tyle z czysto literalnego punktu widzenia, gdyż tu, podobnie jak inni przedstawiciele szkoły racjonalistycznej za podstawowe kryterium wiedzy przyjmował on w metafizyce logiczną zasadę sprzeczności, lecz przede wszystkim ze względu na wprowadzoną przez tego filozofa systematykę nauk metafizycznych. Systematyka ta pozostaje dla Kanta, zwłaszcza w *Krytyce czystego rozumu*, niezmiennym kamieniem probierczym, podług którego weryfikowane są twierdzenia dotyczące zakresu metafizyki spekulatywnej.

Zgodnie z klasyfikacją Wolffa, poznanie uzyskiwane jest za pomocą nauk dwojakiego rodzaju. Pierwsze z nich, nauki teoretyczne, w sposób aprioryczny „podają racje”, drugie, nauki praktyczne, empirycznie „stwierdzają fakty”. Poznanie dokonywane w naukach praktycznych nie może być według tej koncepcji równie doskonałe, jak wiedza czysto teoretyczna, gdzie ostateczne kryterium prawdziwości, sądy *a priori*, dowodzą rozumowo bez pomocy doświadczenia „racji” poszczególnych „faktów” empirycznych. Fakty te zaś ze swej strony spełniać mogą jedynie funkcję dowodu pomocniczego, w sposób wtórny potwierdzającego ewentualną zgodność możliwych racji *a priori* ze świadectwem zmysłów.

Owa oparta na teoretycznych racjach wiedza filozoficzna składa się według systematyki Wolffa z nauki ogólnej o tym, co dane jest jako jakikolwiek byt (ontologia), oraz z nauk rozpatrujących trzy dziedziny bytu: teologii, psychologii i kosmologii racjonalnej. Podobny podział nauk prezentuje w swym określeniu

przedmiotów metafizyki także uczeń Wolffa – Alexander Baumgarten, zaliczając do nauk metafizycznych właśnie ontologię, teologię, psychologię i kosmologię².

Nietrudno zauważyć, że w szkole Wolffa wiedza metafizyczna równoznaczna jest z wiedzą „podających racje” teoretycznych nauk filozoficznych, zatem utarte rozumienie metafizyki jako poznania świata nadzmysłowego, choć na pewno trafne, nie wyczerpuje całości zagadnień, jakimi zajmowała się metafizyka tej szkoły. Pomija ono istotną w systemie Wolffa ontologię (zastrzeżenie to jest bardzo ważne w odniesieniu do nowego ugruntowania metafizyki, przeprowadzonego w *Krytycyście czystego rozumu*). Badaniem tego, co w powszechnym rozumieniu jest metafizyczne i co określa się wspólnym mianem *metaphisica specialis* (metafizyka właściwa) zajmują się natomiast pozostałe nauki teoretyczne, a mianowicie teologia, psychologia i kosmologia. Systematyka ta wywodzi się jeszcze z tradycji scholastycznej i respektuje jej podstawowe dogmaty: przedmiotem teologii jest istota absolutna (Bóg), przedmiotem psychologii predestynowana do osiągnięcia życia wiecznego dusza, przedmiotem kosmologii – całość stworzenia – (wszech)świat. Celem tych nauk jest uzyskanie teoretycznej, systematycznej wiedzy o jednym z tych trzech przedmiotów.

Powyższa systematyka stanowi zasadniczy punkt odniesienia Kantowskiego projektu metafizyki. Teologia, psychologia i kosmologia stają się w *Krytycyście czystego rozumu* celem wyczerpującej analizy rozpatrującej rzeczywistość przydatność tych nauk w poznaniu apriorycznym. Poznanie to, jak przypomnieliśmy wyżej, oparte jest w systemie Kanta na teoriopoznawczych, apriorycznych warunkach czasu i przestrzeni, umożliwiających dopiero każdorazowe doświadczenie przedmiotu sądu. Żadne doświadczenie nie może być przeprowadzone poza przestrzenią i czasem, zaś wszelkie nasze poznanie zaczyna się wraz z doświadczeniem. Relacje o nadzmysłowej, pozaczasowej percepcji „stanu dusz po śmierci” uznać należy za posiadające wartość co najwyżej literacką, a nigdy poznawczą. Przestrzeń i czas stanowią niepodważalną regułę percepcji każdego potencjalnego przedmiotu poznania naukowego, Bóg, dusza, kosmos, o ile mają być takim przedmiotem, pojawić się muszą w sposób konieczny w ich porządku.

Jak zatem interesujące nas transcendentne pojęcia racjonalistycznej metafizyki znaleźć mogą uzasadnienie w proponowanej przez Kanta teorii doświadczenia? Zagadnieniu temu poświęcona jest w głównym dziele królewieckiego filozofa obszerna *II Księga Dialektyki Transcendentalnej*. Spróbujmy zrelacjonować rozwiązanie tego zagadnienia.

² A.G. Baumgarten, *Metaphisica*, Halle 1739, repr. d.7. Aufl., Halle 1779: 1963, § 2.

Psychologia racjonalna – idea duszy

Pojęcie duszy zakłada nieprzerwaną ciągłość jedności świadomości podmiotu. Świadomość ta nie może być rozumiana w sposób empiryczny, gdyż wówczas, jako towarzysząca różnym aktualnym przedstawieniom podmiotu, powiązana byłaby z różnorodnymi możliwymi stanami tegoż przedmiotu (np. przyjemnością albo przykrością), a w efekcie musiałaby być określona przez rozmaite cząstkowe spostrzeżenia i stany. Tak ukonstytuowana byłaby świadomością rozproszoną i w konsekwencji nic nie pozwalałoby wnioskować o jej jedności oraz identyczności. Dusza nie może być więc przedmiotem psychologii empirycznej. Jeżeli zatem wykluczmy ze świadomości wszelkie wewnętrzne stany emocjonalne, czyniąc przedmiotem badania tylko to, co nieempiryczne, pozostaje jedynie świadomość aktu „myśle”. Nauka o duszy jest zatem psychologią racjonalną, analizującą wewnętrzne spostrzeżenie „ja myśle”.

Dotychczasowa psychologia racjonalna sformułowała cztery podstawowe twierdzenia określające predykaty duszy:

- a) dusza jest substancją;
- b) dusza jest substancją prostą;
- c) w różnych czasach, w których istnieje, dusza jest numerycznie identyczna, tzn. jest jednością, nie wielością;
- d) dusza pozostaje w stosunku do możliwych przedmiotów w przestrzeni.

Zgodnie z przyjętym przez Kanta projektem transcendentálnych form percepcji zmysłowej, przedmiot powyższych twierdzeń, o ile przysługiwać ma mu wartość poznawcza, powinien zostać na wstępie określony co do naocznej formy swego istnienia. Samo pojęcie substancji jest bowiem tylko kategorią, a więc pustą funkcją intelektu, nie mówiącą nic o niezłożoności, trwaniu bądź przemianowaniu owego przedmiotu. Jeśli, tak jak w tym przypadku, przedmiotem analizy ma być myślący podmiot i wewnętrzne spostrzeżenie „ja myśle”, samo myślenie musi zostać pominięte, gdyż jest ono orzeczeniem przysługującym „ja”, a więc pewnym stanem lub przypadłością przynależnym bytowi „ja” jako substancji. Musimy zatem zapytać – twierdzi Kant – czy istnieje taki rodzaj percepcji, w którym przedstawienie czystej substancji „ja”, w oderwaniu od myślenia jako pewnej właściwości, mogłoby istnieć jako przedstawienie określonej, stałej i mimo zmienności myśli zawsze trwałej danej naocznej. Otóż poznający podmiot porządkuje dane naoczne albo w układ przestrzeni, albo w następstwo czasu. W *Estetyce transcendentálnej* Kant wyraźnie rozdziela formę naoczności właściwą dla zjawisk przestrzennych (zmysł zewnętrzny), od formy percepcji zjawisk pozostających w relacji czasowej (zmysł wewnętrzny). Zgodnie z tym podziałem, przestrzeń jest formą zmysłu odnoszącą się tylko do przedmiotów zewnętrznych, czas natomiast – formą ujmującą zarówno przedmioty zewnętrzne (przestrzenną, nieistniejącą już relację przedmiotów mogą odтворzyć wewnętrznie za pomocą przywołującej ją wyobraźni w zmyśle czasu), jak i wewnętrzne, czyli przedstawienie „ja”.

Czy zatem za pośrednictwem wewnętrznego zmysłu czasu możliwe jest takie przedstawienie „ja”, w którym to „ja”, jako coś pozostającego niezmiennym, identyfikowane mogłoby być z duszą? Kant zdecydowanie zaprzecza. W przeciwieństwie do zmysłu przestrzeni, który znajduje coś stałego lub pozostającego, czas będący jedynie formą naszej wewnętrznej naoczności nie posiada w sobie niczego, co by pozostawało. To, co mogłoby w zmyśle czasu uchodzić za trwałe i pozostające, zaczerpnięte zostało z przestrzeni, a w czasie zostało tylko odtworzone.

Martin Heidegger w swojej interpretacji *Krytyki czystego rozumu* słusznie zwrócił w powyższym kontekście uwagę na pierwszeństwo czasu jako zmysłu wewnętrznego w stosunku do zewnętrznego oglądu przestrzeni³. W przestrzeni obserwujemy tylko zjawiska w relacji równoczesnej do aktu postrzegania, ale gdy relacja ta przestanie istnieć, odwołać musimy się do przedstawienia czasowego. I dokładnie w tym sensie zgodzić się można z przypominaną tu interpretacją. Jednak dla Heideggera oznacza ona wniosek, że czas zapewnia przedmiotom bycie czymś stałym i pozostającym, ponieważ możliwe jest w nim przedstawienie tego, czego w sposób przedmiotowy już nie ma. Autor *Bycia i czasu* próbuje zatem udowodnić, że to sam czas jest treścią przedstawień odzwierciedlających czasową funkcję wyobraźni podmiotu. Kant jednak twierdzi coś przeciwnego: czas nie posiada niczego, co by pozostawało. Bez treści przestrzeni przedstawienia czasu nie są zdolne przedstawić nic i muszą jawić się jako puste. W stanowiącym cenne uzupełnienie tego wątku *Krytyki czystego rozumu* fragmencie *O zmyśle wewnętrznym* (odnalezionym w 1984 r. w Petersburgu) czytamy: „Czas możemy sobie mianowicie wyobrazić tylko wówczas, gdy pobudzamy samych siebie opisem przestrzeni i uchwyceniem różnorodności jej przedstawień”⁴. Czas jest tylko **formą ujęcia** przedstawień, które odnoszą się do czegoś na zewnątrz nas.

Gdy mowa więc o czasowej percepcji „ja”, to owo „ja” rozumiane być musi wyłącznie jako pewien obiekt znajdujący się wśród innych obiektów przestrzeni i pozostający we wzajemnych z nimi stosunkach. Tym samym „wewnętrzny” przedmiot „ja” nie różni się jakościowo od przedmiotów zewnętrznych i może być poznawczo tylko jednym z empirycznych fenomenów. Podobnie jak one podlega on też prawom powstawania i giniecia. Natomiast samo pojęcie substancji jest tylko kategorią, a więc formą pustą, nie mówiącą nic o trwaniu i przemijaniu. Niemożliwe jest zatem przedstawienie duszy jako zawsze identycznego przedmiotu zmysłu wewnętrznego „ja”, w którym to „ja” istniałoby samo dla siebie w oderwaniu od wszelkiego myślenia, bowiem przedstawienie takie jest albo przedstawieniem ujmującym „ja” jako istniejący w przestrzeni fenomen, albo, jak

³ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa 1987, s. 57.

⁴ I. Kant, *O zmyśle wewnętrznym*, tłum. M. Żelazny, „Studia Filozoficzne” 1987, nr 6 (259), s. 2.

wnioskuje Kant, nie jest przedstawieniem w ogóle coś ujmującym, lecz myśleniem. „Ja” jako przedmiot psychologii racjonalnej pozostaje zawsze „ja” myślącym. Jak zatem dochodzi do identyfikacji „ja myślącego” z niezniszczalną duszą? Przypatrzmy się argumentacji Kanta.

Ad. a) Dusza jest substancją

Tym, co jest wyznacznikiem bytu „ja” jako substancji, jest myślenie. Sama możliwość myślenia założona jest jednak u Kanta *a priori* jako jedność apercepcji podmiotu. Jednak założenie to jest konieczne tylko w logicznym procesie poznawczym, aby poznanie to uczynić w ogóle możliwym. To, że poznaję, nie oznacza bynajmniej przesłanki do przyjęcia twierdzenia, że jestem jako dusza niezniszczalny. Poza poznaniem tak ukonstytuowany logiczny podmiot myślenia nie jest niczym więcej jak tylko pojęciem, któremu nie odpowiada żaden przedmiot, a zatem pojęciem bezużytecznym w innych niż teoriopoznawcze celach. Nadanie mu charakteru ontologicznego, co miało miejsce w Kartezjańskim *co-gito ergo sum*, oznacza, że „ja” myślące jest tym samym „ja”, które trwa jako substancja i jest jako takie w świetle Kantowskiej wykładni aktu „ja myślę”, czyli założonej *a priori* jedności apercepcji, błędne.

Ad. b) Dusza jest substancją prostą

Twierdzenie: „ja myślące jest proste” jest oczywiście prawdziwe. Wynika ono choćby z jedności aktu apercepcji „myślę”. Jednak świadomość tego aktu nie może być równoznaczna z doświadczeniem bytu „ja”. Akt ten jest funkcją syntetyzującą i następuje „bez podkładu naoczności, a więc bez przedmiotu”. Funkcję tę, jako przydatną tylko w poznaniu, „musimy uważać jedynie za jego podmiotowy warunek, który niesłusznie robimy warunkiem możliwości poznania przedmiotów, a mianowicie pojęciem istoty myślącej w ogóle”⁵. Innymi słowy myślenie „ja” i prostota (jedność) „ja” są tym samym, w rezultacie: „niezłożoność mnie samego (jako duszy) [...] nie jest wywnioskowana ze zdania »Myślę«, ale leży sama w każdej myśli”⁶. Kartezjański dowód oznacza tu: „Myślę, więc myślę jako prosty”, co nie udowadnia niczego poza jego tautologią.

Ad. c) W różnych czasach, w których istnieje, dusza jest numerycznie identyczna, tzn. jest jednością, nie wielością

W porównaniu z powyższym twierdzeniem, mówiącym o jedności duszy w przestrzeni, twierdzenie niniejsze zakłada tożsamość duszy jako myślącego „ja” w czasie. Tożsamość ta, jako formalny warunek myśli i ich wzajemnego powiązania, równoznaczna jest, jak wiemy, z aktem apercepcji, którego przyję-

⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, s. 63–64.

⁶ Ibidem, s. 64.

cie nie dowodzi wcale numerycznej tożsamości podmiotu jako realnego bytu. Dowód Kartezjusza oznacza tu: „myślę, więc myślę jako tożsamy z sobą (numerycznie identyczny)” i także jest tylko tautologiczny.

Ad. d) Dusza pozostaje w stosunku do możliwych przedmiotów w przestrzeni

Podstawowym założeniem idealizmu Kartezjusza było twierdzenie, że „ja” myślące może sobie przedstawić nieistnienie przedmiotów w przestrzeni, nie może tylko sobie przedstawić tego, że samo nie istnieje. Istnienie przedmiotów w przestrzeni może być zatem wątpliwe, z całą pewnością natomiast istnieje myślące „ja”. Stąd właśnie miał wynikać wniosek: „myślę, więc jestem”. Jednak, dowodzi Kant, twierdzenie Kartezjusza jest w takim odniesieniu prawdziwe tylko o tyle, o ile przez „ja” rozumiemy nie przedstawienie aktu apercepcji, lecz rzecz samą w sobie. Tego rodzaju pozazmysłowe przedstawienie jest nam niedostępne. Z wewnętrznego postrzeżenia „ja” myślącego nie da się zatem wynioskować istnienia duszy jako czegoś specyficznie innego aniżeli wszystkie pozostałe zjawiska. Ponadto, gdyby istnienie duszy miało na drodze logicznej wynikać z zasady: „myślę, więc jestem”, konieczna byłaby przesłanka większa: „wszystko, co myśli – istnieje”, a taka przesłanka jest niemożliwa.

We wszystkich przytoczonych twierdzeniach odnoszących się do duszy znajdująca się *a priori* u podłoża myślenia jedność świadomości ujmowana jest jako swoista dana empiryczna (nieokreślony jest co do formy sposób, w jaki jest ona percypowana), do której stosuje się następnie pojęcie substancji. Lecz jedność ta istnieje dla Kanta tylko jako aprioryczna kategoria teoriopoznawcza i jest niezbędną w celach poznawczych mitologizacją świadomości empirycznej, która nie może być identyfikowana z żadnym empirycznym przedmiotem naoczności. Zakłada się ją tylko dla potrzeb doświadczenia. Niemożliwe jest zatem rozpatrywanie własności przysługujących duszy jako myślącemu podmiotowi poza kresem doświadczenia, jakim jest śmierć. Dlatego nie da się utrzymać psychologii racjonalnej jako nauki o duszy, gdyż nauka ta napotyka na nieprzekraczalne granice zdolności poznawczych podmiotu, poza którymi wszelkie sądy o jej przedmiocie pozostają paralogizmami. Domniemany przedmiot pojęcia duszy przyjąć można tylko jako niepoznawalny noumen.

Wnioskowanie o własnościach duszy, z jakim mieliśmy do czynienia w powyższych twierdzeniach, opiera się na błędzie logicznym wynikającym z pomieszania tkwiącej w umyśle idei rozumowej oraz nieokreślonego pojęcia istoty myślącej. Tak pojmowane poznanie jest tylko pozorne. Owym poznawczym pozorem próbuje się, zdaniem Kanta, wypełnić lukę w systemie wiedzy w dziedzinie, która pozostać musi „ziemią nieznaną”. Porażka psychologii w zetknięciu z apriorycznymi warunkami poznania jest mimo to użyteczna dla naukowej metafizyki. Teza o noumenalności duszy powoduje bowiem, że bezprzedmiotowe stają się zarów-

no twierdzenia nieuznającego duszy materializmu, jak i nieprzydatnego dla celów poznawczych spirytualizmu.

Kosmologia racjonalna

Zainteresowanie dotychczasowych nauk kosmologicznych ogniskowało się wokół czterech zestawionych przez Kanta problemów:

- a) Czy świat posiada początek, czy też istniał zawsze?
- b) Czy gdziekolwiek w świecie (być może w moim „ja”) istnieje coś prostego, co byłoby niepodzielne i niezniszczalne, czy też wszystko jest podzielne i przemijające?
- c) Czy w moich działaniach mogę być wolny, czy też zawsze podlegam obowiązującej w świecie konieczności przyrody?
- d) Czy można, czy też nie można wykazać istnienia najwyższej przyczyny świata?

Pojęcie świata wykląda Kant jako jedność ogółu zjawisk występujących w przyrodzie. W powyższym zestawieniu zagadnień kosmologii tezie każdego z twierdzeń dotyczących tej jedności przeciwstawiona zostaje antyteza. Twierdzenia te charakteryzują się zatem trudną do rozwikłania antynomicznością. Zarówno tezy, jak i antytezy dadzą się, aczkolwiek z różnych pozycji epistemologicznych, przekonująco udowodnić i dowody takie filozof przeprowadza, omawiając szczegółowo kolejne z tych twierdzeń. Ponieważ prawdziwość antytez da się zweryfikować empirycznie, to gdy idzie o postulaty empiryzmu, są one satysfakcjonujące. Ale empiryczna ważność twierdzeń nie rozciąga się już na zakładane przez racjonalizm rozumowe wnioski wyciągnięte z twierdzeń empirycznych, a tylko tego rodzaju wnioski stanowić mogą absolutne i rzeczywiście satysfakcjonujące poznający podmiot wykończenie systemu poznań kosmologicznych. Kosmologia, szczególnie w trzeciej antynomii, podejmuje tu problem podstawy natury człowieka. Trudno bowiem byłoby nam zaakceptować założenie, że jako istota ludzka jestem tylko przypadkową cząstką przyrody, zdeterminowaną jej prawami i nie posiadającą żadnego wpływu na określenie własnego losu. Nieubłagane zderzenie z prawami empirii oznaczałoby porażkę wszelkich prób wzniesienia się ponad to, co tylko empiryczne, a zarazem przekreślałoby raz na zawsze metafizyczne pytanie o wolność.

Z jednej strony w każdej antynomii sytuują się nieuzasadnione, gdyż sprzeczne z empirycznym doświadczeniem dowody racjonalne, z drugiej zaś niemożliwe dla filozoficznej antropologii twierdzenia empiryczne. Podobnie więc jak w przypadku racjonalnej psychologii, poznania kosmologii także są tylko pozorne. Późór wynika stąd, że przyjętą przez rozum i nieweryfikowalną empirycznie ideę absolutnej całości szeregu zjawisk w świecie (świat jako noumen) stosuje się do

świata jako empirycznie doświadczalnego fenomenu. Przewyciężenie tego pozoru jest zdaniem Kanta niemożliwe. Nie da się on usunąć, gdyż jego źródło tkwi w samej naturze rozumu domagającego się jedności poznań, pozwalającej zsyntetyzować w jedno pojęcie wszystkie zjawiska w świecie. W przeciwieństwie do pozoru w logice, mogącego wynikać z przyjęcia błędnych założeń w rozumowaniu i dającego się zlikwidować po skorygowaniu błędu, pozór twierdzeń kosmologicznych posiada dla Kanta charakter transcendentálny, tzn. jest z góry już obecny w każdym możliwym twierdzeniu kosmologii. W konsekwencji dowody kosmologiczne, jako oparte na tym pozorze, a także operująca nimi nauka, uznane zostają za błędne.

Teologia racjonalna – idea Boga

Pojęcie istoty najwyższej zakłada jedność warunków wszelkich przedmiotów myślenia w ogóle. Tym samym kumuluje ono w sobie jedność myślącego podmiotu (dusza) oraz jedność szeregu wszystkich zjawisk (kosmos) i próbuje określić istotę bezwzględnie konieczną, stanowiącą podstawę wszelkiego realnego istnienia. Będzie to zatem pojęcie istoty o najwyższej realności, stanowiące, jako formuła podstawy bytu, cel poznania metafizycznego. Istotą taką jest Bóg, przedmiot teologii. Dotychczasowa teologia racjonalna dysponuje trzema sposobami dowodzenia istnienia Boga. Kant przedstawia je następująco:

Wszystkie drogi, jakie obieramy w tym celu, zaczynają się albo od określonego doświadczenia i od poznanego w nim szczególnego uposażenia naszego świata zmysłów i wznoszą się od niego zgodnie z prawami przyczynowości aż do najwyższej przyczyny poza światem, albo też zakładają empirycznie jedynie nieokreślone doświadczenie, tzn. jakkolwiek byt, albo wreszcie abstrahują od wszelkiego doświadczenia i wnioskuje całkowicie *a priori* na podstawie samych tylko pojęć o istnieniu przyczyny najwyższej. Pierwszy dowód jest dowodem fizyko-teologicznym, drugi kosmologicznym, trzeci ontologicznym⁷.

Pierwsze dwa dowody próbują zatem obrać za podstawę swych twierdzeń doświadczenie, trzeci natomiast skonstruowany został na podstawie samych pojęć, bez jakiegokolwiek odniesienia empirycznego. Dlatego też wskazane będzie, zdaniem Kanta, rozpatrzenie najpierw trzeciego dowodu (ontologicznego), a następnie sprawdzenie, czy doświadczenie, zakładane w dwóch pierwszych, zdolne będzie dowód ten wesprzeć swymi wynikami.

a) Niemożliwość dowodu ontologicznego

Jako przykłady dowodu ontologicznego przytoczyć można twierdzenie Kartezjusza: „Z tego zaś, że Boga nie mogę sobie pomyśleć inaczej, jak tylko jako

⁷ Ibidem, s. 332.

istniejącego, wynika, że istnienie jest nieodłączne od Boga⁸, jak też słowa Leibniza: „Tak więc Bóg jeden (czyli istota konieczna) ma ten przywilej, że musi istnieć, jeżeli jest możliwy. A że nic nie może przeszkodzić możliwości tego, co nie ma żadnych granic, żadnego zaprzeczenia, a zatem żadnej sprzeczności, to jedno wystarcza, aby poznać istnienie Boga *a priori*”⁹.

Powyższe dwa twierdzenia nie dowodzą, zdaniem Kanta, niczego innego, jak tylko tego, że istnienie istoty najwyższej da się pomyśleć. Jeśli jednak myślę o Bogu jako o istocie wszechrealnej i koniecznej, to zawsze jeszcze nierozstrzygnięte pozostaje zagadnienie, czy istota ta w ogóle istnieje, czy też nie. Bez względu na konieczność sądów o pewnym przedmiocie nie jest bowiem absolutną koniecznością jego istnienia. Również więc i w krytyce dowodu ontologicznego znajduje zastosowanie zasada wypracowana we wczesnej pracy Kanta *Próba wprowadzenia pojęcia wielkości negatywnych do filozofii*: stosunków logicznych nie należy podkładać pod stosunki realne¹⁰. Od strony logicznych, apriorycznych praw powyższym sądom nie można nic zarzucić, jednakże od strony praw empirycznych pozostają one puste, ponieważ nie przysługują im żadne, najdrobniejsze nawet spostrzeżenia empiryczne, a przecież dopiero prawa jedności empirycznego doświadczenia są prawami istnienia rzeczy. Wszelkiego istnienia poza tymi prawami nie można wprawdzie uznać bezwzględnie za niemożliwe, jest ono jednakże założeniem, którego nie możemy niczym usprawiedliwić. Samo utworzenie idei Boga nie może być więc utworzeniem jej przedmiotu.

b) Niemożliwość dowodu kosmologicznego

Dowód ten, sformułowany przez Leibniza, brzmi następująco: „Jeśli coś istnieje, to musi istnieć istota bezwzględnie konieczna. Otóż co najmniej istnieję ja sam, a więc istnieje istota absolutnie konieczna”¹¹.

Istnienie Boga nie zostaje wyprowadzone w tym dowodzie całkowicie na podstawie pojęć, już na wstępie pojawia się tu odwołanie do doświadczenia istnienia mej własnej świadomości. Całość możliwego doświadczenia zwie się światem w ogóle, dlatego też dowód ów nosi miano kosmologicznego. Jednak założenie u jego podstaw doświadczenia tylko pozornie odróżnia go od dowodu ontologicznego, jego wniosek porzuca doświadczenie i sytuuje istnienie istoty koniecznej również poza jego polem.

⁸ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. A. i K. Ajdukiewiczowie, Kęty 2001, s. 84–85.

⁹ G.W. Leibniz, *Monadologia*, tłum. H. Elzenberg, Toruń 1991, s. 57.

¹⁰ I. Kant, *Próba wprowadzenia pojęcia wielkości negatywnych do filozofii*, tłum. T. Kupś, (w:) idem, *Dziela zebrane*, t. 1, Toruń 2010, s. 610 i nast.

¹¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, s. 364.

c) Niemożliwość dowodu fizyko-teologicznego

Dowód kosmologiczny, opierając się na rzekomym doświadczeniu, abstrahował od możliwych szczegółowych własności przedmiotów doświadczenia. Właściwości te, jako własności fizyczne obecnych przedmiotów świata zmysłów, stają się przedmiotem obserwacji drugiego z odwołujących się do doświadczenia dowodów, fizyko-teologicznego.

Odwołująca się do doświadczenia obserwacja postuluje pewne systematyczne uporządkowanie wszelkich istniejących w świecie zjawisk. Zjawiska te dadzą się ująć w empirycznie prawdziwy łańcuch przyczyn i skutków, określający prawidłowości ich powstawania i przemijania tak, że nic nie wydaje się być tu przypadkowe, lecz wszystko pozostaje ściśle określone co do celu i sposobu istnienia. Doskonałość poszczególnych organizmów przyrody pod względem ich funkcji i zdolności przystosowywania się przywodzi na myśl wynik świadomej działalności ustanawiającej ich pierwotną harmonię. Podążając za tym uporządkowanym co do przyczyn łańcuchem, łatwo dojść do wniosku, że owo harmoniczne uporządkowanie i celowość rzeczy nie mogą być same zawieszony w próżni (nie może być celowości bez celu), lecz musi istnieć jakaś służąca im za podstawę doskonała rozumna istota, z której porządek rzeczy świata zmysłów mógłby być wyprowadzony i która tym samym w sposób dostateczny określałaby jego sens. Ale przyjęcie takiego wniosku prowadzi nieuchronnie do rozszerzenia naszych pojęć o świecie zjawisk na leżącą poza nim przyczynę i nie jest nigdy uprawnione, jeżeli nie opiera się na możliwym, doświadczalnym przedstawieniu owej przyczyny. Dowód fizyko-teologiczny także więc porzuca w swym wniosku doświadczenie i nie różni się od kosmologicznego, ten zaś jest tylko zamaskowanym dowodem ontologicznym. Fizyko-teologia nie może zatem utworzyć żadnego określonego pojęcia istoty najwyższej. Nie może też stanowić, podobnie jak w przypadku dwóch poprzednich dowodów, naczelnej zasady teologii pojmowanej jako racjonalna podbudowa religii.

Podstawowy błąd wszystkich trzech dowodów na istnienie Boga polega zatem na niewłaściwym zastosowaniu prawideł teoriopoznawczych. Stanowiące jedność doświadczenia i tylko do tej jedności odnoszące się pojęcia intelektu opuszczają immanentną dziedzinę swego zastosowania i dla określenia istoty najwyższej stają się transcendentne. Lecz tym samym okazują się puste. W sposób transcendentny zastosowane mogą być tylko idee, te jednak nie są same przez się żadnymi poznaniem. Rozum bowiem tylko w sposób formalny przyjął idee, w tym także ideę Boga, „za podstawę wszechstronnego określenia rzeczy w ogóle, nie domagając się, by cała ta realność była dana obiektywnie i by sama była rzeczą”, a rzecz taka „jest jedynie fikcją (*Erdichtung*), za pomocą której różnorodność naszej idei obejmujemy w jednym ideale jako w odrębnej istocie”¹².

¹² Ibidem, s. 322.

Teologia, jako poznanie Boga, może być albo teologią opartą na czystym poznaniu rozumowym, albo teologią opartą na objawieniu. W kwestii tej drugiej filozofia nie może się wypowiadać, natomiast pierwszą, jako że na jej podstawie nic się o Bogu nie dowiadujemy, musi odrzucić.

Przyjęte w filozofii Wolffa trzy nauki „metafizyki właściwej” nie dadzą się zatem po ich wszechstronnym rozpatrzeniu utrzymać. Ich przedmioty pozostają poza apriorycznie przyjętymi warunkami doświadczenia, obiektywna wiedza jest więc w ich wypadku niemożliwością. Niemożliwość wiedzy o przedmiotach nie dowodzi jednak niemożliwości istnienia samych przedmiotów. Zaprzeczenie możliwości wiedzy oznacza tylko, że nauka nic nie może orzekać o przedmiotach dotychczasowej metafizyki. Obok rezultatu negatywnego z punktu widzenia metafizyki otrzymujemy także rezultat pozytywny, w postaci zabezpieczenia jej przed przyjęciem pozbawionych wszelkich nadziei wykładni próbujących interpretować istnienie człowieka tylko w kategoriach świata przyrody. Idea psychologii chroni nas przed przyjęciem założeń materializmu, idea kosmologiczna – przed naturalizmem, a idea teologiczna przed pograżeniem się w fatalizm. Rzecz w tym, aby owe „urojone skarby” metafizyki spełniać mogły w poznaniu funkcję, której „pozytywność” byłaby innego rodzaju, a przy tym pozostawała zgodna z apriorycznymi warunkami doświadczenia i myślenia. By rozwiązać tę sprzeczność, formułuje Kant koncepcję idei regulatywnych, dopuszczającą stosowanie w nowej metafizyce pojęć przedmiotów transcendentnych, pod warunkiem jednak, że metafizyka nie będzie rościć pretensji do ich obowiązującej poznawczo analizy.

Przyjęcie trzech przedmiotów wniosków rozumowych (duszy, kosmosu, istoty najwyższej) opiera się mianowicie na założeniu zupełności, której empiryczne przedstawienie nigdy nie jest możliwe. Rozum, wnioskując o nich (i to podkreśla Kant z całą ostrością), nie domaga się, by owe idee posiadały realność określoną w sposób empiryczny, lecz stara się stworzyć pewną systematyczną jedność, do której jedność poznania empirycznego mogłaby się w przebiegu procesu poznawczego jedynie przybliżać, nie mogąc jej nigdy całkowicie osiągnąć. Osiągnięcie tej jedności rozum przedstawić może sobie jedynie w myśli, dlatego też wszystkie poznania psychologii, kosmologii i teologii są poznaniem pozornymi, gdyż podmiotowe warunki naszego myślenia uczynione zostały w nich obiektywnymi warunkami istnienia rzeczy. Przedmiotów idei rozumowych nie można oceniać jako przedmiotów nam **danych**, lecz **zadanych**: „idea jest właściwie tylko pojęciem służącym do wynajdywania (*heuristischer*), a nie do pokazywania (*ostensiver Begriff*)”¹³.

W tej interpretacji idee są dla Kanta swego rodzaju heurystyczną fikcją, która jako pewne pojęcie graniczne leży w interesie spekulatywnego zastosowania rozu-

¹³ Ibidem, s. 413.

mu i dzięki której rozum, pozbawiony skądinąd jakiegokolwiek oparcia, wie, czym się ma kierować. Powinien mianowicie postępować tak, **jak gdyby** przedmioty idei rzeczywiście istniały. Taką możliwość interpretacji idei transcendentalnych proponuje Hans Vaihinger, wykładając podstawę realności idei jako sztucznie skonstruowany zabieg rozumu stwarzający cel jego działalności teoretycznej¹⁴. Na gruncie filozofii spekulatywnej (a nie praktycznej, gdzie podstawą jest nie fikcyjność, a realność pojęcia wolności) funkcja ta staje się ewidentnie widoczna. W przypadku spekulatywnego poznania rozumowego idee nie posiadają bowiem żadnej wartości konstytutywnej (tworzącej poznanie), lecz służą jedynie intelektowi do skierowania się ku pewnemu celowi, z uwagi na który wytyczne wszystkich prawideł zbiegają się w jednym punkcie w celu osiągnięcia jedności wszystkich pojęć. Ich wartość jest więc czysto regulatywna.

Problem ontologii

Aby szerzej przedstawić, jak rozumiemy Kantowskie stanowisko transcendentalne, a w dalszym kontekście: jak pojmujemy metafizykę w znaczeniu spekulatywnym, odwołajmy się raz jeszcze do Heideggera i jednej z zasadniczych tez jego interpretacji *Krytyki czystego rozumu*. Przypominając klasyczny podział nauk metafizycznych i nawiązując do „kopernikańskiej” myśli Kanta, postrzega on krytykę spekulatywnego rozumu przede wszystkim jako ontologię, tzn. jako dziedzinę, która poprzedza możliwość poznania głównych dziedzin bytu, czyniąc przedmiotem badań byt w ogóle. Pamiętamy, że w systematyce Wolffa ontologia, jako jeden z działów metafizyki, rozpatruje właśnie to, co dane jest jako jakikolwiek byt. Krytykując dotychczasową metafizykę, Kant nie odrzucił jej możliwości w ogóle. W nawiązaniu do cytowanego już zdania z przedmowy do *Krytyki czystego rozumu*: „przyjmujemy, że to przedmioty muszą się dostosować do naszego poznania” Heidegger pisze:

Poznanie ontyczne tylko wtedy może dostosowywać się do bytu (do „przedmiotów”), gdy ów byt zostanie już uprzednio poznany jako taki, tzn. w kształcie jego bycia. Do tego właśnie ostatniego poznania przedmioty, tzn. ich ontyczna określalność, muszą się dostosować. Dostępność bytu (prawda ontyczna) zależy od możliwości odsłonięcia kształtu bycia bytu (prawda ontologiczna); nigdy natomiast poznanie ontyczne nie może samo dla siebie dostosowywać się „do” przedmiotów, gdyż bez poznania ontologicznego nie może ono nawet znać możliwości takiego „do”¹⁵.

Inaczej mówiąc, należy przyjąć założenie, że każda prawda *stricto* metafizyczna (w Heideggerowskim rozumieniu ontyczna) koniecznie dostosować się

¹⁴ Chodzi mi tu o koncepcję Vaihingera wyłożoną w dziele *Die Philosophie des Als Ob* (1911), a nie o całokształt jego twórczości odnoszącej się do filozofii Kanta.

¹⁵ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki...*, s. 20.

musi do prawdy ontologicznej. W rezultacie metafizyka jest możliwa już tylko jako ontologia.

Nie oznacza to bynajmniej, że uzasadniająca wiedzę ontologiczną metoda transcendentalna pozostaje dla Kanta celem samym w sobie. Jak zaznaczyliśmy, obok filozofii spekulatywnej poznania rozumowe określają także sferę ludzkiego działania. Posiadają one zatem zastosowanie praktyczne w sądach o moralności. Heidegger ujmuje istotę Kantowskiej metafizyki jako leżącą w omawiającej podstawowe założenia transcendentalizmu *Analytice transcendentalnej*, wnioskując, że za jej przedmiot powinno się uważać konstytuujący wszelką wiedzę czas. Interpretację taką uznać należy jednak za argument przemawiający raczej w imieniu Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej i przedstawionej w jej ramach analityki *Dasein* aniżeli za właściwą wykładnię intencji królewieckiego filozofa. Pomimo dokonanego przewrotu i dowiedzenia niemożliwości wiedzy o przedmiotach „metafizyki właściwej”, Kant nie porzuca, jak to zdaje się sugerować Heidegger, tradycyjnych problemów metafizycznych, odwrotnie: pozostają one dla niego zadaniem najważniejszym. Zwrócenie się ku ontologii nie jest rezygnacją, lecz wynika z przekonania, że dotychczasowa metafizyka nie dysponuje jeszcze środkami, by zadanie to mogło zostać w sposób rzetelny wypełnione. Dlatego właśnie konieczne jest tymczasowe zawieszenie wszelkich prób w dziedzinach metafizyki właściwej, dopóki sama metafizyka nie utwali zasad własnego postępowania na tyle, by mogła skierować się ku przedmiotom nadmysłowym i choć w części zaspokoić naturalne ludzkie dążenie do wyniesienia prawdy o własnym przeznaczeniu ponad zawsze zdeterminowany świat przyrody.

Utrwalenie to dokonuje się właśnie w *Krytyce czystego rozumu*.

O wiele bliższy intencjom Kanta wydaje się w tym świetle pogląd Cassirera, który w odpowiedzi na Heideggerowską interpretację zauważa, iż źródło tematu „Kant i metafizyka” leży nie w analityce (dział I *Logiki Transcendentalnej* w *Krytyce czystego rozumu*), lecz w przedstawiającej naukę o ideach dialektyce (dział II *Logiki*) oraz w pozostałych dwóch *Krytykach* (*Krytyce praktycznego rozumu* i *Krytyce władzy sądenia*)¹⁶. Pogląd ten jest o tyle bliższy nauce Kantowskiej, że traktuje system trzech *Krytyk* jako stanowiący całość system metafizyki, tzn. jako system przedstawiający to, „co kiedykolwiek może być poznane *a priori*” (tak też rozumie system Kanta autor niniejszej pracy), nie ogranicza się więc tylko do krytyki czystego rozumu spekulatywnego. Kantowska kategoria rozumu ujmowana jest, jak już zaznaczyliśmy, jako jedność rozumu spekulatywnego i rozumu praktycznego i dopiero z perspektywy jej dopełnienia dokonanego w ostatniej krytyce (władzy sądenia) zyskuje swój właściwy obraz. Także funkcje i zadania ontologii, nieokreślone jeszcze wyraźnie w *Krytyce czystego rozumu*, definiuje Kant dopiero po ukończeniu gmachu całego

¹⁶ E. Cassirer, *Kant und das Problem der Metaphysik*, „Kantstudien” 1931, nr 36, s. 17–18.

systemu poznań apriorycznych w pochodzącej z 1791 r. pracy *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz'ens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*:

Ontologia jest tą nauką (jako część metafizyki), która stanowi system wszystkich pojęć intelektu i zasad, jednak tylko o tyle, o ile odnoszą się one do przedmiotów, jakie są dane zmysłom i mogą więc zostać wykazane w doświadczeniu. Nie porusza ona tego, co nadzmysłowe, a co jest przecież celem ostatecznym metafizyki, należy więc do niej tylko jako propedeutyka, jako przedsiónek lub dziedziniec metafizyki właściwej i nazywana jest filozofią transcendentalną, ponieważ zawiera warunki i pierwsze elementy całego naszego poznania *a priori*¹⁷.

Jakkolwiek ontologia bada zasady istnienia przedmiotów zmysłów (zjawisk), to zasady te nie mogą być usytuowane w sferze empirycznej, gdyż wówczas bezprzedmiotowe stałoby się zaliczenie ontologii do metafizyki. Nie dadzą się one wywieść w sposób empiryczny, lecz tylko w sposób poprzedzający wszelką empiryczność. Ontologia jest zatem nauką transcendentalną wykraczającą poza zjawiska, zaś metafizyka jest ontologią o tyle, o ile jest nauką o pierwszych zasadach naszego poznania.

Metoda transcendentalna pozwala odsłonić podstawę istnienia całości bytu. Każdy byt należący do świata przyrody może być określony tylko za pomocą pojęcia bezpośrednio odnoszącego się do zjawiska danego w naoczności. Jednak to, że istnieją aprioryczne formy tworzenia pojęć (kategorie) oraz aprioryczne formy naoczności, poznane zostało w sposób transcendentalny. Aprioryczne stosowanie w relacjach poznawczych form naoczności i kategorii, umożliwiające jedność poznania świata empirycznego, a tym samym ugruntowujące w sensie poznawczym prawdziwość istnienia tego świata, założone zostają jako istniejące „na zewnątrz” relacji zachodzących pomiędzy podmiotem a rzeczą. Lecz także „od wewnątrz”, tzn. w odniesieniu do członów relacji, gdy członów tych nie rozpatrujemy jako poszczególnych zjawisk, istnienie zarówno samego podmiotu jak i przedmiotu określone zostaje w sposób transcendentalny.

Pojęcia transcendentalności podmiotu i przedmiotu, jako nieempiryczne pojęcia tego, co stanowi wewnętrzną poznawczą jedność podmiotu i przedmiotu, wymagają dokładniejszego omówienia i rozróżnienia. Otóż w toku dotychczasowych rozważań to, co jest w przedmiotach nieempiryczne, określane było trojako, a mianowicie jako noumen, rzecz sama w sobie, teraz zaś jako przedmiot transcendentalny. Kant wyraźnie odróżnia te trzy pojęcia. Pojęcie „noumen”, w przeciwieństwie do „fenomenu”, obiektu ujętego poprzez jedność kategorii, oznacza przedmioty intelektu (myślowe). Jest to więc takie pojęcie, które naszej zmysłowej naoczności dane być nie może (np. pojęcie duszy), choć jest możliwe, że mogłoby być dane w naoczności, choć nie zmysłowej, a więc wyższej, prze-

¹⁷ E. Cassirer (hrsg.), *Immanuel Kants Werke*, Bd. 8, Berlin 1922, s. 238.

kraczącej nasze możliwości percepcyjne (być może właściwe istocie doskonałej). Dla nas jednak noumen pozostaje pojęciem bez przedmiotu, któremu nie odpowiada żadna naoczność. Jest wielkością ograniczającą roszczenia zmysłowości. Przedmiot transcendentálny z kolei, w przeciwieństwie do noumenów, jest pewnym „czymś”, co samo nie jest dane w naoczności, lecz do którego odnosi się wszelka naoczność jako do pewnej przedmiotowej jedności w ogóle (będzie to oczywiście przedmiot domniemany). Rzecz sama w sobie jest natomiast konkretnym (choć znów domniemanym), szczegółowym nieempirycznym przypadkiem, specyfikacją przedmiotu transcendentálnego, tak jak (na odwrót) przedmiot transcendentálny jest uogólnieniem dla rzeczy samych w sobie.

W nauce osiemnastowiecznej pojęcie przyrody nie określało tego, co w dzisiejszym rozumieniu jest biologiczne, lecz odnosiło się do ogółu rzeczywistości empirycznej. Kant posługuje się tu następującą jej definicją: „Przyroda jest to istnienie (*Dasein*) rzeczy, o ile ono jest określone według praw ogólnych”¹⁸.

W takim rozumieniu przedmiotami przyrody są więc wszystkie przedmioty nauk stosowanych. Poza właściwym przyrodoznawstwem przynależą do nich zatem także przedmioty fizyki (w tym mechaniki i dynamiki), astronomii, psychologii empirycznej itd. Wiedza o przedmiotach tych nauk, jako o pewnych bytach w ogóle, jest albo wiedzą aposterioryczną, albo aprioryczną. Możliwość sądów *a priori* ugruntowana zostaje w Kantowskiej teorii poznania w poznaniu transcendentálnym.

¹⁸ I. Kant, *Prolegomena*, przeł. B. Bornstein, Warszawa 1993, s. 65.

Henryk Benisz

Uniwersytet Opolski

Opole University

KWESTIA HUMANIZMU I LUDZKIEGO (SPOSOBU) BYCIA W FILOZOFII HEIDEGGERA

The Question of Humanism and Human (Manner of) Being in the Philosophy of Heidegger

Słowa kluczowe: Heidegger, prehumanizm, analityka egzystencjalna, ontologia fundamentalna, Sartre, humanizm, egzystencjalizm, ontologia fenomenologiczna.

Key words: Heidegger, pre-humanism, existential analytics, fundamental ontology, Sartre, humanism, existentialism, phenomenological ontology.

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

Heidegger przedstawia koncepcję jeststwa współzależnego od bycia, którą można by nazwać prehumanizmem, ponieważ jest ona bardziej źródłowa od koncepcji humanizmu Sartre'a. Heidegger krytykuje humanizm uwikłany w metafizykę i twierdzi, że odwrócenie zasady metafizycznej pozostaje zasadą metafizyczną, dlatego Sartre jest dla niego metafizykiem, który nie potrafi dotrzeć do bycia oraz właściwie przemyśleć i wypowiedzieć prawdy bycia, a więc, jak się wydaje, nie potrafi też prowadzić autentycznej egzystencji. Niewątpliwie ontologia fundamentalna Heideggera jest bardziej „pierwszą filozofią” niż ontologia fenomenologiczna Sartre'a, aczkolwiek spopularyzowany przez Sartre'a egzystencjalizm na pewno ma większą siłę oddziaływania społecznego niż sformułowana w hermetycznym języku analityka egzystencjalna Heideggera.

A b s t r a c t

Heidegger presents a concept of existence dependent on being – a concept which could be called pre-humanism, as it is closer to the source than the humanism of Sartre. Heidegger criticizes the humanism embedded in metaphysics and affirms that the reversal of a metaphysical statement remains a metaphysical statement. Therefore Sartre is for him a metaphysician who fails to reach being and is not able to reflect and express properly the truth of being. So, it seems that Sartre fails to lead an authentic existence too. Undoubtedly, the fundamental ontology of Heidegger is more like the „first philosophy” than the phenomenological ontology of Sartre. However the existentialism popularized by Sartre has surely a greater power of social impact than the existential analytics formulated in hermetic language of Heidegger.

W swej premetafizycznej filozofii Heidegger przeprowadza namysł nad byciem bytu, przy czym jest to jednocześnie namysł nad źródłowo pojętym człowieczeństwem, ponieważ, jak czytamy w eseju podejmującym zagadnienie humanizmu, „myślenie dokonuje tego, że bycie wiąże się z istotą człowieka”¹. Tak oto za sprawą myślicieli następuje zgłębianie sensu bycia oraz sensu człowieczeństwa, tj. sensu bycia człowiekiem. Solidaryzując się z Arystotelesem, który w *Poetyce* docenił filozoficzne walory twórczości poetyckiej², do grona myślicieli zalicza on także przynajmniej niektórych poetów. Jakkolwiek Heidegger po „zwrocie” (*Kehre*) przypisuje zasługi myślenia istotnego samemu byciu, gdyż potrafi ono zagadnąć³ myślenie i skłonić je, by wypowiedziało prawdę bycia, jednak myślenie i tak musi dać się zagadnąć i dać się skłonić do mówienia, dlatego można przyjąć, że ostatecznie w jego gestii pozostaje ujawnianie prawdy bycia. Tak pojęte myślenie jest strzeżonym przez myślicieli domem bycia (*Haus des Seins*) oraz domostwem istoty człowieka (*Behausung des Menschenwesens*) i właśnie w tym oraz dzięki temu schronieniu bycie staje się mową. Myśliciele myślący bycie zmiekcniają skostniałą „gramatykę” powstałą za sprawą metafizyki czy wręcz reprezentującą metafizykę i docierają do żywej tkanki słowa, do mowy. Ich myślenie to zaangażowanie w działaniu (*l'engagement dans l'action*) – zaangażowanie przez byt dla bytu (*l'engagement par l'Être pour l'Être*), ale też przez prawdę bycia dla niej samej.

Heidegger posługuje się francuskimi sformułowaniami, ponieważ pretekstem do wyłożenia własnych poglądów na temat swoistości ludzkiego bycia stała się dlań wymiana myśli z Jeanem Beaufretem, dokonująca się krótko po drugiej wojnie światowej, kiedy we Francji coraz popularniejszy stawał się egzystencjalizm z jego dążeniem do suwerennego człowieczeństwa, kształtującego się w duchu absolutnej wolności.

¹ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner, (w:) idem, *Znaki drogi*, Aletheia, Warszawa 1995, s. 129.

² Heidegger pisze, że dla Arystotelesa „twórczość poetycka jest bardziej prawdziwa niż badanie bytu” (ibidem, s. 167), podczas gdy Stagiryce w istocie chodziło o wykazanie, że „ideał winien mieć pierwszeństwo przed rzeczywistością” (Arystoteles, *Poetyka*, przeł. H. Podbielski, (w:) idem, *Dzieła wszystkie*, t. 6, PWN, Warszawa 2001, s. 624 [1461b]). Ponieważ ideały (ogólne idee) są ważniejsze od rzeczywistości (jednostkowych konkretów), a utwory poetyckie mówiące o tym, co jest możliwe, są bliższe ideałowi niż np. sprawozdania historyków z rzeczywistych wydarzeń, to „poezja jest bardziej filozoficzna i poważna niż historia” (ibidem, s. 588 [1451b]).

³ W kilku miejscach polskiego przekładu *Listu o „humanizmie”* czytamy o ugodzeniu myślenia przez bycie. Słowo „ugodzenie” spontanicznie kojarzy się z agresją i naruszeniem czyjejś integralności, podczas gdy – jak miemam – intencją Heideggera było pokazanie, że bycie tylko zagaduje myślenie lub, co najwyżej, wywiera na nie presję werbalną. Użyte przez niego określenia (*ansprechen*, *in Anspruch nehmen*) etymologicznie wywodzą się od mówienia (*sprechen*) i zgrabnie łączą się z niezmiernie ważną w jego filozofii kategorią mowy (*Rede*), ontologicznie poprzedzającą kategorię języka (*Sprache*).

Metafizyczne okowy humanizmu

Beaufret był zaabsorbowany tym, w jaki sposób słowu „humanizm” można przywrócić jego sens (*Comment redonner un sens au mot „Humanisme”?*). Heidegger podziela żywną przez niego troskę o ludzki sposób bycia, najdobitniej wyrażający się w żywiole myślenia, a więc w myśleniu wolnym od wymogów naukowości będącej w służbie *téchne*. Ze względów „technicznych” myślenie zostało jednak rozparcelowane na wiele obszarów powiązanych z określonymi działaniami człowieka w sferze przedmiotowej. Pojawiły się rozmaite działy myślenia o bycie, a nawet różnego rodzaju „-izmy”, które niby porządkują myślenie, ale zarazem je „odistaczają”, tzn. odbierają mu jego swoistość. Tymczasem właściwe myślenie nie potrzebuje żadnej nazwy, nawet nazwy „filozofia”, tylko potrzebuje mocy, która by je ożywiała i uzdatniała do przemyśliwania bycia lub – jak mówi Heidegger – do wsłuchiwania się w bycie. Owa moc bierze się z bycia, które będąc milczącą siłą możliwego, po cichu sprzyja myśleniu i pozwala mu być sobą. Odniesienie się do problemu możliwości sugeruje, że mamy tu do czynienia z metafizyką, w obrębie której istotnego znaczenia nabierają pojęcia: *actus* i *potentia* oraz ich odpowiedniki: *essentia* i *existentia*, ale Heideggerowi chodzi o coś zupełnie innego, a mianowicie o to, że samo bycie „możnie rozciąga moc nad myśleniem, a przez to nad istotą człowieka, to znaczy nad jego związkiem z byciem”⁴. Ontologia fundamentalna poprzedza zatem metafizyczne rozważania na temat esencji i egzystencji, nawet jeżeli są one prowadzone jakby na przekór tradycyjnej metafizyce czy też bazują na odwróceniu jej podstawowych założeń.

Jak wiadomo, na powyższym odwróceniu Jean Paul Sartre zbudował swój egzystencjalizm. Ten czołowy francuski egzystencjalista zauważył, że „jeżeli nie istnieje Bóg, to istnieje przynajmniej jeden byt, którego egzystencja poprzedza istotę, jeden byt, który istnieje przed możliwością zdefiniowania go przez czyjś umysł, i że tym bytem jest człowiek”⁵. Mówiąc o człowieku, Sartre nawiązuje do Heideggerowskiego jestestwa (*Dasein*), mimo iż w polskim przekładzie „manifestu egzystencjalistycznego” pojawia się dość mętne określenie „realność ludzka”. Wydaje się, że w opinii Sartre’a, skoro ontologia fundamentalna poprzedza metafizykę, gdyż bycie poprzedza byt, to i egzystencjalizm poprzedza esencjalizm (metafizykę), gdyż egzystencja człowieka poprzedza jego esencję. Jest sprawą oczywistą, że w świecie funkcjonującym bez udziału boskiego rzemieślnika lub najwyższego rękodzielnika nie ma nikogo, kto mógłby odgórnie zaprojektować istotę człowieka i stworzyć niezmienną naturę ludzką, w obrębie której ludzie potrafi-

⁴ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 132.

⁵ J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Muza, Warszawa 1998, s. 26.

liby dopełniać (spełniać) się ontologicznie, rozwijając zawarte w sobie potencjalności, dlatego sam człowiek, egzystując, musi siebie tworzyć (projektować) od podstaw (z niczego czy też z nicości) i tak oto sukcesywnie określać własną istotę. Każdy człowiek jest zatem tylko takim bytem ludzkim, jakim sam siebie uczyni, co w praktyce okazuje się niezmiernie kłopotliwym zadaniem, wszak świat bez Boga jest też światem bez absolutystycznego systemu moralnego, który normowałby ludzkie postępowanie. Sartre doskonale zdaje sobie z tego sprawę, ponieważ stwierdza: „Dostojewski napisał: »Gdyby Bóg nie istniał, wszystko byłoby dozwolone«. To właśnie jest punktem wyjścia dla egzystencjalistów. W rzeczy samej, wszystko jest dozwolone, jeżeli Bóg nie istnieje, i w konsekwencji człowiek jest osamotniony, gdyż nie znajduje ani w sobie, ani poza sobą punktu oparcia. Przede wszystkim zaś nie znajduje usprawiedliwienia. Jeżeli rzeczywiście egzystencja poprzedza istotę, nigdy nie będzie można się usprawiedliwić powoływaniem się na naturę ludzką”⁶. Po uwolnieniu się od Boga, człowiek jest w pełni wolny, tyle że jest to wolność, która sama siebie musi usprawiedliwiać, a więc sama musi wypracowywać zasady odpowiedzialnego postępowania wobec siebie i innych. W tym kontekście Sartre słusznie zauważa, że człowiek nie tylko jest wolny czy też jest wolnością, ale nawet jest skazany na wolność.

W ontologii fundamentalnej Heideggera punktem oparcia jestestwa jest bycie, które chroni je zarówno przed esencjalistycznymi zakusami metafizyki chcącej nadać wszystkiemu charakter bytu i przez to doprowadzić do spetryfikowania wszystkiego, jak też przed egzystencjalistycznymi tendencjami subiektywistycznego humanizmu zamierzającego zanegować wszystko, co obiektywne, i w tej negacji odnaleźć rację własnego istnienia. Ontologiczno-egzystencjalna analityka jestestwa musi poprzedzać egzystencjalizm, podobnie jak musi poprzedzać różne dyscypliny szczegółowe traktujące o człowieku (np. psychologię, antropologię i biologię), w niej bowiem dochodzi do głosu lub też dzięki niej zostaje ujawniona prymarna prawda bycia. Wspomniana analityka jestestwa ma „zadanie ujawnienia tego *a priori*, które musi być widoczne, by móc filozoficznie zbadać kwestię, »czym jest człowiek«”⁷. Warto w tym miejscu wyraźnie zwrócić uwagę na fakt, że w *Liście o „humanizmie”* Heidegger często odwołuje się do rozstrzygnięć, który zapadły w *Byciu i czasie*. W ten sposób chce nie tylko wskazać na ciągłość własnego myślenia, ale chce również pokazać, że już w jego głównym dziele rozpatrywany był problem humanizmu, tyle że w źródłowym, istotnym znaczeniu, dlatego pojęcie „humanizm” jest w nim jeszcze nieobecne.

⁶ Ibidem, s. 38. Twórca egzystencjalizmu utracił wiarę już w dzieciństwie wskutek pozornie niewinnej zabawy zapałkami – zob. J.P. Sartre, *Słowa*, przeł. J. Rogoziński, Wiedza i Życie, Warszawa 1997, s. 81–82.

⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 63.

Wedle Heideggera krzewiona przez egzystencjalistów idea wolności jest bardzo szczytna, ale egzystencja prywatna jest wyrazem uzależnienia jednostki od społeczeństwa. Skoro bowiem wspomniana egzystencja karmi się negacją tego, co publiczne, to nie może się bez tego obyć. Wolność w ujęciu egzystencjalistów bezwiednie wpada w rzyby Się, które odbiera człowiekowi (jego własną) mowę i podporządkowuje ją dyktaturze opinii publicznej. Heidegger traktuje tę sprawę bardzo poważnie i twierdzi, że wszelkie działania Się ostatecznie wymierzone są przeciw człowiekowi: „Wszędzie i z wielką gwałtownością wzmagające się pustoszenie mowy niszczy nie tylko odpowiedzialność estetyczną i moralną w używaniu słowa – jego źródłem jest zagrożenie samej istoty człowieka”⁸. Ratunek dla człowieka nadchodzi ze strony bycia. Chcąc jednak być blisko bycia, człowiek musi nabyć umiejętność egzystowania w domenie bezimiennego, gdzie niejako zawieszona zostaje przemoc tego, co publiczne, i niemoc tego, co prywatne. Dopiero z bezimiennego może zrodzić się mowa dbająca o wartość słów, mowa mówiąca o prawdzie bycia. Tylko wtedy, gdy człowiek zostaje zagadnięty przez bycie, jego byt staje się naprawdę ludzki. Droga od samego bycia do człowieka pomnego swego bycia jest właściwą drogą humanistycznego rozwoju, na której utwierdza się w prawdzie człowieczeństwo człowieka. Dla Heideggera istotą humanizmu jest „rozważać i troszczyć się, by człowiek był ludzki, a nie nie-ludzki”⁹.

Już Grecy wykazywali się dbałością o człowieczeństwo człowieka, ale humanizm *sensu stricto* pojawił się dopiero u Rzymian, którzy doprowadzili do tego, że grecka *paideia* przeobraziła się w *humanitas*. W kulturze rzymskiej pojawiło się też rozróżnienie na *homo humanus* i *homo barbarus*, którego podstawą było krzewienie lub niekrzewienie cnoty. Późniejszy renesans europejski oznaczał powrót do rzymskich wzorców myślenia o człowieku, tak więc dla myślicieli renesansowych *homo humanus* to *homo romanus*. Również wtedy w opozycji do człowieka ludzkiego stał człowiek barbarzyński, tyle że tym razem barbarzyństwem było trwanie przy średniowiecznej scholastyce. Czyżby więc chrześcijaństwo miało być przeciwieństwem humanizmu? Początkowo Heidegger nie zajmuje w tej sprawie jasnego stanowiska; pokazuje tylko, że ideały chrześcijańskie biorą się nie z tego świata, który tworzony jest wspólnym wysiłkiem ludzi. O ile na przykład dla Marksa człowiek ludzki jest istotą społeczną, działającą w ramach (komunistycznej) wspólnoty na rzecz zapewnienia wszystkim ludziom potrzebnych im dóbr materialnych (naturalnych), o tyle dla chrześcijan człowiek jest dzieckiem Bożym i stąd, jak można mniemać, spełnienia czy dopełnienia człowieczeństwa oczekuje nie w rzeczywistym świecie, tylko w zaświatach, gdzie całej wspólnoty osób wierzących zostaną zapewnione

⁸ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 133.

⁹ *Ibidem*, s. 134.

Zdecydowanie jaśniej Heidegger wypowiada się na temat Hölderlina, w którego twórczości w ogóle nie dostrzega związków z humanizmem, a to dlatego, że poeta ten pojmował człowieczeństwo bardziej źródłowo niż myśliciele humanistyczni. Poglądy Hölderlina, podobnie zresztą jak poglądy Heideggera, można więc określać mianem prehumanizmu.

Oprócz ściśle pojętego humanizmu istnieje także szerszej pojęty humanizm, który wyraża potrzebę dowartościowania człowieczeństwa poprzez ogólne starania mające na celu zwiększenie dozy wolności i godności człowieka w świecie. Humanizm ten jest rodzajem worka, do którego można wrzucić wiele światopoglądów bazujących na różnych koncepcjach wolności i natury człowieka, a ostatecznie – na różnych odmianach metafizyki. W ramach tegoż humanizmu zupełnie nieźle koegzystują z sobą tak bardzo różniące się od siebie światopoglądy, jak chrześcijaństwo, marksizm i egzystencjalizm. Każdy z tych humanizmów jest swoiście metafizyczny i każda z przywołanych metafizyk jest swoiście humanistyczna, dlatego Heidegger stwierdza: „Wszelki humanizm albo opiera się na metafizyce, albo sam czyni siebie podstawą jakiejś metafizyki. Wszelkie określenie istoty człowieka, które już z góry zakłada wykładanie bytu bez pytania o prawdę bycia, jest metafizyczne – świadomie lub nieświadomie”¹⁰. Okazuje się jednak, że w opinii Heideggera właściwie nie istnieje żaden humanizm nie mający założeń metafizycznych. Nawet klasyczny humanizm spoczywa bowiem na pojmowaniu człowieka jako *animal rationale*, a to oznacza, że zakłada rozumność istoty żywej oraz racjonalną, metafizyczną zasadę życia. Niepokojąca jest zwłaszcza kategoria *animalitas*, która powoduje, że punkt ciężkości rozważań nad istotą bytu ludzkiego mimowolnie przesuwa się z człowieczeństwa na zwierzęcość: „Metafizyka myśli człowieka poprzez *animalitas* i nie sięga myślowo w jego *humanitas*”¹¹.

Wywodząc człowieka z ogólnych metafizycznych struktur świata, zapomina się o tym, iż człowiek potrafi się ziścić tylko we własnej istocie, w której został zagadnięty przez skrywające się za bytem bycie. Tylko dzięki zagadnięciu, do którego dochodzi w ekstatycznym prześwicie bycia (*Lichtung des Seins*), potrafi on być sobą i wypowiadać siebie w mowie. Jedynie człowiekowi właściwa umiejętność stania w prześwicie bycia jest ek-sistenzją (*Ek-sistenz*). Dopiero ten sposób bycia warunkuje możliwość odpowiedniego odwoływania się do *ratio* i określania przestrzeni życia człowieka. Również wyżej wspomniana *animalitas* ma rację bytu dopiero po ugruntowaniu jej w istocie ek-sistenzji. W tym kontekście Heidegger wygłasza co najmniej kontrowersyjną tezę: „Ciało ludzkie istotnie różni się od organizmu zwierzęcego”¹². Wprawdzie jego intencją jest wykazanie, że istota człowieka nie zawiera się w organizmie biologicznym, który

¹⁰ Ibidem, s. 135.

¹¹ Ibidem, s. 137.

¹² Ibidem.

może zostać na wskroś przebadany metodami naukowymi, ale wydaje się, że Heidegger posuwa się o jeden krok za daleko w obronie swoistości ek-sistującego człowieka, a właściwie cofa się o kilka kroków do czasów, kiedy to w obronie godności człowieka jako wyjątkowego stworzenia Bożego głoszone tak samo podejrzanie brzmiące tezy. Bez zastrzeżeń można się z nim zgodzić tylko co do tego, że istoty człowieka nie sposób zgłębić i adekwatnie określić przy pomocy procedur naukowych wypracowanych na potrzeby badań organizmów żywych wszelkiego rodzaju.

Chcąc w jaśniejszym świetle ukazać specyfikę istoty człowieka, Heidegger powraca do tradycyjnego metafizycznego rozróżnienia na esencję i egzystencję. Dla metafizyków *essentia* jest możliwością, natomiast *existentia* jest rzeczywistością, jednak żadne z tych pojęć nie przystaje do ontologiczno-fundamentalnego pojęcia ek-sistencji, ponieważ oba zostały już nadbudowane nad czymś, co dopiero umożliwi ek-sistowanie oraz zastanawianie się nad metafizycznym problemem esencji i egzystencji. Zdaniem Heideggera nawet tak wielcy filozofowie jak Kant, Hegel i Nietzsche usiłowali unaocznic istotę człowieka, pozostając w granicach owej „nadbudowy”, stąd u Kanta egzystencja sprowadza się do obiektywności doświadczenia, u Hegla – do samowiednej idei absolutnej subiektywności, a u Nietzschego – do wiecznego powrotu tego samego. W głównym dziele Heidegger napisał: „Istota« jestestwa tkwi w jego egzystencji”¹³, jednak aby uniknąć nieporozumień, później dołącza do tego zdania uwagę, że wówczas użyte przez niego słowo nie pojawiło się jeszcze w obszarze wystarczająco gruntownego namysłu nad esencją i egzystencją. Myśląc dzisiaj o egzystencji, trzeba mieć na myśli ek-sistencję, co znajduje potwierdzenie w późniejszej, skorygowanej wersji powyższego zdania: „To, czym człowiek jest, to znaczy, czym jest w przekazanej nam mowie metafizyki «istota» człowieka, leży w jego ek-sistencji”¹⁴. Ek-sistująca istota człowieka nie ma nic wspólnego ze zwyczajną rzeczywistością bycia jakiegoś prostego bytu ożywionego, mającego formę rośliny czy zwierzęcia. Takie byty nigdy nie znajdują się w prześwicie bycia i nie posłużą się mową strzegącą prawdy bycia, ponieważ na stałe znajdują się za ledwie w otoczeniu prawdziwego świata, nie mając do tego świata dostępu. Jedynie człowiek korzysta z dobrodziejstw bycia udzielanych mu przez mowę, wszak mowa to „prześwitująco-skrywające nadejście samego bycia”¹⁵. W paradoksalny sposób Heidegger sugeruje nawet, że ze względu na swą ek-sistencję człowiek bytuje znacznie bliżej (możliwych) bogów niż zwierząt, aczkolwiek ze względu na inne swe cechy bytuje oczywiście w separacji od świata boskiego.

O ile zwyczajne egzystowanie oznacza rzeczywiste istnienie (*actualitas*),

¹³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 59.

¹⁴ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 138.

¹⁵ *Ibidem*, s. 139.

o tyle ek-sistowanie jest ekstatycznym wykraczaniem poza siebie ku prawdzie bycia. Ek-sistencja nie ma żadnych cech przedmiotowych, nie jest czymś statycznym, utrwalonym w definicji, tylko jest konstytutywnym otwarciem na przeświatającą prawdę bycia, jest dynamiczną „istotą” człowieka odnoszącą się do jego przytomnego sposobu bycia i troski o to bycie. Zdaniem Heideggera Sartre nie posiada intuicji ek-sistowania w powyższym znaczeniu, dlatego „pojmuje on słowa *existentia* i *essentia* w sensie metafizycznym”¹⁶. Mimo że francuski egzystencjalista ustanawia prymat egzystencji nad esencją, a więc ustawia własną koncepcję filozofii w radykalnej opozycji wobec tradycyjnego ujęcia metafizycznego, filozofia ta musi zawierać się w granicach metafizyki, wszak „odwrócenie zasady metafizycznej pozostaje zasadą metafizyczną”¹⁷. Tym sposobem Sartre podobnie jest metafizykiem jak Platon, który sądził, że esencja poprzedza egzystencję, i swym *stricte* metafizycznym ujęciem bytu spowodował, że zapomnienie prawdy bycia rozciągnęło się na całe dzieje zachodniego myślenia filozoficznego. Heidegger ubolewa nad tym, że w dotychczasowej filozofii niestrudzenie zajmowano się określaniem relacji między egzystencją a esencją zamiast zastanowić się nad tym, jak się to stało, że w ogóle potrafimy odróżnić w myśleniu *esse essentiae* od *esse existentiae*. Nie mówi jednak o zaniedbaniu, jakiego dopuścili się zachodni filozofowie, tylko mówi o zapomnieniu, jakie stało się ich udziałem. Zapomnienie prawdy bycia powstało bowiem niezależnie od intencji i sprawności w myśleniu minionych pokoleń filozofów. Wydaje się, że samo bycie niegdyś doprowadziło do tego zapomnienia, a teraz również ono pozwala myśleniu na nowo odkrywać swą prawdę.

Zasadniczo rzecz biorąc, Heidegger nie kwestionuje sensu egzystencjalizmu, lecz jedynie pokazuje, że filozofia ta rozpatruje problem egzystencji inaczej niż jego własna ontologia fundamentalna i że jest wobec niej wtórna: „Główna teza Sartre’a, że egzystencja poprzedza esencję, usprawiedliwia nazwę »egzystencjalizm« jako odpowiednią dla tej filozofii. Naczelna zasada »egzystencjalizmu« nie ma jednak nic wspólnego z naczelną zasadą [dzieła] *Bycie i czas*, nie wspominając o tym, że w [dziele] *Bycie i czas* zasada dotycząca stosunku esencji i egzystencji w ogóle nie mogła być sformułowana, ponieważ chodziło tam tylko o przygotowanie przedbiegu (*Vor-läufiges*)”¹⁸. Gdy Heidegger przyznaje, że w dziele tym nie dość dobrze udało mu się ów przedbieg przygotować, być może ma na myśli to, że jak już zostało wspomniane, posługiwał się wówczas tradycyjnym pojęciem egzystencji, aczkolwiek trzeba dodać, że wyraźnie wskazał na jego niewystarczalność, gdyż wprowadził rozróżnienie na egzystencjalność i egzystencyjność. Niemniej jednak, patrząc z perspektywy dalszego rozwoju on-

¹⁶ Ibidem, s. 140.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem, s. 141.

tologii fundamentalnej, widać, że w *Byciu i czasie* nie przejawia się jeszcze jakże charakterystyczna dla późnego Heideggera cześć dla bycia. Wtedy nie mógłby on jeszcze powiedzieć, że prawda bycia niepodzielnie, choć skrycie, rządzi myśleniem filozoficznym, i myślenie to, jakkolwiek pojmowałoby samo siebie, rozwija się na chwałę bycia. Dopiero z czasem, zapewne podlegając przemożnemu oddziaływaniu bycia, doszedł do przekonania, że wszelki byt, w tym także byt filozofii, jest warunkowany przez bycie. Dzięki byciu myślenie przebiega też z pożytkiem dla człowieka, ponieważ pogłębia jego samorozumienie i uszlachetnia jego sposób bycia, uwidaczniający się w ek-sistowaniu. Nie chodzi tu więc o myślenie podległe wyłącznie człowiekowi i tylko jemu służące, o myślenie, w którym i poprzez które człowiek wywyższa się ponad wszelki byt, absolutyzując wytworzoną przez siebie cywilizację i kulturę jako najwyższy przejaw humanizmu.

Wydaje się, że w opinii Heideggera takim samowystarczalnym i poniekąd samolubnym humanizmem jest egzystencjalizm Sartre'a. Czy to prawda? Sam Sartre odcina się od obiegowych opinii na temat egzystencjalizmu: „W gruncie rzeczy słowo to nabrało takiej pojemności, że właściwie nie ma już żadnego znaczenia”¹⁹. Jego zdaniem egzystowanie to subiektywne samookreślanie się człowieka, tożsamy z projektowaniem własnej istoty. Sartre kładzie duży nacisk na fakt, że człowiek nie potrafi wyjść poza swą subiektywność. Twierdzi on, że „człowiek jest tylko i wyłącznie projekcją, istnieje tylko o tyle, o ile realizuje siebie, jest tylko zespołem swoich czynów, jest tylko swoim własnym życiem”²⁰. Co więcej: „Człowiek angażuje się w swoje życie, sam określa swoją postać i poza tą postacią nie ma nic”²¹. Można stąd wnosić, że dla człowieka świat jest wyłącznie ludzkim światem, doświadczanym subiektywnie w trakcie egzystowania. Oczywiście egzystujący człowiek potrafi jakoś oddzielić siebie od innych rzeczy istniejących w świecie, dzięki czemu wie, że jest subiektywnie przeżywanym projektem, a nie żadną pianą, pleśnią czy kalafiorem²². W szczególności człowiek zdaje sobie sprawę z tego, że jest wolny i może, a nawet musi samodzielnie dokonywać życiowych wyborów. Sartre uważa, że nikt ani nic nie jest w stanie pomóc człowiekowi w tych wyborach, aczkolwiek – paradoksalnie – każdy taki wybór pośrednio rzutuje na wybory innych ludzi, ponieważ tworzy wzór postępowania dla wszystkich. Nie wiadomo zatem, jak można korzystać z własnej wolności, nie naruszając wolności pozostałych ludzi. Wprawdzie wolność pociąga za sobą odpowiedzialność, ale taka współzależność sprawia wrażenie pułapki bez wyjścia. Sartre nie bardzo przejmuje się tym problemem, ponieważ cała jego uwaga skoncentrowana jest na antropocentrycznym aspekcie

¹⁹ J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 22.

²⁰ Ibidem, s. 52.

²¹ Ibidem, s. 54.

²² Ibidem, s. 27–28.

projektowania egzystującego podmiotu: „Wybierając siebie – wybieram człowieka”²³.

Ciekawe jest to, że Sartre chciałby sprowadzić egzystencję do beznamiennej aktywności²⁴ będącej główną zasadą istnienia człowieka w świecie. Stwierdza on, że „jedyna nadzieja leży w działaniu i jedyną rzeczą, która pozwala człowiekowi żyć – jest czyn”²⁵. Na szczęście nie chodzi tu o „czysty” aktywizm, tylko o – przynajmniej w jakiejś mierze – aktywizm aksjologiczny, wszak działający człowiek przejmuje rolę Boga i sam dla siebie stwarza wartości, z pomocą których wydobywa się z pierwotnej nicości i nadaje swemu życiu jakiś sens. Bez wartości nie tylko ludzkie istnienie nie miałoby sensu, ale życie w ogóle pozostałoby niewartą zachodu nicością, jaką było na początku. Sartre, w dość problematyczny sposób kojarząc wartość z sensem, pisze: „Zanim zaczęliśmy żyć, życie było niczym, od nas tylko zależy, aby mu nadać sens, a wartość jest właśnie tylko sensem przez nas wybranym”²⁶. Właśnie za sprawą wcielanych przez człowieka w życie wartości egzystencjalizm okazuje się filozofią sprawiającą, że życie ludzkie jest możliwe do zniesienia²⁷. Sartre nie zgadza się ze stawianymi mu zarzutami, iż egzystencjalizm jest doktryną pesymistyczną, albowiem ów rzekomy pesymizm jest w istocie „uporczywym optymizmem”²⁸. Przytacza też uzasadnienie swego przekonania: „Jest doktryną najbardziej optymistyczną, albowiem uznaje, że przeznaczenie człowieka zawarte jest w nim samym”²⁹. Należy to rozumieć w ten sposób, że człowiek osiągający świadomość siebie samego i odkrywający własne przeznaczenie, odkrywa też pozostałych ludzi jako uświadamiających sobie siebie i odkrywających swe przeznaczenie. Co więcej, człowiek ten zarazem odkrywa istnienie innych ludzi jako niezbędny warunek własnego istnienia. Egzystencjalizm, mimo iż został ufundowany na skrajnym subiektywizmie, urzeczywistnia się w przestrzeni intersubiektywnej (społecznej): „Aby znaleźć jakąkolwiek prawdę o sobie, konieczne jest, abym przeszedł przez pojęcie drugiego człowieka. Drugi człowiek jest nieodzowny tak dla mego istnienia, jak i dla mego poznania siebie samego”³⁰.

Optymizm Sartre’a sięga jeszcze dalej, gdyż myśliciel ten, dezawuuując antropologiczny i aksjologiczny wymiar innych filozofii, pochopnie wyraża opinię, że „egzystencjalizm jest jedyną teorią, która nadaje człowiekowi godność, jedyną, która nie robi z niego przedmiotu”³¹. Odnosi się wrażenie, że dla niego egzysten-

²³ Ibidem, s. 31.

²⁴ Ibidem, s. 39.

²⁵ Ibidem, s. 58.

²⁶ Ibidem, s. 78.

²⁷ Ibidem, s. 19.

²⁸ Ibidem, s. 55.

²⁹ Ibidem, s. 58.

³⁰ Ibidem, s. 61.

cializm nie tylko jest humanizmem, ale jest jedynym prawdziwym humanizmem, albowiem Sartre bezceremonialnie krytykuje tych, którzy myśląc inaczej niż on, także mienia się humanistami. Jego zdaniem humanizm nie polega na tym, aby widzieć w człowieku najwyższą wartość i cel, i wzorem Auguste'a Comte'a oddawać cześć ludzkości. Taką postawę Sartre nazywa humanizmem zamkniętym w sobie i skutkującym faszyzmem. Nie należy też twierdzić, że człowiek jest zdumiewający, jak u Jeana Cocteau czyni to osoba lecąca samolotem i zachwycająca się technicznymi osiągnięciami człowieka. Przypisywanie człowiekowi jako takiemu zasług pojedynczych ludzi nie ma żadnego uzasadnienia: „Taki humanizm jest absurdalny, gdyż tylko pies lub koń mógłby stworzyć całościowy sąd o człowieku i oświadczyć, że jest on zdumiewający”³². W *Młodościach* Sartre jasno dał wyraz głębokiemu przeświadczeniu, że humaniści nie mają racji, a nawet wyszydził ich poglądy.

Egzystencjalizm jest humanizmem, który zakłada, że człowiek nie jest bytem skończonym i dlatego nie można wypowiadać na jego temat skończonych sądów. Człowiek nieustannie transcenduje samego siebie, tzn. wychodzi poza siebie, albo wręcz jest tym wyjściem, tym przekroczeniem siebie, niejako stojąc w centrum owego przekroczenia. Powszechność świata, w którym odbywa się powyższe transcendowanie, zawsze jest powszechnością ludzką, powszechnością ludzkiej subiektywności. Tak oto dochodzimy do Sartre'owskiej definicji właściwie pojętego humanizmu: „Ten związek transcendencji jako podstawy człowieka (nie w stanie takim, w jakim Bóg jest transcendentny, lecz w sensie wyjścia poza siebie) oraz subiektywności w tym znaczeniu, że człowiek nie jest zamknięty w sobie, lecz zawsze jest obecny we wszechświecie ludzkim – to właśnie nazywamy humanizmem egzystencjalistycznym. Humanizmem, ponieważ przypominamy człowiekowi, że nie ma on innego prawodawcy prócz siebie samego i że w samotności sam decyduje o sobie. Humanizmem, ponieważ wskazujemy, że nie odbywa się to przez zwrot do siebie samego, ale zawsze przez poszukiwanie poza sobą celu, który jest takim wyzwoleniem, takim właśnie szczególnym osiągnięciem, że człowiek może realizować siebie dokładnie po ludzku”³³.

Humanizm egzystencjalistyczny jest humanizmem ateistycznym albo – lepiej – agnostycznym, gdyż, w gruncie rzeczy, niezależnie od tego, czy Bóg istnieje, czy nie, i tak sam człowiek stwarza bądź tworzy siebie w środowisku *stricte* ludzkim. W pewnym sensie człowiek jest skazany na siebie i dlatego własnym czynem musi usprawiedliwiać swe istnienie w świecie. Sartre zachęca do tego, aby jego doktrynę czynu, jak pisze o egzystencjalizmie, nie tylko teoretycznie

³¹ Ibidem, s. 60.

³² Ibidem, s. 80.

³³ Ibidem, s. 81–82.

analizować, ale również praktycznie przeżywać: „żyć według zasad egzystencjalizmu to znaczy przyjąć wszelkie ciężary tej doktryny, a nie traktować ją książkowo”³⁴. Pomimo silnych konotacji społecznych, egzystencjalizm nie jest filozofią dla wszystkich ludzi. Nie należy dać się zwieść prostemu językowi odczytu, a potem eseju *Egzystencjalizm jest humanizmem*. W owym czasie Sartre zabiegał o względy marksistów, licząc na ich poparcie i możliwość owocnej współpracy, pewnie jednak nie chciał bratać się ani z ludem, ani nawet z szerokimi rzeszami paryskich intelektualistów. Jak sam stwierdził, jego filozofia „przeznaczona jest wyłącznie dla specjalistów w dziedzinie nauki i sztuki oraz dla filozofów”³⁵. Przyznawał też, że „każda teoria naukowa czy filozoficzna jest tylko prawdopodobna”³⁶, a więc chyba nie był całkowicie przeświadczony o słuszności własnej doktryny. Aby zweryfikować jej wartość, trzeba dokładniej przyjrzeć się ontologicznej, czyli „naukowej” postaci tej filozofii, jednocześnie zastanawiając się nad Sartre’owską oceną doktryny Heideggera.

Humanizm ontologii fenomenologicznej

Chyba można postawić śmiałą tezę, że nie byłoby ontologii fenomenologicznej Sartre’a bez ontologii fundamentalnej Heideggera. Wiadomo, że Sartre otrzymał egzemplarz *Bycia i czasu* w prezencie od nazistowskich oficerów, gdy przebywał w obozie jenieckim, do którego trafił w 1940 r.³⁷ Tam też gruntownie przestudował to dzieło i niedługo potem, bo już w 1943 r., ukazała się drukiem jego własna opasła książka *Byt i nicność*. Zarówno tytuły, jak i zagadnienia poruszane w obu pracach są sobie pokrewne. Rzecz jasna, ucząc się filozofowania od Heideggera, Sartre nie zamierzał pozostawać jego uczniem, tylko chciał stać się nowym mistrzem³⁸. W tym celu postanowił „przewyciężyć” ontologię fundamentalną przez wskazanie ontologii nowego fundamentu. Okazało się jednak, że nie jest on niczym nowym, albowiem stanowi go nieco podretuszowana fenomenologia Husserla z wyraźnie wyeksponowanym podmiotem poznania o rodowodzie kartezjańskim. Swego rodzaju usprawiedliwieniem ideowej niewierności Sartre’a wobec Heideggera, któremu – powiedzmy sobie szczerze – zawdzięcza własne zaistnienie w historii filozofii, jest stwierdzenie, że „teoria Heideggera daje nam raczej

³⁴ Ibidem, s. 89.

³⁵ Ibidem, s. 23.

³⁶ Ibidem, s. 112.

³⁷ H. Rowley, *Tête à tête: opowieść o Simone de Beauvoir i Jean-Paulu Sartrze*, przeł. J. Kalińska, Jacek Santorski & Co, Warszawa 2006, s. 147–148.

³⁸ Pewnie Sartre był zainspirowany słowami Nietzschego: „Źle odpłaca się nauczycielowi ten, kto stale pozostaje uczniem” – KSA 4, 101 (*Also sprach Zarathustra I: Von der schenkenden Tugend*, 3).

pewne wskazania co do rozwiązania, które mamy znaleźć, a nie samo to rozwiązanie”³⁹.

Wydaje się jakoby Sartre, niezobowiązująco korzystając ze wskazówek Heideggera, koncytował własne rozwiązanie problemu ontologicznego, tymczasem nie zwraca on w ogóle uwagi na jego „znaki drogi”, lecz podąża typową dla filozofii nowożytnej drogą świadomości i ponadto ma za złe Heideggerowi, że zszedł, a właściwie uciekł z tej drogi: „Heidegger jest głęboko przeświadczony, iż owo Husserlowskie »Ja myślę« to tylko czarodziejska pułapka – fascynująca, ale przecież tak groźna, i z tego też powodu stanowczo unika jakiegokolwiek odniesienia się do świadomości w swym opisie *Dasein*. Celem Heideggera jest bezpośrednio ukazanie *Dasein* jako *troski*, to znaczy jako ucieczki (*échapper*) w projektowanie siebie – ucieczki w możliwości, którymi *jest* ono samo”⁴⁰. W opinii Sartre’a jestestwo, projektując siebie, ucieka od siebie, ponieważ szuka zrozumienia siebie poza sobą, jednak każde rozumienie sprowadza się do świadomości rozumienia, dlatego jestestwo, chcąc naprawdę zrozumieć siebie, musiałoby restytuować własną świadomość i dopiero w jej obszarze odnaleźć poszukiwane przez siebie rozumienie siebie. Takie przejście od nie-swiadomości do świadomości okazuje się wielce problematyczne czy wręcz niemożliwe, stąd Sartre skłania się ku pogładowi, że zamiast eksperymentować ze świadomością, lepiej jest stale się jej trzymać.

Świadome samopoznanie ściśle wiąże się z poznawaniem fenomenów, jako że to one ukazują się w świadomości. W tej kwestii Sartre chętnie nawiązuje do Nietzschego i na kanwie jego rozważań stwierdza, że po wyzbyciu się złudzeń zaświatów nie można dłużej wierzyć w jakiś byt skrywający się za zjawiskami. Z tego zaś wyciąga wniosek, że właśnie zjawisko jest jawiącą się czystą pozytywnością, która stanowi faktyczną miarę bycia. Nagle staje się dla niego jasne, że podjęta przez Heideggera kwestia bycia jest czymś zgoła oczywistym, nie wymagającym subtelnego ontologiczno-fundamentalnego namysłu – „Byciem bytu bowiem jest właśnie to, że *się jawi*”⁴¹. Mamy tu do czynienia z fenomenem, który wprawdzie jest w jakiejś mierze względny, gdyż jawi się komuś, kto go poznaje, ale jest on w zasadzie absolutny, ponieważ nie odsyła już do czegoś istniejącego poza nim, lecz wskazuje na siebie jako na coś istniejącego absolutnie samodzielnie. Taka koncepcja fenomenu została przez Sartre’a przejęta z fenomenologii Husserla i przeciwstawiona stworzonej przez Kanta teorii fenomenu zależnego od noumenu. Stający po stronie Husserla Sartre przekonuje nas, że fenomenologia wyzwoliła fenomen z transcendentnych więzów, dzięki czemu „nie ma on już tej podwójnej względności kantowskiego *Erscheinung* (zjawiska): nie

³⁹ J.P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kiełbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyziński i P. Małochleb, Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 319.

⁴⁰ Ibidem, s. 129.

⁴¹ Ibidem, s. 6.

wskazuje na coś niejako za swoimi plecami – na jakiś prawdziwy byt, który byłby absolutem”⁴². Nie przeszkadza to jednak Sartre’owi w okazjonalnym zrównywaniu obu teorii, tak jakby nie było między nimi żadnych różnic: „Husserlowski fenomenalizm pokrywa się w całości z idealizmem kantowskim”⁴³. Rzekomo Heidegger, chcąc uniknąć owego fenomenalizmu z wszystkimi jego idealistycznymi konsekwencjami, postanowił „wziąć w nawias” *cogito* i zajął się egzystencjalną analityką bycia. Tyle że nie przyjmując Kartezjańskich reguł myślenia, nie akceptuje również istotnej roli świadomości, wskutek czego jego jestestwo jest skazane na błędzenie w mrocznym żywiole bycia. Poruszając się po omacku, jestestwo może nieświadomie upodobnić się do urzeczowionego bytu-w-sobie, nie doświadczając nigdy ekstazy biorącej się ze świadomego bycia-dla-siebie.

Gwoli prawdy trzeba powiedzieć, że Sartre nie jest bezkrytycznym epigonem Husserla, albowiem dostrzega problem solipsyzmu, towarzyszący konstrukcji transcendentalnej jaźni. Jego stanowisko w tym względzie jest jednak ambiwalentne, gdyż uważa, że wspomniana konstrukcja jest „bezużyteczna i szkodliwa”, a zarazem przyznaje, iż „jej porzucenie nie posunęło do przodu ani o krok rozwiązywania kwestii istnienia innego”⁴⁴. Zdaniem Sartre’a poznanie istnienia innego jest możliwe przy jednoczesnym uznaniu istnienia odrębnego podmiotu transcendentalnego (jednostkowej świadomości) „gdzieś poza światem”, co praktycznie oznacza, że „moja transcendentalna świadomość w samym swoim byciu naznaczona jest pozaświatowym istnieniem innych świadomości tego samego rodzaju”⁴⁵. Jak widać, w dziedzinie poznania Sartre nie potrafi mówić o intersubiektywnym świecie bez odwoływania się do jakiejś formy zaświatów, którą to ideę przecież odrzucił za sprawą Nietzschego. Zapewne uświadamiając sobie tę trudność, Sartre postanawia połączyć teorię poznania z ontologią i na tak poszerzonym gruncie badawczym poszukiwać racji istnienia innego. Czyni to nie bez obaw, wszak już Hegel utożsamił poznanie (myśl) z bytem, co doprowadziło go do idealizmu obiektywnego. Na tle rozstrzygnięć Hegla stanowisko Husserla wydaje się być idealizmem subiektywnym, tak więc, chcąc określić rzeczywiste relacje między podmiotami w świecie, czy warto zamieniać jeden idealizm na drugi? Może należałoby zdecydowanie przenieść rozważania o innym z obszaru teoriopoznawczego do ontologicznego? Wydaje się, że takie rozwiązanie jest właściwe, ponieważ „jeśli solipsyzm winien móc być pokonany, to moje odniesienie do innego jest pierwotnie i zasadniczo odniesieniem bytu do bytu, a nie poznania do poznania”⁴⁶.

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibidem, s. 115.

⁴⁴ Ibidem, s. 304.

⁴⁵ Ibidem.

Powyższą drogę myślenia wybrał już przed nim Heidegger, dla którego wszelkie relacje między jestestwami są relacjami bytowymi i wszystkie one są relacjami rzeczywistymi, a nie ideal(istycz)nymi. Sartre nie chce jednak towarzyszyć mu na tej drodze, ponieważ wolałby podążać własną, oryginalną drogą myślenia, stąd uznaje koncepcję bycia-w-świecie za niewystarczającą interpretację realnych relacji między jednostkami (podmiotami, świadomościami). Co więcej, w zaskakująco mało eleganckim stylu mówi, że Heidegger dochodzi do swych rozstrzygnięć w „brutalny i nieco barbarzyński sposób, polegający na tym, by przecinać węzły gordyjskie raczej niż próbować je rozplątać”⁴⁷. W przeciwieństwie do niego Sartre usiłuje rozplątać gordyjski węzeł istnienia innego, niczego nie przecinając, tylko łącząc wszystko ze wszystkim: świadomość z bytem, istotę z istnieniem, byt z byciem bytu. Na koniec jakby nawet jedna się z Heideggerem, ale w tym po-jednaniu przekształca jego definicję jestestwa i wyraźnie przesuwa akcent z ontologii na fenomenologię: „Świadomość jest bytem, którego istnienie konstytuuje istotę, a z drugiej strony jest świadomością bytu, którego istota zakłada istnienie, to znaczy którego zjawisko domaga się *bycia*. Byt jest wszędzie. Zapewne moglibyśmy do świadomości zastosować definicję, którą Heidegger zastrzeża dla *Dasein*, i powiedzieć, że świadomość jest bytem, któremu w jego byciu chodzi o samo bycie; trzeba by jednak tę definicję uzupełnić i sformułować ją mniej więcej tak: *świadomość jest bytem, któremu w jego byciu chodzi o samo bycie, o ile to bycie zakłada byt inny niż ono samo*”⁴⁸. Okazuje się, że myślenie Sartre’a nie może się obyć bez świadomości utożsamionej z bytem ludzkim, czyli jestestwem. W ten sposób zastyga i utwardza się czy też utwierdza się „nowy” fundament filozoficznych dociekań nad człowiekiem – alternatywą ontologii fundamentalnej Heideggera staje się ontologia fenomenologiczna Sartre’a.

W ontologii fenomenologicznej ma zastosowanie Husserlowska teoria intencjonalności, ponieważ świadomość odnosi się do bytu istniejącego poza nią, a więc zawsze jest świadomością czegoś innego niż ona sama. Sartre podkreśla, że byt, który pojawia się w świadomości, jest rzeczywisty, z czego można wnosić, że ontologia fenomenologiczna, przynajmniej jego zdaniem, jest wyrazem realizmu obiektywnego. Już we wprowadzeniu do *Bytu i nicości* stwierdza on, że świadomość jest swego rodzaju ontologicznym dowodem na istnienie bytu-w-sobie, a potem w tekście swej pracy potwierdza to przekonanie, dodając do niego uwagę, że dzięki świadomości wiemy o istnieniu jakiegoś bytu zanim zaczniemy na ten byt oddziaływać. W specyficzny sposób Sartre uzasadnia także istnienie wolności. Otóż wolność jest czymś, co pozwala nam oddziaływać na inne byty, o

⁴⁶ Ibidem, s. 315.

⁴⁷ Ibidem, s. 316.

⁴⁸ Ibidem, s. 24.

których istnieniu wcześniej powiadamia nas świadomość. Jednocześnie inne byty są czymś, bez czego nie byłoby świadomości wolności. Świadomość pozwala nam doświadczać kreatywności istnienia w świecie: „Być wolnym, to być-wolnym-aby-zmieniać. [...] Być wolnym, to *być-wolnym-do-czynienia-czegoś*, a zarazem *być-wolnym-w-świecie*”⁴⁹. Bez świadomości nie byłoby również egzystencji, ponieważ „świadomość »egzystuje« *swoje ciało*, to *znaczy jest jego egzystencją*”⁵⁰. Rozpatrując relacje istniejące w ludzkim świecie, Sartre dochodzi do wniosku, że relacja między świadomością a ciałem ma charakter egzystencjalny, natomiast relacja między ciałem a jakąś rzeczą – jedynie przedmiotowy.

Mając siebie za realistę, Sartre zarzuca Heideggerowi *explicite* idealizm, a *implicite* solipsyzm. Twierdzi bowiem, że jestestwo ucieka od siebie ku sobie, czyli świat jestestwa jest jego własnym światem lub jest tożsamy z jestestwem, wszak jest to „zwykła odległość od siebie do siebie”⁵¹. W konsekwencji jestestwo, mimo bycia-w-świecie, pozostaje całkiem samotne, gdyż nie potrafi dotrzeć do innych jestestw i wejść z nimi w relacje egzystencjalne. Jego bycie jest w zasadzie byciem pustelnicznym, skazanym wyłącznie na siebie: „Dla Heideggera być, to tyle, co być swymi własnymi możliwościami, to sprawiać, że się jest. Zatem jest to sposób bycia, poprzez który sprawiam, że jestem”⁵². Permanentne potwierdzanie prostego faktu bycia sobą niesie z sobą zagrożenie utraty przez jestestwo swych bardziej złożonych właściwości i podporządkowania się panowaniu Się.

Zdaniem Sartre’a problematyczne w ontologii fundamentalnej są również pojęcia „autentyczny” i „nieautentyczny”, ponieważ mają one walor etyczny, a przecież Heidegger nie zajmuje się etyką i nie chce rozstrzygać dylematów moralnych⁵³. Jeżeli w jego ontologii w jakiś sposób dochodzą do głosu kwestie etyczne, to jedynie w postaci ukrytych problemów jej twórcy. Sartre zwraca uwagę na rolę sumienia i poczucia winy w tej ontologii, po czym stwierdza, że „opis dokonany przez Heideggera ukazuje aż nadto jasno jego własną trwogę w obliczu prób ustanowienia ontologicznych podstaw etyki [...] oraz odsłania lęk towarzyszący próbie pogodzenia własnego humanizmu z poczuciem religijnego sensu bytu transcendentnego”⁵⁴. Z pewną dozą aprobaty Sartre odnosi się za to do rozważań Heideggera na temat poręcznych narzędzi i użytecznych obiektów pojawiających się w kontekście powszedniego zatroskania i codziennej krzątaniny człowieka. Docenia on bowiem podporządkowanie znaczenia zwyczajnej „geometrycznej” odległości znaczeniu faktycznie odczuwanej przez człowieka blisko-

⁴⁹ Ibidem, s. 619.

⁵⁰ Ibidem, s. 418.

⁵¹ Ibidem, s. 322.

⁵² Ibidem, s. 317.

⁵³ Ibidem, s. 650. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 261–263, a zwłaszcza s. 267–268.

⁵⁴ J.P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 123.

ści określonych przedmiotów znajdujących się w jego polu osiągalności⁵⁵. Sartre raczej pozytywnie ocenia także ontologiczno-fundamentalne analizy języka, aczkolwiek wydaje się, że nie dostrzega występującej u Heideggera różnicy między językiem a mową. O ile dla Heideggera człowiek autentycznie wyraża się w mowie czy też, w znaczeniu przenośnym, jest mową będącą odpowiednikiem pierwotnego logosu, o tyle u Sartre'a człowiek jest symbolicznie utożsamiony z językiem będącym prostym wyrazem komunikacji interpersonalnej, a zarazem istotnym narzędziem (samo)poznania, przynależącym do kondycji ludzkiej⁵⁶.

Z bodaj największą krytyką Sartre'a spotkało się Heideggerowskie rozumienie śmierci jako zindywidualizowanego kresu bycia oraz ściśle powiązane z nim rozumienie jestestwa jako bycia ku śmierci. W opinii Sartre'a tanatologiczne analizy Heideggera wpisują się w idealistyczne próby pozyskania śmierci dla życia, czynione również przez niektórych poetów i pisarzy. Mechanizm tego procederu jest zawsze taki sam: przestaje się widzieć w śmierci drugą stronę życia, coś wobec niego zewnętrznego, przychodzącego nie wiadomo skąd, i uznaje się śmierć za ostatni element całej serii zdarzeń, dzięki czemu staje się ona czymś wewnętrznym, zawierającym się w skończoności ludzkiego życia i nadającym sens owej skończoności, a nawet samym tym sensem, na podobnej zasadzie, jak sensem melodii jest jej ostatni wybrzmiały akord. Już Rainer Maria Rilke przedstawiał ludzkie życie jako nieustające przygotowania do tak pojętego kresu⁵⁷. Także André Malraux pisał, że Europejczycy wpajają Azjatom przekonanie, iż jest tylko jedno życie⁵⁸. Wynika stąd, że ontologia fundamentalna nie wypracowała oryginalnego rozwiązania problemu tanatologicznego: „Heideggerowi przypadło w udziale nadanie filozoficznej formy tej humanizacji śmierci”⁵⁹.

Sartre protestuje przeciw, jego zdaniem, bezpodstawnym próbom zawłaszczania śmierci przez jednostkowego człowieka i postanawia ujawnić, „jaką sztuką posłużył się Heidegger”⁶⁰. Owa „sztuczka” sprowadza się do tego, że Heidegger pokazuje, iż śmierć jest kresem życia konkretnej osoby, jest czymś, w czym żadna inna osoba nie może jej zastąpić. Tak zindywidualizowaną śmierć Heidegger rzekomo przenosi potem na jestestwo, aby również je zindywidualizować, ale po co miałby to robić, skoro jestestwo z natury rzeczy jest indywidualne i właśnie jego skrajne zindywidualizowanie spotkało się wcześniej z krytyką Sartre'a? Nie przejmując się własną niezbornością myślenia, twórca ontologii

⁵⁵ Ibidem, s. 602. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 151–152.

⁵⁶ J.P. Sartre, *Byt i nicłość...*, s. 464.

⁵⁷ W *Księdze godzin* Rilke pisze: „Każdemu daj śmierć jego własną, Panie. / Daj umiarnie, co wynika z życia, / gdzie miał swą miłość, cel i biedowanie” (R. M. Rilke, *Poezje*, przeł. M. Jastrun, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 31).

⁵⁸ Zob. A. Malraux, *Zdobywcy*, przeł. A. Ważyk, Rój, Warszawa 1936, s. 165–167.

⁵⁹ J.P. Sartre, *Byt i nicłość...*, s. 652.

⁶⁰ Ibidem, s. 653.

fenomenologicznej twierdzi, że ontologia fundamentalna posiłkuje się „pewnego rodzaju myśleniem kolistym: jak bowiem dowieść, że śmierć ma taki jednostkowy charakter, a zarazem ma zdolność nadawania czy też przypisywania tej jednostkowości?”⁶¹. Można odnieść wrażenie, że właśnie Sartre usiłuje się posłużyć jakąś sztuczką, aby wykazać niespójność myślenia Heideggera, tyle że trochę brakuje mu zręczności artysty cyrkowego, aby wyglądała ona wiarygodnie.

Po przeprowadzeniu krytyki stanowiska „fundamentalnego” Sartre przystępuje do konstruowania stanowiska fenomenologicznego. Na wstępie zauważa, że „śmierć bynajmniej nie jest moją własną możliwością, lecz jest *pewnym przygodnym faktem*”⁶². Śmierć niejako się nam przytrafia, tak jak przytrafiają się nam narodziny. Innymi słowy, nie wiemy nic o własnych narodzinach i własnej śmierci, albowiem pojawiają się one w świecie zupełnie przygodnie i, przychodząc do nas z zewnątrz, z jakiegoś innego świata, który jest transcendentny wobec naszego świata, zmuszają nas do tego, żebyśmy zaczęli żyć i przestali żyć. Na podstawie teorii Sartre’a trudno nawet powiedzieć, że narodziny poprzedzają śmierć, tzn. że jakaś zaświatowa instancja powoduje, że najpierw się rodzimy, a potem umieramy. Oba stany zostały bowiem całkowicie zrównane: „W gruncie rzeczy, [śmierć] w żaden sposób nie różni się od narodzin, i właśnie tę identyczność narodzin i śmierci nazywamy faktycznością”⁶³. Z kolei fenomenologicznie rozdzielone zostały dwie „idee”: śmierci i skończoności. W opinii Sartre’a nie jest prawdą, że śmierć jest wyrazem skończoności, a skończoność jest wyrazem nieuniknioności śmierci. Uważa on, mieszanie zgoła odmiennych „idei” prowadzi do powstania zupełnie niespójnych koncepcji: „Z tego pomieszczenia wynika [...], że śmierć przybiera postać ontologicznej konieczności, natomiast skończoność zapożycza od śmierci jej przygodny charakter. Zwłaszcza tak Heidegger zbudował – jak się wydaje – całą swoją teorię »bycia-ku-śmierci« (*Sein-zum-Tode*) na podstawie ścisłego utożsamienia śmierci i skończoności czy też wpisania śmierci w skończoność”⁶⁴. Dlaczego owo zrównanie miałyby być pomieszczeniem „idei” bądź pojęć, nie jest zrozumiałe, a już na pewno nie jest zrozumiałe samo przez się z fenomenologiczną oczywistością.

Podobnie niejasna pozostaje Sartre’owska krytyka projektu autentycznego i nieautentycznego. Znowu pobrzmiwają w niej zarzuty dotyczące konotacji etycznych, do których dołączony zostaje zarzut wtórności takiego rozstrzygnięcia. Sartre, chcąc wykazać się większą niż Heidegger troską o ustalenie właściwego fundamentu wszelkich rozstrzygnięć ontologicznych, stwierdza, że oba projekty powinny zakładać istnienie „jakiegoś pierwszego projektu *życia*”⁶⁵. Przedsta-

⁶¹ Ibidem, s. 654.

⁶² Ibidem, s. 669. O „przygodnej” zbyteczności życia i śmierci zob. J.P. Sartre, *Mdłości*, przeł. J. Trznadel, PIW, Warszawa 1974, s. 181–182.

⁶³ J.P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 670.

⁶⁴ Ibidem. Swoją drogą, Heidegger nie pisał „bycia ku śmierci” z łącznikami.

wiona przez niego koncepcja takiego projektu jest jednak bardzo enigmatyczna: „Ten fundamentalny projekt nie powinien być w istocie odsyłaniem do żadnego innego projektu, a pojmowany być powinien samoistnie. Nie może zatem dotyczyć ani śmierci, ani życia, ani żadnej poszczególnej cechy kondycji ludzkiej: pierwotny projekt bytu-dla-siebie *może zmierzać jedynie do swojego bytu*”⁶⁶. Być może projekt ten ma obejmować wszystkie byty-dla-siebie, a więc ma on być fundamentalnym projektem bytu-dla-siebie, który jednocześnie jest bytem-dla-innego, ale są to tylko przypuszczenia. Skoro już jednak wkroczyliśmy na grząski grunt spekulacji, to powiedzmy, że wspomniany projekt, z racji swej pierwotności bądź fundamentalności, kojarzy się z gdzie indziej przedstawioną przez Sartre’a koncepcją pierwotnej obiektywności. Oddajmy mu głos, aby sam najtrafniej wyraził swój zamysł: „Bowiemy tym, co pierwotnie obiektywne, jest fakt, iż inny nie może być określony inaczej jak tylko poprzez całościową organizację świata, on sam zaś jest kluczem do tej organizacji. Chodzi tu o tę pierwotną obiektywność, którą wcześniej – na sposób francuskich i angielskich psychologów – nazywaliśmy znaczeniem, bądź – na sposób fenomenologów – intencją, albo – tak jak Heidegger – transcendencją, czy wreszcie – jak psychologowie postaci – formą lub figurą”⁶⁷. Kierując się niekonicznie fenomenologiczną intencją czy intencjonalnością, można odnieść wrażenie, że Sartre chce nas prowadzić na ślad jakiejś pierwotnej zasady ukonstytuowania świata jako całości, czyli rodzimej (wewnątrzświatowej) *arché* albo transcendentnego bytu stwórczego. Tak czy inaczej, niejasna myśl Sartre’a skłania do podjęcia próby rzucenia światła na dość interesującą, trzeba przyznać, koncepcję bytu-w-sobie-dla-siebie (*l'en-soi-pour-soi*), która, jak się wydaje, jest swoistą zasadą ontologii fenomenologicznej.

Mimo iż byt-w-sobie radykalnie różni się od bytu-dla-siebie, możliwa jest, hipotetycznie rzecz biorąc, ich synteza w postaci totalnego bytu-w-sobie-dla-siebie. Taki byt lub „nadbyt” powstaje wtedy, gdy świadomość usiłuje uświadomić sobie samą siebie i w ten sposób uczynić z siebie fundament własnego bycia. Jest to, paradoksalnie, swoisty ideał świadomości wychodzącej poza siebie ku sobie. Okazuje się, że owym ideałem jest idea Boga, która powstaje wtedy, gdy człowiek od podstaw projektuje samego siebie. Za sprawą tak pojętego projektowania idea Boga jest obecna w świecie od początku istnienia człowieka i spontanicznie dochodzi do głosu w ludzkiej sferze uczuciowej oraz w tworzonych przez ludzi mitach i religiach. Związek człowieka z Bogiem jest związkiem (s)twórcy z jego dziełem (s)tworzenia, a właściwie – z nieustannie tworzącym siebie (s)twórcą. Mamy tu do czynienia z najbardziej ścisłym (konstytutywnym) ro-

⁶⁵ J.P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 693.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Ibidem, s. 378.

dzajem zależności: „Bycie człowiekiem oznacza dążenie do bycia Bogiem; czy też, jeśli wolimy, człowiek jest u swych podstaw pragnieniem, by być Bogiem”⁶⁸. Byt-w-sobie-dla-siebie obrazuje ludzkie pragnienie bycia Bogiem jako substancją własnej świadomości. Byt ten „jest człowiekiem, a zarazem Bogiem (*l’Homme-Dieu*)”⁶⁹.

Wprawdzie powyższa synteza ma charakter totalny, jednak nie oznacza to, że w jej obrębie byt-dla-siebie całkowicie utożsamia się z bytem-w-sobie. Jest raczej tak, że byt-dla-siebie wchłania byt-w-sobie i przez cały czas trwania tej złożonej konstrukcji ontologicznej panuje nad bytem-w-sobie, oddziałując nań swą kreatywną, zawłaszczającą mocą⁷⁰. Z rozważań Sartre’a wynika, że ów absolutny byt-w-sobie-dla-siebie charakteryzuje się absolutnym niespełnieniem, ponieważ dominujący w nim byt-dla-siebie jest tym, czym jest, a zarazem tym, czym nie jest. Jednostka ludzka (rzeczywistość-ludzka, jestestwo) „cierpi w swym bycie, ponieważ wyłania się w bycie, wiecznie nawiedzana przez totalność, jaką jest bez mocy bycia nią, ponieważ istotnie nie mogłaby osiągnąć bytu-w-sobie bez zatrącenia siebie jako bytu-dla-siebie. Jest więc z natury świadomością nieszczęśliwą, bez mocy przekroczenia tego stanu”⁷¹. Wynika stąd, że projektując siebie, człowiek budzi do życia własne pragnienia, które stają się przyczyną jego ustawicznych mąk, a w końcu jego ofiary z siebie jako definitywnej samozatrącenia, czyli śmierci. Los człowieka splata się z losem Boga-człowieka, a nawet staje się jego losem, aczkolwiek sensy obu rodzajów istnień są zgoła odmienne. Zdaniem Sartre’a „męka i ofiara człowieka jest odwróceniem ofiary Chrystusa, bowiem człowiek zatraca siebie jako człowieka po to, by narodził się Bóg. Lecz idea Boga jest sprzeczna, i dlatego zatracamy się na próżno. Człowiek jest daremnym pragnieniem, bezużyteczną ofiarą”⁷².

Jakkolwiek by odczytywać Sartre’owski zamysł ontologiczny, rysujący się na jego tle humanizm nie jest optymistyczny. Człowiek, chcąc być tym, kim nie jest, przestaje być tym, kim jest. Tak więc, szukając podstawy własnego bycia, człowiek zatraca się w niebycie. Aby nie ulec tej nihilistycznej retoryce, powróćmy do analizy ontologii Heideggera i jej wykładni fundamentu ludzkiego bycia.

Prehumanizm ontologii fundamentalnej

⁶⁸ Ibidem, s. 695–696.

⁶⁹ Ibidem, s. 705.

⁷⁰ Ibidem, s. 748.

⁷¹ Ibidem, s. 135–136.

⁷² Ibidem, s. 756.

W przeciwieństwie do Sartre'owskiej ontologii fenomenologicznej i wyrosłego z niej egzystencjalizmu ontologia fundamentalna nie jest i nie chce być humanizmem. Co więcej, w pierwszej chwili może się wydawać, że jest ona zaprzeczeniem humanizmu. Oczywiście Heidegger w żadnym wypadku nie opowiada się za barbaryzacją myślenia o człowieku, tylko chciałby zwrócić myślenie ku „substancji” człowieka, którą rzeczywiście jest egzystencja⁷³ lub ek-sistencja⁷⁴, o ile egzystowanie lub ek-sistowanie polega na ekstacyzycznym przebywaniu we wnętrzu prawdy bycia. Głównym powodem odwrócenia się Heideggera od humanizmu jest ślepotą humanizmu na tak pojętą „substancję”. Innymi słowy, rzekomy antyhumanizm, a tak naprawdę prehumanizm Heideggera bierze się stąd, że dotychczasowy humanizm nie wyrasta z doświadczenia tego, co najbardziej ludzkie, i dlatego nie uwzględnia istotności oraz faktycznej godności człowieka: „Tylko dlatego skierowano myślenie przeciw humanizmowi, że ten nie wynosi dostatecznie wysoko *humanitas* człowieka”⁷⁵. Ontologicznie rozumiane jestestwo pełni szczególną rolę względem bytu, ponieważ stojąc w prawdzie bycia, umożliwia bytowi zjawienie się w świetle bycia jako ten byt, którym rzeczywiście jest. Tak oto jestestwo wspiera bycie w stwarzaniu bytu, co w jakiejś mierze upodabnia ek-sistującego człowieka do Boga czy bogów. Heidegger powiada, że samo bycie nie jest ontologicznym odpowiednikiem Boga, bogów lub jakiejś zasady świata⁷⁶. W ogóle jest ono bardzo enigmatyczne – jest nam najbliższe, a zarazem najdalsze, dlatego nie sposób jednoznacznie porozdzielać kompetencji jestestwa i bycia. Jestestwo jest pasterzem bycia (*Hirt des Seins*), a więc, formalnie rzecz biorąc, tylko opiekuje się byciem, aczkolwiek wiemy, że również Jezus Chrystus pełnił taką funkcję, a zgodnie z doktryną chrześcijańską jest on jedną z osób bożych.

Człowiek myślący o sobie i o świecie myśli przede wszystkim o byciu, a nie o byciu, mimo że przecież nie jest panem bytu, tylko jego powołaniem jest troszczenie się o bycie. W tym zakłamaniu jest on bardzo konsekwentny, ponieważ „zawsze i przede wszystkim trzyma się bytu”⁷⁷. Można odnieść wrażenie, że dla człowieka metafizyka jest pułapką bez wyjścia i że nie potrafi on myśleć inaczej niż metafizycznie. Heidegger przyznaje, że nawet słynny ontologiczno-fundamentalny problem bycia (*Seinsfrage*) ściśle wiąże się z pytaniem o byt. Wszystko, co istnieje i o co możemy spytać, jakoś mieści się w obszarze metafizyki. Również prześwit bycia należy do skrywanego przez metafizykę bogactwa jej własnego inwentarza. Zapomnienie prawdy bycia jest wyrazem upadania czy podupadania (*Verfallen*), którego prawdopodobnie nie da się uniknąć. Upadek

⁷³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 167, 300, 440.

⁷⁴ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 141–142.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 142.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

człowieka jest zrzędzeniem losu albo sprawką bogów. Choć Heidegger wyjaśnia, że nie chodzi tu o upadek moralno-religijny, będący synonimem popełnionego przez człowieka grzechu (pierworodnego), taka analogia spontanicznie się nasuwa, albowiem z winy człowieka gdzieś zapodziała się najwyższa prawda ontologiczna świata i dlatego człowiek ponosi odpowiedzialność za własną niepamięć o byciu. W istocie cała ludzkość zawiniła i jest odpowiedzialna za występki zapomnienia. Nawet jeżeli owa prawda po prostu się nam wymknęła, nie zmienia to faktu, że od zarania dziejów myślenia pozostajemy zanurzeni w fałszu. W konsekwencji zapomnienia o byciu zapomnieliśmy także, czym jest mowa. Posługując się słowami, porządkujemy je według zasad racjonalności, tymczasem mowa źródłowo jest domostwem bycia i zawiera (przechowuje) w sobie dziejowość bycia. Gdy myślimy metafizycznie i wypowiadamy owo myślenie w języku metafizyki, to doprowadzamy do zakrycia prawdy bycia. Zakrycie takie ma miejsce w metafizycznie określonym humanizmie i w humanistycznie określonym egzystencjalizmie. Sartre sądzi, że żyjąc i filozofując w duchu egzystencjalizmu, jesteśmy właśnie na płaszczyźnie, na której istnieją tylko ludzie⁷⁸, ale naprawdę ek-sistując, jak stwierdza Heidegger, jesteśmy właśnie na płaszczyźnie, na której istnieje zasadniczo bycie (*précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être*)⁷⁹. Ściśle biorąc, ową płaszczyzną, na której jesteśmy, jest bycie, gdyż bycie pozwala nam być. Dając nam siebie, bycie zarazem daje nam nas samych. Istniejemy naprawdę albo też istniejemy w prawdzie wyłącznie dzięki byciu. Bez bycia jako swego rodzaju daru istnienia⁸⁰ nie byłoby żadnego bytu.

Egzystowanie w duchu metafizycznie pojętej *existentia* jest poruszaniem się w obrębie bytu. Namysł nad taką egzystencją jest namysłem nad bytem albo, co najwyżej, nad byciem przez pryzmat bytu. Człowiek uzyskuje rzeczywisty dostęp do bycia tylko wtedy, gdy ek-sistuje. Heidegger utożsamia jestestwo z bytem przytomnym (swego bycia), ponieważ ek-sistując, jestestwo uprzytamnia sobie dziejowość prawdy bycia. O ile w myśl ontologii fenomenologicznej i egzystencjalizmu pozostającego w mocy metafizyki człowiek projektuje samego siebie, o tyle w myśl ontologii fundamentalnej człowiek zostaje rzucony we własny projekt przez samo bycie. Po rzuceniu w ów projekt człowiek odnajduje się w prześwicie bycia, który zapewnia mu permanentną bliskość bycia. W ten sposób prześwit bycia stają się dla człowieka właściwą ojczyzną (*Heimat*), ojczyzną znacznie mu bliższą niż przewidują to wszelkie patriotyzmy i nacjonalizmy. Tęsknota za ojczyzną jest utajoną tęsknotą za byciem, które stało się człowiekowi

⁷⁸ J.P. Sarte, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 38.

⁷⁹ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 145.

⁸⁰ Mówiąc *Es gibt das Sein*, Heidegger celowo posługuje się czasownikiem „dawać” (*geben*), aby sugestywniej wyrazić w mowie „dawanie się” bycia, które nie będąc bytem, w dawaniu (darowaniu) siebie istotnie określa byt, a więc poniekąd stwarza go nam (obdarza nas nim).

odległe i przez to uległo zapomnieniu. Przebywając na obczyźnie, człowiek skupia całą swoją uwagę na byciu, tj. „człowiek ciągle rozpatruje i obrabia byt”⁸¹. Nawet jeżeli w chwili większej przytomności umysłu pomyśli o byciu, to tylko jako o najogólniejszym byciu. W opinii Heideggera jedynie marksizm wywieziony z heglizmu swą tezą o wyobcowaniu człowieka (*Entfremdung des Menschen*) jakoś dotyka problemu braku dostępu do bycia. Fenomenologia i egzystencjalizm w ogóle pomijają tę fundamentalną dla człowieka kwestię: „Ani Husserl, ani – o ile wiem – Sartre, nie rozpoznali istotności tego, co dziejowe w byciu”⁸². Jest mało prawdopodobne, aby *Listem o „humanizmie”* Heidegger chciał się przypodobać marksistom, ale chyba zaskarbił sobie z ich strony więcej sympatii niż Sartre, którego *Egzystencjalizm jest humanizmem* miał się stać przyczynkiem do współdziałania z marksistami w ramach ideowej odbudowy Francji po wojennej zawierusze. Dość zręcznie obronił bowiem marksistów przed kierowanymi wobec nich zarzutami, że reprezentują trywialny materializm. Stwierdził mianowicie, że marksistowski materializm nie sprowadza się do przekonania, iż wszelki byt jest materia; marksistom chodzi raczej o pokazanie, że wszelki byt staje się materiałem pracy. Idąc dalej, komunizm nie jest zwyczajnym światopoglądem reprezentowanym przez marksistów, ale jest poglądem zawierającym w sobie fundamentalne doświadczenie dziejów świata, doświadczenie techniki jako sposobu odkrywania prawdy o byciu. Heidegger kończy jednak te dość mętne wywody apologetyczne konkluzją, z której jasno wynika, że przekonania materialistyczne, podobnie jak idealistyczne i chrześcijańskie, są odmianami metafizyki, dlatego pozostają w ryzach myślenia o byciu i nie są w stanie ukazać prawdy bycia.

Ontologia fundamentalna nie jest metafizyką, choć nie stroni od myślenia o byciu; nie jest egzystencjalizmem, choć zajmuje się problemem egzystencji; nie jest też humanizmem, choć bliska jest jej kwestia człowieczeństwa. W pewnym sensie jest ona jednak tym wszystkim naraz, o ile metafizykę, egzystencjalizm i humanizm pojąć najbardziej źródłowo. Na przykładzie humanizmu dobrze widać, że Heidegger w swych rozważaniach filozoficznych schodzi z poziomu zjawiskowego na znacznie niżej położony poziom „rzeczy samych w sobie”, na którym dochodzi do ostatecznych rozstrzygnięć ontologicznych. Jeżeli jego filozofia jest humanizmem, to „jest to humanizm, w którym nie chodzi o człowieka, lecz o dziejową istotę człowieka w jej pochodzeniu z prawdy bycia”⁸³. Stanowisko Heideggera jest zatem z gruntu esencjalistyczne, przy czym esencją nie jest tu istota takiego lub innego bytu, lecz jest nią bycie każdego bytu. Oczywiście będąc esencjalistą, Heidegger jest też egzystencjalistą w tej mierze, w jakiej egzystencja

⁸¹ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 149.

⁸² Ibidem.

⁸³ Ibidem, s. 151.

koresponduje z tą specyficzną esencją. Na pewno jednak egzystencja mająca istotne znaczenie nie jest, jego zdaniem, odpowiednikiem *ego cogito* bądź podmiotu podejmującego różnorodne działania w świecie i pośród lub wspólnie z innymi podmiotami ze względu na własną subiektywną podmiotowość. Jego ekstatyczny „ek-sistencjalizm”, trwale naznaczony troską o bycie, wyraźnie odróżnia się od Sartre’owskiego egzystencjalizmu, wywiedzionego z *ego cogito* i nastawionego na samorealizację w obrębie projektu tworzonego dla siebie przez skrajnie subiektywną podmiotowość. Heidegger doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że swoista monotematyczność ontologii fundamentalnej, tj. jej nieustanne mówienie o byciu, może wydawać się bezcelowym kręceniem się w miejscu. Nie podziela on wszakże opinii krytyków, jakoby jego ontologia zabrnęła w ślepią uliczkę, gdyż na końcu owej uliczki znajduje się bycie, którego prawda oświetla cały obszar filozoficznych dociekań i pozwala dojrzeć to wszystko, co przed metafizyką pozostaje zakryte.

Heidegger powraca do postawionego przez Beaufretea pytania o możliwość przywrócenia słowu „humanizm” jego sensu i zauważa, że w pytaniu tym zawiera się przekonanie, iż humanizm przestał być tym, czym być powinien. Chodzi zatem o to, aby teraz odnaleźć właściwy fundament humanizmu, dzięki któremu może on ponownie stać się sobą, a nie o to, aby zwyczajnie zajmować się kwestią człowieczeństwa i rozpatrywać różne aspekty funkcjonowania człowieka w świecie. Wedle Heideggera kryzys humanizmu bierze się stąd, że istota humanizmu została określona metafizycznie. W konsekwencji humanizm nie tylko nie zajmuje się byciem, ale nawet piętrzy przeszkody na drodze wiodącej do bycia. Jedynym ratunkiem dla humanizmu jest wskazanie mu właściwej „istoty” człowieka, którą jest coś więcej niż *animal rationale*. Tym czymś więcej jest oczywiście ekstatyczne ek-sistowanie w łączności z byciem oraz troska o dziejową prawdę bycia człowieka, czyli „pasterzowanie” byciu. Uznając, że „istota człowieka jest istotna dla prawdy bycia, tak jednak, że nie zależy od człowieka jako takiego”⁸⁴, Heidegger rekonstruuje humanizm jako jego przeciwieństwo, dlatego przedstawiając własne rozumienie humanizmu, ujmuje to słowo w cudzysłów. Tak powstały „humanizm” wydaje się być nihilizmem, wszak odrzucanie czystej racjonalności kojarzone jest z propagowaniem kłębawiska irracjonalnych instynktów, odrzucenie wartości – z propagowaniem bezwartościowych rzeczy, odrzucanie metafizycznego pojęcia Boga (w myśl Nietzscheańskiej idei śmierci Boga) – z propagowaniem ateistycznego światopoglądu i – odwrotnie, lecz podobnie – propagowanie ludzkiego bycia jako bycia-w-świecie – z odrzucaniem transcendentnej „zaświatowości”. Taki „humanizm” sprawia wrażenie zła wcielonego działającego na szkodę człowieka, może być zatem zinterpretowany jako skrajny przejaw nieludzkiej niegodziwości. Heidegger broni jednak swego „humanizmu”, pokazu-

⁸⁴ Ibidem, s. 154.

jąc, że zwrócenie się przeciw rozumowi, wartościom, Bogu, transcendencji etc. oznacza naprawdę zwrócenie się ku źródłom rozumności, wartościowania, myślenia o Bogu, świecie i zaświatach. W istocie więc Heidegger niczego nie kwestionuje, tylko odzyskuje grunt dla tego, co nazbyt często bywa kwestionowane. Z tego też względu lepiej jest nazywać jego „humanizm” prehumanizmem.

Ontologia fundamentalna nie jest ani negacją, ani afirmacją; jest otwarciem na najgłębszy wymiar istnienia, czyli na bycie wszelkiego możliwego bytu. Trzeba tu powiedzieć, że właściwie nie jest ona także ani ateizmem, ani teizmem. Niejednokrotnie tam, gdzie zwykle mówi się o Bogu i transcendencji, Heidegger mówi o byciu i prawdzie bycia. Zwykle mówienie jest bowiem osadzone w myśleniu metafizycznym, a ono nie potrafi uwzględnić czegoś więcej poza – w tym wypadku – ukutym z pojęć bytem Boga i zaświatów. obrońcom niepogłębionej wiary w Boga Heidegger zamyka usta stwierdzeniem: „Wieszcząc, że najwyższą wartością jest Bóg, poniża się istotę Boga”⁸⁵. Równie dobrze mógłby zarzucić zwolennikom marksistowskiego lub egzystencjalistycznego humanizmu, że głoszenie, iż człowiek jest najwyższą wartością, jest poniżaniem istoty człowieka. W tym kontekście przywołuje jednak niezwykle ważną ontologicznie kategorię otwartości: „Człowiek jest i jest człowiekiem, o ile ek-sistuje. [...] Człowiek nie jest nigdy wprawdzie człowiekiem »z tej strony świata« jako podmiot, niezależnie od tego, czy podmiot pojmuje się jako »ja«, czy jako »my«. Nie jest on również nigdy najpierw tylko podmiotem odnoszącym się zarazem stale do przedmiotów, tak jakby jego istota polegała na stosunku podmiot–przedmiot. Człowiek w swej istocie przede wszystkim ek-sistuje ku otwartości bycia. Dopiero to otwarcie stawia w prześwicie owo »między«, wewnątrz którego może »być« w ogóle »odniesienie« podmiotu do przedmiotu”⁸⁶. Zdaniem Heideggera wszędzie tam, gdzie myśli się tylko o bycie, nie zwracając uwagi na bycie, w gruncie rzeczy deprecjonuje się to, co najważniejsze, mianowicie niezbędną podstawę (grunt) wszelkiego bytu. Zadaniem ontologii fundamentalnej jest właśnie ugruntowanie metafizycznego obrazu świata w czymś bardziej pierwotnym wobec niego – w czymś, wobec czego taki obraz, sam w sobie, nie ma żadnej racji bycia.

Podjęcie przez Heideggera źródłowego namysłu nad byciem bytu ludzkiego skłania do postawienia pytania o *ethos* tego bytu. Również Beaufret stara się – wprawdzie we własnym zakresie, a potem z pomocą Heideggera – przejść od ontologii do etyki, a właściwie chce sprecyzować stosunek ontologii i możliwej etyki (*Ce que je cherche à faire, depuis longtemps déjà, c'est préciser le rapport de l'ontologie avec une éthique possible*). Jest to kwestia niebywale istotna, wszak gdy mówi się o trosce, to trzeba wiedzieć, jak należy się troszczyć; gdy zaś mówi się o ek-sistowaniu jako ekstatycznym wykraczaniu ku by-

⁸⁵ Ibidem, s. 157.

⁸⁶ Ibidem.

ciu, to trzeba wiedzieć, czym należy się kierować podczas owego wykraczania. Siłą rzeczy (myślenia) człowiek chciałby osadzić własne bycie w odpowiednim gruncie norm moralnych, tak aby jego myślenie i postępowanie sprostały powadze i godności bycia – aby myśląc i działając w świecie, pozostawał (w zgodzie) z prawdą bycia. Problem w tym, że ani logika, ani etyka nie są w stanie nam pomóc, ponieważ, w opinii Heideggera, dyscypliny te powstały w czasie zapomnienia o byciu, kiedy to zamiast zajmować się myśleniem istotnym, już tylko myślano naukowo w ramach określonych szkół filozoficznych: „Przechodząc przez tak rozumianą filozofię, powstaje nauka, ale odchodzi myślenie”⁸⁷. Co ciekawe, gdy jeszcze nie znano etyki, myślano i postępowano dużo etyczniej niż w późniejszym okresie, gdy dyscyplinę tę uprawiano z dużą pieczołowitością naukową. Dla Heideggera wymownym przykładem tego zjawiska są tragedie Sofoklesa, które rozpatrują wymiar *ethosu* w sposób znacznie bardziej źródłowy niż rozprawy Arystotelesa. Samo zaś źródło *ethosu* dochodzi do głosu w krótkich, ale nader celnych wypowiedziach Heraklita. Ten wielki myśliciel presokratyczny zauważył bowiem, że *ethos* jest otwartą przestrzenią będącą miejscem zamieszkiwania człowieka. Otwartość tego miejsca pozwala człowiekowi otwierać się na nadchodzącego boga, do którego zresztą istotowo należy, i osłaniać jego nadejście. Heidegger rekonstruuje i reinterpretuje zachowaną przez Arystotelesa scenkę rodzajową przedstawiającą „ciemnego” filozofa grzejącego się przy zwyczajnym piecu chlebowym i przy nim właśnie oczekującego wizyty gości. Gdy trywialność sytuacji, w jakiej zastają Heraklita, powstrzymuje gości przed wejściem do pomieszczenia, filozof zachęca ich mówiąc, że tutaj także obecni są bogowie. Przedstawiając to zdarzenie, Heidegger pomija – a szkoda – ważną w teologii chrześcijańskiej symbolikę chleba (życia) i skupia się na obecności kogoś lub czegoś mającego dla człowieka fundamentalne znaczenie ontologiczne. Jego zdaniem naprawdę nie chodzi tu o obecność bogów, tylko o obecność bycia. Heraklit, posługując się słowami wyrażającymi w owym czasie pełnię sensu, pokazuje, że człowiek myślący w sposób istotny znajduje się w bliskości bycia, które udziela mu siebie i sprawia, że przebywa on w prawdzie. Dzięki obecności bycia miejsce zamieszkiwania człowieka staje się rzeczywistym domostwem bycia i ostoją prawdy bycia.

W prześwicie bycia Heidegger dostrzega jeszcze coś zatrwającego, co negatywnie oddziałuje na byt. Tym czymś jest czające się zło, będące wyrazem „złośliwości złości”⁸⁸. Nie jest ono wytworem człowieka, lecz czymś, co także na niego albo głównie na niego się zaczyna. Nie wiadomo, skąd bierze się owo zło; wiadomo tylko, że pojawia się wraz z ocaleniem. Z ocaleniem przed czym? Tego też nie wiadomo. Być może chodzi o ocalenie przed nicstwieniem (*Nich-*

⁸⁷ Ibidem, s. 160.

⁸⁸ Ibidem, s. 164.

ten). Wydaje się, że tajemnicze nicestwo (*Nichthafte*) jest konkurentem bycia albo prawdy bycia jako oparcia (*Halt*), wszak czyni ono z siebie prześwit i prześwituje sobą bądź w sobie. Nicestwo jest jakąś negatywnością w czystej, tj. pierwotnej, postaci Nie (*Nicht*), która nawet nie jest Niczym (*Nichts*) i jeszcze nie ma nic wspólnego z werbalną negacją Nie (*Nein*). Nicestwo jest tak radykalnym przeciwieństwem tego, co znane, że zwykle pozostaje niezauważone. Niby nie ma go w sferze bytu, a jednak w ogóle jest i to nawet bardziej jest niż to, co jest. Pod tym względem nicestwo nie różni się od bycia, ponieważ „bycie bytuje bardziej niż wszelki byt”⁸⁹. Problem z istnieniem nicestwa zapewne pojawia się dlatego, że „nicestwienie istoczy się w samym byciu”⁹⁰, a nie w bycie. Pozornie wszystko jest w porządku i nic nie budzi naszych obaw: byt trwa, więc świat rzeczy stabilnie istnieje w rozciągłości czasu i przestrzeni. Porządek jest jednak zakłócany na fundamentalnym poziomie bycia. Właśnie tam zachodzą procesy nicestwienia, które niezauważenie nabierają znaczenia i zaczynają zagrażać samemu bytowi.

Jakkolwiek by interpretować zjawisko zła i nicestwienia, ze słów Heideggera wynika, że trzeba się mieć na baczności i czuwać, aby nie zostać znicestwionym. Oreżem obronnym człowieka, chroniącym go przed zgubnym dla niego nicestwieniem, jest myślenie istotne, które pragnie przemienić bycie w mowę (*zur Sprache bringen*), a właściwie – dopuścić bycie do głosu, tak aby ono samo mogło przemówić. Ma to być prosta mowa, a nie mowa niezwykła czy udziwniona, zarezerwowana dla wtajemniczonych. Prosta mowa staje się czynem myślenia, który nie musi się dopełniać żadnym praktycznym skutkiem, ponieważ sam w sobie jest już czymś spełnionym. Niestety, filozofowie nie posługują się prostą mową, a ich myślenie dąży ku jakiemuś zewnętrznemu celowi, założonemu w naukowym programie badawczym⁹¹. Swym myśleniem trzymają się bytu, zamiast trzymać się bycia. Być może obawiają się tego, że po oderwaniu się od bytu ich myślenie popadnie w dowolność i przestanie być umiłowaniem mądrości. W ten sposób jednak wyzbywają się jakże potrzebnej człowiekowi przygody myślenia. Zauważa to Beaufret i zastanawia się, jak ocalić element przygody kryjący się we wszelkim badaniu, nie czyniąc z filozofii zwykłego awanturnictwa (*Comment sauver l'élément d'aventure que comporte toute recherche sans faire de la philosophie une simple aventure?*). Heidegger podziela tę troskę, będącą w jego rozumieniu troską o bycie, które nadchodzi ku nam i udziela się nam w myśleniu. Jego zdaniem prawdziwy myśliciel przemienia nadchodzące bycie w mowę, ponieważ dla takie-

⁸⁹ Ibidem, s. 165.

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ Po przebadaniu pierwotnych znaczeń dwóch pokrewnych słów „skutkować” i „czynić” Heidegger dochodzi do wniosku, że skutek, w ścisłym sensie, jest tym, co się wystacza, skutkowanie zaś jest „wprowadzaniem i dobywaniem na jaw; bądź takim, iż coś z siebie samego dobywa się w wystaczanie; bądź też takim, w którym wprowadzenie i dobywanie na jaw czegoś dokonywane jest przez człowieka” (M. Heidegger, *Nauka i namysł*, przeł. M.J. Siemek, (w:) idem, *Budować, mieszkać, myśleć*, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 260–261.

go myśliciela mówienie o byciu jest jedynym właściwym zadaniem mówienia. Z tego też powodu prawdziwi myśliciele stale mówią to samo, choć nie tak samo, i mówią oczywiście tylko tym, którzy z nimi współmyślą, to znaczy którzy odnajdują istotne składniki własnego myślenia w tym, co jest mówione.

Heidegger stwierdza, że myślenie powinno się stosować do odpowiednich reguł, aby mogło być myśleniem istotnym. Tymi regułami czy też rygorami myślenia istotnego są: namysł, troskliwość wypowiedzania (się) i oszczędność słów. Filozofia nie jest w ten sposób rygorystyczna, dlatego sukcesywnie traci na znaczeniu. Współczesność – choć, ściśle biorąc, Heidegger ma na uwadze nowożytną metafizykę, która jest jedyną filozofią, jaka nam pozostała – charakteryzuje się głębokim kryzysem dotykającym filozofię: „Nadszedł czas, by odzwyczajono się przeceniać filozofię i zbyt wiele od niej wymagać. W dzisiejszej biedzie świata trzeba mniej filozofii, a więcej dbałości o myślenie, mniej literatury, a więcej troski o literę”⁹². Miejsce filozofii powinno zająć myślenie przyszłościowe, które podążając ku przyszłości, pozostaje pomne swej przeszłości. W szczególności powinno to być myślenie stale pamiętające o byciu i wypowiadające bycie w mowie. Myślicielami przyszłościowymi nie mają być wielcy mędrcy pokroju Hegła, u których umiłowanie mądrości ustąpiło miejsca (uwielbieniu) mądrości w najczystszej postaci, tj. w postaci wiedzy absolutnej. Heidegger oczekuje raczej pojawienia się myślicieli, którzy będą wielcy w swej wielkiej prostocie – myślicieli, których głębia myślenia nie zdeformuje naturalnego krajobrazu myśli i mowy: „Myślenie schodzi w stronę ubóstwa swej tymczasowej istoty. Myślenie zbiera mowę w prostą opowieść. Mowa ta tak jest mową bycia, jak chmury są chmurami nieba. Myślenie pozostawia swą opowieścią niepozorne bruzdy w mowie. Są one jeszcze bardziej niepozorne od tych, jakie wieśniak wolnym krokiem żłobi na polu”⁹³. Drogę takiemu myśleniu wskazują zwłaszcza dwa tomy rozpraw Heideggera: *Znaki drogi (Wegmarken)* i *Drogi lasu (Holzwege)*. Już ich tytuły są wielce wymowne, a przecież prawdziwa rzecz myślenia dokonuje się dopiero w tekście poszczególnych rozpraw. Właśnie tam bycie powoli przemienia się w mowę, której koniecznie trzeba wysłuchać, jeżeli samemu chce się rzetelnie myśleć i mówić o byciu – również o własnym byciu.

⁹² M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 168.

⁹³ Ibidem. Afirmacją prostej opowieści kończy się też refleksja Heideggera nad nauką i namysłem. W zaangażowaniu naukowym czy filozoficznym nie chodzi o tworzenie imponujących konstrukcji teoretycznych, nawet nie o uświadomienie sobie czegoś ważnego, tylko o zwyczajne oddanie się temu, co godne pytania, a więc temu, co ma sens: „Wejść w sens (*Sinn*) – oto jest istota namysłu (*Besinnung*)” (M. Heidegger, *Nauka i namysł*, s. 281).

Juana Sánchez-Gey Venegas

Universidad Autónoma de Madrid

HACIA UNA NUEVA CONCEPCIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA

Towards a New Conception of Anthropology W kwestii nowej koncepcji antropologii

Słowa kluczowe: zwrot antropologiczny, osoba, *vivence*, transcendencja, duch, pokrewieństwo doświadczeń.

Key words: "Anthropological turn", person, *vivence*, transcendence, spirit, relational experience.

Streszczenie

Autorka przedstawia historyczne spojrzenie na filozofię dwudziestowieczną, w niej bowiem zostało zapoczątkowane przesunięcie ku antropologii i wynikająca z tego obecność *vivence* i doświadczenia w faktycznym życiu. Podjęte rozważania koncentrują się na myśli Fernando Rielo, ponieważ wyeksponowano w niej transcendentalny lub mistyczny wymiar osoby ludzkiej, wskazując na konkretną naturę osoby ludzkiej zwróconej ku Absolutowi. Analizy zostały poświęcone uwarunkowaniom duchowości, pokrewieństwu doświadczeń i konstytutywnej strukturze samej osoby.

Abstract

Author presents a historical review of the XX century philosophy because it has originated an "anthropological shift" in which *vivence*, experience and, therefore, proximity to the person in his/her concrete life stand out. We highlight the thought of Fernando Rielo because he proposes the transcendental or mystical dimension of the human person, showing the concrete nature of the human person as open to the Absolute. The spiritual condition, the relational experience and the constitutive structure of the person are considered in this manner.

No podemos referirnos a los comienzos de la antropología, pero sí conviene señalar que en Sócrates se inicia un giro antropológico en la filosofía: "Me gusta aprender, y el campo y los árboles no quieren enseñarme nada, pero sí los hombres de la ciudad"¹.

Es verdad, que con Sócrates podemos hablar de "giro antropológico", porque es notable en sus discípulos en Platón y Aristóteles, así como en las denomina-

¹ Platón, *Fedro*, 229 a 230.

das Escuelas post-socráticas, pues todos ellos se ocupan principalmente de la vida humana. Sin embargo se ha dado otro momento, en la filosofía moderna y ante todo contemporánea, donde se origina el llamado “giro antropológico”. Con la filosofía ilustrada de Kant, el pensamiento se centra en una de las cuatro preguntas que este filósofo formula como verdaderas preguntas filosóficas, admitiendo que la pregunta, por excelencia, y nunca respondida del todo, es la pregunta acerca del hombre.

Este giro antropológico o esta cuestión con base en la antropología llena la filosofía del siglo XX, en especial, a partir de la obra de Max Scheler *El puesto del hombre en el cosmos* (1928) y, como en el siglo V a.d.C. la notoriedad de esta reflexión va pareja a la conciencia de pérdida, de desencanto y desesperanza ante la presencia del mal en el mundo, las derrotas y la violencia humana. La pregunta consiste en saber qué es el hombre, cuál es su condición y cómo puede transformar o hacer mejor este mundo. Estos filósofos expusieron que existen realidades como el envejecimiento (Scheler), como la muerte (Landsberg) que sitúan a la filosofía en la necesidad de hacerse la pregunta más radical acerca de la condición humana. Más aún, tal vez pueda decirse que en el fondo de toda reflexión se encuentra siempre esta cuestión humana.

En efecto, aunque no podemos detenernos en fundamentar este *desiderátum*, sin embargo, por más que brevemente, vamos a exponer las corrientes filosóficas del siglo XX que centran su reflexión en la antropología y al hilo de ellas expondremos el pensamiento de Fernando Rielo, a mi parecer, en una clara respuesta a estas cuestiones.

Algunas corrientes antropológicas del siglo XX

Tras las posturas racionalistas e idealistas de la edad moderna que, a pesar de su reflexión sobre el ser humano, abocaron a referencias siempre cerradas sobre sí mismas, como sucede en Descartes, el pensamiento contemporáneo ha sido más relacional y ha pretendido explicar no sólo la propia condición humana sino también la clara referencia en su elección con “lo otro”.

Desde el marxismo, y en rebeldía en muchos casos con la situación reinante, la filosofía trata de no ser sólo intérprete de la realidad sino propone cambiar el mundo, a veces desde posiciones muy inmanentes como la marxista que entiende que la relación humana casi exclusivamente es la económica, y consecuentemente, la lucha de clases, aunque también se presentan planteamientos más amplios como puedan ser las filosofías personalistas, hermenéuticas, en las que nos vamos a detener.

El sufrimiento de dos guerras mundiales, el horror de una violencia casi ilimitada, la invasión y humillación de los pueblos permiten mirar el pensamiento

del siglo XX con una clara comprensión o deseos de comprensión de la condición humana. Abandonados los sustancialismos, este siglo XX se ocupó de subrayar la dignidad humana y buscar la relación con los demás y con el mundo (Husserl) y ponderar el proceso de irse haciendo persona en el desarrollo de la vivencia moral (Scheler).

Tras estos planteamientos, Heidegger, siguiendo a Nietzsche, ha tomado el testigo centrándose en la cuestión de la antropología en la búsqueda de “una experiencia originaria” o experiencia original de lo humano. Preguntarse por el sentido es intentar descubrir la verdad de lo que se es. Para un buen estudioso de Nietzsche, como es Jesús Conill, su filosofía supone un vuelco en la experiencia entendiendo la razón como apertura a la experiencia, y defendiendo que el pensar surge de la vida porque toda filosofía proviene de la experiencia. El resultado no puede ser nihilista, sino el de una comprensión que tiene que ver con la historia y con el tiempo².

En esta misma trayectoria, Heidegger propone una pregunta abierta en la metafísica: ¿Quién es el hombre? Y su intento se sitúa en una filosofía de lo concreto. Ahora bien, se trata, en este caso, de lo siguiente:

1) La determinación de la esencia del hombre jamás es respuesta, sino, esencialmente, pregunta.

2) El preguntar esta pregunta y su decisión son históricas porque la pregunta constituye la esencia del acontecer histórico.

3) La cuestión acerca de quién sea el hombre, siempre se tiene que plantear en conexión con esta pregunta: ¿qué pasa con el ser?³

Es cierto que toda pregunta acerca del mundo o de las ciencias humanas, es decir la psicología o la pedagogía, requiere una idea clara de la condición humana. La pregunta por el hombre tiene un estatus ontológico y metafísico⁴. El llamado “giro antropológico” se centra en la importancia de la filosofía como reflexión antropológica al exponer con claridad la distinción del hombre respecto de los animales debido:

a) su ser histórico que lo diferencia de los animales porque éstos no generan transformación de la realidad, sino que tienen conductas deterministas.

b) El ser humano aparece, entonces, como un ser cultural que tiene memoria del pasado, conciencia en el presente y responsabilidad ante el futuro.

Si partimos pues de Nietzsche y de Heidegger se observa el énfasis por recuperar el deseo central de saber acerca de la experiencia humana. A nuestro entender se han dado varias respuestas relevantes:

² J. Conill, *Hermenéutica y Metafísica*, (in:) *Proceedings of the Metaphysics for the Third Millennium Conference*, “Actas Congreso de Metafísica” 2000, vol. I, p. 89–103.

³ M. Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, Nova, Buenos Aires 1966, p. 177.

⁴ J. San Martín, *El sentido de la filosofía del hombre*, Anthropos, Barcelona 1988, p. 41.

- a) Una forma de reflexión que podríamos denominar como filosofías de la experiencia;
- b) las corrientes personalistas que centran su pensamiento en la persona;
- c) las hermenéuticas que desde el propio Nietzsche insisten también en una lectura de la experiencia, olvidando el logicismo de la razón y buscando una apertura de dicha razón que explique la vida;
- d) nos referiremos también a la filosofía española porque teniendo un asentamiento en las filosofías de la experiencia se han centrado en una estructura constitutiva que explique el carácter más esencial del ser humano;
- e) como una deriva de éstas, podremos también estudiar las corrientes de neurología como las más actuales.

Las filosofías de la experiencia han querido desde Merleau-Ponty (1908–1961) comprender al sujeto como ser-en-el mundo, en el supuesto de alcanzar “la conciencia perceptiva” desterrando posturas idealistas y objetivistas. En tiempos de pensamiento fragmentario o débil resulta una maravilla constatar que algunas filósofas que han mostrado una especial sensibilidad para tratar la experiencia humana: Édith Stein (1891–1942), María Zambrano (1904–1991), Hannah Arendt (1906–1975), o Simone Weil (1909–1943), se han ocupado de los grandes temas de la filosofía en una conjunción del pensamiento con sus vidas.

Entre ellas destacamos ahora a Simone Weil, que como hiciera María Zambrano, escribe notas a manera de una confesión, pues su saber parte de su propia experiencia que narra en forma de *Diarios*. Sus temas más acuciantes son la ética, la política y la religión, y se refiere a una forma peculiar de transmitir su experiencia. En épocas de sofística resulta enormemente importante “atenerse a la realidad”, preocupación claramente orteguiana, que responde a una inquietud por lo real, por la verdad y por la realidad toda. Desentrañar esta realidad es acercarse a las grandes preocupaciones humanas a fin de no esquivar lo importante: “para mí la vida no tiene, ni ha tenido en el fondo otro sentido que la búsqueda de la verdad”⁵, teniendo en cuenta que “la verdad está en el fondo del corazón de todo hombre, pero tan profundamente oculta que es difícil de traducir al lenguaje”⁶.

Quisiéramos subrayar dos aspectos: la reflexión acerca del mal o de la desdicha en la condición humana y, por otra, su apuesta por el pensamiento religioso en clave mística.

Todos los movimientos *naturales* del alma están regidos por leyes análogas a las de la gravedad material. La gracia es la única excepción. Salvo que intervenga lo sobrenatural, hay que esperar que las cosas sucedan siempre conforme a la gravedad.

⁵ S. Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris 1957, p. 213.

⁶ *Ibidem*, p. 151.

A Simone Weil le interesa la reflexión sobre la vida espiritual y no se atiende sólo a la vida corporal y a la psíquica, sino que propone estar junto al obrero y junto al oprimido para rechazar todo dominio de poder que explote la dignidad humana, critica el poder y defiende como únicas estructuras de relación: la amistad, la confianza y la protección para asentar las bases de la igualdad humana como verdaderas “necesidades del alma”. Simone Weil quiere romper la cadena de desdichas que pesa sobre el hombre y piensa que sólo algunas figuras, como Cristo, rompen dicha maldición asumiéndola desde su propia vida y muerte.

Trataremos también, aunque someramente, otra autora Hannah Arendt, que ha reflexionado desde su propia experiencia de mujer judía acerca de terror del nazismo. En sus obras más representativas, como *La condición humana* (1958) o *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (1961), Hanna Arendt se pregunta acerca de cuál puede ser la explicación del sufrimiento humano, especialmente aquél que un ser infringe a otro, y llega a responderse que es la falta de comprensión. La comprensión significa “pensar sobre lo que hacemos”, tomar consciencia y asumir las responsabilidades que se deriven. La carencia lleva a que se pueda ser capaz de torturar a otro sin asumir ni tener conciencia de tal asesinato. Es preciso comprender el mal con verdadero conocimiento. Dice: “comprender es acoger el tiempo en el que vivimos para evitar la alienación del mundo”, porque si no lo hacemos así: “se vuelve superfluo ser persona”⁷.

El personalismo

Llamamos corrientes personalistas a aquéllas que toman como estructura central la noción de persona, la experiencia de serlo y de encontrarse con otras personas. La persona es lo más singular y lo más incomunicable, en cuanto que es lo más propio. Con ello se quiere subrayar que la definición de persona no tiene su origen en la cosa sino en el ser, que es su constitutivo formal.

Autores como Scheler, Landsberg, Mounier, Marcel,... han escrito bellísimas aportaciones acerca de la necesidad de ser persona y desprenderse de los más bajos instintos animales y potenciar la dimensión relacional y su carácter trascendental.

Como los personalistas no han pretendido exponer de forma cerrada sus definiciones, regularmente han querido exponerla como aquel capaz de relacionarse con otros y preferentemente con Dios. Incluso, el personalismo francés ha subrayado la relación de la persona con una meta siempre trascendente. Se valen de distintos métodos: dialógicos, fenomenológicos para comprender lo más inte-

⁷ H. Arendt, *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona 1995, p. 100.

rior, que es el espíritu, del método reflexivo porque sólo introspectivamente puede alcanzarse la inmanencia en su relación con la trascendencia. Pero algunos autores, entre ellos López Quintás, teme que esta relación llena de intensidad tenga un carácter espléndido, por su amplitud, y temible, en el caso de su posible imprecisión⁸. No decimos que la categoría relación en el personalismo sea un accidente ni tampoco que sea respectividad, los personalistas defienden una relación intrínseca pero no se parte del Modelo Absoluto como concepción genética del principio de relación, como defiende Fernando Rielo.

La hermenéutica, como dice Jesús Conill, han volcado todo en la experiencia entendiendo la razón como apertura a la experiencia, y destacar que el pensar surge de la vida y que toda filosofía nace de la experiencia. El resultado no puede ser nihilista, sino que buscan una razón que pueda comprender la vida y que tiene que ver con la historia y con el tiempo. Las corrientes hermenéuticas ha aportado un horizonte de sentido que han sido valiosas en tanto no hayan caído en relativismos.

La filosofía española contemporánea

En el siglo XX hemos tenido un grupo de filósofos claramente centrados en la reflexión sobre el hombre, desde Miguel de Unamuno, Xavier Zubiri, María Zambrano, Eugenio D'Ors, Pedro Laín Entralgo, Julián Marías, quienes piensan con una clara referencia a la raíz constitutiva de la persona. Cuando decimos constitutiva queremos resaltar que la filosofía española ha subrayado una filosofía como modo de vivir (de ahí su carácter ético y realista), centrada, en un modo de ser relacional y de estar en el mundo en relación con la naturaleza, con los demás seres humanos y con Dios.

Estos autores, en los que podríamos ahora destacar a Zubiri y a Julián Marías nos proponen una reflexión mesurada, clara, real y orientadora del vivir. Parten de la realidad, a veces de la realidad empírica (Marías), para buscar el fundamento de lo real o su raíz constitutiva, lo cual requiere un estado de apertura para hallar la autenticidad de la experiencia. Y el descubrimiento estriba en que el poder de lo real o fundamento de lo real se encuentra religado al problema mismo del hombre. Es importante porque conocer la realidad humana es potenciar también su realización.

Del estructuralismo a la neurología. Podría decirse que, para muchos, la modernidad ha sido, como se repite frecuentemente, una crisis del sujeto y la superación de la misma ha de ser también una recuperación del sujeto humano. Tras las ideas de Nietzsche y su fórmula que "Dios ha muerto" se ha deri-

⁸ A. López Quintas, *Hacia una definición de la filosofía personalista*, E. Palabra, Madrid 2006.

vado, más bien, hacia posturas de muerte del hombre, también “el sujeto ha muerto”. En el estructuralismo no es importante el sujeto, sino que el orden de las partes y el sistema ha sido el núcleo del pensamiento, el pensar consiste sólo en el análisis, composición y descomposición de las partes. Actualmente es la neurociencia la que atrae mayor atención, bajo un axioma que podría decirse es el siguiente: el ser humano es su cerebro, lo cual supone un reduccionismo y un abandono de lo trascendental que es inexcusable porque se pierde el sentido, lo cual es propiamente filosófico, y hasta aquella distinción cartesiana entre mente y cerebro que considera una realidad más compleja. Si se piensa esta relación, entonces no puede entenderse que se admita la reducción de la parte por el todo.

Hacia una nueva concepción de la antropología

Una experiencia originaria

Desde estas cuestiones planteadas y algunas afirmaciones que suponen novedades de la filosofía contemporánea, vamos a ver las respuestas de Fernando Rielo que, aunque en su mayoría no son respuestas a la lectura de estos autores, sin embargo está claro que responden a sus preguntas. Como la reflexión que hoy nos ocupa no puede ser más que un esbozo, nos detendremos en la importancia de la antropología de Fernando Rielo según algunas coordenadas partiendo de la recuperación del ser humano, su condición espiritual, la libertad y la consciencia.

Hemos visto la búsqueda contemporánea de una experiencia auténtica, originaria, que sea soporte de una posterior argumentación, desde Merleau-Ponty a las filosofías de la experiencia. Y también hemos visto que la hermenéutica plantea defender una razón no formalista, por ejemplo una razón narrativa, en apertura a la experiencia vivida. Un ejemplo de estas aspiraciones se encuentra en Simone Weil, como ya hemos visto, que se sitúa en un pensamiento que es espiritual y es ético.

Creemos que Rielo también se posiciona en la experiencia humana, pero como experiencia relacional, con clave claramente ontológica⁹. Lo propio y distintivo del ser humano, frente a los demás seres vivos, es la consciencia. Podríamos decir que la experiencia humana es consciencial, ahora bien, lo significativo es que esta experiencia es manifestación espacio temporal de la vivencia de la persona y la vivencia radica en la consciencia. Conviene explicar la con-

⁹ “La ontología es el tratado acerca del hombre. La antropología es ontología o mística. Es la ciencia que trata la actuación de la divina presencia constitutiva del Absoluto en el espíritu humano con el espíritu humano” (F. Rielo, *Concepción mística de la antropología*, Madrid 2013, p. 53).

sciencia y la vivencia. Lo consciencial no se refiere tan solo a los sentidos sino a una vivencia más honda o más íntima que consiste en la apertura del ser finito a lo infinito.

Es decir, Rielo añade que la vivencia humana se fundamenta en una relación constitutiva, primigenia, entre la criatura y el Creador. Y su manifestación es a lo que llamamos experiencia. Por ello dirá que todo lo que se sienta o se perciba es experiencia, aunque más bien llamamos experiencia humana a aquella que siendo potenciadora de la vivencia, nos sitúa en esa relación integradora que da dirección y sentido a toda la experiencia al fin de alcanzar el + que es la vivencia. Lo vivencial es lo genético, pues lo genético surge de esta vivencia primigenia.

La vivencia se origina en el mismo momento de la concepción. Por eso es vivencia primordial. Está antes del espacio y del tiempo. Esta vivencia primigenia la tiene todo ser humano, porque es la primera vivencia, intimidad constitutiva, es decir, consciencia de la divina presencia que constituye a la persona. La vivencia no es un abstracto, ni sólo una representación mental, viene explicada, genética o vitalmente, por esa vivencia primordial.

Este vínculo del sujeto con el Absoluto, de la criatura con el Creador es la vivencia propiamente humana. El ser humano vive siempre en relación con alguien y a este vínculo llamamos vivencia. “Los niños ven el rostro de mi Padre” (Mc, 10, 13–16).

De ahí que la experiencia humana es tanto más humana cuanto más vivencial.

No podemos decir, pues, que el ser humano es arrojado al mundo (Heidegger), o que su libertad es un infierno (Sartre) sino que su dignidad reside en que es creado por sí mismo y es amado por sí mismo. Es un ser en relación a alguien, es alguien con consciencia de Alguien, absoluto, creador, etc. Tampoco podemos admitir los subjetivismos e idealismos propios de la filosofía moderna.

De aquí también que Rielo denomine a la Antropología como Ontología o Mística¹⁰. Pues su antropología se centra en el ser humano que viene definido por esta relación con el Absoluto¹¹. Afirma que la definición del hombre es como ser místico. La antropología pertenece a las ciencias experienciales o ciencias del espíritu, cuya medida es la inspiración como constante trascendental y la unidad de vivencia es su constante formal. Mientras que en las ciencias experimentales su constante es la unidad de medida.

De este modo la experiencia más humana es concreta y no es abstracta y sin embargo no es sólo sensible, ni sólo emocional, ni sólo reflexiva sino que

¹⁰ “La vida ontológica corresponde al acto de ser... la denominamos vida mística... es experiencia »apertural« de nuestro espíritu al infinito del Absoluto” (F. Rielo, *Concepción mística...*, p. 53).

¹¹ “El ser humano es, trascendentalmente, un espíritu sicosomatizado definido por la divina presencia constitutiva” (ibidem, p. 55).

responde a algo más hondo y al mismo tiempo integrador de nosotros mismos. Así siendo finitos no nos sentimos satisfechos con lo sólo finito; conocemos lo infinito y somos conscientes de que no somos infinitos y, sin embargo, reconocemos lo infinito, porque tenemos de ello experiencia.

Esta experiencia que nos integra, que nos unifica interiormente, y comporta valores de paz, de plenitud, de satisfacción supone, al mismo tiempo, una raíz unitiva de nuestro ser que es complejo y propenso a la desintegración. Este paraíso íntimo que todo ser humano lleva consigo es la presencia del Absoluto en sus vidas y esta constituye la raíz original del ser y del conocer, como el paraíso al cual se vuelve siempre. Y es que este Absoluto está presente en la intimidad de toda inquietud humana, de toda aspiración y ensoñación sea religiosa, filosófica, científica, etc. Si la experiencia se aleja de esta vivencia no es propiamente experiencia, entonces podríamos hablar de alienación, ilusionismo, pseudoexperiencias, falsificación, artificialismos etc. “El ser humano... no tiene que buscar la felicidad: buscarla es su equivocación. La felicidad ontológica o mística es un don que viene cuando, con amor y generosidad, la persona practica la virtud”¹².

Cuando no se aleja de esta vivencia entonces se potencia la convivencia, porque la vivencia es sólo vivencia de alguien si es para alguien. No existe vivencia que no sea compartida porque su esencia es la comunicación. Esta divina presencia que nos vive, que se puede explicar, pero desborda todo lenguaje, es condición de humanización porque refiere a alguien, que definiéndola explica, integra, capacita la conducta humana. Porque la antropología de Rielo potencia lo vivencial como lo más humano y lo humano que se caracteriza por la vivencia, que es el + de la experiencia. Y la consciencia como el sujeto de esta consciencia.

Con ello queremos decir que Rielo busca la apertura a la experiencia pero no meramente como apertura, sino sabiendo que existe un origen que es realidad primera y originaria, creadora y definidora del ser humano. De este modo ni la apertura a la experiencia se explica por sí misma, ni queda vaga o indeterminada.

Tanto el personalismo como la hermenéutica subrayan la apertura a la trascendencia, pero en Rielo queda, además, claro que esta apertura es relación de un alguien a un Alguien.

El espíritu y la libertad

¹² Ibidem, p. 71.

Esta estructura constitutiva del ser humano que hemos subrayado como importante en la filosofía española es clave también en Rielo, además nos parece que la matiza con toda claridad. Estructura constitutiva quiere decir que no sólo apela a un fondo interior a la manera de San Agustín: “luz de mi corazón, paz interior de mi alma, virtud fecundante de mi mente y seno amoroso de mi pensamiento”¹³, o al poder de lo real o realidad fundante (Zubiri) sino que expone la presencia divina, divina presencia constitutiva, y su estructura constitutiva del espíritu sicosomático.

Como vimos el personalismo subraya el carácter relacional de las personas, pero Rielo habla de una relación constitutiva. No queremos decir que el personalismo no suponga este carácter constitutivo de la relación, lo supone pero no se centra en este supuesto ni le sirve de base para sostener el desarrollo argumentativo del mismo.

Rielo parte del espíritu, es decir, los seres personales son seres espirituales. La persona humana no es simple porque su espíritu es sicosomático, es una unidad de alma y de cuerpo. Su cuerpo es un compuesto y su alma es compleja, pero busca la simplicidad: “Gracias, te doy, Padre, porque has revelado estas cosas a los sencillos”. El espíritu asume las funciones orgánicas y las psíquicas, las asume constituyendo la unidad.

Vemos que la persona humana tiene dos elementos: un elemento creado el espíritu sicosomatizado, el espíritu asumiendo las funciones de la psique y del soma. No hay nada que suceda en nuestro cuerpo que no lo sienta el espíritu. En ese es espíritu quien infunde un elemento increado: la divina presencia en el espíritu creado. Esta divina presencia estructura, enriquece el espíritu con un patrimonio: atributos, leyes, valores, virtudes. A este estado de ser en el que queda el espíritu en virtud de esta divina presencia, le llama gene.

Se entiende, pues, porqué Rielo llama a su metafísica genética, pues lo genético hace relación siempre a este Modelo Absoluto, a este principio vital que vincula la creación entera con el creador, de manera relevante a la persona humana como la máxima expresión de todo lo creado. Esta divina presencia no es el gene; pero el gene no es sin la divina presencia constitutiva. El gene es la huella y desaparecería si se retirara esta divina presencia constitutiva.

Nos parece relevante señalar la matización de Rielo sobre el espíritu pues llega a exponer su estructura, no quedando de este modo, como una realidad máxima, pero tan alta como vaga. El espíritu es potencia de unión perceptiva y comunicativa, por ello es realidad máxima, porque los seres humanos somos más que inteligencia o deseos, somos seres unitivos. Y esta Potencia de Unión une en sí las funciones perceptiva y comunicativa cuyo más de la percepción es la

¹³ San Agustín, *Confesiones* I, 13, 21.

consciencia y el de la comunicación es la potestad. El espíritu es consciencia potestativa.

No se puede confundir el espíritu y la divina presencia constitutiva, el espíritu es creado y la presencia se infunde, se hace presente en este espíritu creado. Dios crea libremente, la libertad divina es síntesis de la omnipotencia y de la omnisciencia y hemos sido creados libres. Nuestra libertad es creada, genetizada. Nuestra libertad tiene un límite formal: condicionantes, resistencias, limitaciones, etc. Pero tenemos libertad porque estas limitaciones no definen a la libertad, es su límite formal. Pero venimos definidos por el límite trascendental o divina presencia constitutiva: “Ya no eres esclavo, sino hijo, y tuya es la herencia por la gracia de Dios” (Gal 4, 6–7).

La persona humana es un ser místico porque su naturaleza posee la capacidad de tener experiencia positiva e incrementativa en la vivencia de los valores. Esta es la experiencia mística, que consiste en el ejercicio de la libertad guiada y formada por la virtud y el amor, síntesis de las virtudes.

La estructura constitutiva humana es el espíritu encarnado o sicosomatizado que posee además la divina presencia por la que el ser humano es siempre más. Está condicionado por la finitud pero capacitado, consciencia potestativa, para ejercer un dominio sobre sí mismo, relacionarse con los demás y hacer un mundo mejor.

Más aún, la antropología de Fernando Rielo supone una concepción mística en lo que tiene como cima el amor de Dios que deja impreso en el ser humano la consciencia filial.

La consciencia extática

En este sentido, Rielo no pertenece al movimiento personalista, porque no busca “la relación con el otro” sino que expone directamente la relación con la divina presencia constitutiva. Su metodología no va de lo exterior a lo interior, sino que esta concepción genética del principio de relación es intrínseca. La definición de persona no es de alguien con otro alguien, sino del alguien con el Modelo Absoluto.

Diríamos que en el “giro antropológico” del que hemos hablado se ha producido un “giro epistemológico”. Hasta ahora se ha dicho que el conocimiento viene de los sentidos, Fernando Rielo dice que el conocimiento es espiritual, porque el estado de ser es genético, procede de las personas divinas que constituyen el ser personal. Las personas divinas definen la geneticidad, pues la vida no se reduce a lo biológico, es más que lo biológico, pues es la apertura relacional a quien nos constituye. Crean el espíritu e infunden su presencia, con su presencia los atributos de ser, de bondad, de verdad, de belleza, las virtudes, la ley de la perfectibilidad, etc. Por ejemplo: la verdad se asienta en el espíritu y se

proyecta en el alma, con lo cual, la verdad no es una adecuación entre lo que es y lo que se dice, es más, es el quien de las personas divinas en el ser humano.

Querriamos finalmente, subrayar matizadamente la consciencia en Fernando Rielo. Asume la consciencia como lo que define al hombre, pero no es la consciencia sólo comprensión racional. El ser humano no es sólo intelección, sino que la consciencia tiene que ver con el convivir. Creemos que con ello responde también a preguntas contemporáneas acerca de la racionalización de la conducta humana, como hecho significativo, y aún a propuestas como la de Hannah Arendt, que señala que es preciso ahondar en la comprensión de los actos y asumir las consecuencias de las acciones humanas.

Es cierto y es necesario, pero Fernando Rielo no defiende que la inteligencia sea la asumente de la conducta humana. La consciencia es más que inteligencia y más que el criterio de la vida moral, lo que define al hombre es Alguien que, presente, en la consciencia le constituye. Es cierta la importancia de la consciencia pero ésta no es un abstracto, ni un concepto sino una presencia de Alguien, que es persona, que deja al espíritu en un modo de ser, en un acto de ser, en una forma de ser que le capacita en su humanización: “La percepción o consciencia es la de una persona que, poseyendo un espíritu sicosomatizado responde [...] a la divina presencia constitutiva del acto absoluto”¹⁴.

Rielo no entiende la consciencia como autopercepción, porque no se puede entender la consciencia en sí misma, la consciencia es relacional, el mundo de las vivencias pertenece a la consciencia ontológica, a su intimidad constitutiva. Pero Rielo llama vivencia al vínculo que une a la criatura con el creador, por ello llama vivencia a lo más profundo, a lo más importante, al absoluto que está presente en cada experiencia, este Absoluto del que tenemos consciencia porque constituye al ser humano y es primera vivencia, consciencia es esa Presencia Constitutiva de Alguien.

El ser humano es consciente de “algo” porque es “alguien” con consciencia de “alguien”. Con ello Rielo afirma que esta consciencia, o mejor, ser conscientes es saber que podemos relacionarnos, percibir, comunicarnos con algo y con alguien. La consciencia es para Rielo *convivium*, con un Alguien que satisface plenamente, es Alguien absoluto, alguien que actúa en la persona humana con la persona humana.

Con ello el ser humano conoce la capacidad de transcendencia, de ahí que Fernando Rielo hable de consciencia potestativa. Este don de la consciencia potestativa hace posible:

a) que el ser humano pueda reducir sus funciones instintivas y estimúlicas porque puede conquistar y conquista, de hecho, sobre todo no estar a su merced;

¹⁴ F. Rielo, *Concepción mística...*, p. 59.

b) la trascendencia, porque nos relaciona con un Alguien que nos constituye.

Creemos que no basta con decir que es preciso racionalizar la conducta para que ésta sea más humana, no es a fuerza de pensar, e incluso obsesionarse, el modo para ser mejores. Este es un vicio racionalista propio de muchos autores, como Spinoza, el cual propone que el abandono de las pasiones tristes puede alcanzarse a fuerza de racionalizar, objetivar y asumir dichas pasiones hasta llegar al sosiego y aceptación de las mismas. Por lo cual llegamos a vivir pasiones alegres. Y es cierto que es sanante el objetivar y separarse de las pasiones, pero no es a fuerza de racionalizarlas. Rielo propone esta presencia del Absoluto en la consciencia humana como tercio incluso, alguien que define, potencia y hace la síntesis de esas dos realidades que vienen definidas por este tercero.

El éxtasis es consciencia de unión de alguien con Alguien, que es Modelo y modela. El “éxtasis es acto ontológico o energía constitutiva del espíritu humano que, abriéndose a la infinitud [...] se comunica con Dios, con sus semejantes y con su entorno”¹⁵. Lo místico es experiencia y compromiso espirituales cuando estas son respuestas a la acción divina¹⁶.

Nos interesa la propuesta de Hanna Arendt acerca de que la deshumanización del nazismo venía de unos seres humanos que no entraron en la comprensión del mal e “hicieron superfluo” el hecho de ser personas, pero Fernando Rielo propone que esta consciencia es una vivencia o convivencia personal con alguien que nos vivifica y genetiza. He aquí la conciencia filial.

Conclusión

El hombre más que un ser simbólico es un ser místico, pues con la divina presencia ha recibido todo un patrimonio genético:

1. Su espíritu tiene carácter personal.
2. Provee el disposicional de la libertad.
3. Se presenta a la inteligencia como “ley del conocimiento”.
4. Proporciona a la voluntad la forma del querer.
5. Otorga al espíritu la energía extática que le pone en comunicación con el Absoluto y con sus semejantes.

Dicho de otro modo, hemos querido destacar algunos aspectos de la antropología de Fernando Rielo:

¹⁵ F. Rielo, *Mis meditaciones desde el modelo genético*, Fundación Fernando Rielo, Madrid 2001, p. 138.

¹⁶ F. Rielo, *Concepción mística...*, p. 50.

- El primero y básico es que parte de la consideración de un ser espiritual.
- Hemos expuesto su idea del ser y del ser humano.
- Presenta una antropología cuyos principios se acercan y explican la vida humana y, al mismo tiempo, es trascendental.
- Expone con cuidado a qué denomina vivencia.
- Se centra en lo genético que es vida, en la que la presencia del Absoluto como principio conreacional, actual y epistémico define al ser humano y dota a su espíritu de una conciencia potestativa capaz de responder activamente a la acción del Modelo Absoluto.

Jadwiga Błahut-Prusik

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

POMIĘDZY WOLNOŚCIĄ POLITYCZNĄ A BEZPIECZEŃSTWEM

Between Political Freedom and Safety

Słowa kluczowe: bezpieczeństwo, wolność polityczna. Key words: safety, political freedom.

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

Relacja między bezpieczeństwem a wolnością zmieniała się na przestrzeni wieków. W zależności od tego, którą z wartości uznawano za bardziej podstawową, w jej perspektywie ujmowana była druga. Niezwykle istotne w tym względzie okazują się ogólne zmienne optyki rzeczywistości, zasadniczo determinujące ujęcie obu kategorii. Artykuł dotyczy relacji między starożytnym a nowożytnym rozumieniem bezpieczeństwa i wolności politycznej. Ma na celu narysowanie historycznej zależności między omawianymi pojęciami.

A b s t r a c t

The relationship between freedom and safety has been undergoing changes throughout the ages. One always outranked the other, depending on which concept was viewed as more fundamental. In this case, the optics of the changing vision of reality turns out to be of upmost significance: it largely determines the manner in which both categories are viewed. The article pertains to the relationship between the ancient and modern understanding of safety and political freedom. It was written to outline the historical correlations between the concepts.

Podejmując próbę ustalenia relacji między wolnością a bezpieczeństwem, natrafiamy na podstawową trudność związaną z wieloznacznością obu kategorii, ich niezwykle abstrakcyjnym charakterem. Polisemantyczność ta, wzmocniona przez historyczną zmienność w podejściu do obu kwestii, koniecznym czyni zakreszenie przedmiotowych ram podjętego dyskursu. W nawiązaniu do stanowiska Hannah Arendt, zgodnie z którym „nie ma chyba w polityce takiej sprawy, którą moglibyśmy poruszyć bez nawiązania – wprost lub pośrednio – do kwe-

stii wolności człowieka”¹, dla potrzeb niniejszego artykułu nasze rozważania zasadniczo ograniczone zostaną do politycznego aspektu wolności. Za Arendt wolność polityczną ujmować będziemy jako działanie urzeczywistniane w sferze publicznej. Arendt pisała: „ludzie są wolni – a nie tylko posiadają dar wolności – tak długo jak długo działają; nie wcześniej i nie później. Albowiem *być* wolnym i działać to jedno i to samo”². Ponieważ wszelkie nasze działania mają miejsce w przestrzeni publicznej, zewnętrzne doświadczenie wolności Arendt uznaje za pierwotne w stosunku do jej formy wewnętrznej, której próba poszukiwania pojawia się w momencie naruszenia tej pierwszej³. „Wolność (lub jej przeciwieństwo) uświadamiamy sobie pierwotnie podczas obcowania z innymi, a nie z samym sobą”⁴ – czytamy w *Między czasem minionym a przyszłym*. Analogiczna konstatacja nasuwa się w przypadku bezpieczeństwa. Wszystkie próby zarówno podmiotowego, jak i przedmiotowego doprecyzowania tego pojęcia wskazują, że jest to wysoce relacyjną kategorią mamy do czynienia. Zarówno te definicje bezpieczeństwa, którymi operują nauki szczegółowe, jak i te bardziej ogólne, tj. filozoficzne (ontologiczna, aksjologiczna, epistemologiczna⁵), zakreślają ramy publicznej przestrzeni, miejsce spotkania z innym człowiekiem.

Relacja między bezpieczeństwem a wolnością zmieniała się na przestrzeni wieków. W zależności od tego, którą z wartości uznawano za bardziej podstawową, w jej perspektywie ujmowana była druga. Niezwykle istotną rolę odgrywały tu ogólne, zmienne optyki rzeczywistości – zasadniczo determinujące ujęcie obu kategorii. Artykuł dotyczy relacji między klasycznym a nowożytnym rozumieniem bezpieczeństwa i wolności, ma na celu nakreślenie historycznej zależności między omawianymi pojęciami⁶.

Jakkolwiek pierwotnie zagadnienie bezpieczeństwa nie było podejmowane wprost, nie ulega wątpliwości, że sama potrzeba bycia bezpiecznym wydaje się stała. Towarzyszy ona człowiekowi od początku jego istnienia jako instynktowne, intuicyjne i oczywiste przekonanie, iż wymogiem trwania ludzkiej egzystencji jest zapewnienie odpowiednich ku temu warunków. Dlatego też bezpieczeń-

¹ H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym: osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Aletheia, Warszawa 1994, s. 178.

² Ibidem, s. 186.

³ Zob. ibidem, s. 178–181.

⁴ Ibidem, 181.

⁵ Na temat filozoficznych aspektów bezpieczeństwa pisałam w: J. Błahut-Prusik, *Pomiędzy definicją bezpieczeństwa a możliwością jego urzeczywistnienia, czyli ku wiecznemu niespełnieniu?*, „Humanistyka i Przyrodznawstwo” 2012, nr 18, s. 203–212.

⁶ Zasadniczo artykuł dotyczy relacji między klasycznym a nowożytnym rozumieniem bezpieczeństwa i wolności. Aczkolwiek podjęte rozważania zamyka jedna z najbardziej znanych współcześnie koncepcji wolności, pełni ona jedynie funkcję podsumowującą. Autorka zdaje sobie sprawę, że w warunkach współczesnych relacja bezpieczeństwo–wolność wymaga podjęcia osobnej analizy.

stwo, choć różnie definiowane, bezpośrednio lub pośrednio odnosi się do tego, co stanowi jego istotę, tj. zapewnienia trwania bytu ludzkiego oraz możliwości jego rozwoju. Nie ulega jednak wątpliwości, że pod wpływem dziejowych przemian pojęcie „bezpieczeństwo” zaczęło pojawiać się w coraz szerszej płaszczyźnie rozważań. Jego ewolucja semantyczna sprowadza się w zasadzie do wciąż poszerzających się ram definicyjnych, tzn. obecnie bezpieczeństwo dotyczy tych obszarów ludzkiej działalności, do których wcześniej nie miało zastosowania. Nieco inaczej sprawa ma się z wolnością. Sposób jej rozumienia i realizacji zmieniały się na przestrzeni wieków na tyle, że to, co dziś określamy mianem „wolności politycznej”, zasadniczo różni się od tego, jak była ona postrzegana w myśli klasycznej.

Na gruncie aksjologicznym obie kategorie można rozpatrywać jako wartości instrumentalne, tj. służące realizacji innych wartości. Aczkolwiek bezpieczeństwo, w przeciwieństwie do wolności, od zawsze uchodziło za wartość egzystencjalną, determinującą zarówno sam akt „zaistnienia, jak i utrzymania procesu egzystencji”⁷. W tej perspektywie z pewnością jest ono wartością bardziej podstawową niż wolność, gdyż determinuje jednocześnie nasze bycie lub nie-bycie w świecie, jak też jego jakość, podczas, gdy wolność jedynie tę drugą. Ponadto, jak już wspomniano, o ile bezpieczeństwo postrzegane jest jako wartość względnie stała i niekwestionowana, o tyle wolność nie zawsze za taką uchodziła i to nie tylko ze względu na swą pojęciową wieloznaczność, lecz także odmienny punkt jej odniesienia, sprowadzany najczęściej do sprzecznych płaszczyzn ludzkiego bytowania: raz wspólnotowej, kiedy indziej jednostkowej.

Początkowo ani bezpieczeństwo, ani wolność nie stanowiły przedmiotu bezpośrednich rozważań. W starożytnej Grecji nie pojawiały się one jako problemy, lecz – przywołując określenie Arendt zastosowane w odniesieniu do wolności – jako „fakty życia codziennego”. Co więcej, ich kontekst – podobnie jak wszystkich kategorii społeczno-politycznych – mieścił się w zakresie rozważań etycznych. Fakt ten staje się istotny, gdyż z jednej strony wyznacza obszar właściwy naszym dociekaniom, poszerzając je o moralną perspektywę, z drugiej – uświadamia nam, że rezultat podjętej analizy w znacznej mierze będzie efektem poszukiwań zogniskowanych na szerszych kategoriach pośrednio związanych z tymi, które stanowią przedmiot naszych zainteresowań. A zatem znaczenie wolności i bezpieczeństwa odczytujemy raczej w kontekście bardziej ogólnych kwestii, zwłaszcza zagadnienia szczęścia. Oba stany można uznać za warunki, których realizacja wprost lub pośrednio przyczynia się do ustanowienia eudajmonii. Ta moralna perspektywa właściwa była wszelkim zagadnieniom społeczno-politycznym podejmowanym w tamtym czasie, przez co elementy determinujące osiągnięcie życia szczęśliwego najczęściej również wzajemnie warunkowały się i dopełniały. Dotyczyło to także wolności i bezpieczeństwa.

⁷ J. Lipiec, *Świat wartości: wprowadzenie do aksjologii*, AWA, Kraków 2001, s. 136.

I Platon, i Arystoteles (w ślad za Sokratesem) wolność utożsamiali z wiedzą stanowiącą zarazem warunek osiągnięcia prawdy i szczęścia. Wedle Platona indywidualne poszukiwanie prawdy (kontemplacja) prowadzi do osiągnięcia wolności, która ma wymiar wspólnotowy. Jedynie ten, kto posiadał prawdę, może czuć się prawdziwie wolny, tzn. posiadanie odpowiedniej wiedzy umożliwia mu funkcjonowanie w życiu państwowym, współdecydowanie o sprawach publicznych. W tym znaczeniu w klasycznej filozofii polityki wolność w zasadzie sprowadzała się do jej pozytywnego rozumienia jako „wolność do”. „Polegała ona – jak wykazywał Benjamin Constant – na kolektywnym, lecz bezpośrednim sprawowaniu wielu części całej władzy, na publicznym obradowaniu w sprawach wojny i pokoju, na zawieraniu przymierzy z cudzoziemcami, uchwalaniu praw, ferowaniu wyroków, badaniu rachunków, rozporządzeń i poczynań urzędników, stawianiu ich przed całym narodem, oskarżaniu ich, skazywaniu lub uwalnianiu od winy; jednocześnie jednak, nazywając to wolnością, starożytni uznawali za rzecz całkowicie do pogodzenia z ową wolnością kolektywną zupełne podporządkowanie jednostki władzy ogółu”⁸. Śledząc przytoczoną powyżej definicję wolności, doznajemy nieodpartego wrażenia, że jej realizacja – polegająca na kierowaniu państwem – w prostej linii prowadziła do zapewnienia bezpieczeństwa, które, chociaż zredukowane do wymiaru wspólnotowego, obejmowało również bezpieczeństwo indywidualne, aczkolwiek sprowadzane do umacniania jego kolektywnej postaci.

Posługując się rozróżnieniem stosowanym przez Isaiaha Berlina, koncepcja wolności pozytywnej zasadniczo zdominowała zwłaszcza starożytną myśl grecką. Nie oznacza to jednak, że w tamtym okresie nie pojawia się jej negatywna forma. Znamiennym tego przykładem jest rzymska szkoła neostoicka, której przedstawiciele zgodnie uznawali wolność za warunek osiągnięcia szczęścia. Jedynie uniezależnienie się od tego wszystkiego, nad czym zapanować człowiekowi nie jest dane, czego ujarzmić nie jest on w stanie, czyni go prawdziwie wolnym. Neostoicy, utożsamiając wolność z wewnętrznym stanem przysłowiowego stoickiego spokoju, niewzruszenia, obojętności, autarkii, akceptacji tego, co przynosi los, ukazali zupełnie inne jej oblicze, tj. wolność wewnętrzną istoty ludzkiej, odczuwaną jako niezależność od wszelkich form politycznego zniewolenia. Skądinąd z poprzednikami łączy ich konstatacja, zgodnie z którą każdorazowa próba buntu przeciwko ogólnie rozumianym prawom rządzącym wszechświatem skazuje człowieka na klęskę, a ta z kolei odsuwa go od szczęścia i boleśnie uświadamia mu nieuchronną i zniewalającą moc naturalnych konieczności, jakim podlega również wolność. Przy takim rozumieniu wolności bezpieczeństwo nie może

⁸ B. Constant, *O wolności starożytnych i nowożytnych*, przeł. Z. Kosno, „Arka” 1992, nr 42 (listopad–grudzień). [online] <www.law.uj.edu.pl/~khdpip/site/images/adm/File/Teksty/Constant_2.pdf>, dostęp: 25.04.2013.

być zinterpretowane inaczej niżeli bezwolna, choć niekoniecznie bierna, aprobatą tego, czego wymaga od nas natura i co zsyła los.

Wszechmoc naturalnych konieczności dostrzegamy zarówno w Platonijskiej teorii państwa idealnego, jak i w Arystotelesowskiej koncepcji szczęścia⁹, gdzie wolność, a raczej wolny wybór (*proairesis*)¹⁰ nie dotyczył celu ludzkich dążeń, tj. *eudajmonii*, gdyż ten jako obiektywny i nieuchronny był jednakowy dla wszystkich. Ludzki wybór w zasadzie sprowadzał się do środków doń prowadzących, metod, za pomocą których aktualizujemy naszą formę. Niemniej jednak nie był on dowolny, przeciwnie, Arystoteles postrzegał go jako podporządkowany ogólnej zasadzie gwarantującej szczęśliwą egzystencję – zasadzie „złotego środka”, tj. działania zgodnego z naturą (rozumem).

Na gruncie klasycznej filozofii politycznej i bezpieczeństwo, i wolność stanowiły dopełnienie holistycznego ujęcia rzeczywistości. Wpisane były w koncepcję doskonałego, boskiego czy po prostu naturalnego, niezmiennego ładu wszechświata. Państwo miało odzwierciedlać zgodny z naturą porządek rzeczy, stanowiący gwarancję bezpieczeństwa jego i jego obywateli. A zatem bezpieczeństwo jawiło się jako pewien stan obiektywny, w który człowiekowi pozostawało niejako wpisać się, podporządkować danemu czy odkrytemu wzorcowi. Analogiczna sytuacja dotyczy wolności, która dla żadnego z myślicieli nie stanowiła odrębnej kategorii, a raczej dopełnienie całościowej wizji uniwersum. Podobnie jak możliwość osiągnięcia bezpieczeństwa, tak również wolności zdeterminowana była przez przyjęty system zależności, jego zachowanie i afirmację. Szanse realizacji obu stanów silnie łączone były z obiektywnym porządkiem rzeczy i wyprowadzonymi zeń kategoriami, takimi jak: sprawiedliwość, szczęście, życie zgodne z naturą. Tego rodzaju funkcję pełniła np. Platonijska organiczna teoria państwa z kluczową dla niej ideą sprawiedliwości¹¹, zgodnie z założeniami której każdy powinien czynić to, do czego przysposobiła go natura. Nieznajomość i co za tym idzie – nierespektowanie zasad sprawiedliwości skutkuje naruszeniem porządku, ładu gwarantującego bezpieczeństwo¹². Wobec tego za podłoże niebezpieczeństwa, zagrożenia uznawano niesprawiedliwość wynikającą bądź z niewiedzy, bądź z ignorancji. Wedle Platona wiedza jest elementem determinującym zarówno wolność, jak i bezpieczeństwo, gdyż to naturalne predyspozycje sposobią (lub nie) jednostkę do życia w wolności (rozumianej jako życie

⁹ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska (w:) idem, *Dzieła wszystkie*, t. V, PWN, Warszawa 2001, s. 77–103.

¹⁰ Zob. H. Arendt, op. cit., s. 37.

¹¹ Na temat idei sprawiedliwości zob. Platon, *Państwo*, (w:) idem, *Państwo, Prawo (VII ksiąg)*, przeł. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2001.

¹² Zob. R. Rosa, *Filozofia bezpieczeństwa – tradycja*, (w:) R. Rosa, M. Lipieńska-Rzesutek, M. Kubiak, *Filozofia bezpieczeństwa personalnego i strukturalnego. Tradycja – Współczesność – Nowe wyzwania*, Wyd. Akademii Podlaskiej, Siedlce 2007, s. 23–25.

w prawdzie), a to z kolei umożliwia sprawiedliwą i jednocześnie bezpieczną egzystencję. A zatem obie wartości spotykają się na płaszczyźnie moralnej znamiennej dla społeczno-politycznych rozważań tamtego okresu.

W dyskursie nad relacją bezpieczeństwa i wolności istotne wydaje się rozróżnienie, którym posługuje się wielu teoretyków wolności, a mianowicie na wolność negatywną i pozytywną. W zależności od tego, który z aspektów wolności jest artykułowany, różnie interpretowane może być również bezpieczeństwo. W przypadku „wolności do”, tak charakterystycznej dla starożytnych, bezpieczeństwo przyjmowało w pierwszym rzędzie formę negatywną. Przy próbie określenia jego istoty w przeważającej mierze wskazywano na zjawiska, których nieobecność może nam stan ten gwarantować, tj. brak wojny, konfliktów, zagrożeń, strachu itp. Bezpiecznym może czuć się ten, kogo egzystencja jest niezagrażona. Gros klasyków, m.in. Platon, Arystoteles, Augustyn Aureliusz, operowało pojęciem bezpieczeństwa w negatywnym sensie, kojarząc je (zazwyczaj nie wprost) ze stanem harmonii, stabilności, równowagi, czyli brakiem chaosu/nieładu, które czynią pożądaną stan niemożliwym do zaprowadzenia i utrzymania, z nieobecnością czynników zagrażających fizycznemu przetrwaniu. Wolność pozytywna dopełniała ten obraz, umożliwiając działania eliminujące zagrożenia, jak również zapobiegające ich pojawianiu się.

Ponadto klasycy ujmowali bezpieczeństwo w kontekście strukturalnym (przedmiotowym), odnosząc je do wewnętrznego obszaru państwa. To sprawiało, że odpowiednio zorganizowana struktura państwowa miała chronić obywateli zarówno przed zewnętrznymi, jak i wewnętrznymi niebezpieczeństwami grożącymi rozpadem, destabilizacją, niestabilnością pożądanego w niej porządku. W ramach tak ujętego bezpieczeństwa znaczenie zasadnicze przypisywano bezpieczeństwu zbiorowemu; bezpieczeństwo personalne było wyłącznie pochodną bezpieczeństwa strukturalnego. Tego rodzaju podejście było rezultatem specyficznej wówczas postawy kolektywistycznej, stanowiącej dopełnienie holistycznego ujęcia rzeczywistości. Bezpieczeństwo negatywne i wolność pozytywna ściśle ze sobą korespondowały. Należy jednak pamiętać, że relacja między nimi zdeterminowana była przez szerszy kontekst postrzegania rzeczywistości. Jak już nadmieniono, zarówno bezpieczeństwo strukturalne, jak i personalne osadzone zostało w koncepcji stałego, naturalnego porządku rzeczy. Odzwierciedlające go państwo stanowiło gwarancję jego bezpieczeństwa i jego obywateli. Zależność ta uwidacznia się również w personalnym wymiarze bezpieczeństwa; bezpieczną egzystencję zapewnić miało jedynie życie cnotliwe, tj. zgodne z naturą. Wolność pozytywna, sprowadzająca się wyłącznie do prawa decydowania o losach i kształcie wspólnoty – wypełniania swoich obowiązków, w aspekcie jednostkowym przyjmuje formę zniewolenia. Jak to wyraził Constant: „jednostka u starożytnych, będąca władcą we wszystkich prawie sprawach publicznych, w życiu prywatnym jest zawsze niewolnikiem. Jako obywatel decyduje o wojnie i pokoju;

jako osoba prywatna jest ograniczana, obserwowana, dławiona we wszystkich swych poczynaniach”¹³. Nie bez znaczenia pozostaje to, że obywatel jest nie tyle niewolnikiem wspólnoty, ile w pierwszej kolejności obiektywnego porządku, w który państwo również się wpisuje.

Perspektywa rozważań nad bezpieczeństwem i wolnością zmieniła się radykalnie w nowożytności. Odrzucenie obiektywnego porządku rzeczy, obiektywnych wyznaczników tzw. dobrego życia, zdjęło z człowieka jarzmo konieczności ich realizacji, czyniąc go bytem prawdziwie wolnym, tzn. zdolnym do samookreślenia. Nowa perspektywa wyzwoliła człowieka od wszelkich obiektywnych determinacji – tak dążeń, jak narzędzi, za pomocą których mógłby je realizować. Z chwilą, gdy człowiek przestał być narzędziem w rękach obiektywnych zależności (natury, Boga), stając się świadomym kreatorem swojej pozycji społecznej, swojego miejsca w świecie, osobliwej redefinicji uległo nie tylko poczucie bezpieczeństwa, jakie dawały tradycyjne struktury społeczne (przestało być ono postrzegane jako obiektywny stan dany niejako z zewnątrz), ale również poczucie wolności, której reguły wpisywały się w ów obiektywny kontekst.

Kwestia relacji bezpieczeństwo–wolność w nowożytności po raz pierwszy wprost została podjęta przez Thomasa Hobbesa. Silnie związawszy ze sobą obie kategorie, za kluczową obrał on bezpieczeństwo, uznając je za wyraz jednego z praw natury, tj. nakazu ustanowienia pokojowego współżycia. Hobbes bezpieczeństwo i wolność przypisał dwóm odmiennym stanom, w obszarze których możliwa jest ich realizacja. Bezpieczeństwo daje się urzeczywistnić jedynie w stanie państwowym, natomiast wolność rozumiana jako „brak zewnętrznych przeszkód, które często mogą pochłoniąć część sił człowieka, jakie by mógł użyć na osiągnięcie swojego celu, ale nie mogą mu przeszkodzić, by zużył resztę swych sił wedle tego, co mu dyktuje rozumienie i rozum”¹⁴ – w stanie natury. Tak ujęta wolność w momencie powołania państwa zostaje przekazana suwerenowi w zamian za zapewniane obywatelom bezpieczeństwo. A zatem nie ona stanowi cel ludzkiego działania, a bezpieczeństwo. Warto w tym momencie nadmienić, że w *Lewiatanie* bezpieczeństwo zostało zdefiniowane nie tylko jako „samo zachowanie życia, lecz również wszelkie inne zadowolenia w życiu, jakie każdy człowiek może sobie zdobyć staraniem zgodnym z prawem, bez niebezpieczeństwa i szkody dla państwa”¹⁵. Toteż Hobbes, jako jeden z pierwszych, nie ograniczał go wyłącznie do aspektu negatywnego. Bezpieczeństwo wiązał również z poczuciem trwałej stabilizacji umożliwiającej podmiotom realizowanie obranych celów. Jego zdaniem zapewnienie tego stanu, tj. braku zagrożeń lub skutecznego im przeciwdziałania, leży w gestii suwerena.

¹³ B. Constant, op. cit.

¹⁴ T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Aletheia, Warszawa 2009, 2011, s. 211.

¹⁵ Ibidem, s. 419.

Hobbes ściśle wiąże ze sobą trzy elementy: wolność jako stan naturalny, właściwy ludzkiej naturze; bezpieczeństwo jako cel, w osiągnięciu którego wolność stanowi przeszkodę; oraz rozum, który dyktuje człowiekowi *dążyć do pokoju i podtrzymać go*. Zdaniem Hobbesa bezpieczeństwo możemy uzyskać jedynie na drodze wyrzeczenia się wolności: „Motywem i celem, dla którego człowiek zrzeka się i przenosi uprawnienie, nie jest nic innego jak bezpieczeństwo własnej osoby, życia i zabezpieczenia środków do zachowania życia tak, iżby nie stało się ono uciążliwe”¹⁶. Tym sposobem wolność stanowi swego rodzaju koszt ponoszony na rzecz uzyskania poczucia bezpieczeństwa. W opinii Hobbesa pełnię bezpieczeństwa można osiągnąć jedynie na drodze jednomyślnego powołania suwerennej władzy ucieleśniającej zbiorową osobę, uznania jej za mocodawcę wszystkiego, co poczytuje za niezbędne do ustanowienia i utrzymania wspólnego pokoju i bezpieczeństwa¹⁷. Wolność indywidualna, właściwa stanowi natury, przeistacza się tu w wolność państwa, które na mocy swoich prawodawców (podobnie jak jednostka w stanie natury) zezwala na czynienie wszystkiego, co tylko wyda się konieczne dla swojej obrony. W ten sposób wojna wszystkich ze wszystkimi zostaje przeniesiona na relację między państwami¹⁸.

Problem relacji bezpieczeństwo–wolność zrodził się z chwilą wyłonienia się konfliktu jednostka–wspólnota. Dopóki ich cele były spójne, równie koherentne pozostawały bezpieczeństwo i wolność. Rozdzźwięk nastąpił w momencie pojawienia się świadomości istnienia innego rodzaju wolności niżeli ta, którą gloryfikowali starożytni. Wedle Hobbesa naturalna wolność człowieka jest całkowicie sprzeczna z klasycznym ideałem „wolności do”, albowiem nie czyni ona jednostki zdolną do kierowania wspólnotą, a tym samym do zapewnienia jej bezpieczeństwa. Przeciwnie – egoistyczna, społeczna natura ludzka uniemożliwia realizację jednej i drugiej wartości jednocześnie.

Hobbesowskiemu rozumieniu wolności przeciwstawił się John Locke, który nie utożsamiał jej ze stanem anarchii czy zupełnej samowoli. Choć z pewnością wolność nie zapewnia pełni bezpieczeństwa, „nie jest to stan, w którym można czynić, *co się komu podoba*”. Dotyczy to zarówno wolności naturalnej, której jedynym prawodawcą i ograniczeniem jest prawo natury, jak i wolności w społeczeństwie, sprowadzającej się do niezależności od jakiegokolwiek władzy, która nie została powołana na mocy zgody powszechnej i powierzonego jej zaufania. Przyjmując zasadę: *gdzie nie ma prawa tam nie ma wolności*, za cel zarówno prawa natury, jak i prawa stanowionego Locke przyjął zachowanie i powiększanie wolności¹⁹. Rozum, który u Hobbesa był instancją stojącą przed alterna-

¹⁶ Ibidem, s. 215.

¹⁷ Por. ibidem, s. 257–158, 264.

¹⁸ Ibidem, s. 301.

¹⁹ Zob. J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, PWN, Warszawa 1992, s. 178–178, 201.

tywą albo wolność, albo bezpieczeństwo, u Locke'a nakazuje powstrzymywać się od wszelkiego rodzaju czynków, które zniewalałyby jednostkę, czyniły ludzkie życie niebezpiecznym, a w konsekwencji uniemożliwiały realizację fundamentalnego prawa natura, jakim jest nakaz „pokoju i zachowanie całego rodzaju ludzkiego”. W ten sposób Locke opowiadał się za realizacją jednej i drugiej wartość jednocześnie. Ponieważ w stanie natury nie istnieją mechanizmy umożliwiające pełne ich urzeczywistnienie, ludzie powołali do życia państwo, które nie tylko nie pozbawia ich wolności, jaką dała im natura, ale wzmacnia jej realizację, czyniąc przez to ich egzystencję bezpieczniejszą. „Jedynie wolność od takiej siły [zmierzającej do poddania mnie swej absolutnej władzy – przyp. J.B.-P.] stanowi o bezpieczeństwie mojej osoby. [...] Tym samym ten, kto podejmuje próbę zniewolenia mnie, sam wstępuje w stan wojny ze mną”²⁰ – czytamy w *Dwóch traktatach o rządzie*. Pełna realizacja wolności ma sprawić, że człowiek nie będzie czuł zagrożenia ani ze strony innej jednostki, ani wspólnoty – państwa. A zatem u Locke'a bezpieczeństwo i wolność – przynajmniej w teoretycznych założeniach – warunkują się. Ten, kto odbiera mi wolność, tym samym pozbawia mnie bezpieczeństwa, w jego miejsce ustanawiając stan wojny. Locke pisał: „nie ma żadnego powodu, by przypuszczać, że ten, kto pozbawiłby mnie wolności, nie pozbawiłby mnie, gdyby miał mnie w swej władzy, każdej innej rzeczy”²¹. Jedną z funkcji państwa jest zapewnienie obywatelom bezpieczeństwa, nie wyklucza to jednak utrzymania wolności.

Z Locke'owskim rozumieniem wolności i bezpieczeństwa silnie koresponduje koncepcja Monteskiusza, w którego politycznej refleksji obie kategorie momentami zostają wręcz zrównane. Stosując podział wolności na filozoficzną i polityczną, tę drugą – definiowaną, jako „prawo czynienia wszystkiego tego, na co ustawy pozwalają”²² – ściśle wiązał z bezpieczeństwem. „Wolność polityczna polega na bezpieczeństwie lub bodaj na przekonaniu, jakie się ma o swoim bezpieczeństwie”²³ – pisał. W innym miejscu czytamy: „wolność polityczna obywatela jest to ów spokój ducha pochodzący z przeświadczenia o własnym bezpieczeństwie. Aby istniała ta wolność, trzeba rządu, przy którym by żaden obywatel nie potrzebował się lękać drugiego obywatela”²⁴. A zatem gwarantem zarówno wolności, jak i bezpieczeństwa jest prawo. Odpowiednie prawa (zgodne ze swym duchem) regulujące stosunki między obywatelami, między nimi a władzą, jak również między państwami/narodami zapewniać mają szeroko pojęte bezpieczeństwo – personalne i strukturalne jednocześnie.

²⁰ Ibidem, s. 174–175.

²¹ Ibidem, s. 175.

²² Monteskiusz, *O duchu praw*, przeł. T. Boy-Żeleński, Antyk, Kęty 1997, s. 136.

²³ Ibidem, s. 161.

²⁴ Ibidem, s. 137.

Właściwy dla nowożytności prymat wolności negatywnej znalazł swój wyraz m.in. w myśli Johna S. Milla, który ściśle związał wolność z indywidualizmem, w kontekście którego rozpatrywał także kwestię bezpieczeństwa. „Głównym niebezpieczeństwem naszych czasów jest niedostateczny rozwój indywidualności”²⁵ – pisał. W tym znaczeniu wszystko, co znosi, tłamsi, niweczy indywidualizm, nie się ze sobą zagrożenie. U Milla wolność negatywna, będąca wyrazem indywidualizmu, silnie łączy się z pozytywnym rozumieniem bezpieczeństwa. Wyznacza ona przestrzeń, w ramach której jednostka, decydując o sobie, podejmując autonomiczne decyzje, dokonując swobodnych wyborów, realizuje się²⁶. A zatem, podobnie jak u poprzedników, bezpieczeństwo i autonomia wyrażają się w nieskrępowanej możliwości samorealizacji, dodatkowo implikującej rozwój indywidualny i postęp społeczny. „Tam gdzie regułą postępowania nie jest własny charakter, lecz tradycje i zwyczaje innych ludzi, brak jednego z głównych składników ludzkiego szczęścia i najważniejszego składnika indywidualnego i społecznego postępu”²⁷ – czytamy w *O wolności*. W przypadku Milla w dyskusji nad relacją bezpieczeństwo–wolność nie bez znaczenia pozostaje teza, w myśl której wolność pojawia się dopiero na pewnym etapie rozwoju cywilizacyjnego, tzn. jej urzeczywistnienie możliwe jest jedynie „na drodze swobodnej dyskusji między równymi”. Aczkolwiek wolność stanowi naturalną predyspozycję, to, w jaki sposób i czy w ogóle zostanie ona zaktualizowana, nie jest oczywiste²⁸. Podobnie jest w przypadku bezpieczeństwa – bez osiągnięcia odpowiedniego poziomu świadomości politycznej jego realizacja jest niemożliwa. Z kolei poziom ów w prostej linii zależy od stopnia indywidualnego i społecznego postępu, czyli *notabene* wyraża się, zdaniem Milla, w postawie indywidualistycznej.

Indywidualistyczna perspektywa oglądu rzeczywistości przyczyniła się również do zmiany w postrzeganiu zagrożeń. Do momentu jej pojawienia się refleksja nad bezpieczeństwem zogniskowana była na zewnętrznych czynnikach mu zagrażających. Mill jako pierwszy dostrzegł wewnętrzne sprzeczności, jakie mogą pojawić się przy realizacji postulatów wolnościowych. Źródło zagrożenia – jak się okazuje – może stanowić nie tylko despotyczny władca, który wolność nam odbiera lub ją ogranicza, ale również ci, którym w istocie ma ona służyć – obywatele (społeczeństwo). W tym duchu Mill pisał: „istnieje granica uprawnionego naruszenia niezależności jednostki przez opinię ogółu i znalezienie tej granicy oraz utrzymanie jej wbrew zakusom jest równie koniecznym warunkiem należytego układu stosunków ludzkich, co ochrona przed politycznym despoty-

²⁵ Cyt. za: J. Szacki, *John Stuart Mill: wolność i indywidualność*, (w:) *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*, Książka i Wiedza, Warszawa 1966, s. 311.

²⁶ J. Mill, *O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, (w:) idem, *Utylitaryzm. O wolności*, przeł. M. Ossowska, A. Kurlandzka, PWN, Warszawa 2006, s. 156–157.

²⁷ Ibidem, s. 156.

²⁸ Ibidem, s. 172–177.

zmem”²⁹. Pomimo że Mill zagrożenie to odnosił bezpośrednio do indywidualizmu, uwaga, jaką poczynił, staje się niezwykle istotna w perspektywie współczesnych zagrożeń.

U większości wyżej przywołanych liberałów dostrzegamy wyraźną zależność między bezpieczeństwem a wolnością. Jest ona dostrzegalna zwłaszcza wówczas, gdy rozpatrujemy czynniki zagrażające bezpośrednio wolności. Mill w relacji wolność–bezpieczeństwo silniej niż poprzednicy eksponował znaczenie wolności. Chociaż w tym asymetrycznym stosunku ranga bezpieczeństwa zostaje umniejszona kosztem wolności, nie oznacza to, iż zostaje ono pominięte. „Jedynym celem usprawiedliwiającym ograniczenie przez ludzką, indywidualnie lub zbiorowo, swobody działania jakiegokolwiek człowieka jest samoobrona, [...] jedynym celem, dla osiągnięcia którego ma się prawo sprawować władzę nad członkiem cywilizowanej społeczności wbrew jego woli, jest zapobieżenie krzywdzeniu innych” – czytamy w *O wolności*. Innymi słowy, wolność jednostki może zostać ograniczona wyłącznie w stopniu niezbędnym do zapobieżenia wyrządzenia szkody innym – naruszania ich bezpieczeństwa i autonomii. Jakkolwiek Mill w poglądzie dotyczącym konieczności ograniczenia wolności celem zapewnienia bezpieczeństwa zbliżył się do Hobbesa, jednak w przeciwieństwie do niego nie traktował wolności instrumentalnie; przeciwnie, przyznał jej najwyższą rangę, uznając za wartość samą w sobie.

Liberalna koncepcja człowieka zmieniła perspektywę oglądu omawianej relacji. Bezpieczeństwo utraciło priorytetową pozycję, zostało zdegradowane do roli wartości dopełniającej tę, która (w opinii liberałów) stanowi o istocie ludzkiej egzystencji, tj. wolności. W nowożytności za sprawą dominacji negatywnego rozumienia wolności zaczęły pojawiać się załączki pozytywnego znaczenia bezpieczeństwa. Swobody obywatelskie, czyli przestrzeń, dzięki której podmiot bez większych przeszkód może urzeczywistnić obrane cele, stanowią fundament tego, co dziś określamy mianem bezpieczeństwa pozytywnego. Jakkolwiek artykulacja tego aspektu bezpieczeństwa, tj. związanego z poczuciem trwałej stabilizacji umożliwiającej nieskrępowany rozwój, pojawia się dopiero z chwilą upadku świata bipolarnego, nie sposób nie wskazać na jego kamień węgielny. Istota bezpieczna to istota, której stwarza się odpowiednie warunki dla rozwoju stanowiącego nie tylko gwarancję przetrwania, lecz również decydującego o jego jakości.

Nowożytni, przypisując niebagatelne znaczenie wolności negatywnej, położyli nacisk na ten aspekt bezpieczeństwa, który obcy był klasykom, a mianowicie bezpieczeństwo personalne. Podczas gdy w starożytności zasadnicze znaczenie przypisywano bezpieczeństwu strukturalnemu, w nowożytności następuje odwrócenie relacji: staje się ono pochodną bezpieczeństwa personalnego. Przemiany

²⁹ Ibidem, s. 97.

w postrzeganiu obu kategorii, jakie dokonały się w nowożytności, nie nastąpiłyby, gdyby nie zmieniła się ogólna wizja rzeczywistości. Z obiektywnego wzorca, którego arkana wystarczyło poznać, by następnie móc podporządkować się odkrytemu paradygmatowi, zmieniła się ona w subiektywną dynamiczną strukturę, w której to, co niegdyś przypisywano naturalnym czy boskim siłom, zyskało w pierwszym rzędzie wymiar ludzki.

W kontekście historycznych rozważań nad dwuwątkową relacją między bezpieczeństwem a „wolnością do”, jak też bezpieczeństwem a „wolnością od” niejako samoistnie rodzi się pytanie o to, która postać wolności gwarantowała większe poczucie bezpieczeństwa. Z pewnością bezpośredni udział w sprawowaniu rządów dawał większe poczucie wpływu na bezpieczeństwo wspólnoty, niezależnie od tego, jaki kształt ono przybierało. Co więcej, jak zostało wcześniej wspomniane, poczucie to wzmacniane było przez wiarę w istnienie obiektywnego, stałego i uniwersalnego porządku rzeczy. Ta pewność umacniała człowieka w przekonaniu, że jeśli tylko zdoła poznać zasady rządzące rzeczywistością i je zastosować w swoim życiu, uzyska ono status bezpiecznego i szczęśliwego zarazem. Pomimo że w epoce nowożytnej nastąpiło przesunięcie punktu ciężkości z wolności pozytywnej na negatywną, nie oznacza to, że „wolność do” przestała odgrywać jakąkolwiek rolę w budowaniu poczucia bezpieczeństwa. Constant stwierdza: „celem starożytnych był podział władzy pomiędzy wszystkich obywateli tej samej ojczyzny i to właśnie nazywali oni wolnością. Celem nowożytnych jest niczym nie zmaćcone korzystanie z dobrodziejstw indywidualnej niezależności, a wolnością są dla nich gwarancje, zapewnione im w tym celu przez instytucje”³⁰. Nie wchodząc w tym miejscu w spór dotyczący kwestii rzeczywistej władzy w systemie demokracji pośredniej, należy podkreślić, iż głęboka świadomość wpływu na funkcjonowanie państwa przynależna starożytnym jest nam właściwie obca. Utraciliśmy ją z chwilą przeniesienia obowiązku zapewnienia obywatelom bezpieczeństwa na powołane ku temu organy, które – z założenia – mają spełniać tę funkcję w sposób bardziej efektywny niż pojedynczy obywatele. Skądinąd można by zapytać: jakie znaczenie ma to, kto zapewnia nam bezpieczeństwo, jeśli w pełni wywiązuje się z tego zadania? Uznalibyśmy, że żadnego, jeżeli możliwe byłoby rozpatrywanie bezpieczeństwa w oderwaniu od innych wartości przy jednoczesnym uznaniu go za cel nadrzędny. Nikogo nie trzeba przekonywać, że nie jest to jednak możliwe; ludzka aksjmosfera jest bogatsza i, co równie istotne, dużo bardziej złożona. A zatem istotniejsze w tym względzie zdaje się to, w jakim kontekście bezpieczeństwo, jak również inne wartości są ujmowane. Relacja bezpieczeństwo–wolność nie stanowiła problemu, dopóki obie wartości rozpatrywane były w perspektywie obiektywnego porządku. Kwestia skomplikowała się wówczas, gdy tego stałego, pewnego punktu

³⁰ B. Constant, op. cit.

odniesienia zabrakło. Perspektywę ich odniesienia przestała stanowić rzeczywistość jako taka, a stał się nią konkretny podmiot lub stan, w jakim się on znajduje, czyli *de facto* to, co zrelatywizowane do konkretnej sytuacji i warunków – to, co wysoce subiektywne. Od momentu, gdy człowiek zaczął aktywnie partycypować w rozpoznawaniu i eliminacji zagrożeń, to on jako istota aktywna kreuje okoliczności, które klasyfikuje jako bezpieczne lub niosące ze sobą zagrożenia i jako te, w których czuje się wolny lub przeciwnie – zniewolony.

Świadomość nieuchronności pluralizmu wartości i wynikających z tego konsekwencji nazaczyła zwłaszcza epokę współczesną. Między innymi za sprawą Berlina zostaliśmy odarci z iluzorycznego przekonania o możliwości zaspokojenia wszystkich racjonalnych pragnień czy potrzeb. „Konieczność wyboru, poświęcenia pewnych ostatecznych wartości na rzecz innych, okazuje się trwałym znamiem kondycji ludzkiej”³¹ – pisał Berlin. Rozpatrując relację między wolnością pozytywną a negatywną, wyszedł on od określenia charakteru wartości w ogóle, głosząc, że ludzkie wartości rzadko bywają uzgadnialne; przeciwnie, jako niewspółmierne i konkurencyjne względem siebie skazują nas na ustawiczny tragiczny konflikt. Zdaniem Berlina to właśnie pluralizm wartości domaga się wolności, bez której pozbawieni zostalibyśmy możliwości dokonywania autonomicznych wyborów, a co za tym idzie – wyznaczenia i realizacji obranych celów. Berlin, jak większość liberałów, uznaje wyższość wolności nad innymi wartościami, czyniąc ją warunkiem ich realizacji. Wychodząc z założenia o nieuchronności pluralizmu wartości, zdecydowanie odcina się od tendencji do ścisłego warunkowania czy utożsamiania obu kategorii. Wydaje się, że w przypadku Berlina bezpieczeństwo ściśle związane zostało z kwestią warunków, w których możliwe staje się urzeczywistnienie wolności (nie wchodząc w tym miejscu w spór definicyjny dotyczący jej pozytywnej i negatywnej postaci). Z jednej strony, niedostateczny poziom bezpieczeństwa czyni wolność bezużyteczną, z drugiej – zapewnienie bezpiecznej egzystencji nie jest tożsame z rozszerzaniem wolności. Ponadto nierzadko mamy do czynienia z sytuacjami, które wymuszają rezygnację z wolności na rzecz bezpieczeństwa lub odwrotnie³².

Okazuje się zatem, że poszukiwanie bezpiecznej i jednocześnie wolnej przestrzeni w istocie jest nieustannym kompromisem, wyborem mniejszego zła czy określonego minimum, co więcej – nierzadko dokonuje się kosztem jednej lub drugiej wartości. To, jakiego wyboru dokonamy, często zależy od wielu dynamicznie zmieniających się czynników. Toteż istotniejsze w tej kwestii wydaje się wyznaczenie kryterium, do którego w swych wyborach się odnosimy. W odpowiedzi na pytanie: co zatem stanowi probierz wyboru danej wartości, Berlin pi-

³¹ I. Berlin, *Wstęp*, przeł. D. Lachowska, (w:) *Cztery eseje o wolności*, przekł. zbiorowy, PWN, Warszawa 1994, s. 47.

³² *Ibidem*, s. 49–51.

sał: „gdy w konkretnych przypadkach reguły [...] czy zasady popadają w konflikt, racjonalny jest wybór takiego postępowania, które w najmniejszej mierze zagraża wyznaczonemu przez nas zasadniczemu wzorowi życia. Słusznej strategii politycznej nie odkrywa się w mechaniczny lub dedukcyjny sposób, nie istnieją żadne raz na zawsze dane reguły, które mogłyby nam przewodzić, warunki są często niejasne, a zasad nie potrafimy w pełni zanalizować czy wyrazić. Staramy się pogodzić to, co nie do pogodzenia, robimy, co możemy”³³. Wziąwszy pod uwagę fakt, iż bezpieczeństwo i wolność wpisują się w ludzką aksjospherę, a jako jej składowe nieuchronnie wchodzą zarówno w relacje ze sobą, jak i z wieloma innymi, nierzadko sprzecznymi wartościami, z konieczności muszą na siebie oddziaływać. Bezpieczeństwo i wolność silnie korespondują ze sobą w dwóch skądinąd antagonistycznych ujęciach. Z jednej strony wolność stanowi warunek swobodnej aktywności w każdej sferze ludzkiej egzystencji – czynienia jej bardziej lub mniej bezpieczną, z drugiej – wchodzą one ze sobą w konflikt wówczas, gdy konieczne staje się określenie granic wolności w celu zapewnienia bezpieczeństwa.

³³ Ibidem, s. 51.

Bogdan Radzicki

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

**„FAKT MORALNY”
– „MACIERZYSTA SYTUACJA MORALNA”**

**„The Moral Fact”
– „The Source of Moral Situation”**

Słowa kluczowe: fakt moralny, macierzysta sytuacja moralna, fakt etyczny, etyka, teoria moralności, doświadczenie moralne, doświadczenie moralności, punkt wyjścia etyki.

Key words: the moral fact, the source of moral situation, the ethical fact, ethics, the theory of morality, the moral feeling, experiencing of morality, the starting point of ethics.

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

Autor podejmuje próbę zakreślenia przynajmniej wstępnych ram pojęciowych dla dyskusji nad punktem wyjścia etyki. Oś podjętych rozważań stanowią dwa pojęcia, których znaczenie nie zostało dotąd ustalone na gruncie etyki: „fakt moralny” (występuje również w liczbie mnogiej) i „macierzysta sytuacja moralna”. Próbując zaproponować pewien sposób używania tych pojęć w dyskursie etycznym, autor dokonuje szkicowego przeglądu wybranych (reprezentatywnych) sposobów konceptualizacji punktu wyjścia etyki.

A b s t r a c t

In this article author try to describe the basic assumption of ethical discourse. The meaning of two main definitions neither „the moral fact” nor „the source of moral situation” hasn't been clearly determine on the ethical field before. In presented note, on the one hand author suggests the way of using mentioned definitions during ethical discourse, on the other hand author makes a review of selected ways of understanding the starting point of ethics.

W klasycznej już pracy *Moralność i nauka o obyczajach* Lucien Lévy-Bruhl przywołuje konstatację Paula Janeta, w której ten stwierdza: „Różne systemy etyczne są nie do pogodzenia i zwalczają się wzajemnie w dziedzinie zasad; są zgodne co do obowiązków, które należy wypełnić”¹. Podobną uwagę poczynił

¹ L. Levy-Bruhl, *Moralność i nauka o obyczajach*, przeł. J. Majler, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 34.

parędziesiąt lat temu Stanisław Kamiński, który zauważył, że „ludzie są bardziej jednomyślni w akceptowaniu albo odrzucaniu określonego postępowania niż w sposobie uzasadniania i systematyzowania poglądów dotyczących moralności”². Można opisać historię etyki jako dzieje nie tyle sporów o to, co jest dobre/powinno, a co nie, ile raczej jako historię sporu o to „dlaczego?” jest dobre/powinno – z jednej strony i sporu o to, „co to znaczy”, że coś jest dobre/powinno – z drugiej.

Drugi z tych obszarów refleksji etycznej można rozumieć jako problem semiotyczny³, konstytuuje on wówczas wąsko pojętą metaetykę. Natomiast otwierany niejako przez pytanie pierwsze obszar zagadnień konstytuuje zasadniczą problematykę etyki. Na jej określenie Tadeusz Ślipko zaproponował niegdyś termin „etyka fundamentalna”⁴. Pole badawcze otwierane przez takie zainteresowanie poznawcze obejmuje zagadnienia epistemologiczne i ontologiczne, jak też aksjologiczno-antropologiczne.

Pytanie „dlaczego?” – stawiane wobec fenomenu moralności – można przekształcić w ten sposób, że przybierze postać zagadnienia tzw. źródeł moralności⁵. Zagadnienie to możemy rozpatrywać na dwa podstawowe sposoby: 1) jako pytanie o szczególnego typu przeżycie doświadczane przez jednostki ludzkie, w którym to przeżyciu czują się one zobowiązane resp. „pociągane”/wzywane

² S. Kamiński, *Metodologiczne typy etyki*, (w:) idem, *Jak filozofować?*, Wyd. KUL, Lublin 1989, s. 307.

³ Zob. T. Styczeń, *Zarys etyki. Metaetyka*, Lublin 1974, s. 27; F. Ricken, *Allgemeine Ethik*, Stuttgart – Mainz 1983, s. 15.

⁴ Por. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Wyd. Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1974, wyd. 2, s. 33. Ostatnio termin ten przypomniał na gruncie odmiennych założeń filozoficznych Krzysztof Stachewicz: „U źródeł [...] wszelkich typów analiz etycznych leży kwestia podstaw moralności, ostatecznych fundamentów działań moralnych, wartościowania i ocen etycznych. Problemy te chce podejmować etyka fundamentalna, drażąca pytania z zakresu nie tylko fundamentów doświadczenia moralnego, ale i szeroko rozumianej metafizyki moralności. Chce ona wyjaśnić i zrozumieć moralność w perspektywie jej praźródeł. Pyta o sens tego, co moralne. Pyta o ostateczny grunt moralności” – K. Stachewicz, *Problem ugruntowania moralności. Studium z etyki fundamentalnej*, Wyd. Semper, Warszawa 2006, s. 7. Projekt etyki fundamentalnej proponowany przez Stachewicza zawęża wcześniejszą propozycję T. Ślipki, który utożsamiał etykę fundamentalną z etyką ogólną. Stachewicz, odwołując się wprost do Heideggera, ustawia się na metodologicznych antypodach etycznego dyskursu proponowanego przez Ślipkę. Postulat wyodrębnienia problemu podstawy/ ugruntowania moralności jako zasadniczego przedmiotu refleksji etycznej odnajdziemy również choćby w pracach Marii Ossowskiej. W dyskusji tej widzieć należy jedynie rozwinięcie kwestii podniesionej przez Kanta w *Grundlegung zur Metaphisik der Sitten*.

⁵ Pytanie o źródła moralności odróżniam od pytania o jej genezę w ten sposób, że w pierwszym widzę problem pewnej klasy przeżyć świadomych, w drugim zaś próbę wyjaśnienia: społeczno-kulturowego lub biologiczno-ewolucyjnego procesu kształtowania się tego typu przeżyć świadomych. W pierwszym – jak się zdaje – prowadzimy analizę jakościową jakiegoś empirycznego materiału wyjściowego; w drugim próbuje się zrekonstruować pewien ciąg przyczyn i skutków. Nie jest moim celem przesądzać tu, czy pytania te dają się wzajem redukować (w szczególności pierwsze z nich).

do podjęcia jakiegoś działania wobec doświadczanej sytuacji społecznej⁶; bądź też 2) jako pytanie o charakterystykę naszego poznawczego kontaktu z „moralną” treścią⁷. Przy czym w owej charakterystyce możemy kłaść nacisk bądź na to, co „dane” w przeżyciu określanym jako moralne, bądź też na sam sposób prezentowania się (poznawczego udostępniania) treści uznawanych za „moralne” właśnie⁸. Problem ten był na gruncie etyki różnie artykułowany. A to jako kwestia „doświadczenia moralności”⁹, „empirycznego punktu wyjścia etyki”, „autonomii etyki”, „przedmiotu etyki” czy też wreszcie jako „problem możliwości etyki”. Wydaje się, że najogólniejszą możliwą conceptualizację tego zbioru zagadnień można sformułować jako zagadnienie „faktu moralnego” resp. „macierzystej sytuacji moralnej”¹⁰.

Samo pojęcie „fakt moralny” w zasadzie nie ma swojej historii. U Kanta znajdujemy w dziedzinie tego, co praktyczne, a zatem podlega czystemu praktycznemu rozumowi, pojęcie faktu praktycznego rozumu (*Factum der Vernunft*). Faktem rozumu (czystego praktycznego rozumu) jest wedle Kanta świadomość prawa moralnego jako narzucający się sam przez się „syntetyczny sąd *a priori*, który nie opiera się na żadnej, ani na czystej, ani na empirycznej naczynności”¹¹. Schopenhauer w pracy *O podstawie moralności* (*Preisschrift über die Grundlage der Moral*), mówi z kolei o: „pierwotnym zjawisku etycznym” i „fakcie zasadniczym”¹².

⁶ „Przestrzeń” tego przeżycia możemy nazywać bądź to „sumieniem”, bądź „sercem”, „świadomością moralną”, „alter ego”. Użycie jakiegokolwiek kategorii jest już próbą teoretycznej interpretacji samego przeżycia, uchwycenia jego specyfiki bądź też jego redukcji do przeżycia innego rodzaju.

⁷ Jakkolwiek sama owa treść może być pojmowana, już samo jej wyodrębnienie jako *sui generis* przedmiotu przeżycia rodzi epistemologiczną kwestię charakterystyki przeżycia, w którym treść ta się uobecnia.

⁸ Problem konstytuowania się moralności jako moralności wiąże się ściśle ze wskazanymi tu kwestiami. O kwalifikacji jakiegoś fenomenu do obszaru tego, co moralne decyduje bowiem bądź to rodzaj przeżycia (sposób dania jakiejś treści), bądź to sama treść przeżycia, bądź też jakiś spłot tych dwu aspektów przeżycia.

⁹ Zob.: K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 1969, t. XVII, z. 2, s. 5–24; idem, *Problem teorii moralności*, (w:) *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, Warszawa 1969; M.A. Krapiec, *Przeżycie moralne a etyka*, „Znak” 1965 (17), nr 135; idem, *Decyzja bytem moralnym*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1983, t. XXXI, z. 2, s. 47–65; T. Styczeń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności*, TN KUL, Lublin 1972; S. Kamiński, *Punkt wyjścia etyki*, (w:) idem, *Jak filozofować?*, TN KUL, Lublin 1992, s. 331–340.

¹⁰ Zob. K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*; idem, *Problem doświadczenia w etyce*, s. 5–24; S. Kamiński, *Punkt wyjścia etyki...*, s. 331–340; M. A. Krapiec, *Decyzja bytem moralnym*, s. 47–65; idem, *Przeżycie moralne a etyka*; T. Styczeń, *Problem możliwości etyki...*

¹¹ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1984, s. 54; idem, *Kritik der praktischen Vernunft*, § 7. 31.

¹² „Nie ulega wątpliwości, że można dotrzeć aż do ostatecznego źródła tych danych, tkwiącego w duszy ludzkiej. Lecz samo owo źródło – jako fakt zasadniczy, jako zjawisko pierwotne – nie da się już sprowadzić do niczego innego; skąd wynika, że całe objaśnienie pozostanie czysto psychologicznym. [...] Tymczasem, gdybyśmy mieli prawo zacząć od metafizyki i z niej

W powszechne użycie termin „fakt moralny” wszedł chyba za sprawą rozwoju socjologii, a największe zasługi dla jego upowszechnienia położył bodajże, wspomniany już, L. Levy-Bruhl. Fakty moralne są jednak dla niego jedynie przypadkiem faktów społecznych i jako takie winny być analizowane¹³. Na gruncie filozofii zwrot fenomenologiczny i krytyka paradygmatu pozytywistycznego usunęły tę kategorię (jako mocno metodologicznie i epistemologicznie „podejrzaną”, a wręcz – skompromitowaną) w cień, zastępując ją pojęciami: „doświadczenie” i „dane”. W dyskursie etycznym znalazło to wyraz z jednej strony w poszukiwaniu *datum morale*, z drugiej zaś w pytaniu o tzw. doświadczenie moralności resp. o doświadczalny/empiryczny punkt wyjścia etyki, rozumiany jako problem charakterystyki przeżycia prezentującego źródłowo moralną treść (bądź treści). Nade wszystko zaś zwrócono uwagę (nawiązując tu – świadomie bądź nie – wyraźnie do XVII-wiecznej teorii *moral sens*) na to, że treści moralne, a być może także i prezentujące je odnośne przeżycia, są swoiste – nieredukowalne do żadnych innych treści (i przeżyć). Husserlowskie hasło powrotu do rzeczy zrozumiano tu jako postulat/regułę metodologiczną opisu tego, co i jak dane w jego oczywistości i swoistości. Opis tego, co w źródłowo prezentującej intuicji udostępnia się podmiotowi poznania (i tak, jak ono się udostępnia) stawiać należy wyżej niż wszelkie próby uzgadniania, uniesprzeczniania bądź wyjaśniania teoretycznego doświadczanych treści¹⁴. W innym kierunku rozwinął założenia fenomenologii Heidegger, który w ramach budowanej przez siebie ontologii fundamentalnej próbuje – przynajmniej wedle interpretacji Krzysztofa Stachewicza – odsłonić to, co „funduje fakt moralny jako taki”¹⁵.

dopiero, drogą syntezy, wyprowadzić etykę, to tym samym znaleźlibyśmy podstawę i dla samego owego zasadniczego faktu, dla pierwotnego zjawiska etycznego” – A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, przeł. Z. Bassakówna, „bis”, Warszawa 1994, s. 12; stronę wcześniej zaś czytamy: „[...] jeśli podstawą etyki nie ma być jakieś twierdzenie czysto abstrakcyjne, oderwane od świata rzeczywistego i bujające swobodnie gdzieś w przestrzeni, to musi nią być albo jakiś fakt świata przedmiotowego, albo też fakt z dziedziny ludzkiej świadomości (*menschlichen Bewusstsein gelegene Thatsache*)” s. 11. Zob.: idem, *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, (w:) idem, *Über die Freiheit des menschlichen Willens. Über die Grundlage der Moral*. Kleinere Schriften II, Diogenes, Verlag AG, Zürich 1977, s. 149n. Schopenhauer buduje swoją teorię moralności „na kantowskiej glebie”.

¹³ „[...] fakty moralne są faktami społecznymi, zmieniają się w zależności od innych faktów społecznych i tak jak one podlegają prawom”. L. Levy-Bruhl, op. cit., s. 22.

¹⁴ Zob. np. D. von Hildebrandt, *Christian Ethics*, New York 1952. Doskonałą analizę stanowiska teoretycznego Hildebrandta dał Tadeusz Biesaga – zob. idem, *Dietricha von Hildebrandta epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, TN KUL, Lublin 1989.

¹⁵ K. Stachewicz, op. cit., s. 91. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na przeprowadzoną przez M. Potępę analizę wczesnych tekstów Heideggera, w szczególności na tzw. fenomenologię faktycznego życia, w której pierwotnym doświadczeniem jest „zatraskane odniesienie do siebie samego” (*bekümmerten Habens seiner selbst*). M. Potępa, *Fenomenologia faktycznego życia. Martin Heidegger*, Genensis, Warszawa 2004, s. 34. Zagadnienie: czy „zatraskane odniesienie do siebie samego” należy rozumieć jako macierzystą sytuację moralną, niewątpliwie warte jest dokładnej analizy; nie sposób jednak podjąć jej w niniejszym tekście.

Do Husserla i Heideggera nawiązują, choć idą w wyraźnie innym kierunku, Emmanuel Levinas i Józef Tischner – twórcy tzw. etyki dialogu *resp.* spotkania. Obaj autorzy podkreślają, że tym, co funduje moralność, jest egzystencjalna sytuacja relacji z drugim; tym samym źródłowym doświadczeniem/przeżyciem, w którym konstytuuje się moralność jako taka (a tym samym przedmiot etyki) jest doświadczenie spotkania – dodaje się – „twarzą w twarz”¹⁶.

Pod wpływem zwrotu fenomenologicznego w filozofii z jednej strony oraz w dyskusji z pozytywizmem i marksizmem z drugiej problematyka punktu wyjścia etyki i „faktu/faktów moralnych” zaczęła być podejmowana również na gruncie filozofii arystotelesowsko-tomistycznej przy znacznym wkładzie polskich filozofów, głównie związanych z KUL. Nurt tomistyczny nie był jednolity i wyraźnie wyodrębniały się w nim przynajmniej trzy zasadnicze stanowiska: Karola Wojtyły, Mieczysława Alberta Krąpca i Tadeusza Ślipki¹⁷. Do koncepcji Wojtyły twórczo nawiązują Tadeusz Styczeń i Andrzej Szostek, do filozofii Krąpca zaś Piotr Jaroszyński. Ślipko jako jedyny zaproponował kompleksowe opracowanie wykładu etyki, w którego ramach formułuje postulat „integralnego pojmowania podstawowego faktu etycznego”. „Fakt etyczny” – zdaniem Ślipki – składa się z trzech tzw. faktów pierwotnych: dążenia do celu, przeżycia wartości oraz przeżycia powinności/imperatywu. Przeżycie podstawowego faktu etycznego jest tu jednym z elementów doświadczenia moralności¹⁸. W pewnym zakresie do koncepcji etyki T. Ślipki nawiązuje obecnie Ewa Podrez.

Karol Wojtyła szczególnie dużo miejsca poświęcił zagadnieniu doświadczenia moralności, rozróżniając w swoich pracach doświadczenie moralne od doświadczenia moralności¹⁹. Podjęty przez Wojtyłę problem doświadczalnego punktu

¹⁶ E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 1998; idem, *Etyka i nieskończoność. Rozmowy z Philippem Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Wyd. Nauk. PAT, Kraków [b.r.w.], szczególnie s. 49–53; J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Éditions du Dialogue, Paris 1990;

¹⁷ Poza cytowanymi wcześniej pracami (zob. przyp. 5,6) warto tu jeszcze wymienić: K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksza Schelera*, Lublin 1959; T. Ślipko, *Etyka „niezależna” prof. Kotarbińskiego*, „Homo Dei” 1959, nr 26, s. 551–558; idem, *Etyka ogólna*, WAM, Kraków 1974; A. Szostek, *Etyka jako nauka empiryczna w ujęciu T. Czeżowskiego i T. Kotarbińskiego*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1971 (19), z. 2, s. 43–57; T. Styczeń, *Etyka niezależna*, Lublin 1980.

¹⁸ T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, s. 27n. Wstępna analiza pojęcia „fakt etyczny” u T. Ślipki wskazuje, że jego treść pokrywa się zasadniczo z tym, co tu nazywam „faktem moralnym”. Warto jednak zauważyć pewien problem. Jeśli etyka ma być teorią moralności, to „fakty”, które chce ona wyjaśniać bądź zrozumieć, trzeba by nazywać konsekwentnie moralnymi, jako że należą do dziedziny, którą określiliśmy wcześniej jako „moralność”. Konsekwentnie – „fakty etyczne” byłyby jakimiś faktami generowanymi na poziomie teorii wyjaśniającej fakty moralne. Pozostaje jednak rozstrzygnąć, w jaki sposób możemy mówić o „teoretycznych faktach”.

¹⁹ Zob. przyp. 7.

wyjścia etyki stał się przedmiotem szczegółowej analizy jego ucznia i następcy na katedrze etyki KUL – T. Stycznia.

Wśród filozofów chrześcijańskich wywodzących się z tradycji tomistycznej M.A. Krąpiec podejmuje problem punktu wyjścia etyki na gruncie tworzego przez siebie systemu filozoficznego określanego jako tomizm egzystencjalny. Ramy pojęciowe dla dyskursu etycznego formułuje on na gruncie metafizyki ogólnej, a etyka jest tu pojmowana jako metafizyka szczegółowa. Pierwotnym faktem moralnym jest tu przeżycie podejmowania decyzji. Metafizyczna analiza decyzji rozumianej jako „byt moralny” stanowi zasadniczą treść Krąpcowskiej etyki fundamentalnej²⁰.

Interesujący wkład do dyskusji nad podstawami etyki wnieśli również polscy etycy ze szkoły lwowsko-warszawskiej, szczególnie twórcy projektu „etyki niezależnej”²¹. W ramach tego stanowiska metaetycznego wyróżnić trzeba koncepcję empirycznych ocen pierwotnych Tadeusza Czeżowskiego²². Interesujące częściowe podsumowanie dyskusji wokół empirycznych podstaw etyki dał w roku 1992 Ryszard Wiśniewski w pracy *Możliwość probabilizmu etycznego. Studium metaetyczne ewolucji empiryzmu w etyce polskiej*²³.

Współczesna metaetyka, uprawiana głównie w duchu anglosaskiej filozofii analitycznej, nie podejmuje wprost problematyki macierzystej sytuacji moralnej jako kwestii źródeł moralnej wiedzy z jednej strony i punktu wyjścia etyki – z drugiej. W największym ostatnio wydanym kompendium etycznym Richarda Brandta w punkcie wyjścia etyki stoi „twierdzenie etyczne”²⁴. Etyka tak rozumiana staje się logiczną analizą twierdzeń etycznych resp. analizą semantyki i funkcji pragmatycznych tzw. wypowiedzi etycznych (moralnych), a we wcześniejszych koncepcjach – tzw. pojęć/terminów moralnych (takich jak np. „dobry”, „słuszny” itp.) czy wreszcie – jak właśnie w Brandta metodzie kontrolo-

²⁰ Zob. M.A. Krąpiec, *Przeżycie moralne a etyka*, s. 1129–1146; idem, *Decyzja – bytem moralnym*, s. 47–65; idem, *U podstaw rozumienia kultury*, RW KUL, Lublin 1991, szczególnie rozdz. II: *Poznanie praktyczne źródłem działania i moralności*, s. 55–145.

²¹ Wokół projektu etyki niezależnej narosła spora już i powszechnie dostępna literatura, nie ma zatem wyraźnego powodu, by ją w tym miejscu przytaczać. Przypomnijmy jedynie, że najgłośniejszy był w latach 50. głos Tadeusza Kotarbińskiego (np. *Zasady etyki niezależnej* z 1957 r. czy też *Zagadnienia etyki niezależnej* z 1956 r.).

²² Zob. np. teksty zamieszczone w wydaniu zbiorowym: T. Czeżowski, *Pisma z etyki i teorii wartości*, opr. i przedmowa P. Smoczyński, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1989, a także idem, *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1969; idem, *Filozofia na rozdrożu (Analizy metodologiczne)*, Warszawa 1965.

²³ Praca ta (UMK, Toruń 1992) traktuje empiryzm w duchu szkoły lwowsko-warszawskiej i pomija ważne stanowisko T. Stycznia, mimo że autor deklarował, że interesuje go nade wszystko dyskusja na temat empiryzmu prowadzona na gruncie filozofii polskiej.

²⁴ Zob. R.B. Brandt, *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, przeł. B. Stanosz, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 9–14.

wanej postawy – analizą epistemologicznych procedur ustalania kryteriów wyboru i działania moralnego.

Już zatem na początku swojej metaetycznej kariery pojęcie faktu moralnego manifestuje swoją fundamentalną wieloznaczność. Wstępna analiza sposobów użycia tego terminu ujawnia, że odnosi się tę kategorię bądź to do pewnego typu/typów przeżycia/przeżyć, względnie do pewnych treści, bądź też ujmuje się za jego pomocą coś, co na razie dość ogólnikowo chciałbym nazwać „egzystencjalną sytuacją podmiotu moralnego”. Pierwsze podejście zdaje się mieć charakter bardziej epistemologiczny, drugie zwraca się raczej do tak czy inaczej rozumianej ontologii.

Niezależnie od powyższego wydaje się, że pojęcie „faktu moralnego” na gruncie dyskursu etycznego jest zasadniczo traktowane jako kategoria języka potocznego. Być może stoi za tym silna tradycja socjologiczna i pozytywistyczna, sprowadzająca w istocie fakty moralne do tzw. faktów społecznych. Można chyba zaryzykować stwierdzenie, że fakty moralne – jako takie – są dla etyków czymś poniekąd „banalnym”, czymś, co dopiero należy poddać właściwej teoretycznej obróbce, np. krytyce (Kant), analizie fenomenologicznej (Scheler, Hildebrand, Styczeń), wyjaśnieniu (Kamiński), uniesprzecznieniu (Krapiec) czy uprawomocnieniu (Ślipko). Być może w tym podejściu leżą źródła nikłej teoriiwórczej roli tego pojęcia w historii systemów etycznych. Z drugiej strony nie ulega wątpliwości, że w zależności od tego, jak dany system etyczny konceptualizuje owe fakty, tak wygląda w konsekwencji jego teoretyczna konstrukcja, jak też – znajdujące w niej uzasadnienie – normy moralne²⁵. Drugie z pojęć, do którego odwołałem się w tytule tego szkicu – „macierzysta sytuacja moralna” bywa używane sporadycznie, w zasadzie tylko przez Kamińskiego i Stycznia, a definiowane jedynie przez Kamińskiego.

Na potrzeby niniejszego szkicu przyjmuję formalne rozumienie podstawowych kategorii występujących w dyskursie etycznym. Zatem przez „moralność” będę tu rozumiał to, co aktualnie analizowany system etyczny konstituuje jako swój przedmiot badań. Zakładam, że owa „moralność” (jakkolwiek rozumiana) jest w jakiś sposób treścią „moralnego faktu” resp. „macierzystej sytuacji moralnej”. Każdą filozoficzną teorię tej treści będę nazywał systemem etycznym bądź po prostu etyką. Przez „teorię filozoficzną” będę rozumiał każdą teorię zbudowaną w oparciu o akceptowane w ramach dyskursu filozoficznego metody analizy, wyjaśniania i rozumienia przedmiotu poznania. Takie założenie metodologiczne pozwala poddawać analizie zarówno maksymalistyczne (np. tzw. etykę klasyczną), jak i minimalistyczne (np. anglosaskie projekty analityczne) systemy etyczne, bez

²⁵ Nie ma tu dla mnie znaczenia, że teoria etyczna zajmuje się często (jeśli nie najczęściej) poszukiwaniem uzasadnień dla pewnej uznawanej praktyki moralnej. Kulturowe uwarunkowania (jeśli takie się przyjmuje) konstruowanych na gruncie filozofii systemów etycznych biorę tu w nawias, skupiając się na ich czysto teoretycznych podstawach.

potrzeby ich wcześniejszej kwalifikacji. Ta różnorodność metodologiczna nie powinna przeszkodzić analizie porównawczej, gdyż jej przedmiotem nie jest sama teoria, ale ustalenie sposobu konceptualizacji i treści faktu/sytuacji, której chce ona być teorią. Pewnym problemem może być to, że znakomita część systemów etycznych nie definiuje w żaden sposób samej moralności, przyjmując jednak w punkcie wyjścia „fakty moralne”. Być może zatem – w takich sytuacjach – analiza konceptualizacji punktu wyjścia nauki na gruncie danego systemu pozwoli odsłonić przyjmowane tam rozumienie samej moralności.

W szczególności tak rozumianą etykę chciałbym odróżnić od różnych antropologicznych opisów i analiz kulturowych systemów moralnych. Przez system moralny rozumiem tu każdy kulturowo/społecznie legitymizowany system regulatywny, obejmujący normy działania (wobec mieszkańców danego uniwersum symbolicznego i wobec jego nie-mieszkańców), wartości konstytutywne dla tych norm, społecznie konstytuowany repertuar tożsamości wraz ze strukturą, która ostatecznie legitymizuje (przynajmniej w oczach mieszkańców danego uniwersum) ów system. Istotna różnica, jaka zachodzi między tak pojmowanym systemem moralnym a etyką, polega, moim zdaniem, na zawsze lokalnym charakterze tego pierwszego i uniwersalności wpisanej *implicite* w etykę. Kulturowe systemy moralne, nawet wówczas, gdy są częścią wielkich kultur, uwzględniają istnienie tych, którzy z tych czy innych powodów nie należą do danego uniwersum i do których tym samym własny system nie może być stosowany (przynajmniej im zatem prawo do kierowania się w swoim życiu własnym uniwersum – sobie właściwym, ewentualnie – w sytuacji braku takiej akceptacji – poddaje się ich nihilacji). Etyka zawsze próbuje sformułować ogólnie i powszechnie ważną teorię faktu/faktów, które bada; nawet wówczas, gdy taka teoria skłonna jest przyjmując jakąś formułę relatywizmu kulturowego, to czyni to – choćby *implicite* – w imię uniwersalistycznie pojmowanych reguł jakiegoś wyższego rzędu, które uzasadniają tezę relatywizmu (wystarczy zwolennika kulturowego relatywizmu moralnego postawić przed koniecznością uzasadnienia zasady poszanowania odmiennych porządków moralnych, by się o tym przekonać).

Właśnie z tego powodu nie wydaje się możliwe, by etykę można było rozumieć jako jeden z możliwych, relewantnych kulturowo systemów regulatywnych. Po pierwsze – uważam, że etyka nie spełnia społecznych funkcji regulatywnych (nawet jeśli ma charakter normatywny), ponieważ tę funkcję spełniają właśnie systemy moralne; po drugie – etyka (każda) dąży do wypracowania takich narzędzi poznawczych i językowych, które pozwolą analizować i wyjaśniać tzw. zjawiska moralne poza ich kulturowym kontekstem (wyabstrahowane z niego)²⁶.

²⁶ Mimo podkreślania tu teoretyczno-eksplicywnego charakteru etyki, nie można nie zauważyć jej wymiaru praktycznego. Etyka jako teoria ludzkiej „moralności” jest zawsze zarazem jakimś projektem społecznym dotyczącym sposobu kształtowania relacji międzyludzkich (wszystkich relacji międzyludzkich!; a nawet relacji ludzkich podmiotów ze światem przedmiotowym

Podsumowując te wstępne uwagi na temat etyki i jej programu, wydaje się, że konceptualizacja przedmiotu badań dla danego systemu etycznego dokonuje się na gruncie analizy sytuacji poznawczej, którą dany system uznaje za swoistą dla tego przedmiotu. Byłaby to taka sytuacja, w której moralna treść udostępnia się poznawczo (w różny sposób) podmiotowi poznania²⁷. Sytuację taką możemy nazwać *macierzystą sytuacją moralną*, a samo to, co w tej sytuacji udostępnia się poznawczo podmiotowi – *moralnym faktem*. Różne systemy etyczne kładą większy nacisk bądź to na pierwszy, bądź na drugi aspekt punktu wyjścia etyki. Punkt wyjścia etyki może zatem uzyskiwać, w zależności od systemu etycznego, charakterystykę epistemologiczną bądź ontologiczną. Zauważmy jednak, że ta prosta klasyfikacja nie wyczerpuje spektrum możliwości konceptualizowania punktu wyjścia etyki. *Macierzysta sytuacja moralna* może być bowiem rozumiana tak, że będzie w niej chodziło nie tyle o pewien rodzaj przeżycia poznawczego, ile o przeżycie, które będzie sytuowało podmiot w określonej przestrzeni aksjologicznej. Właśnie sposobami konceptualizacji macierzystej sytuacji moralnej i czynionym przy tej okazji założeniami chciałbym teraz spróbować bliżej się przyjrzeć.

Macierzysta sytuacja moralna a punkt wyjścia etyki

Za punkt wyjścia jakiejś nauki można przyjmować – w zależności od tego, czy bierze się pod uwagę naukę jako wytwór, czy też naukę jako czynność – bądź to: pierwsze tezy przyjmowane w danej nauce, pojętej jako teoria pewnej rzeczywistości (1), bądź też pierwsze czynności poznawcze, podejmowane w ramach systematycznej działalności badawczej dla danego obszaru poznania (2)²⁸. Inny sposób konceptualizacji punktu wyjścia nauki przyjmuje zaś bardziej ogólne i wieloznaczne pojęcie tzw. danych wyjściowych (3), przez które rozumie się to, co jawi się podmiotowi poznającemu w zetknięciu z przedmiotem poznania. Dane te przyjmują postać *danych do przyjęcia* i *danych do zbadania*. Mogą

bądź ze światem *nie-ludzkich podmiotów*, o ile taką możliwość w danym systemie etycznym się dopuszcza), chociaż nigdy nie jest praktycznie – *realnie* – funkcjonującym systemem regulatywnym. Program taki może być formułowany w ramach danego systemu etycznego wprost, może też z niego wynikać jako praktyczna konsekwencja przyjmowanej teorii przedmiotu etyki. Teoria etyczna – z konieczności – formułuje bądź implikuje postulaty praktyczne.

²⁷ Wiele systemów etycznych opisuje tę sytuację, odwołując się do metafory „źródła”: „źródłowe poznanie”, „źródłowe doświadczenie moralne”, „źródła moralności” itp. Za twórcę tej metafory, a na pewno najważniejszego jej „użytkownika” w filozofii współczesnej uważać należy Edmunda Husserla. Analizę znaczenia „źródłowości” (*Originarität*) u Husserla przeprowadził ostatnio Józef Dębowski, zob. idem, *Bezpośredniość poznania. Spory – dyskusje – wyniki*, Wyd. UMCS, Lublin 2000, s. 229–270.

²⁸ Por. S. Kamiński, *Punkt wyjścia etyki...*, s. 331.

one mieć postać wiedzy potocznej przyjmowanej w punkcie wyjścia procesu poznawczego. Na jej gruncie formułuje się wówczas podstawowy opis przedmiotu badania i podstawowe pytania wiedzotwórcze wobec tak określonego przedmiotu²⁹. Mimo niejasności, wieloznaczności i problematyczności przyjmowanych – choćby ostrożnie – rozstrzygnięć metodologicznych odnośnie do konceptualizacji punktu wyjścia nauki, istotna wydaje się uwaga S. Kamińskiego: „stwierdzenia i pytania tylko wtedy zasługują na miano punktu wyjścia nauki, jeśli dotyczą macierzystej sytuacji w danym polu badania, a więc takiej, która jest osobliwa dla tego pola badań i wywołuje nowe stwierdzenia i pytania”³⁰.

Sądzę, że sporym problemem etyki jest właściwe uchwycenie poznawcze i opis owej „osobliwości” pola badań etyki³¹. Problem ten można by najpierw skonkretyzować następująco: czy „osobliwość” pola badawczego etyki jest dostępna poznawczo (bo inaczej przecież nie można by mówić w ogóle o naukowości etyki) na poziomie przeżycia (1), czy też na poziomie tego, co w jakimś – nieosobliwym tym samym – przeżyciu się przedstawia, uobecnia jako jego treść, przedmiot (2), czy też wreszcie dopiero na poziomie języka, w którym to przeżycie jest przez podmioty tzw. działania moralnego wyrażane (3)?

Zacznijmy od stanowiska ostatniego. Przywołajmy raz jeszcze Brandta. W rozdziale poświęconym ogólnej charakterystyce etyki jako nauki Brandt jako punkt wyjścia dla charakterystyki etyki przyjmuje „twierdzenie etyczne, które jest, z grubsza biorąc, werbalnym wyrazem poglądu etycznego”³². Osobliwości przedmiotu etyki nie sposób zatem – jak zdaje się sugerować autor – uchwycić na poziomie formułowania „poglądu”, tj. na poziomie samego przeżycia. Dopiero jego językowy wyraz – twierdzenie – na to pozwala. Na pytanie: jakie zatem twierdzenia należy uważać za etyczne? Brandt odpowiada: „dane zdanie będziemy nazywać »twierdzeniem etycznym«, jeśli zawiera ono jedno z następujących

²⁹ S. Kamiński zwraca uwagę, że pojęcie „danych do przyjęcia i do zbadania” jest uwikłane w problematykę teoriopoznawczą, „która rodzi się zarówno w związku z wieloznacznością terminu „dane”, jak również z dyskusją, co do bardziej perceptywnego czy konstruktywnego charakteru poznania bezpośredniego” (ibidem, s. 332). Wydaje się, że tylko w analizie nauki pojętej jako wytwór (zbiór zdań) można w jakimś sensie nie uwzględniać perspektywy epistemologicznej; każda inna koncepcja nauki, w szczególności odwołująca się do poznania bezpośredniego, z konieczności zakłada jakąś epistemologię i generuje problemy z jej obszaru. Problematykę poznania bezpośredniego omawiał ostatnio szeroko J. Dębowski: *Bezpośredniość poznania...*; idem, *Główne pojęcia poznania bezpośredniego i drogi ich formowania*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2002, nr 1 (41), s. 189–199.

³⁰ S. Kamiński, *Punkt wyjścia etyki...*, s. 332.

³¹ Używam tu za Kamińskim metafory „pola badawczego” zamiast określenia „przedmiot” (materialny, formalny), albowiem pojęcie to jest na tyle ogólne, że pozwala na formułowanie jego różnych precyzacji. Inaczej mówiąc – „pole badawcze” to obszar, w którym mogą się pojawić zarówno jakies „przedmioty” do zbadania, jak i jakies „sytuacje”, które mogą konstytuować etykę, nie konstytuując jej przedmiotu.

³² R.B. Brandt, op. cit., s. 10.

wyrażeń, użytych w zwykłym sensie w języku polskim [...]: »jest pożądane«, »jest moralnie konieczne«, »jest obowiązkiem moralnym« [...]»³³. Brandt za „twierdzenie etyczne” uznaje również takie zdanie, które nie zawiera w sobie ww. wyrażeń, jeśli z tego zdania wynika zdanie zawierające jedno ze wskazanych wyrażeń. Zatem dane twierdzenie jest (staje się) etyczne, jeśli zawiera w sobie pewne terminy (słowa – zdaniem Brandta) uważane za terminy etyczne (lub da się z niego wyprowadzić zdanie zawierające takie terminy). Ostatecznie, szukając „osobliwości” przedmiotu badań, trafiamy do określonego słownika – zasobu słów uznawanych za przynależące do obszaru etyki. Etyka jest w tym kontekście teorią takich terminów, a bardziej jeszcze teorią zdań zawierających te terminy.

Nie czas ani miejsce, by podejmować tu głębszą analizę punktu wyjścia etyki przyjmowanego przez Brandta (użyłem go jedynie jako wygodnego przykładu pewnego stanowiska metateoretycznego). Zwrócę jedynie uwagę na fakt, że przy takiej jego konceptualizacji nie da się uchwycić i określić samej macierzystej sytuacji moralnej – ona zdaje się być wcale nieosobliwa. „Osobliwość” pojawia się na poziomie językowych faktów (w tym wypadku twierdzeń i słów). Co by nie twierdzić o stosowalności i mądrości zaproponowanej dalej przez Brandta tzw. metody kontrolowanej postawy, trzeba zauważyć, że sformułowany przez niego punkt wyjścia etyki wikła się w sieć trudności, które wydają się być semantyczno-pragmatycznym węzłem gordyjskim. Już bowiem parę stron dalej Brandt przyznaje, że dla teorii zdań etycznych, a w szczególności dla kwestii uzasadniania twierdzeń etycznych podstawowy jest problem znaczenia terminów etycznych, choć równie ważną rolę odgrywa społeczna i kulturowa funkcja, jaką operatorzy danego języka nadają twierdzeniom kwalifikowanym jako etyczne. Czy istnieją zatem: jakieś „osobliwe” pole semantyczne (1) i – równie „osobliwe” – funkcje (2), dzięki którym w charakterystyce danej kultury (bądź jej dyskursu moralnego) będziemy mogli wyodrębnić zdania będące wyrazem tych znaczeń i realizacją funkcji, które będą naszymi poszukiwanym faktami etycznymi?³⁴

Twórczość George’a Edwarda Moore’a uważana jest za główne źródło XX-wiecznej metaetyki. Definiując już na drugiej stronie *Principia ethica* etykę jako ogólne dociekania w sprawie, jakie rzeczy są dobre³⁵, szybko dochodzi

³³ Ibidem, s. 11. Nie przytaczam wszystkich przywołanych w książce Brandta wyrażeń, gdyż nie ma to istotnego znaczenia dla mojego wywodu.

³⁴ Pytanie to pozostaje zasadne, nawet jeśli użyjemy zamykającego dyskusję chwytu w rodzaju: „wszyscy potrafimy praktycznie odróżnić twierdzenia etyczne od nieetycznych w jakimś konkretnym kontekście kulturowym”. Oczywiście w konkretnych sytuacjach życiowych zapewne jakoś z tym sobie radzimy, ale nie na tym polega formułowana tu trudność. Ta bowiem odnosi się do podstaw budowania teorii naukowej. Ona z trudem – jeśli w ogóle – znosi owo wszystko-załatwiające „jakoś”.

³⁵ G.E. Moore, *Zasady etyki*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1919, s. 2.

on do konkluzji, że podstawowym zadaniem etyki jest ustalenie treści wyrazu (czyli jego znaczenia) „dobry”³⁶, przy czym zagadnienie to sprowadza do problemu wskazania desygnatu (przedmiotu) bądź pojęcia, na które wyraz „dobry” wskazuje. Właściwy problem wyraża się w pytaniu: „co oznacza wyraz dobry?”. Wszyscy doskonale znamy odpowiedź Moore’a na tak postawiony problem. Nie zawsze jednak może konstataujemy, że odpowiedź ta jest nieadekwatna do postawionego problemu. Moore wychodzi bowiem od problemu nazwy „dobry”, a kończy na przedmiocie pewnego typu poznania. Problem Moore’a nie ma charakteru semiotycznego, ale epistemologiczny. Wyjściowe pytanie: „co znaczy dobry?” jest jedynie wprowadzeniem do właściwej kwestii: czy „dobry” resp. „dobro” rozumiane jako moralna jakość jest bezpośrednio poznawalne? Macierzystą sytuacją moralną, która wyraża się w faktach językowych, takich jak „dobry”, nie jest zatem jakaś sytuacja komunikacyjna, w której chodzi o ustalenie znaczenia terminu, ale pewna określona sytuacja poznawcza – intuicja dobra moralnego. Według Moore’a punkt wyjścia etyki nie sytuuje się zatem w polu poznawczym semiotyki, ale teorii poznania. W ten sposób analiza Moore’owskiej koncepcji źródeł etyki doprowadza nas do drugiego możliwego ujęcia punktu wyjścia etyki i sposobu konceptualizacji „osobliwości” jej pola badawczego.

Moore przyjmował, że wyraz „dobry” wskazuje na intuicję prostej (w konsekwencji niedefiniowalnej) cechy przedmiotu, którą uchwytujemy w jej oczywistości, jak np. cechę „żółty”³⁷. Jest jasne, że Moore widział w intuicyjnie uchwytywanej jakości „dobry” istotną treść przeżycia poznawczego (intuicji) konstytuującą przedmiot etyki. W tym zatem wypadku o osobliwości macierzystej sytuacji moralnej decyduje treść samego przeżycia – jego przedmiot. Konceptualizacja punktu wyjścia etyki poprzez wskazanie – decydującego o moralnościowej kwalifikacji – przedmiotu przeżycia jest chyba najczęściej przyjmowaną optyką w definiowaniu podstaw etyki³⁸. Klasycznym przykładem może tu być

³⁶ Ibidem, s. 5.

³⁷ Jest *nomen omen* oczywiste, że inaczej przeżywam oczywistość cechy „żółty” (zmysłowa naoczność), a innego przeżycia poznawczego (na które Moore nie wskazuje) wymaga cecha „dobry”, którą mam również poznawać bezpośrednio – oczywiście. Moore nie oferuje nam tu jednak nic ponad ogólne stwierdzenie, że cechę „dobry” poznajemy bezpośrednio, że znamy ją z doświadczenia.

³⁸ Rozróżnia się czasem przedmiot etyki w jej punkcie wyjścia (sytuacja macierzysta) oraz przedmiot etyki rozumianej jako rozwinięta teoria. Przez pierwszy należy rozumieć „to, co” jest przeżywane jako treść w macierzystej sytuacji moralnej; przez drugi zaś „to, co” jest konceptualizowane jako treść teorii etycznej. Tak np. w koncepcji tomistycznej Krapiec/Kamiński faktem moralnym (przedmiotem macierzystej sytuacji moralnej) jest powinność doświadczana w procesie podejmowania decyzji przez byt moralny (Krapiec), a przedmiotem teorii etycznej relacja ujmowanej w MSM powinności do osobowej natury bytu ludzkiego oraz do prawa naturalnego. Zob. S. Kamiński, *Metodologiczne typy etyki*, (w:) idem, *Jak filozofować?*, s. 307–319, s. 315–318.

bez wątpienia fenomenologiczna etyka wartości (Scheler, Hildebrand, Hartmann). Według Schelera fenomenologia jest metodą badania materialnego Apriori. Dla życia emocjonalnego owym Apriori są przeżycia i ich treści. Dochodzimy do niego, jak wiadomo, dzięki redukcji empirycznej faktyczności, w wyniku której ujawnia się warstwa ejdetyczna poznania. Dla moralności fundamentalne jest tu poznanie („ewidencja”) szczególnej klasy wartości, które prezentują się (są dane) na gruncie przeżyć emocjonalnych (i tylko w nich!). Przy czym ważne jest, że uczucia są takiego rodzaju przeżyciami emocjonalnymi, o jakości których decyduje ich przedmiot intencjonalny – wartość, będący ich koniecznym korelatem. Między przeżyciem a wartościami zachodzi istotnościowy związek, co należy rozumieć tak, że o sensie przeżycia decyduje obiekt, który jest jego treścią (wartość)³⁹. Jak ważną rolę odgrywa na gruncie fenomenologii treść/przedmiot przeżycia dla delimitacji pola badawczego etyki, wskazuje wyraźnie sposób, w jaki Roman Ingarden dokonuje w *Wykładach z etyki* odgraniczenia wartości moralnych⁴⁰. W tej samej kategorii sposobów rozumienia macierzystej sytuacji moralnej, w której o osobliwości pola poznawczego etyki decyduje odniesienie przedmiotowe, należy umieścić stanowisko sformułowane na gruncie filozofii arystotelesowsko-tomistycznej.

Biorąc pod uwagę punkt wyjścia etyki fundamentalnej, który przyjmuje M.A. Krąpiec, należałoby przyjąć, że jest on klasycznym reprezentantem stanowiska akcentującego w macierzystej sytuacji moralnej przede wszystkim aspekt przeżyciowy. Przez długi czas tak właśnie uważałem. Pisze Krąpiec: „Pierwotny fakt moralny jest znany każdemu człowiekowi jako »przeżycie moralne«. Każdy bowiem z nas doświadcza w sobie tych psychicznych stanów, które nazywają się »powzięciem decyzji« dokonania lub niedokonania czegoś”⁴¹.

Krąpiec utożsamia akt decyzji z czynem ludzkim i tak pojętą decyzję określa jako właściwy „byt moralny”. Analizie procesu i warunków podejmowania decyzji poświęca wiele stron II rozdziału rozprawy *U podstaw rozumienia kultury*⁴², ale jest to analiza metafizyczna, w której akt decyzji rozpatrywany jest w jego przedmiotowym odniesieniu do dobra-celu, które porusza wolę ku sobie (chcenie); moment chcenia jest jedynie początkiem procesu decyzji, w którym rozum interpretuje pociągające wolę dobro i wydaje sąd praktyczny zarówno co do sa-

³⁹ Dotyczy to oczywiście tylko tzw. intencjonalnych przeżyć emocjonalnych, poza którymi Scheler wyróżnia również przeżycia nieintencjonalne. Rozróżnienia te są w zasadzie dość znane i nie ma potrzeby szerzej je tu przywoływać. Szeroko i wyczerpująco omówiła te zagadnienia H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1975, szczególnie rozdz. 6–7. Zob. również prezentację poglądów Schellera w *Wykładach z etyki* R. Ingardena, PWN, Warszawa 1989.

⁴⁰ Zob. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, s. 199–243.

⁴¹ M.A. Krąpiec, *Przeżycie moralne a etyka*, s. 1129.

⁴² M.A. Krąpiec (red.), *U podstaw rozumienia kultury*, Wyd. KUL, Lublin 1991, s. 117–134.

mego działania lub niedziałania, jak i jego środków. W sędzie praktycznym rozumie odnajdujemy jego odniesienie do przyczyny wzorczej – transcendentalnej natury bytu. Podmiot działania moralnego jest co prawda przyczyną sprawczą samego działania (decyzja = czyn), ale „osobliwość”, czyli moralność tego działania nie wypływa z osobliwości przeżycia, a jedynie z przyporządkowania podmiotu przeżycia, który jest bytem analogicznym do natury samego bytu, której najważniejszym rysem jest koniecznościowa relacja przygodności, czyli skierowania każdego bytu do bytu absolutnego. Istotnym faktem moralnym jest zatem według Krapca nie samo przeżycie, akt decyzji, ale jego koniecznościowe odniesienie do obiektywnej transcendentalnej normy postępowania, której źródłem jest natura bytu i to nie tylko natura bytu-sprawcy działania, ale nade wszystko natura bytu – przedmiotu działania.

Mamy tu zatem do czynienia z faktem moralnym, który określiłbym jako „fakt metafizyczny”. Psychologicznie czy fenomenologicznie rozumiane przeżycie decyzji zdaje się tu być jedynie epifenomenem strukturalnie „głębszej” relacji, odniesienia fundującego w istocie samą moralność. Koncepcja Krapca zakłada niemożliwość zbudowania etyki na fundamencie analizy samej macierzystej sytuacji moralnej i tego, co w niej ujawnia się jako moralna treść, rozumianej jako przeżycie (specyficzne bądź nie-specyficzne). To, co czyni ludzkie działanie moralnym, nie jest w tej sytuacji dane, jego odkrycie wymaga teoretycznej refleksji i wnioskowania. Faktów moralnych nie można zatem uchwycić w poznaniu bezpośrednim, a jedynie dojść do nich w procesie myślowym, który Krapiec nazywa „uniesprzecznieniem” danych doświadczenia (rozumianego tu jako poznanie potoczne)⁴³.

Wobec tego, co dane w macierzystej sytuacji moralnej, można stawiać oczywiście różne pytania. Nie chodzi bowiem jedynie o adekwatny opis przedmiotowej treści przeżycia, ale również o to, jak istnieje to, co w przeżyciu ujawnia się nam jako moralna treść, o ile przyjmuje się, że sposób ten jest jakoś w przeżyciu współdany⁴⁴.

Choć przedmiotowy punkt wyjścia etyki może się zdawać poniekąd naturalny i samooczywisty, to możliwe jest i takie ujęcie macierzystej sytuacji moralnej, w którym nie tylko sam przedmiot przeżycia decyduje o jego osobliwości i tym samym moralności, ale też istotny jest sposób, w jaki moralność źródłowo się nam uobecnia. W tym wypadku o osobliwości pola poznawczego etyki decyduje samo przeżycie, a dopiero wtórnie jego korelat czy treść.

⁴³ W zasadzie Kantowski projekt apriorycznej etyki formalnej ma tę samą naturę, chociaż odnajdujemy w nim istotną komplikację związaną z rozumieniem uczucia szacunku dla prawa i samą możliwością jego adekwatnego włączenia w system Kantowskiego myślenia metafizyki moralności. Zagadnienia tego, z braku miejsca, nie mogę tu szerzej rozwijać.

⁴⁴ Por. T. Styczeń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, TN KUL, Lublin 1972.

Program, w którym dla rozpoznania osobliwości pola poznawczego etyki kluczową rolę przypisuje się przeżyciu, sformułował chyba najwcześniej hrabia Shaftesbury. Stworzył on swoją koncepcję w intelektualnym klimacie rozwijającego się przyrodoznawstwa z jednej strony i swoście „segmentowej” koncepcji natury ludzkiej – z drugiej. Sprowadzała się ona do przekonania, że za każdym rodzajem przeżycia świadomego stoi jakaś odpowiadająca danemu przeżyciu władza psychiczna. Shaftesbury stawia zatem pytanie: jeżeli stwierdzamy, że ludzie przeżywają moralność, to należy szukać w naturze ludzkiej właściwej tym przeżyciom władzy (instancji) psychicznej. Władzę tę nazwał Shaftesbury *naturalnym zmysłem moralnym*. Zmysł moralny jest naturalną, pierwotną dyspozycją człowieka, niezależną w swym istnieniu i funkcjonowaniu od innych elementów natury ludzkiej, w szczególności – podkreśla – nie da się go wyprowadzić (zredukować) do żadnej innej władzy (władz) duchowych człowieka. Zmysłem moralnym nazywa Shaftesbury nie tylko samą władzę – dyspozycję natury ludzkiej, ale także właściwe mu przeżycia, w których władza ta się ujawnia oraz (pochodnie) treść tych przeżyć. Macierzystą sytuacją moralną jest tu specyficzne („osobliwość”) przeżycie zwane „zmysłem moralnym”, w którym po pierwsze – odnajdujemy działania określonej instancji natury ludzkiej, a po drugie – prezentuje ono moralne treści. Natura (co należy chyba rozumieć jako: „epistemologiczna charakterystyka”) tego przeżycia jest złożona: łączy ono w sobie moment intelektualny i emocjonalny, intuicja dobra – powiada Shaftesbury – jest dziełem naszej emocjonalnej natury.

Koncepcję *moral sens* rozwijali, jak wiadomo, Hutcheson i Hume, który doprowadził ją niejako do kresu teoretycznej eksploatacji, redukując ostatecznie zmysł moralny do emocjonalnego przeżycia przyjemności/przykrości i sprowadzając tym samym punkt wyjścia etyki do obiektywności natury ludzkiej, w której Hume sytuuje ostateczne podstawy moralności⁴⁵.

Na antypodach koncepcji sytuującej fakt moralny w przeżyciu „zmysłu moralnego” znajdujemy dialogiczną koncepcję macierzystej sytuacji moralnej, rozumianej jako przeżycie/wydarzenie spotkania, relacja ja–ty. O ile w jednym i drugim przypadku „osobliwość” pola poznawczego etyki konstytuowana jest w określonym przeżyciu, o tyle w przypadku teorii zmysłu moralnego mamy wyraźnie do czynienia z przeżyciem wewnętrznym; w drugiej zaś koncepcji przeżycie niejako wyprowadza podmiot poza niego samego. Przeżycie jest doświadczeniem twarzy drugiego (Levinas) bądź wikła podmiot w dramat spotkania (Tischner). Nie chodzi tu już o jakiś stan samoświadomości, ale o specyficzną sytuację egzystencjalną – osobliwą dla człowieka (choć przecież jak najbardziej naturalną i zwyczajną – jeśli tak można się wyrazić), w rezultacie której zostaje on uwikłany

⁴⁵ Zob. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 2, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1963, s. 271.

w „egzystencjalną intrygę” zwaną moralnością. Osobliwość tej relacji polega na jej niesprowadzalności do perspektywy przedmiotowej⁴⁶, co znaczy – według Levinasa – że jest to relacja z tym, co transcendentne.

Zasygnalizowane przykłady różnego rozumienia macierzystej sytuacji moralnej i w konsekwencji różne sposoby determinowania pola poznawczego i celów etyki wymagają oczywiście szerszej analizy. Już jednak ten pobieżny szkic ukazuje, że istotne linie delimitacji dróg rozwijania jednego projektu filozoficznego można poprowadzić nieco inaczej, niż się to zwykle czyni w podręcznikowym wykładzie etyki.

Macierzysta sytuacja moralna a doświadczalny punkt wyjścia etyki

Ważnym zagadnieniem poruszonym w kontekście pytania o punkt wyjścia nauki jest problem doświadczenia. Pozostawiłem tę kwestię na koniec, bo wydaje mi się, że w pewnym sensie spina ona klamrą poruszaną tu problematykę. Dość konsekwentnie unikałem dotąd stosowania tego pojęcia w tekście (poza wprowadzającymi akapitami). Otóż po pierwsze – mam nadzieję, że wyraźnie to widać, iż macierzysta sytuacja moralna jest czym innym niż doświadczenie moralne czy też doświadczenie moralności (o ile przyjmuje się za Wojtyłą takie rozróżnienie), a pytanie o nią nie jest tym samym, co pytanie o empiryczny punkt wyjścia etyki. Można oczywiście sformułować koncepcję macierzystej sytuacji moralnej w taki sposób, że kluczową rolę będzie w niej odgrywała kategoria doświadczenia. Można oczywiście przyjąć takie rozumienie samego pojęcia „przeżycie”, że będzie ono równoważne pojęciu „doświadczenie”. Niemniej jednak wydaje się, że problem empirycznego uprawomocnienia etyki⁴⁷ jest tylko jednym z możliwych punktów wyjścia. Zarówno w koncepcji Krapca, jak i Levinasa (by wziąć pod uwagę tylko te dwa – poniekąd skrajne – przykłady) o doświadczalnym punkcie wyjścia można mówić chyba tylko w bardzo ogólnym sensie, chociaż obaj filozofowie odwołują się do pewnego rodzaju przeżycia i swoją teorię traktują jako pewne jego (i jego treści) rozwinięcie.

Problem doświadczenia w etyce można pojmować albo jako problem empiryzmu w jego różnych wariantach – i tak to zrobił w swoim dogłębnym studium Ryszard Wiśniewski⁴⁸, rozwijając dziedzictwo szkoły lwowsko-warszawskiej, czy

⁴⁶ Zob. E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 1998, s. 81n.

⁴⁷ Zob. tytuł znanej pracy Tadeusza Stycznia: *Problem możliwości etyki jako empirycznej uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności...*

⁴⁸ R. Wiśniewski, *Możliwość probabilizmu etycznego. Studium metaetyczne ewolucji empiryzmu w etyce polskiej*, UMK, Toruń 1992.

też Maria Ossowska⁴⁹; albo jako problem empiryczności/doświadczenia, jak ujmują to zagadnienie np. wspomniani już Wojtyła i Styczeń, a przede wszystkim nurt etyk fenomenologicznych (Scheler, Hartmann, Hildebrand, Ingarden). W pierwszym przypadku kluczową kategorią będzie – jak się zdaje – pojęcie tzw. faktów moralnych, które same w sobie mogą być różnie pojmowane, ale zawsze będą to raczej dane spostrzeżeniowe (np. Czeżowskiego oceny elementarne). W drugim przypadku wydaje się, że kluczową kategorią analizy doświadczenia w etyce będzie pojęcie „przeżycia” (przy czym trzeba zwrócić uwagę na wieloznaczność tej kategorii⁵⁰).

Zagadnienie roli i rozumienia doświadczenia w etyce komplikuje się bardziej, gdy przyjrzymy się zaproponowanemu przez Karola Wojtyłę rozróżnieniu między doświadczeniem moralnym a doświadczeniem moralności. Rozróżnienie to ma dla koncepcji macierzystej sytuacji moralnej znaczenie istotne, zatem trzeba mu się przyjrzeć nieco dokładniej. Zdaniem Wojtyły „każdy człowiek jako osoba, a zarazem jako członek społeczeństwa posiada pewne doświadczenie moralne [...], doświadczenie to polega na osobistym przeżywaniu [...] dobra czy zła moralnego”⁵¹. Momentem konstytuującym doświadczenie jest czyn, którego człowiek jest autentycznym sprawcą i twórcą⁵². Doświadczenie moralne zawsze zatem związane jest z czynem. Niekoniecznie jednak własnym czynem – twierdzi filozof. Otóż, doświadczenie moralne może mieć miejsce również w sytuacji, gdy czyn spełniony jest przez drugiego człowieka. Dzieje się tak dzięki szczególnej właściwości tego doświadczenia, którą Wojtyła określa jako moment świadectwa. „Doświadczenie moralne zawiera w sobie podwójny udział człowieka: i to, że jest sprawcą i to, że jest świadkiem”⁵³. O ile *sprawczość* jest niewątpliwie przeżyciem immanentnym, to *świadectwo* może być spostrzeżeniem (?) zewnętrznym.

Tak rozumiane doświadczenie moralne odróżnia Wojtyła od kategorii *fakt moralny*. „Fakt moralny [...] polega na jakimś zaangażowaniu sprawczości osoby (lub osób), z czym łączy się zaistnienie oraz przeżycie dobra lub zła moralnego”⁵⁴. Inaczej mówiąc, w fakcie moralnym kluczowy jest moment sprawczości i twórczości podmiotu działania, w doświadczeniu moralnym dochodzi jeszcze do głosu *moment świadectwa*.

Od faktu moralnego i doświadczenia moralnego odróżnia w końcu Wojtyła *doświadczenie moralności*. Podstawą tego rozróżnienia jest chyba wyróżnienie aspektu funkcjonalnego i intencjonalnego (przedmiotowego) doświadczenia.

⁴⁹ M. Ossowska, *Podstawy nauko-moralności*, PWN, Warszawa 1966.

⁵⁰ Interesujące uwagi na temat rozumienia doświadczenia zawarł w swojej pracy o Hildebrandzie Tadeusz Biesaga, *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, TN KUL, Lublin 1989, szczególnie rozdz. I tej pracy.

⁵¹ K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, s. 17.

⁵² Ibidem.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ibidem.

W takim ujęciu istotą doświadczenia moralnego byłoby samo przeżywanie (doświadczenie w znaczeniu funkcjonalnym), natomiast istotą doświadczenia moralności byłyby sama treść przeżycia, którą stanowi moralność ludzkich czynów. Tak należy chyba rozumieć zdanie, że moralność „jest tym, czego w każdym z [faktów moralnych] doświadczamy”⁵⁵.

Nie możemy tu oczywiście wchodzić w szczegółową analizę koncepcji Wojtyły. Warto zwrócić jednak uwagę, że zdaje się ona nie wprost wskazywać na istotną różnicę między moralnością a etyką. Terminu „doświadczenie” zdaje się Wojtyła używać tutaj w dwóch całkiem odrębnych i nieprzystających do siebie znaczeniach. Praktykowanie moralności, czyli przeżywanie dobra i zła moralnego, to co innego niż doświadczenie moralności „dokonywane” w tych praktykach moralnych. To drugie – jak się zdaje, a o czym Wojtyła nie wspomina – musi być ukierunkowane i jakoś teoretycznie zaangażowane. Jako takie odpowiadałoby być może fenomenologicznie rozumianej intuicji istoty. Jednak realistycznie nastawionemu filozofowi, chociaż podlegał silnym pokusom fenomenologicznego myślenia, nie w smak była chyba Schelerowska ejdetyka⁵⁶. Tak czy inaczej, rozróżnienie to prowadzi do kwestii relacji między źródłami samej moralności a źródłami etyki jako jednej z możliwych teorii tej moralności.

Źródła etyki a źródła teorii moralności

Na gruncie antropologii kultury i historii nie stwierdzono dotąd istnienia społeczeństw nie posiadających jakichkolwiek regulatorów życia społecznego. Również w ramach rozwijającej się ostatnio dynamicznie etologii wskazuje się na powszechność społecznych systemów regulatywnych. System kulturowy, zawierający w sobie regulatory życia społecznego wraz z ich legitymizacjami, sankcjami i sposobami wywierania presji w celu ich przestrzegania i wypełniania, możemy nazwać (bardzo umownie jednak) „systemem moralnym”⁵⁷. Opisy

⁵⁵ Ibidem, s. 18.

⁵⁶ Zob. K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, Schelera, (w:) *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991.

⁵⁷ W kulturach tradycyjnych nie sposób odróżnić „podsystemu” moralności od innych „podsystemów” danej kultury: prawa, mitu itp. Mamy tu do czynienia, by użyć sformułowania C. Geertza, ze „strukturami znaczenia, według których jednostki pędzą swe życie” – C. Geertz, *Wiedza lokalna*, przeł. D. Wolska, Wyd. UJ, Kraków 2005, s. 186. System moralny kultury tradycyjnej (takiej, jak np. na Bali jeszcze w połowie XX wieku) byłby równoważny uniwersum symbolicznemu, a zatem – znowu – nieodróżnialny w opisie kultury. Inaczej oczywiście to wygląda w analizach systemów moralnych rozwiniętych społeczeństw europejskich. Zob. np. studium M. Ossowskiej *Moralność mieszczańska*, Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1995. Ossowska – jak się zdaje – używa w tej monografii terminu „moralność” w takim znaczeniu, w jakim Geertz używa pojęcia „etos”. Zob. C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M. M. Piechaczek, Wyd. UJ, Kraków 2005, s. 151.

i analizy takich systemów regulatywnych są zespołami danych empirycznych na temat „moralności”, stanowiącymi punkt wyjścia dla wnioskowań typu rozumiejącego, generalizującego i typologizującego. Zmierzają one bądź to do uchwycenia i opisu struktury świata znaczeń, bądź też – jak np. w etologii – do próby wskazania genetycznych i epigenetycznych przyczyn owych systemów regulatywnych („moralności”)⁵⁸.

Filozofia na ogół – poza nielicznymi wyjątkami – dotąd niespecjalnie interesowała się tym zespołem danych empirycznych. Wydaje się, że nie widziała w nich właściwego sobie materiału „empirycznego” – nie o taki empiryczny punkt wyjścia niejako tu chodzi⁵⁹. Być może jest tak, że ów zbiór danych nie poddaje się filozoficznej analizie (co zdaje się sugerować wprost fenomenologiczna koncepcja doświadczenia) albo też fakty udostępniane przez etologię, etnologię, socjologię czy antropologię kultury są z punktu widzenia problemu etyki banalne.

Jeśli zatem teoria moralności ma wyjaśniać fakty, jakie pozyskuje w ramach własnego empirycznego punktu wyjścia, to wyjaśnienie to może i powinno realizować się poprzez opis struktur znaczenia (np. uniwersum symbolicznego⁶⁰) albo też – na przykład – przez opis pewnych warunków biologicznych i społecznych, które umożliwiają bądź wytwarzają moralność. Etyka zaś, jak się zdaje – nawet uwzględniając różnorodność systemów i teorii – poszukuje i oferuje wyjaśnienia całkiem innego rodzaju i dotyczące innego rodzaju danych wyjściowych/faktów. Czy w związku z tym należałoby rozróżniać „fakty moralne”, które stanowią punkt wyjścia dla teorii moralności i „fakty etyczne”, stanowiące źródłowe dane etyki? Czy tylko wystarczy odwołać się do znanego rozróżnienia między materialnym i formalnym przedmiotem badań nad moralnością⁶¹, by móc ustanowić delimitację między dyscyplinami zajmującymi się zjawiskami moralnymi?

Wskażmy jeszcze na koniec, że od źródeł etyki i źródeł teorii moralności należy odróżnić problem źródeł samej moralności. O ile w pierwszym wypadku roz-

⁵⁸ Analizę tzw. etyki ewolucjonistycznej przeprowadził ostatnio Mariusz Weiss w pracy *Etyka a ewolucja. Metaetyczny kontekst etyki ewolucyjnej*, Poznań 2010. Zob. również B. Radzicki, *Przeżycie moralne i ewolucja. Uwagi na marginesie książki Mariusza Weissa: Etyka a ewolucja*, „Szkice Humanistyczne” 2012, t. XII, nr 1, s. 31–50.

⁵⁹ Projekt Lévy-Bruhla jest w istocie programem socjologii moralności. Nieco dalej zdaje się iść Maria Ossowska, ale sformułowana przez nią metaetyczna teoria ocen i norm moralnych nie korzysta w istocie z materiału kulturowego. W rozdziale *Materiały nauki o moralności* swojego studium nad podstawami nauki o moralności Ossowska wskazuje co prawda na źródła kulturowe, ale już w samym dyskursie nie wydają się one stanowić jakiegóż istotnej przesłanki wnioskowania.

⁶⁰ Zob. P.L. Berger, Th. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, przeł. J. Niżnik, PIW, Warszawa 1983, szczególnie s. 150–200.

⁶¹ Takie rozróżnienie jako wystarczające przyjmuje np. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, s. 20–21.

różnienie danych – i dopuszczanych w ramach poszczególnych dyscyplin metod ich pozyskiwania – pozwala na dość ścisłą delimitację obszarów badawczych, o tyle w odniesieniu do pytania o źródła (lub genezę) samej moralności (resp. samych „moralnych faktów”) spór toczy się nie w ramach poszczególnych dyscyplin naukowych, ale pomiędzy nimi. To już jednak temat na inną opowieść.

Andrzej Stoiński

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

WOLNOŚĆ „OD” I „DO” – RELACJE WZAJEMNE

Freedom „from” and Freedom „to” – Reciprocal Relations

Słowa kluczowe: podmiot moralny, polityka.

Key words: liberty, freedom, moral subject, politics.

Streszczenie

Autor omawia wybrane problemy związane wolnością negatywną i pozytywną, czyli tzw. wolnością „od” i wolnością „do”. Przygląda się bardziej szczegółowo relacji pomiędzy wolnością negatywną a pozytywną, a szczególnie temu, czy druga wynika z pierwszej, czy też może są one od siebie względnie niezależne. Ocenia konsekwencje, jakimi mogą wynikać dla podmiotowości moralnej osób z wprowadzania w rzeczywistość społeczeństwa i państwa koncepcji wolności „do”.

Abstract

The text considers some questions of negative and positive conceptions of liberty, also known as freedom “from” and freedom “to”. What is the nature of relation between negative and positive conceptions of liberty, is the second dependent on the first or they are relatively independent each other? What consequences to moral integrity of persons would be probable from application conception of positive liberty to real society and state?

*Kto w wolności szuka czegoś innego niż ona sama,
ten został stworzony na niewolnika¹.*

Ludzka niezależność może przejawiać się na wiele sposobów. Literatura przedmiotu wymienia takie jej rodzaje, jak choćby wolność wewnętrzna, polityczna ekonomiczna itp.

W przedstawionych poniżej rozważaniach skoncentrujemy się na wybranych problemach związanych z pojęciem tak zwanej wolności indywidualnej. Przedmiotem zainteresowania staną się tu fenomeny wolności negatywnej (zwanej też wolnością „od”) oraz wolności pozytywnej (tzw. wolności „do”). Postaramy się

¹ A. de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, tłum. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 2005, s. 209.

wskazać, że realizowanie wolności rozumianej w sensie pozytywnym w warunkach rzeczywistych relacji społecznych w sposób trudny do przewidzenia może wpływać na ingerencje w sferę swobody działania i egzystencji innych podmiotów. Nasze rozważania umieścimy w polu, którego granice określa porządek polityczny. Siłą rzeczy zatem poruszać się będziemy w obszarze filozofii politycznej².

Precyzyjne zdefiniowanie i rozgraniczenie pojęć wolności „od” i wolności „do” może sprawiać pewne trudności. Edmund Burke zauważa, że „z wszystkich spotykanych na świecie nieprecyzyjnych pojęć wolność pozbawiona jest precyzji w stopniu najwyższym”³. Choć jest w tym stwierdzeniu sporo racji, to niewykluczone, iż opinia ojca nowożytnego konserwatyzmu bierze się stąd, że wolność w klasycznym rozumieniu polega na braku, a jak precyzyjnie zdefiniować coś, co bierze się z nieistnienia? Wbrew początkowym trudnościom filozofowie potrafili wyraźnie wskazać to, czego brak jest warunkiem koniecznym stanu nazywanego wolnością. Ujęcie słownikowe przedstawia ten aspekt wolności, którym się zajmujemy w dwóch znaczeniach. Pierwszym jest wolność negatywna (wolność „od”), drugim wolność pozytywna (tzw. wolność „do”). „»Wolnością od« nazywa się niepodleganie takim zewnętrznym ograniczeniom, jakie nie pochodzą z samych warunków życia człowieka jako istoty cielesnej; jest to wolność od przymusu fizycznego, od represji jednostkowych lub instytucjonalnych itp.”⁴. Wolność negatywna bywa też określana jako warunek konieczny pozytywnej. Wolność pozytywna zaś przejawia się w działaniu człowieka zgodnym z własnymi celami i wartościami, „Wolność znaczy tu móc działać albo nie działać lub móc działać tak albo inaczej. [...] Zakłada się w niej, że własne siły oraz społeczne i polityczne warunki pozwalają faktycznie realizować to, co się chce”⁵. W tym rozumieniu wolność utożsamiona została z możliwością realizacji pewnych stanów rzeczy. Konsekwencje obu tych koncepcji w wymiarze społecznym sprawiają, że należałoby je traktować przynajmniej jako odmienne, jeśli nie wręcz przeciwstawne⁶. Do kwestii wzajemnych relacji między pojęciami wolności negatywnej i po-

² W naszym ujęciu filozofii polityki pójdziemy śladem takich myślicieli, jak Leo Strauss, dla którego przedmiotem filozofii polityki jest próba znalezienia najlepszego ustroju politycznego wyznaczającego normatywne standardy dla życia politycznego (por. R. Mordarski, *Klasyczny racjonalizm polityczny w ujęciu Leo Straussa*, Bydgoszcz 2007, s. 22), czy Thomas Thorson, postrzegający zadanie tej dziedziny w filozoficznym usprawiedliwieniu stanowisk etycznych istotnych dla polityki (por. T.L. Thorson, *Political Values and Analytic Philosophy*, „Journal of Politics” 1961, s. 712n.; za: M.N. Rothbard, *Etyka wolności*, tłum. J. Woziński, J.M. Fijor, Warszawa 2010, s. 104).

³ E. Burke, *Letter to Mons. Depony*, X 1789, (w:) *Correspondence*, tłum. B. Szlachta t. III, s. 107; cyt. za: W. Kwaśnicki, *Historia myśli liberalnej*, Warszawa 2000, s. 213.

⁴ Zob. J. Herbut (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997, hasło: Wolność, s. 541, 542.

⁵ Ibidem.

⁶ Zob. W. Kwaśnicki, op. cit., s. 224 i n.

zytywnej oraz konsekwencji tych koncepcji wrócimy później. Na razie skoncentrujemy uwagę na ich analizie.

W naszych rozważaniach dotyczących wolności przyjmiemy perspektywę wyrażającą się w stwierdzeniu, że *realnie istnieje tylko przymus*. Wolność ma charakter ontycznie negatywny, co znaczy, że jest brakiem przymusu, pojawia się tam, gdzie go nie ma. Odmierna koncepcja opiera się z kolei na założeniu, że wolność – podobnie jak i przymus – ma charakter pozytywny, istnieje realnie. Ową wolność zidentyfikujemy tu jako tzw. wolność pozytywną, czyli wolność „do”. Celem niniejszego tekstu będzie zbadanie, jakie są relacje między oboma rodzajami wolności oraz jakie mogą być konsekwencje przyjęcia pozytywnego poglądu w kwestii wolności.

W naszej pracy będziemy odwoływać do pojęcia wolności pozytywnej wiążanego w szczególny sposób z nazwiskiem Isaiaha Berlina chociaż autor ten zwraca uwagę, że pojęcia wolności pozytywnej i negatywnej nie od niego pochodzą⁷. Jednakże zasadniczym punktem odniesienia będzie tu dla nas uwaga poczyniona na kartach *Konstytucji wolności*. Otóż jej autor, Friedrich August Hayek, zwraca tam uwagę, że rozróżnienie na wolność pozytywną i negatywną zostało w XIX wieku spopularyzowane przez Thomasa Hilla Greena, a za jego pośrednictwem pochodzi od Hegla. Z pierwszym z tych znaczeń wiąże on nieporozumienie, w wyniku którego nadaje się pojęciu o charakterze negatywnym (braku przymusu) sens pozytywny, utożsamiający wolność z możliwością⁸. Dlatego też w celu przystępniejszego przedstawienia problematyki posługiwać się tu będziemy nie tylko pojęciami „wolność pozytywna” i „wolność negatywna”, ale także synonimicznymi w stosunku do tamtych określeniami osobowego zachowania takimi jak: „muszę” (przymus), „nie muszę” (tzw. wolność negatywna), „mogę” (tzw. wolność pozytywna). Nawet pobieżna analiza powyższych określeń ujawnia fakt, iż przymus i wolność negatywna stanowią parę przeciwstawnych pojęć, natomiast przeciwieństwem tzw. wolności pozytywnej nie jest przymus, lecz niemożność. Podczas gdy „nie muszę” stanowi o braku przymusu, to „niemożność” ukazuje niewystępowanie „możliwości”. Zatem „nie muszę” ma charakter negatywny, a „mogę” pozytywny. W przypadku ujmowania wolności jako braku przymusu zakładamy swego rodzaju pasywność wiążącą się z tym pojęciem, podczas gdy wolność „do” czyli

⁷ I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, tłum. D. Lachowska, Poznań 2000, s. 36.

⁸ Hayek odwołuje się w tym względzie do Woltera piszącego: „Być naprawdę wolnym oznacza – móc. Gdy mogę czynić to, co zechcę, oto moja wolność” (F. A. von Hayek, *Konstytucja wolności*, tłum. J. Stawiński, Warszawa 2006, przypis 14 i 26, s. 399–400). Podobny pogląd, utożsamiający pojęcie wolności pozytywnej z możliwością, znajdziemy u I. Berlina: „co lub kto jest źródłem władzy albo ingerencji, która może przesądzić, że ktoś ma zrobić raczej to niż tamto, być taki, a nie inny” (op. cit.) czy M. N. Rothbarda (op. cit., s. 333–337). R. Legutko określa ją jako: „zespół sprawności i środków pozwalających osiągać zamierzone cele” (idem, *Traktat o wolności*, Gdańsk 2007, s. 85).

tw. wolność pozytywna implikuje aktywny charakter jakiegoś stanu rzeczy opisywanego przez ten termin. Pasywność i aktywność będziemy tu rozumieli w ten sposób, że do realizacji wolności „od” poza brakiem przymusu nie jest konieczny żaden inny warunek ją urzeczywistniający, zaś w przypadku podejścia aktywistycznego dla realizacji stanu wolności pozytywnej zakładamy konieczność przedsięwzięcia jakichś (poza brakiem przymusu) działań dodatkowych umożliwiających jego spełnienie.

Ten nieco przydługi wstęp pozwolił nam przygotować pole do rozważań dotyczących wzajemnych relacji między oboma rodzajami wolności oraz skutkami wynikającymi z kierowania się nimi w sferze polityki. Główne zagadnienia, którymi się zajmujemy, są następujące:

1. Przyjrzymy się tezie, że różnica pomiędzy wolnością negatywną, a tzw. wolnością pozytywną pochodzi z rozszerzenia dopuszczalnego zakresu postulowanej równości. Czy też ściślej, że samo pojęcie tzw. wolności pozytywnej bierze się ze skojarzenia wolności „od” z większą ilością wymiarów równości.

2. Spróbujemy zbadać, jakie są wzajemne relacje między koncepcjami wolności i tzw. wolności pozytywnej. Czy jedna implikuje drugą, czy też są one od siebie niezależne.

3. Zastanowimy się, jakie mogą być konsekwencje dla podmiotowości moralnej osób wynikające ze stosowania w rzeczywistości politycznej paradygmatu wolności „do”.

Ad. 1. Wolności a równość

Rozpatrując powyższą relację, będziemy bazować na założeniu, że prawidłowo zdefiniowany termin „wolność” jest wyłącznie stanem negatywnym (wolność „od”). Rozumiemy przez to „nieobecność przymusowej ingerencji fizycznej i naruszenia osoby lub własności jednostki”⁹. Zakładamy tu, że prawdziwa (a nie tylko werbalna) wolność jest stanem, w którym podmioty nie powinny i/lub nie mogą naruszać analogicznej sfery wolności innych podmiotów. Zasadniczym przedmiotem naszego badania będzie teza, wedle której wolność negatywna kojarzona może być ze ściśle określonym rodzajem równości, a proces poszerzania zakresu równości i związanie jej z kontekstem wolności przyniósł w efekcie pojęcie wolności pozytywnej. Nieocenioną pomoc w kwestii związku między wolnością a równością daje nam Immanuel Kant, pisząc: „Jedynym pierwotnym prawem, przysługującym każdemu człowiekowi wyłącznie na mocy jego człowieczeństwa, jest wolność (jako niezależność od przymusu mającego źródło w cudzej arbitralnej woli), jeśli tylko może ono współistnieć z wolnością wszystkich innych ludzi, przystając na reguły prawa powszechnego”¹⁰. Właśnie owe

⁹ M.N. Rothbard, op. cit., s. 333.

¹⁰ I. Kant, *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, Warszawa 2005, s. 52.

współistnienie wolności różnych osób wyznacza nam granicę dopuszczalnej równości wszystkich.

Jeśli jednak skojarzymy wolność od przymusu (owo „nie muszę”) z równością, to nie otrzymamy nic więcej niż taką samą wolność wszystkich. Co więcej, nie możemy na warunkach wyznaczonych przez wolność negatywną rozpatrywać innych kategorii, w jakich wyrażać się może równość, ponieważ wolność polega w istocie na braku. Znaczy to tylko, że zestawiając wolność z równością, nie możemy otrzymać w efekcie dodatkowych wymiarów równości poza równością w braku przymusu¹¹. Oznacza to jednocześnie trudności w utrzymaniu naszej pierwotnej tezy. Okazuje się bowiem, że to nie dołączanie coraz większej ilości kategorii równości do wolności negatywnej skutkuje pojawieniem się fenomenu tzw. wolności pozytywnej. Stan rzeczy zdaje się wyglądać zgoła odmiennie. Dopiero uznanie zasadności wolności „do”, czyli w istocie „możności”, owocuje roszczeniami zestawiania jej z wieloma wymiarami, w jakich może występować równość.

Konsekwencją równości w wolności od przymusu staje się konieczność jej zabezpieczenia, co w życiu społecznym wyraża się jednakowym zakresem uprawnień posiadanych przez wszystkich członków społeczeństwa. Z tego sposobu rozumowania wypływa znamienna uwaga Locke’a: „*wszyscy ludzie są z natury równi*, nie należy przyjmować, iż rozumiem przez to wszystkie postacie równości. [...] Wszystko to jednak łączy się z *równością wszystkich* ludzi zarówno pod względem jurysdykcji, jak i panowania jednego nad drugim. [...] Sprowadza się ona do *równego uprawnienia*, jakie każdy człowiek ma *do swej naturalnej wolności*, by nie podlegać woli ani władzy innego człowieka”¹².

Inaczej ma się rzecz w przypadku wolności „do”. Zestawiając ją z równością, zauważamy, że ludzie zarówno z natury, jak i społecznego uposażenia obdarzeni zostali różnymi możliwościami¹³. Nierówność ludzkich kondycji sprawia, iż jeśli chcielibyśmy potraktować postulat równości w wolności „do” z całą należąca powagą, to musielibyśmy podjąć działania wymuszające podobne zakresy możliwości w społeczeństwie. Jako że osiągnięcie przez wszystkich „możliwości” podobnych

¹¹ Na temat innego istotnego wymiaru równości tak pisze Hayek: „Równość wobec prawa i równość materialna są więc nie tylko różnymi rzeczami, lecz wręcz pozostają w sprzeczności, możemy zatem osiągnąć albo jedną, albo drugą, ale nigdy obie równocześnie” (op. cit., s. 97). W innym miejscu w podobnym duchu pisze: „równość ogólnych zasad prawa i postępowania jest jedynym rodzajem równości sprzyjającym wolności i jedyną równością, którą możemy zapewnić bez zniweczenia wolności. Wolność nie tylko nie ma nic wspólnego z jakimkolwiek innym rodzajem równości, ale nawet musi pod wieloma względami tworzyć nierówności. Jest to nieunikniony skutek i część uzasadnienia wolności jednostki: gdyby rezultaty korzystania z wolności jednostki nie dowodziły, że pewne sposoby życia są bardziej owocne niż inne, niewiele pozostałoby na jej obronę” (ibidem, s. 95).

¹² J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie, Traktat drugi § 54*, tłum. Z. Rau, Warszawa 1992, s. 200.

¹³ „Równość wobec prawa, której wymaga wolność, prowadzi do nierówności praktycznej” (F. A. von Hayek, op. cit., s. 97).

do tych najlepiej uposażonych, w praktyce nie jest jednak osiągalne, to jedynym realnym środkiem wyrównania wolności „do” może być uszczuplenie jej tym najlepiej uposażonym i obdzielenie tych, co są w sytuacji mniej korzystnej. Skoro nie wszystkie uposażenia dadzą się rozdzielić czy zamienić na podzielne¹⁴ (np. inteligencja, talenty, charyzma, uroda, siła fizyczna, wzrost, zdrowie itp.) pozostaje jedynie wyrównać te, które rozdzielić się da. Dla zrealizowania tego celu konieczna staje się materialna redystrybucja tego, co jest w posiadaniu członków społeczeństwa¹⁵.

W ten sposób dochodzimy do momentu, gdy zaczyna się szturm na wolność „od”. Nie da się bowiem dzielić cudzej własności przy braku zgody właściciela bez odwołania się do przymusu lub groźby jego użycia, a jak pamiętamy brak przymusu jest istotą wolności negatywnej. Konsekwencją zestawienia wolności pozytywnej z równością może okazać się zatem uzasadnienie stosowania w życiu społecznym przymusu nie tylko i wyłącznie w celu ochrony przed przymusem, ale także realizacji innych celów.

Ad. 2. Wzajemne relacje między koncepcjami wolności negatywnej i tzw. wolności pozytywnej. Czy jedna implikuje drugą, czy też są one od siebie niezależne?

Zbadajmy tu założenie, iż wolność negatywna (wolność „od”) ma charakter bazowy, jest warunkiem koniecznym, bez którego nie może zostać zrealizowana tzw. wolność pozytywna (wolność „do”). Bez tej pierwszej niemożliwa jest do osiągnięcia druga. W naszych rozważaniach przyjmijmy założenia zwolenników wolności pozytywnej i przyjrzyjmy się wynikającym stąd konsekwencjom. Po pierwsze – zobaczmy, jakie warunki w relacjach społecznych muszą zostać spełnione, by wolność pozytywna mogła się swobodnie realizować. Po drugie – winniśmy zbadać, czy warunki realizacji wolności pozytywnej nie zagrażają warunkom, w jakich może urzeczywistniać się wolność negatywna.

Aby ukazać znaczące różnice sensów, jakie nadawać możemy tym dwóm pojęciom wolności, rozważmy niektóre aspekty zagadnienia. Przystąpmy na chwilę w tym miejscu i przyjmijmy perspektywę opierającą się na stwierdzeniu, że tak

¹⁴ Inną kwestią jest bowiem możliwość zamiany rzeczy niepodzielnych z tego powodu, że są na przykład pojedyncze – wobec tych da się zastosować jedną z metod zamiany „niepodzielnych” w podzielne, a inną zasadniczą niemożność dzielenia, jak choćby przymiotów czyjegoś charakteru. W kwestii metod przekształcania dóbr niepodzielnych w podzielne, takich jak: *randomizacja* (wszyscy pretendenci mają taką samą szansę uzyskać dobro – patrz. losowanie); *rotacja* (każdy po kolei korzysta z dobra); *konwersja* (zamiana dobra niepodzielnego na podzielne i podział tego ostatniego); *kompensacja* (rekompensata tego, kto dobro otrzymuje, dla pozostałych lub rekompensata od pozostałych dla tego, kto przyjmuje na siebie ciężar). Zob. H. Peyton Young, *Sprawiedliwy podział*, tłum. J. Haman i M. Jasiński, Warszawa 2003, s. 29 i n.

¹⁵ Jak trafnie zauważa Witold Kwaśnicki: „wolność pozytywna jest stanem określanym przez dostęp do zasobów” (op. cit., s. 227).

jak konieczność zakłada możliwość, tak wolność pozytywna zakłada wolność negatywną, czyli że „możliwość” zakłada „brak przymusu”. Logika tego argumentu wie- dzie nas ku stwierdzeniu, iż każda pozytywnie postrzegana wolność wymaga jako warunku koniecznego wolności negatywnej, a nie odwrotnie, co pokazuje, że te dwa terminy pozostają w stosunku do siebie w relacji niesymetrycznej. Nikt nie może realizować swojej pozytywnej wolności, nie opierając się o fundament negatywnej. Przekładając to na pojęcia równoznaczne, zastanówmy się, czy brak przymusu jest koniecznym warunkiem możliwości? Otóż, jak się wydaje, możliwość spełni się niezależnie od tego, czy u jej podstaw znajdziemy brak przymusu (wolność negatywną), czy też przymus (brak wolności). Zrealizujemy możliwość wpły- wania na kształt władzy ustawodawczej równie dobrze wtedy, gdy nie jesteśmy przymuszeni do brania udziału w wyborach parlamentarnych, jak i wtedy, gdy zostaniemy do tego zmuszeni siłą. Realizacja możliwości wynikać może zatem rów- nie dobrze z przymusu, jak i jego braku. Jeśli rzeczywiście tak jest, a rozumowa- nie jest trafne, to znaczy, iż wolność negatywna nie jest wcale koniecznym wa- runkiem tzw. wolności pozytywnej. Oznaczałoby to, że nie tylko oba pojęcia są do siebie w relacji niesymetrycznej, ale w ogóle z siebie nie wynikają. Są one od siebie względnie niezależne, a związane jedynie wspólnym słowem „wolność”, którego sens okazuje się w tym wypadku *nomen omen* dwuznaczny.

Skoro przyjęliśmy już odmiennosc statusów ontycznych obu tych wartości, uznaliśmy ich wzajemną niezależność, to przyjrzyjmy się jeszcze ich walorom aksjologicznym. Sama przez się wolność negatywna nie musi być oczywiście w sposób konieczny związana z dążeniem do dobra moralnego; równie dobrze może prowadzić do zła. Jest jednak czymś, co stanowi konieczny warunek kwalifikacji moralnej osobowych aktów (intencji, czynów, skutków). Te i tylko te akty, które nie są przymusowe, da się oceniać w kategoriach dobra i zła moralnego¹⁶. Z tego powo- du, iż jest ona nieodzownym warunkiem wszelkiego dobra (a także zła), winniśmy uznać ją za fundamentalną przesłankę wszelkiej moralności. To ona bowiem impli- kuje możliwość kwalifikowania ludzkiego postępowania w kategoriach moralnych.

Realizacja powszechnej wolności negatywnej może przynieść więcej dobra lub więcej zła, jednakże zanim nie nastąpi działanie, nie jesteśmy w stanie arbitralnie orzec, jakie konsekwencje przyniesie. Wziąwszy to pod uwagę, przyjmujemy, że wolność jest w najgorszym wypadku moralnie neutralna. Gdybyśmy nawet nie uznali jej za wartość, to z pewnością nie zakwalifikujemy jej do antywartości, wobec czego nawet jeśli znalazłyby się argumenty podważające jej pozytywny status, to i tak nie dałoby się przeważać jej dodatniej, a w najgorszym razie neutralnej po- zycji. Bez wolności negatywnej znajdujemy się bowiem w obszarze moralnego zła lub moralnej próżni świata natury.

¹⁶ Roman Ingarden wskazuje na wolność jako na warunek ucieleśniania wartości moral- nych. Zob. Z. Majewska, *Ingardenowska ontologia wolności*, (w:) T. Buksiński (red.), *Wol- ność a racjonalność*, Poznań 1993, s. 31n.

Z kolei tzw. wolność pozytywna, jeśli zakładana jest jako konieczna, a rozumiana w wielu przypadkach w istocie jako możliwość określonego działania, to dla jej urzeczywistnienia potrzebne jest zrealizowanie pożądanego stanu warunków czy relacji społecznych. Jeśli istotnie jest tak, że wspomniane warunki określone jako coś więcej niż zapewnienie wolności negatywnej musiałyby być wypełnione przy współdziałaniu instytucji społecznych, takich jak na przykład państwo, to w konsekwencji przynosiłyby ograniczenie wolności negatywnej innych niż państwo podmiotów. Realizacja równej powszechnej wolności pozytywnej także mogłoby w konsekwencji przynieść zarówno dobro, jak i zło, jednakże sam proces jej realizacji w rzeczywistych warunkach wymagałby zastosowania przymusu, co trudno uznać za jakiegokolwiek dobro. Skoro tak, to powinniśmy przyjąć, iż wolność pozytywna jest jedynie w najlepszym wypadku moralnie neutralna. Znaczący to tyle, że mimo iż może przynosić w konsekwencji zarówno dobro, jak i zło, to sama rzuca złowrogi cień przymusu nieuzasadnionego konieczną ochroną przed przymusem. Zasadniczą więc różnicą między wolnością „od” a wolnością „do” polega na tym, że ta pierwsza, by zostać zrealizowana, nie potrzebuje niczego poza powstrzymaniem się przed naruszeniem czyjejś niezależności. Ta druga zaś dla swojego spełnienia może powodować w swych praktycznych konsekwencjach uszczuplenie swobód przynajmniej niektórych osób.

Dla zobrazowania powyższego twierdzenia nakreśliśmy obraz sytuacji, w której tzw. wolności pozytywnej próbuje się nadać podobny status, jak bardziej istotnej wolności negatywnej. Jako obywatele państwa nie wyobrażamy sobie gwarancji naszych podstawowych praw bez zabezpieczenia wolności negatywnej, podczas gdy po głębszej analizie może się okazać, iż tzw. wolności pozytywnej nie tylko, że nie uznajemy za integralny składnik naszego dobrostanu, ale że wprowadzanie do życia społecznego postulatów rozszerzających jej zakres może godzić bezpośrednio w najbardziej elementarny zasób praw uważanych przez nas za fundamentalne. Różnica między nimi pochodzi z tego, co *expressis verbis* wyrażone jest w obu pojęciach. Upraszczając nieco zagadnienie, stwierdzimy, że wolność negatywna jest stanem osoby, na którą nie jest wywierany zewnętrzny przymus, a w samym pojęciu nie zawiera się żadna wskazówka co do możliwej aktywności rozpatrywanego podmiotu. Inaczej jest w przypadku wolności pozytywnej, która zakłada wytworzenie pewnego stanu rzeczywistości zapewniającego jakąś możliwość. Zabezpieczenie „możliwości” (na przykład realizacji przynajmniej niektórych aspiracji) tym między innymi różni się od zabezpieczenia przed ingerencją innych, iż wymaga środków dla spełnienia tychże aspiracji. Wypełnienie warunków, na jakich miałyby się realizować owa pozytywna działalność, wymaga wkładu energii, która musi zostać także skądś pobrana. Jeśli się jednocześnie przyjmiemy, że tzw. wolność pozytywna jest powszechnie należnym prawem, to społeczność obligowana jest w do jego wypełnienia, czyli w tym wypadku zorganizowania środków do zapewnienia owego prawa. Przypadek wolności negatywnej niczego takiego

nie zakłada. Jedyne co musi zapewnić społeczność, to zabezpieczenie użycia przymusu bądź groźby jego użycia wobec tych, co łamią ową zasadniczą swobodę. Aby unaocznić różnice między rozpatrywanymi odmianami wolności, odwołajmy się do przykładu¹⁷.

Jednym z często dyskutowanych zagadnień przez zwolenników wolności pozytywnej jest problem powszechnej edukacji. W świetle pojęcia wolności „od” przymusu najistotniejsze jest w tym wypadku to, by nie istniał z niczyjej strony przymus zakazujący edukacji. To, czy kandydaci do uczenia się posiadają na nią środki, nie ma w tym wypadku znaczenia. W sposób oczywisty tworzyć to będzie sytuację, w której nieposiadający środków znajdą się w znacząco gorszej sytuacji niż dobrze sytuowani. Brak zasobów może im w rzeczywistości uniemożliwić naukę, mimo braku formalnych ograniczeń. Inaczej ma się rzecz, gdy za obowiązującą w życiu społecznym przyjmie się zasadę wolności „do”. Wówczas zakładamy, iż integralną częścią wolności jest rzeczywista powszechna możliwość uczenia się. Jeśli tak, to do jej realizacji konieczne jest zapewnienie środków tym, którzy ich nie posiadają w wystarczającej mierze. W takiej sytuacji powszechnie stosowane jest rozwiązanie w postaci tzw. bezpłatnej edukacji. Środki na naukę wszystkich pobierane są przez państwo, a następnie przenieśione na rzecz placówek edukacyjnych. Nazwa „bezpłatna edukacja” może być nieco myląca, ponieważ cały proces finansowania odbywa się analogicznie do nauki płatnej, a różnica polega tylko na pozornej zmianie podmiotu finansującego. Zapewnienie finansowania powszechnej edukacji przez budżet państwa wymaga w sposób konieczny groźby zastosowania przymusu bądź też rzeczywistego jego użycia wobec tych, którzy zostaną obciążeni dostarczeniem środków (podatkami) przeznaczonymi na cel edukacyjny¹⁸. Co więcej, w wielu społeczeństwach uprawnienie do decydowania o modelu edukacji i treściach w niej przekazywanych zostało społeczeństwu odebrane przez państwo. Instytucje państwowe ustalają nie tylko schemat (drabinę) poszczególnych etapów, ale także treść programów nauczania we wszystkich rodzajach szkół z wyjątkiem szkół wyższych¹⁹. Za jeden z powodów takiego kierunku rozwoju (odbierania autono-

¹⁷ Dla większej jasności całego kontekstu rozpatrywanego przypadku przypomnijmy, że nie rozpatrujemy tu warunków spełniania aktów miłosierdzia ani społecznej solidarności, a jedynie konsekwencje dla utrzymania stanu wolności negatywnej, wynikające z realizowania w polityce społecznej tzw. wolności pozytywnej.

¹⁸ W rodzimych warunkach nie może być tu mowy o redystrybucji dochodu od zamożniejszej części społeczeństwa do mniej zamożnej (pomijając należy nawet całą kwestię sprawiedliwości czy raczej niesprawiedliwości związanej ze społeczną redystrybucją dochodów), ponieważ 3/4 wpływów podatkowych pochodzi nie z podatków dochodowych, a z podatku VAT i akcyzy, doliczanych do cen towarów, co oznacza, że w istocie obciążani są wszyscy kupujący, zarówno bogaci, jak i biedni.

¹⁹ Chociaż i tu czynione są pierwsze próby ujednoczenia edukacji wyższej, na razie dotyczące jego schematu organizacyjnego.

mii placówkom edukacyjnym) możemy uznać sposób finansowania kształcenia. Obowiązek ten został przez państwo odebrany bezpośrednio zainteresowanym (rodzicom) wraz z władzą płynącą z bezpośredniego finansowania edukacji. W konsekwencji na społeczeństwie jako całości (w tym oczywiście także na rodzicach uczących się dzieci) pozostał obowiązek finansowania edukacji. Państwo natomiast przejęło funkcję dysponenta tymi środkami wraz z nadanym sobie przywilejem ustalania form oraz treści kształcenia. Jak widać, w imię realizacji jednego z postulatów niektórych zwolenników wolności „do”, tj. „bezpłatnej” edukacji, bezpośrednio zainteresowani zostali pozbawieni nie tylko ochrony przed przymusem (szkolnym i łożenia środków na kształcenie), ale także możliwości wpływania na treści i model edukacji²⁰. Oznacza to, iż została podważona nie tylko ich wolność negatywna, ale i wiele wymiarów ich wolności pozytywnej.

Podsumowując tę część rozważań, przyjmujemy ostatecznie, że jeden rodzaj wolności (pozytywna) wcale nie musi wynikać z drugiego (negatywna), że oba mogą być od siebie niezależne, a nawet jeden może wykluczać drugi.

Ad. 3. Konsekwencje stosowania w rzeczywistości politycznej paradygmatu wolności „do” dla podmiotowości moralnej osób

Tę część rozważań dotyczących skutków koncepcji wolności pozytywnej zaczniemy od zacytowania wypowiedzi Romana Ingardena na temat istotnego znaczenia wolności dla moralności: „jeżeli w żadnym sensie nie ma możliwości swobody działania pojmowanej jako niezależność od czynników postronnych, znajdujących się poza »ja«, to nie ma możliwości przyznania pewnym postępowaniom wartości moralnej”²¹. Wychodząc od tego poglądu, powinniśmy się zastanowić nad możliwością, że jeśli rzeczywiście wolność pozytywna godzi w negatywną, to tym samym może stwarzać zagrożenie degradacji osoby do poziomu istot moralnie neutralnych, przynajmniej jeśli chodzi o moralny charakter niektórych działań podejmowanych w ramach wspólnoty politycznej.

Aby przejść dalej w wyznaczonym toku rozumowania, musimy najpierw dokończyć pewnych uściśleń dotyczących natury osób. W naszym mniemaniu definicja Boecjusza, w której określa się osobę jako „poszczególną substancję natury

²⁰ Jak dalece opisany powyżej model uwidacznia ześlizg w stronę jednolitej i powszechnie narzucanej przez państwo regulacji życia społecznego, możemy zobaczyć, zestawiając go z poglądami zwolenników swobodnego kształtowania się relacji społecznych: „Społeczeństwo jest w zasadzie obopólną wymianą usług. W takiej mierze, w jakiej jednostki mają prawo wyboru, są wolne; jeśli zostają przymuszone do jakiegoś rodzaju wymiany siłą lub groźbą użycia siły, to niezależnie od tego, jak one same to widzą, cierpią na brak wolności. Niewolnik jest zniewolony dlatego, że to jego pan decyduje za niego, co powinien robić i co dostanie w zamian”. Zob. L. von Mises, *Wolność i własność*, tłum. K. Wojewódzka, [online] <<http://mises.pl/blog/2009/05/02/ludwig-von-mises-wolnosc-i-wlasnosc/>>, s. 10.

²¹ R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, oprac. A. Węgrzecki, Warszawa 1989, s. 301.

rozumnej”²², przynajmniej w niniejszym kontekście nie oddaje w wystarczający sposób istoty bycia człowiekiem jako osobą²³. Dla naszych obecnych rozważań bardziej przydatna byłaby definicja podkreślająca inny aspekt ludzkiej natury. Nie od rzeczy byłoby więc tutaj uzupełnienie koncepcji autora *De consolatione* uwagą Arystotelesa, że własnością człowieka odróżniającą go od innych stworzeń jest zdolność rozróżniania dobra od zła i sprawiedliwości od niesprawiedliwości²⁴. Bazując na ustaleniach Boecjusza i Stagiryty, proponujemy tu zatem doraźną modyfikację określenia osoby inaczej rozkładającą najistotniejsze akcenty. Przyjmujemy, że *osoba jest to poszczególna substancja natury moralnej*. Moralnej w tym znaczeniu, iż jest wolna do tego, by czynić dobro (ale też zło) moralne²⁵. Zauważmy przy tym, że nasza prowizoryczna definicja w nieco pełniejszy sposób wiąże osoby z otoczeniem społecznym, ponieważ odpowiada na niektóre wątpliwości natury karnoprawnej²⁶.

Także druga ważna inspiracja dla naszych rozważań pochodzi od autora *Ksiądzki o człowieku*. Ingarden, rozpatrując fenomen wolności, pisze: „Do jego istoty nie należy wszakże poczucie niezależności od uwarunkowań zewnętrznych i motywacji wewnętrznej, ale odczucie, że postanowienie wypływa z »centrum mojej osoby«, jest »moje« i gotów jestem ponieść jego konsekwencje”²⁷ i dalej „Jedynie w granicach uświadomionych faktów i przewidywanych ich konsekwencji możemy być wolni”²⁸. Tym, co najbardziej będzie nas tu interesować, jest motyw gotowości ponoszenia konsekwencji, który niejako sankcjonuje akt jako wolny. Biorąc pod uwagę konstatację Ingardena, uzyskujemy następującą konstrukcję wniosku: warunkiem fenomenu wolności jest świadomość i gotowość ponoszenia konsekwencji swoich aktów, a wolność jest z kolei koniecznym warunkiem moralności.

Konkretyzując zagadnienie powiązania wolności z odpowiedzialnością, rozpatrzeć możemy różne formy odpowiedzialności (moralną, finansową, polityczną itp.). Dla rozstrzygnięć w tej materii pomocne będzie pytanie: kto ponosi odpowiedzialność (i jakiego jest ona rodzaju) za wolność działań określonych przez warunki wykreowane przez wolność negatywną i tzw. pozytywną? Dla wyjaśnienia

²² W księdze *O osobie i dwóch naturach przeciwko Eutychesowi i Nestoriuszowi*. Zob. Boecjusz, *O pociechach filozofii. Traktaty teologiczne*, tłum. T. Jachimowski, Poznań 1926, Warszawa 2003, s. 259.

²³ Pisząc o człowieku jako osobie, nie utożsamiamy całkowicie tych dwóch pojęć, ponieważ zakładamy, że możliwe jest istnienie osób nie będących ludźmi.

²⁴ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Wrocław 2005, s. 7.

²⁵ *Implicite* przyjmujemy jednocześnie, że istota ta posiada świadomość tych podstawowych pojęć moralnych.

²⁶ Na przykład na dylematy związane z przypadkami postępowania wobec przestępców nie posiadających możliwości rozróżniania moralnego dobra od zła.

²⁷ Z. Majewska, op. cit., s. 34.

²⁸ *Ibidem*, s. 37.

wspomnianej kwestii zapytajmy: kto ponosi odpowiedzialność finansową za stworzenie warunków dla różnych aspektów realizacji wolności „do” konkretnych kategorii osób? Odpowiedź na to pytanie pokaże nam, że możliwe są sytuacje, w których podczas gdy jedni korzystają z wolności pozytywnej, to inni za jej realizację płacą, czyli inaczej mówiąc – ponoszą za nią odpowiedzialność finansową.

Przykładając to do warunków rzeczywistości politycznej wielu współczesnych państw, okazuje się, że realizacja niektórych postulatów wynikających z afirmacji koncepcji tzw. wolności pozytywnej powoduje wykonywanie przez instytucje państwa aktów, których konsekwencje ponoszą poszczególne osoby. Osoby te zaś na ogół nie są świadome swojej odpowiedzialności za owe akty, których zresztą nie inicjują. W ten sposób przerwana zostaje łączność między podmiotem czynu (państwo), świadomością konsekwencji i tymi, którzy ponoszą konsekwencje (osoby). Skutkiem takiego stanu rzeczy staje się podważenie podmiotowej integralności sprawcy i odpowiedzialnego za czyn, a co za tym idzie – także samego moralnego charakteru czynów. Tak więc w sferach, w których te czyny się dokonują, nie pojawiają się istoty o charakterze moralnym (nie mogą przewidzieć ich konsekwencji). W takim razie w tych dziedzinach ludzie tracą status podmiotów moralnych. Podsumowując nasze rozważania w tym względzie, możemy dojść do wniosku, iż tzw. wolność „do” z natury swojej – nawet jeśli skierowana jest na realizację jakiegoś dobra – powinna nas skłaniać do zastanowienia nad zakwalifikowaniem jej jako redukującej podmiotowość moralną istot ludzkich, a przez to do upośledzającej możliwości wypełnienia ich statusu osobowego.

Kwestią nie bez znaczenia jest także to, że do realizacji wolności negatywnej potrzeba znacznie mniejszych nakładów (łożenie na ochronę), a w przypadku wolności pozytywnej konieczne są nakłady zarówno na ochronę (realizacja wolności negatywnej), jak i zapewnienie warunków realizacji aspiracji (realizacja tzw. wolności pozytywnej). Znaczący to, że realizacja postulatu wolności pozytywnej musi stać się w efekcie przyczyną ograniczenia czyjejs wolności negatywnej w jakimś jej aspekcie (na ogół w sferze posiadania i dysponowania własnością)²⁹ z powodu konieczności zapewnienia dodatkowych nakładów na jej realizację. Naturalnie pojawiają się argumenty, nie pozbawione zresztą słuszności, iż wolność nawet w jej najbardziej podstawowym sensie musi opierać się na fundamencie elementarnego posiadania dóbr (możliwości), które konieczne są do korzystania z tego stanu. Okazuje się jednak, że jak zawsze wolność, w tym przypadku tzw. wolność „do”, ma swoją cenę. Dostrzeżemy ją po podsumowaniu pojawiających się już wcześniej w tym tekście wątków dotyczących konsekwencji przyjęcia paradygmatu tzw. wolności pozytywnej dla kształtu relacji społecznych. Koncepcje za-

²⁹ Na integralność pojęcia wolności zwraca uwagę wielu myślicieli, z których chyba najbardziej lakoniczna jest uwaga Misesa: „Wraz z suwerennością ekonomiczną ludności zniknie też ich niezawisłość polityczna. [...] Wolność jest niepodzielna” (op. cit., s. 8).

kładające wolność pozytywną mogą skutkować i faktycznie czasem skutkują upośledzeniem członków społeczności w realizacji ich wolności negatywnej. Jeśli ludzie mają posiadać wolność „do” realizacji pewnych aspiracji, to koszty stworzenia warunków do takiej realizacji musi ponieść społeczność. W wyniku tego przynajmniej niektórym ich członkom musi zostać odebrana jakaś część ich własności lub zostać upośledzona swoboda dysponowania nią. Zostają oni wobec tego pozbawieni wolności od przymusu łożenia środków na zapewnienie innym realizacji wolności pozytywnej.

Skoro, jak się przekonaliśmy, tzw. wolność pozytywna stwarza zagrożenie nie tylko dla negatywnej, ale także dla innych wymiarów wolności „do”³⁰, to skąd bierze się ignorowanie znaczenia wolności „od” i zastępowania jej wolnością pozytywną? Być może problem niedoceniań koncepcji wolności negatywnej polega na tym, że często nie uwzględnia się tego, że wspólnotę, jej strukturę, związki, stosunki i współdziałania wewnątrz niej tworzone są właśnie dzięki wolnym relacjom koniecznym dla ludzkiego przetrwania (jak na przykład wymiana usług). Wspólnoty tworzą się, gdyż są zainicjowane dobrowolną współpracą konieczną dla takiej wymiany, społeczność zbudowana jest więc na niewymuszonych relacjach, których fundament stanowi realizacja wolności negatywnej. Potrzeba państwowego przymusu rodzi się dla powstrzymywania tych, którzy naruszają lub chcą naruszyć istniejący porządek. Jednak w warunkach wyznaczonych przez paradygmat tzw. wolności pozytywnej przymus państwowy jest konieczny nie dla ochrony ładu, ale dla samej jego realizacji. Alain Besançon tłumaczy fenomen popularności koncepcji wolności pozytywnej tym, że w istocie paradygmat wolności negatywnej służy ochronie ładu, a paradygmat tzw. wolności pozytywnej arbitralnemu narzucaniu porządku³¹. Rzeczywiście wolność pozytywna często bywa rozumiana właśnie w sensie władania sobą i innymi w jakimś wymiarze politycznym. Krytycy takiego podejścia argumentują, że wolność negatywna oraz wymienna spr-

³⁰ Berlin pisze na ten temat następująco: „Mogę tylko powtórzyć, że pojęcie pozytywnej wolności wyradzało się faktycznie w swe przeciwieństwo – apoteozę władzy – i proces ten stanowił przez długi czas jedno z najbardziej swojskich i przygnębiających zjawisk naszej epoki” (op. cit., s. 46).

³¹ „Tymczasem powstają nowe definicje wolności wyprowadzone z Rewolucji i romantyzmu niemieckiego. Nie chodzi już o wolność poprzez brak przymusu (*liberty from*), ale wolność jako zdolność wypełniania własnego przeznaczenia zgodnie z pewnym porządkiem i projektem globalnym (*liberty to*). Warunkiem wolności staje się ustanowienie jakiegoś naturalnego porządku wspólnotowego, społecznego, racjonalnego, narodowego, rasowego. Isaiah Berlin wykazał, jak inicjalny sens słowa wolność (podtrzymywany od Monteskiusza, poprzez Benjamina Constanta, Milla, aż do Hayeka i Arona) był wypaczony przez tych wszystkich, którzy próbowali promować inne jakieś jego znaczenia: Helvétiusa, Rousseau, Fichtego, Hegla”. Zob. A. Besançon, *Wolność*, tłum. R. Forycki, [online] <www.rpo.gov.pl/pliki/12108590630.pdf>. Właściwie Berlin wypowiada się na ten temat jeszcze dosadniej, pisząc, że: retoryka „pozytywnej wolności” przynajmniej w jej wypaczonej postaci odgrywa swą historyczną rolę – osłaniania despotyzmu pod pozorem doskonalszej wolności (op. cit., s. 45).

wiedliwość to dwa wystarczające fundamenty społecznego ładu³². Nie oznaczają one jednak w żadnym razie, iż członkowie wspólnoty mają prawo do rządzenia innymi bądź współrządzenia wspólnotą polityczną, a przynajmniej takie prawo z nich samych nie wynika. Te dwa pojęcia w sposób bardzo precyzyjny zakreślają granice dopuszczalnej ingerencji rządu. Wolność wyznacza pole nieingerencji ze strony innych oraz instytucji państwa, a sprawiedliwość określa wzajemne relacje między osobami oraz dopuszcza rozmiar uczciwej rekompensaty państwu za zabezpieczenie owej wolności. Nie oznacza to jednak, że każdy może słusznie domagać się wpływu na rząd polityczny. Pojęcia te określają tylko zakres możliwej słusznej ingerencji władzy.

* * *

Niniejszą pracę rozpoczęliśmy od krótkiej analizy pojęć wolności negatywnej i tzw. wolności pozytywnej, by następnie przejść do rozważań dotyczących różnych kontekstów i wzajemnych relacji między nimi. Na początku zastanawialiśmy się nad zasadnością tezy, zgodnie z którą wolność pozytywna jest konsekwencją skojarzenia wolności „od” z wieloma wymiarami idei równości. Okazało się jednak, że nie potrafimy jej uzasadnić takim mariażem. Pojęcie wolności negatywnej nie daje bowiem w naszym przekonaniu podstaw do wyjścia poza zakres równości w braku przymusu, w przeciwieństwie do wolności pozytywnej, która zdaje się doskonale współgrać z różnymi rodzajami równości. Następne badane przez nas założenie dotyczyło wzajemnych relacji między koncepcjami wolności negatywnej i pozytywnej. W tym wypadku nie tylko uznaliśmy brak wynikania, ale także możliwość ograniczenia wolności negatywnej przez realizację pozytywnej. Co więcej, stwierdziliśmy, iż właściwie naturalny jest proces wzajemnej destrukcji jednych wymiarów wolności pozytywnej w wyniku dążenia do wprowadzania innych form wolności „do”. Wreszcie trzecia teza dotyczyła kwestii możliwej redukcji podmiotowości moralnej osób w efekcie zerwania podmiotowej więzi między sprawstwem czynu a świadomością jego konsekwencji. Okazuje się, że opieranie się w życiu społecznym na paradygmacie tzw. wolności pozytywnej umożliwia sytuacje, w których inny podmiot podejmuje działanie, a inny zań ponosi odpowiedzialność, co może prowadzić do podważenia moralnej kwalifikacji wobec osób, które siłą rzeczy nie spełniają warunku bycia jednością w kontinuum świadomości, czynu i odpowiedzialności.

³² Burke pisze na ten temat następująco: „Wolność [...] jest stanem znajdującym ochronę dzięki równości ograniczeń [...]. Dlatego ten rodzaj wolności zwany jest inaczej sprawiedliwością, albowiem [taka wolność] zatwierdzona jest przez mądre prawa i chroniona przez dobrze skonstruowane instytucje”, by za chwilę dodać uwagę na temat integralnego związku tych dwu wartości: „Ilekroć uczyniony zostaje rozdział pomiędzy wolnością i sprawiedliwością, ta pierwsza przestaje być w moim przekonaniu bezpieczna” (zob. E. Burke, op. cit., s. 213).

Grzegorz Pacewicz

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

CZY MOŻNA SENSOWNIE MÓWIĆ O WARTOŚCIACH?

Values. Is It Possible to Talk about Them Reasonably?

Słowa kluczowe: jest-powinien problem, dualizm bytu i wartości, etos nauki, wartość, sens, błąd naturalistyczny, Moore, Kołakowski, Hume, Popper, Kant.

Key words: value, scientific ethos, is-ought problem, sens, dualism of value and being, naturalistic fallacy, Kant, Moore, Kołakowski, Hume, Popper.

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

W artykule przedstawiono problem uzasadnienia etosu nauki. Z punktu widzenia jej ustaleń należy uznać dualizm bytu i wartości, to zaś uniemożliwia uzasadnienie etosu pracy naukowej poprzez odwołanie do wiedzy o faktach. W dalszej części artykułu zaprezentowano dwa rozwiązania tego problemu. Pierwsze bazuje na rozróżnieniu języka i metajęzyka. Drugie opiera się na twierdzeniu, że w języku nauki warstwa opisowa i wartościująca są nierozdzielne.

A b s t r a c t

The goal of article is to present the problem of giving reasons for the scientific ethos. From the scientific point of view one must acknowledge dualism of being and value. It makes impossible to give reasons for scientific ethos basing on the facts about world. In the second part of the article there are presented two solutions of the problem. The first solution is based on the difference between language and meta-language. The second one is based on the assertion that one cannot separate descriptive and non-descriptive aspects of any language.

Stawiając pytanie o sensowność mówienia o wartościach¹, zakłada się przynajmniej dwie możliwe odpowiedzi: pozytywną i negatywną. Jednak samo to pytanie pozbawione byłoby większej wartości, gdyby nie stały za nim jakieś argumenty. Racją zaś, jaka stoi za tym pytaniem, jest następująca: przekonanie

¹ W artykule kategorii „sens” używam, nawiązując do neopozytywistycznego ujęcia nauki i racjonalności.

o dualizmie faktu i wartości jest jednym z elementów metodologii nauk. Fakty są empirycznie weryfikowalne, zaś wartości takiej weryfikacji nie podlegają, ponieważ nie można ich wydedukować z faktów. Za dualizmem tym stoją argumenty zarówno natury logicznej, jak i filozoficznej. Czy to wyklucza możliwość sensownego rozmawiania o wartościach z punktu widzenia nauki, czy też naukowca? Problem ten jest szczególnie wyraźny w przypadku etosu nauki, który zbudowano wokół kilku podstawowych kwestii. Pytanie o sensowność mówienia o wartościach przybiera w tym wypadku postać pytania o prawomocność takiego etosu: czy przyjmując taki, a nie inny etos pracy naukowej naukowcy pozostają jeszcze w kręgu racjonalności, czy też już poza niego wykraczają?

Najogólniej rzecz biorąc, „sens” jest równoważny weryfikowalności empirycznej. Jeśli jakieś pojęcie nie jest przekładalne na kategorie empiryczne, to znaczy, że nie ma ono sensu. Takie ujęcie charakterystyczne jest dla pozytywistycznego i neopozytywistycznego ujęcia nauki. Przywołuję je z dwóch powodów. Po pierwsze, w tradycji tej myśl Davida Hume’a pełni istotną rolę. Po drugie, przekonanie o dualizmie faktu i wartości jest jej ważnym elementem.

Problem etosu naukowca

Zacznę od przedstawienia etosu nauki oraz naukowca. Istotnym elementem tego etosu jest nakaz dążenia do prawdy. Nakaz ten łączy się z uznaniem wartości prawdy, ponieważ przyczynia się ona do wzbogacania wiedzy. Dążeniu temu towarzyszą dodatkowe przekonania o pozapoznawczej wartości prawdy. Już Francis Bacon twierdził, że władza i wiedza idą w parze, a Pierre Teilhard de Chardin jedną z kluczowych funkcji nauki upatrywał w ułatwianiu ludzkiego życia i czynienia go łatwiejszym, prostszym, przyjemniejszym i bardziej znośnym. Słowem: wiedza jest wartościowa, ponieważ coś z tego „użytecznego” wynika lub wyniknie w bliższej lub dalszej przyszłości².

Jeśli zgodzimy się, że w ten sposób możemy scharakteryzować etos nauki, to wspomnieć należy też o innym składniku tego etosu. Otóż uprawianie nauki związane jest z odseparowaniem tego, co umownie możemy nazwać wiedzą o faktach, a wartościowaniem, które może być z tą wiedzą związane. Nie przesądzając w tym miejscu rozwiązania problemu, który dopiero co zamierzam nakreślić, wspomnieć muszę, że wprawdzie zgodnie z lekcją udzieloną przez Kar-

² Nacisk na praktyczne wykorzystanie wiedzy naukowej, to jest pewnej i prawomocnej, jest szczególnie charakterystyczny dla epoki nowożytnej. To przesunięcie grozi jednak zapoznaniem teoretycznej funkcji nauki, która jest historycznie pierwsza w etosie naukowym i na jej bazie ten etos został ukształtowany. Por. A. Marcos, *Filozofia nauki. Nowe wymiary*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 94–117.

la Poppera, nie ma nagich, czystych czy gołych faktów, jednak uprawianie nauki jest związane z redukcją warstwy wartościującej do niezbędnego minimum.

Ograniczanie warstwy wartościującej i dążenie do obiektywizmu (neutralności) jest tutaj pewnym nakazem płynącym z uznania, że tylko w ten sposób możemy przybliżyć się do wiedzy. Mamy tutaj do czynienia z pewnym sądem wartościującym i płynącym z niego nakazem głoszącym, że naukowiec w swojej pracy musi unikać albo ograniczać wszelkie sądy wartościujące za wyjątkiem sądów poznawczych, które są wartościowane w kategoriach prawda-falsz³. Wygląda to na paradoks, ponieważ wartością jest tutaj brak wartościowania i wartości. Trzeba przy tym podkreślić, że w empirystyczno-pozytywistycznym modelu poznania i nauki prawomocna działalność poznawcza zaczyna się od biernego i aksjologicznie neutralnego oraz ateoretycznego rejestrowania „nagich faktów”. Są one następnie generalizowane za pomocą odpowiednich technik, po to by skonstruować z nich system wiedzy zawierający pewne reguły (prawa) ogólne. Sądono przy tym, że z racji tego, iż system taki wspiera się na danych czysto obserwacyjnych, jest on obiektywnie prawdziwy⁴.

Nauka i filozofia pouczają, że nie ma wynikania od wiedzy opisowej do wartości, podobnie jak nie ma przejścia od tego, co jest, do tego co być powinno. W języku nauki takie przejście jest traktowane jako błąd logiczny w dowodzeniu. Zostało to podniesione wręcz do statusu pewnej zasady, którą określić można jako dualizm bytu i wartości czy też – w innym sformułowaniu – faktu i powinności. Nauka i filozofia dostarczają nam w tym miejscu argumentów na rzecz takiego postawienia sprawy. Jeśli uznać ich wiążącą moc, to powstaje problem: w jaki sposób uzasadnić etos nauki? Sformułowanie odpowiedzi na tak postawione pytanie, to nic innego, jak odpowiedź na pytanie: w jaki sposób można mówić sensownie o wartościach? (to znaczy: w taki sposób, który nie narusza głoszonych przez naukę twierdzeń czy też reguł racjonalności). Twierdzenia te wskazują, że sądy wartościujące nie mogą mieć swojej podstawy w zdaniach opisowych.

Trudność ta może wydawać się nic nieznaczącą, ale jeśli na podstawie badań naukowych tworzone są projekty dotyczące na przykład życia społecznego, prze-

³ W metodologii badań społecznych przynajmniej od czasów Augusta Comte'a zalecano ograniczanie i eliminowanie wszelkich sądów wartościujących, ponieważ tylko w ten sposób można zdobyć wiedzę racjonalną i obiektywną o rzeczywistości społecznej. Paradygmat ten współcześnie został raczej zarzucony, ponieważ odróżnienie obiektywnej rzeczywistości i subiektywnego punktu widzenia badacza jest dyskusyjne (por. E. Babbie, *Badania społeczne w praktyce*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 57–63). We współczesnych podręcznikach do metodologii tych nauk przeczytać na przykład można, że ograniczanie wartościowania badacza i świadomość jego wpływu na uzyskane wyniki jest sposobem dążenia do wiedzy obiektywnej (zob. L. Sołoma, *Metody i techniki badań społecznych. Wybrane zagadnienia*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2002, s. 19).

⁴ Por. J. Dębowski, *Idea bezzalożeniowości*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1987, s. 109–118.

mian instytucjonalnych, prawnych, próby zaradzenia złu społecznemu, to projekty takie narażone są na błąd naturalistyczny, ponieważ w próbach tych od tego, co jest, przechodzi się do tego, co być powinno. Nauka nie jest działalnością społecznie obojętną, a naukowcy żyją w konkretnych warunkach społecznych i politycznych. W szczególności w naukach społecznych i humanistycznych można zauważyć ich społeczne zaangażowanie⁵.

Argumenty semantyczne

Przypomnę cztery argumenty, które przemawiają na rzecz separacji sądów wartościujących i opisowych. Dwa pierwsze pochodzą od Davida Hume'a oraz George'a Edwarda Moore'a.

Hume był chyba pierwszym filozofem, który zauważył problem w dowodzeniu wartości na podstawie zdań opisowych. Nie traktował tego jako błąd, ale właśnie jako trudność, którą trzeba wyjaśnić. Dopiero późniejsze analizy wskazywały, że w rzeczy samej przejście takie jest błędne. Swoją uwagę umieścił w drugim tomie *Traktatu o naturze ludzkiej*, traktując ją zresztą marginalnie. Zauważył mianowicie, że w systemach moralnych tok wywodu kształtuje się tak, że najpierw zbudowany jest on na bazie zdań opisowych, od których później przechodzi się do zdań powinnościowych. Jego wątpliwości wzbudziło to, że oba typy wypowiedzi zbudowane są na zupełnie innym stosunku do rzeczywistości. W związku z tym Hume dostrzegł konieczność wyjaśnienia i wskazania zasady, która umożliwi takie przejście⁶.

Takiej zasady jednak wskazać nie można, o czym w swojej argumentacji przekonywali Moore oraz Immanuel Kant. Argumentacja Moore'a związana jest z zauważonym przez niego błędem naturalistycznym. Zdaniem Moore'a wartości, a w szczególności dobro jako wartość podstawowa, nie są definiowalne za pomocą terminów deskryptywnych. Nie jest to możliwe, ponieważ w ten sposób redukuje się wartości do czegoś, czym one nie są, czyli do zdań opisowych.

O tym, że tak jest, świadczy test bezsensownego pytania. Jeśli zgodzimy się, że dobro i przyjemność są tożsame, to możemy zapytać: czy przyjemność jest dobra? W przypadku założonej przez nas tożsamości dobra i przyjemności pytanie to brzmi: czy przyjemność jest przyjemna? Moore sądził, że zadając pytanie, czy przyjemność jest dobra, nie pytamy o to, czy ona jest przyjemna, lecz o to,

⁵ Warto podkreślić, że silną inspiracją do powstania i rozwoju socjologii była nadzieja naukowców na uzyskanie rozwiązania praktycznych kwestii społecznych, wspartego na wiedzy wiarygodnej i prawomocnej. Zob. S. Nowak, *Metodologia badań społecznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 25–29; 475–478.

⁶ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tł. Cz. Znamierowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1963, t. II, s. 259–260.

jaki jest związek przyjemności z dobrem. A skoro tak jest, to przyjęte wstępnie założenie o tożsamości dobra i przyjemności jako stanu naturalnego, jest wątpliwa. Zabieg ten można stosować do każdej definicji dobra i w każdym wypadku ten test objawi problematyczność utożsamienia dobra z czymś, co jest różne od niego. W konsekwencji należy uznać, że dobro jest niedefiniowalne w kategoriach deskryptywnych⁷. Dobra nie można utożsamiać z różnego rodzaju stanami „naturalnymi”, takimi jak przyjemność, radość, zadowolenie itp. Stąd też wzięła się przyjęta przez Moore’a nazwa tego błędu. Błąd ten nazwano także definicyjnym, predykatywnym lub ontologicznym.

Zarówno uwagę Hume’a, jak i argumentację Moore’a można połączyć, gdyż zauważono, że błąd naturalistyczny stanowi wsparcie dla błędu zauważonego przez Hume’a. Ponieważ nie jest możliwa definicja dobra, jak też wszelkich innych wartości przy użyciu pojęć deskryptywnych – co jest treścią błędu naturalistycznego – niemożliwe jest też przejście od tego, jak jest, do tego, jak być powinno – co z kolei zauważył Hume⁸. Zwrócić trzeba jednak uwagę, że argumentacja Moore, stanowiąca wsparcie dla gilotyny Hume’a, opiera się na dość słabym uzasadnieniu. Moore twierdzi bowiem, że wyprowadzanie wartości ze zdań opisowych jest niepoprawne ze względów językowych. Reguły językowe uniemożliwiają definiowanie wartości za pomocą pojęć deskryptywnych. Rzecz dotyczy w szczególności języka nauki. Jednak Moore nigdzie nie wykazał, że taki język, w którym definiowanie pojęć wartościujących za pomocą deskryptywnych, jest niemożliwy. Dlatego jego argument nie jest rozstrzygający.

Argument filozoficzny

Dużo poważniejszego argumentu na rzecz rozdzielności bytu i wartości dostarczył Immanuel Kant. W *Krytyce praktycznego rozumu* zauważył już na początku, że dane doświadczenia nie mogą stanowić podstawy do ustanowienia wiążących człowieka praw moralnych. Jeśli ktoś dedukuje to, jak powinno być, z tego, jak jest, to popełnia błąd. W ten sposób bowiem podważona zostaje autonomia woli, a bez wolności z kolei nie sposób mówić o jakiegokolwiek moralności⁹.

Ponieważ podstawą moralności jest autonomia woli, nie można z tego jak jest, wnioskować jak być powinno. Gdyby udało się przeprowadzić taką dedukcję, wolność byłaby w kwestiach moralnych czynnikiem całkowicie zbędnym. To zaś podważałoby autonomiczny charakter nie tylko moralności, ale w ogóle

⁷ G.E. Moore, *Zasady etyki*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1919, par. 13.

⁸ A. Niemczuk, *Stosunek wartości do bytu. Dociekania metafizyczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2005, s. 38–40.

⁹ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. B. Bornstein, Kęty 2002, s. 49.

wszelką autonomię człowieka. Brak tej autonomii oznaczałby, że między sferą wartości i moralności a sferą bytu zachodzi konieczność logiczna i ontologiczna. Odwracając ten argument, należy przyjąć, że jeżeli wolność jest kluczowym czynnikiem dla wartości i moralności, to między bytem a wartościami nie ma przejścia. To zaś z kolei ustanawia dualizm bytu i wartości oraz podważa możliwość dedukcji wartości z bytu oraz tego, co być powinno, z tego, co jest. W ten sposób wracamy do tezy, od której Kant w zasadzie rozpoczyna *Krytykę rozumu praktycznego*.

W filozofii Kanta związek między wartościami i wolnością jest obustronny, co dodatkowo wzmacnia dualizm bytu i wartości. Filozof ten sądził, że o ile nie sposób mówić o wartościach, nie przyjmując zasady wolności, o tyle też sama możliwość formułowania praw i ustanawiania wartości świadczy o wolności człowieka i daje szansę na jej rozpoznanie. Nie ma wolności bez wartości i nie ma wartości bez wolności. Związek ten jest obustronny, co sprawia, że z punktu widzenia filozoficznego dualizm ten jest niemożliwy do usunięcia. Jego usunięcie oznacza wyeliminowanie sfery wartości i moralności¹⁰.

Jeżeli uznać filozoficzne argumenty Kanta, to powstaje pytanie: skąd człowiek czerpie swoją wiedzę o wartościach i w jaki sposób wiedzę tę można uzasadnić? Dualizm bytu i wartości w zasadzie przesądza sprawę, że uzasadnienia opierającego się na zdaniach opisowych, a więc i sądach czysto obserwacyjnych i naukowo uzasadnionych, nie sposób zbudować. Wartości co najwyżej mogą się wspierać na innych wartościach, ale nie na wiedzy i poznaniu empirycznym. Są one przedmiotem rozstrzygnięć apriorycznych.

Argument praktyczny

W książce *Jeśli Boga nie ma* Leszek Kołakowski zauważył, że dychotomia faktu i wartości jest pewnym faktem kulturowym, do którego nie doszło pod wpływem argumentacji filozoficznej, lecz w rezultacie procesów cywilizacyjnych. Wpływ na to miały kontakty międzykulturowe. W ich wyniku ludzie zdali sobie sprawę z tego, że są takie obszary w ich myśleniu o świecie, które – generalnie rzecz biorąc – mają charakter uniwersalny; obok nich są jednak takie obszary, którym taki status trudno nadać. W szczególności ten drugi obszar obejmuje sądy moralne dotyczące dobra i zła, jak też w ogóle sferę wartości i wartościowania świata. Obszar ten jest kulturowo i cywilizacyjnie zmienny. W przeciwieństwie do niego obszar pierwszy takiej cechy nie posiada, a obejmuje między innymi różnego rodzaju sądy opisowe. Okazało się, że dla stwierdzenia pewnych faktów zupełnie obojętne jest to, z jakiego obszaru kulturowego wywodzi się ten,

¹⁰ Ibidem, s. 45.

kto te fakty stwierdza. Co więcej, obszar zgodności w tej sferze można osiągnąć tym łatwiej, im bardziej różnego rodzaju stwierdzenia o świecie są „oczyszczone” z twierdzeń wartościujących. To zaś wskazywało na zupełnie inny status epistemologiczny zdań o faktach i zdań wartościujących.

Występowanie rozbieżności w wartościowaniu świata jest tutaj argumentem koronnym na rzecz zachodzenia dualizmu faktu i wartości. Gdyby te rozbieżności się nie pojawiały, sądom wartościującym trudno by było przyznać jakiś wyraźnie osobny status. Sądy wartościujące co najwyżej mogą być prawomocne w skali danej kultury, ale nie uniwersalnie, w przeciwieństwie do sądów o faktach. W ten sposób dualizm bytu i wartości stał się początkowo faktem kulturowym, który następnie nabrał znaczenia epistemologicznego. A gdy się pojawił – konstatuje Kołakowski – trudno było go przekreślić¹¹.

Filozof zauważa przy tym, że rozróżnienie to pojawiło się w języku świeckim, ponieważ dla języka religijnego jest ono zupełnie obce. W języku religii „jest” i „powinien” są dwoma stronami tego samego stwierdzenia. Ale nie jest tak w języku świeckim, w szczególności w języku nauki, w którym zauważyć można wyraźny podział na *sacrum* i *profanum*. Z podziałem tym wiąże się rozróżnienie sądów opisowych i wartościujących.

Argument ten nazywam praktycznym, chociaż może lepsza byłaby dla niego nazwa „historyczny” czy „cywilizacyjny”. Ale pozostajmy już przy tej nazwie, ponieważ prawomocność uznania dualizmu faktu i wartości jest tu oparta na obserwacji pewnej praktyki, z punktu widzenia której różnice w wartościowaniu świata mają charakter kulturowy czy cywilizacyjny. Praktyka ta jednocześnie pokazuje, że różnic takich w zasadzie nie ma, gdy mówimy o faktach. Obserwacja ta jest podstawą uznania prawomocności dualizmu bytu i wartości, faktu i powinności.

Wartości wynikają z innych wartości

W sytuacji zarysowanego powyżej dualizmu bytu i wartości powstaje problem uzasadnienia etosu nauki. Zakłada on, po pierwsze, odseparowanie sądów opisowych i wartościujących; po drugie, uznaje pierwszeństwo sądów opisowych nad wartościującymi. Pytanie jednak dotyczy tego, jak uzasadnić ten etos w jego wymiarze wartościującym. Sytuacja jest szczególna – wiedza naukowa zabrania wyprowadzania sądów wartościujących z faktów, co tym samym czyni niemożliwym oparcie tego etosu na zdaniach opisowych. Mówiąc wprost: nie można uzasadnić etosu nauki i pracy naukowej, odwołując się do jakiegokolwiek stwierdzeń o świecie. Nie można więc uzasadnić prawomocności tego etosu, wykazując, że jego ak-

¹¹ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1988, s. 200–201.

ceptacja przyczynia się na przykład do wydłużenia ludzkiego życia, likwidacji wielu chorób czy też rozwikłania jakichś problemów.

Pierwsze rozwiązanie wspiera się na podstawowym dla nauki rozróżnieniu pomiędzy regułami pracy naukowej i etosem nauki a faktycznie osiąganymi rezultatami. W istocie jest to przeniesienie rozróżnienia wprowadzonego przez Alfreda Tarskiego na język i metajęzyk¹². Reguły metodologiczne i etos nauki pełniłyby tutaj funkcję metajęzyka, czyli zbioru określającego, jak posługiwać się językiem niższego rzędu, to jest językiem nauki. Reguły takie określają co wolno, a czego nie wolno czynić oraz jakie wartości uznane są za kluczowe, a jakie za im podlegające.

Rozwiązanie takie może wyglądać na trafne, ponieważ sfera wartościowania jest w nim przesunięta na poziom metajęzyka, natomiast język nauki miałby być od takiego wartościowania uwolniony. Jednak jest ono obciążone pewnymi wadami. Po pierwsze, problem dotyczy prawomocności zasad, które pojawiają się na poziomie metajęzyka. Jak je uzasadnić? Nie można tego uczynić poprzez odwołanie się do faktów, ponieważ zabraniają tego reguły ustalone dzięki badaniom naukowym. Po drugie, takie przesunięcie problemu na poziom metajęzyka sprowadza się do konstatacji, że wartości i powinności wynikają tylko z innych wartości i powinności. Zauważmy bowiem, że nie wynikają one z faktów, jako że o faktach można rozmawiać na poziomie języka pierwszego rzędu, zaś język, w którym te reguły są sformułowane, jest językiem stopnia wyższego.

Jeśli wartości wynikają z innych wartości, to rozwiązanie takie jest poprawne, choć nie mówi ono nam zbyt wiele, a w szczególności: jak uprawomocnić pewne reguły, zasady czy wartości? Dążenie do prawdy jest wartością i na tym sprawa się urywa. Jest to prawomocne samo przez się.

Fakty są podstawą wartościowania

Drugie możliwe rozwiązanie, które w znacznie większym stopniu pozwala zachować sensowność mówienia o wartościach także na gruncie nauki, to wykorzystanie rozwiązania Karla Poppera, który zauważył, że twierdzenie, jakoby naukowcy mieli do czynienia z czystymi faktami, jest mitem. Jego zdaniem wszelkie dane doświadczenia, które rzekomo miałyby dopiero stanowić podstawę do wyprowadzenia z nich hipotez, koncepcji czy teorii, są w rzeczywistości przesiąknięte językiem teorii przyjętym niejako *a priori*. Nie ma czystych zdań o faktach wolnych od wszelkiej teoretyczności. Polecenie: „Obserwuj!” jest absurdalne, je-

¹² A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, (w:) idem, *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. 1: *Prawda*, wybór i red. J. Zygmunt, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 87.

śli nie określimy, co i jak obserwować. W ten sposób też nie można określić, co było pierwsze: hipoteza czy obserwacja, bo przypomina to pytanie o to, co jest pierwsze: jajko czy kura? Tradycja naukowa różni się jednak od przednaukowej tym, że teorie, które są wszechobecne w nauce i które niejako przenikają fakty, są przekazywane nie jako dogmaty, lecz raczej jako wyzwanie do ich analizy i udoskonalenia¹³.

Popper twierdził, że nie ma zdań czystych, opisujących same tylko fakty. Jego ustalenia w tym względzie można również wykorzystać przy rozwiązywaniu problemu etosu nauki. Skoro nie ma języka opisującego czyste fakty, to każdy opis faktu zawiera również pewne odniesienia do wartości. Język nauki nie jest tylko językiem czysto „faktycznym”, lecz też wartościującym, a w języku tym fakty i wartości przenikają się, jedne przechodzą w drugie.

Rozwiązanie takie wygląda na lepsze w stosunku do poprzedniego. Jego słuszność ugruntowana jest między innymi praktykami nauk społecznych. W metodologii tych nauk współcześnie mówi się wprost, że nauki te są rozwijane z myślą o rozwiązywaniu praktycznych kwestii społecznych. Powiązanie tych nauk z problemami praktycznymi to stały element historii tych dyscyplin¹⁴.

Eduard Spranger uważał, że czysta wiedza wolna od jakichkolwiek preferencji wartości nie istnieje. W naukach humanistycznych, które stanowiły główny przedmiot jego zainteresowań naukowych, można dostrzec wpływ trzech grup uwarunkowań na prowadzone badania. Po pierwsze, osiągnięcia tych nauk powiązane są z epoką, w której są rozwijane i w której żyje badacz. Po wtóre, wszelkie rozumienie w humanistyce związane jest z duchowym horyzontem i dojrzałością badacza, gdyż ten rozumie rzeczywistość przez pryzmat własnego punktu odniesienia. Po trzecie wreszcie, rozumienie wypływa z postawy światopoglądowej i na mocy tego związku ze światopoglądem staje się podstawą wartościowań dokonywanych przez uczonego. W szczególności ta trzecia grupa uwarunkowań pracy naukowca jest istotna, ponieważ to w niej ma swoje źródło zarówno to, jak się postrzega rzeczywistość, jak i to, jak się ją ocenia. Oceny te zaś z jednej strony mają odniesienie do ideałów, które przyjmuje uczony, z drugiej zaś ich przedmiotem jest rzeczywistość, w której badacz żyje. To w nich w sposób wyraźny splata się to, co obiektywne i to, co subiektywne¹⁵.

Ponieważ nauki humanistyczne mają wyraźną inspirację praktyczną, różnego rodzaju wartościowania są ich istotnym składnikiem. Nie są one jednak jednolite, ponieważ zdaniem Sprangera ich podstawą są odmienne rozstrzygnięcia światopog-

¹³ K.R. Popper, *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, przeł. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 84–91.

¹⁴ Por. B. Szacka, *Wprowadzenie do socjologii*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008, s. 53–55.

¹⁵ E. Spranger, *Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften*, Darmstadt 1963, s. 14–18.

glądowe. Nie narusza to spójności tych nauk ani nie podważa ich naukowości, gdyż nauka nie polega na tym, że nie czyni się różnego rodzaju wartościowań, ale na tym, że przestrzega się w niej procedur uprawomocniających zdobytą wiedzę. Istotną częścią tych procedur jest krytyczny stosunek do wszystkiego, w tym także do własnych podstaw, punktu wyjścia czy też przyjętego światopoglądu¹⁶.

Spranger wychodzi z założenia, że nie sposób oddzielić obiektywnej rzeczywistości i subiektywnej świadomości uczonego. W tej sytuacji podstawą metody naukowej nie jest obiektywny i czysty (nieskażony jakimkolwiek wartościowaniem) punkt wyjścia, lecz krytyczny stosunek do podstaw prowadzonych dociekań. Ustalenia te pozwalają zaproponować taką modyfikację etosu nauki, by nie zabraniać uczonemu przeprowadzania różnego rodzaju wartościowań, a jednocześnie nakazywać odgraniczanie w argumentacji tego, co jest ustaleniem faktu, od jego interpretacji i wartościowania, zakładając, że rozgraniczenie takie nie jest ściśle. Pozwala to zachować jasność w argumentacji.

Przy takim pomieszaniu faktów i wartości można zbudować uzasadnienie etosu nauki, które bazuje na stwierdzeniach wskazujących na dobre i praktyczne konsekwencje uprawiania nauki. Na przykład: wiedza jest wartością najwyższą (sąd wartościujący), ponieważ dzięki takiemu przekonaniu ludzkie życie ulega poprawie (sąd wartościujący). Poprawa taka (sąd wartościujący) oznacza zaś to, że wydłużyła się średnia długość ludzkiego życia (sąd opisowy), a pewne choroby zostały wyeliminowane (sąd opisowy). Jak widać, w tym krótkim uzasadnieniu nie zważałem na dualizm bytu i wartości, a mimo to można o tym dyskutować. Da się więc sensownie dyskutować o wartościach w nauce pod warunkiem, że dualizmu bytu i wartości nie podniesiemy do statusu metazasady.

Język *sacrum*?

W książce *Jeśli Boga nie ma* Leszek Kołakowski zauważył, że w szczególności owo pomieszanie języka opisowego i wartościującego charakterystyczne jest dla języka religii. Język *sacrum* jest językiem, w którym moralne i poznawcze aspekty aktów percepcji są tak sprzężone, że nie sposób ich oddzielić od siebie (opowieści i mity pełnią jednocześnie rolę poznawczą i moralną). Na przykład akt uznania istnienia Boga jest jednocześnie aktem moralnego podporządkowania. To jest jedno i to samo zjawisko¹⁷.

Trzeba jeszcze dodać, że stworzenie języka czysto opisowego, pozbawionego wszelkiego wartościowania jest trudne, jeśli w ogóle niemożliwe. O ile można utrzymywać, że takie nauki jak fizyka czy chemia mogą być od tej warstwy

¹⁶ Ibidem, s. 26.

¹⁷ L. Kołakowski, op. cit., s. 189–190.

wolne, o tyle dziedziny, które mają jakiegokolwiek konsekwencje społeczne, od warstwy wartościującej nie mogą być uwolnione. Sprawę dodatkowo komplikuje fakt, że samo uprawianie nauki jest działalnością społeczną i instytucjonalnie uregulowaną. Regulacje takie mają też charakter wartościujący, ponieważ zawierają wytyczny określające, co jest społecznie pożądane, a co nie.

Czy przyjęcie rozwiązania akceptującego możliwość swobodnego przechodzenia od „być” do „powinien” w języku nauki nie prowadzi do upodobnienia nauki do religii? Konsekwencja taka jest niemożliwa do utrzymania z racji prostej różnicy między religią a nauką. Rzecz jest wprawdzie dyskusyjna na gruncie filozofii religii, ale można utrzymywać, że religia kształtuje się na bazie – gólnie biorąc – doświadczenia *sacrum*. Czym jest *sacrum* i jakie są istotne wyróżniki takiego doświadczenia, w tym miejscu nie ma znaczenia, natomiast znaczenie ma fakt, że doświadczenie *sacrum* jest czynnikiem odróżniającym religię od innych obszarów ludzkiej działalności. Z tego punktu widzenia nie sposób utrzymywać, że między językiem religii a językiem nauki istnieje bliźniacze podobieństwo, bo to, co odróżnia naukę, to właśnie brak *sacrum* w jej języku. Doświadczenie *sacrum* nie jest istotnym wyróżnikiem pracy naukowej, nie jest nawet czymś, co w pracy tej jest pożądane.

* * *

Reasumując, uprawianie nauki nierozdzielnie związane jest etosem pracy naukowej. Etos charakteryzuje uznanie pewnych wartości za kluczowe i dlatego uprawianie nauki prowadzić może do wniosków o charakterze powinnościowym i wartościującym. Języka nauki nie sposób do końca oczyścić z tej warstwy. Mimo to, porządek opisowy i wartościujący są od siebie odróżnialne. Nie mamy więc do czynienia z utożsamieniem obu języków, chociaż przyznać trzeba, że oba typy wypowiedzi mogą się ze sobą mieszać. Rozróżnienie faktu i wartości nie prowadzi jednak do unieważnienia wartości kosztem uznania prawomocności tylko języka opisowego. W tym upatruję możliwości sensownego mówienia o wartościach.

Ewa Gładkowska

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

OBLICZA REALNEGO WE WSPÓŁCZESNEJ SZTUCE

The Images of the Real in the Modern Art

Słowa kluczowe: krytyka artystyczna, Realne, awangarda, neoawangarda, Nowi Dawni Mistrzowie.

Key words: art criticism, the Real, Avant-Garde, Neo-Avant-Garde, New Old Masters.

Streszczenie

Artykuł jest próbą przedstawienia różnych kategorii Realnego powracających do sztuki najnowszej. Książki Hala Forstera *Powrót Realnego* i Donalda Kuspita *Koniec sztuki* są w przedstawionym tekście dowodem na potrzebę prezentacji różnych wizji współczesnej sztuki w krytyce artystycznej. Realne, wręcz kompulsywnie ujawniające się w sztuce najnowszej, stanowi znak czasu, który zapewne wymaga szerszej analizy aniżeli tylko w obrębie rzeczywistości artystycznej.

Abstract

This article is an attempt to present the various categories of the Real recurrent in the contemporary art. Books by Hal Forster *Return of the Real* and Donald Kuspit *The End of Art* are shown in the text as the evidence of the need for the presentation of different visions of contemporary art in art criticism. The Real, almost compulsively revealing in the contemporary art, is a sign of the times, which probably requires a broader analysis rather than only in the artistic reality.

W krytyce i historii sztuki dominuje tendencja do ujednoczenia obrazu sztuki XX wieku jako wieku permanentnej awangardy¹. Nieśmiało wkracza tu dyskurs na temat powrotów do tradycji w sztuce ubiegłego stulecia. W czasach historycznej awangardy początków XX wieku przejawiały się silne tendencje ariergardowe, które – jak słusznie zauważyła Teresa Pękala – należałoby przewartościować z dzisiejszej perspektywy czasowej². Do niedawna klasyfikowane jako tendencje konserwatywne, niektóre z powrotów jawią się dziś jako „warsz-

¹ Zob. np. L. Bieszczad (red.), *Wiek Awangardy*, Kraków 2006.

² T. Pękala, *Estetyka ariergardy*, (w:) ibidem, s. 28.

taty innej przyszłości”³. Mowa tu przede wszystkim o koloniach artystycznych, zakładanych na przełomie XIX i XX wieku licznie na terenie Niemiec, gdzie wyrażono bunt wobec poszukiwań nowych rozwiązań artystycznych w sztuce klasycznej moderny⁴. Nie można sprowadzić tych kolonii do roli bastionów konserwatyizmu, tak samo jak uproszczeniem jest sugerowanie, iż były one forpocztą sztuki III Rzeszy⁵. Odchodzenie w przeszłość wieku określanego „wiekiem awangardy” każe spojrzeć na powiązania historycznej awangardy z neoawangardą, ujawniającą się na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku, której kontynuacją jesteśmy wciąż świadkami.

Głównym przedmiotem tu przedstawionych rozważań są oblicza Realnego ujawniającego się w ramach szeroko pojętej neoawangardy, czyli kierunków pojawiających się w sztuce drugiej połowy XX wieku. W świecie symulacji i symulaków zauważalne są nurty figuratywne, będące często reprezentacją czegoś, co ma wciąż swój oryginał, a nie jest tylko znakiem. Dowodem na taki stan rzeczy jest chociażby cieszące się uznaniem krytyków sztuki i odbiorców malarstwo Luciena Freuda.

Inspiracją do dywagacji nad obliczami Realnego, różnie rozumianego, są książki dwóch wybitnych amerykańskich krytyków sztuki: Hala Fostera *Powrót Realnego* i Donalda Kuspita *Koniec sztuki*. Krytycy reprezentujący diametralnie inne wizje sztuki najnowszej, inną perspektywę badawczą i ocenę awangardy nie są tu przywołani w celu porównania ich skrajnie odmiennych poglądów. Ich tezy są dla mnie dowodem ujawnienia się potrzeby dyskursu na temat heterogeniczności wizerunku sztuki najnowszej i odrzucenia spostrzegania tego dyskursu w kategoriach poprawności politycznej. Godny podkreślenia jest fakt, że amerykańska krytyka artystyczna, w kontekście znaczenia na mapie artystycznej Nowego Jorku, jest krytyką znaczącą, decydującą także o karierach artystycznych twórców spoza Stanów Zjednoczonych. Amerykańskie pisma poświęcone sztuce należą do najbardziej liczących się w teorii i krytyce sztuki pism o zasięgu ogólnosiwiatowym. Artyści i krytycy amerykańscy są świadomi roli sztuki Stanów Zjednoczonych w okresie powojennym (to tu powstały dominujące kierunki artystyczne, takie jak ekspresjonizm, minimal-art, pop-art, happening, land-art, tu rozwinął się – powstały wprawdzie w Europie, ale znajdujący akceptację w Stanach Zjednoczonych – hiperrealizm). Nadal aktualne są słowa Meyera Shapiro wypowiedzia-

³ Zob. J. Hermand, *Werksätten einer anderen Zukunft. Zur historischen Bedeutsamkeit von Künstlerkolonien/Warsztaty innej przyszłości. O historycznym znaczeniu kolonii artystycznych*, (w:) K. Bździach (red.), *Die imposante Landschaft. Künstler und Künstlerkolonien im Riesengebirge im 20. Jahrhundert/ Wspaniały krajobraz. Artyści i kolonie artystyczne w Karikonoszach w XX wieku*, Berlin – Jelenia Góra 1999, s. 64–73.

⁴ Zob. E. Gładkowska, *Przeciw Awangardzie*, (w:) *Wiek Awangardy...*, s. 341–348.

⁵ Zob. E. Gładkowska, *Wiek XX – wiekiem Awangardy?*, (w:) J. Błahut-Prusik, D. Sepczyńska, P. Wasyluk (red.), *Współczesne dylematy filozofii i kultury*, Olsztyn 2010, s. 47–63.

ne w roku w 1956 r.: „Amerykańscy artyści w pełni świadomi są zmiany nastrojów w latach powojennych. Czują się pewniejsi swoich możliwości i często mówią, że centrum sztuki przeniosło się z Paryża do Nowego Jorku, nie tylko dlatego, że Nowy Jork stał się głównym ośrodkiem handlu sztuką nowoczesną, ale dlatego, iż wierzą, że tu rodzą się najnowsze koncepcje artystyczne, stąd promieniuje energia twórcza i to Ameryka wskazuje kierunki rozwoju sztuki”⁶. Eleonora Jedlińska zwraca uwagę na fakt, że kariery artystyczne europejskich artystów budowane są w kontekście ich obecności na amerykańskiej scenie artystycznej. Zakup ich dzieł do kolekcji Museum of Modern Art w Nowym Jorku i Hirshorn Museum and Sculpture Garden jest zaś potwierdzeniem ich międzynarodowej sławy⁷. Oczywiście jest w tym kontekście zainteresowanie w świecie sztuki pozycjami autorstwa znaczących amerykańskich krytyków i historyków sztuki. Analiza przedstawionych poglądów Fostera i Kuspita jest uzupełniona innymi kategoriami Realnego pojawiającego się w najnowszej sztuce. Widzę je w cytatach sztuki dawnej ujawniających się w filmach Petera Greenawaya, Dereka Jarmana, Lecha Majewskiego, a także w sztuce performansu w wydaniu Mariny Abramović.

Jak już wspomniałam, powodem podjęcia rozważań zawartych w temacie artykułu jest lektura książki *Powrót Realnego* Hala Fostera. Wybitny krytyk i historyk sztuki współczesnej, profesor historii sztuki i archeologii Princeton University, zdobywca wielu prestiżowych stypendiów i wyróżnień, redaktor m.in. pisma „October” (prezentującego problemy współczesnej sztuki zgodnie z dominującymi tu marksistowsko-lewicującymi poglądami piszących) skupia swoje główne zainteresowania badawcze na awangardzie w obszarze postmodernizmu. Autor wydanej w roku 1996 książki, a udostępnionej w roku 2010 polskiemu czytelnikowi, posługując się m.in. psychoanalityczną koncepcją wizualności Jacquesa Lacana w stosunku do praktyki artystycznej ostatnich dziesięcioleci XX wieku, zajmuje się m.in. wizualnością Realnego w pop-arcie, hiperrealizmie. Sugeruje on, by interpretować owe formacje artystyczne w kategoriach realizmu traumatycznego⁸. Opisując relację między zwrotami w modelach teoretycznych i powrotami pewnych typów praktyk artystycznych w obrębie neoawangardy (zaznaczmy tu: amerykańskiej neoawangardy), buduje Foster znakomicie udokumentowaną wizję sztuki ostatnich dziesięcioleci XX wieku. W precyzyjnym wywodzie przywołani są „wszyscy”, którzy w sposób teoretyczny kształtowali wizerunek i odbiór sztuki XX stulecia: Erwin Panofsky, Walter Benjamin, Roland Barthes, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Jean Baudrillard, Jacques Lacan i wielu innych. Cytując, zdaniem

⁶ M. Schapiro, *The Younger American Painters of Today*, „Listener”, 26 January 1956, s. 146, cyt. za E. Jedlińska, *Polska sztuka współczesna w amerykańskiej krytyce artystycznej w latach 1984–2002. Wybrane zagadnienia*, Łódź 2005, s. 8.

⁷ E. Jedlińska, op. cit., s. 9.

⁸ H. Foster, *Powrót Realnego. Awangarda u schyłku XX wieku*, przekł. M. Borowski, M. Sugiera, Kraków 2010, s. 157.

tłumaczy książki, „często, lecz nie obficie” wspomnianych najważniejszych myślicieli i autorów analiz kultury ubiegłego wieku, Foster sięga również po teksty kanoniczne współczesnej krytyki sztuki. Pojawiają się wypowiedzi Clementa Greenberga, Rosalind Krauss, Michaela Frieda. Nie sposób wymienić wszystkich, na których powołuje się autor *Powrotu Realnego*. Liczba cytowanych i przywoływanych dzieł udowadnia więc, że to, co stanowi centrum zainteresowania autora – „kilka modeli sztuki i teorii, które powstały w ciągu ostatnich trzydziestu lat”⁹ – niemożliwe jest do odczytania bez ogromnej warstwy teorii. To zresztą potwierdza oczywistą już konkluzję, że w sztuce współczesnej teoria tworzy dzieło i w związku z tym krytyk sztuki musi posługiwać się rozbudowanym warszatem badawczym. Przesunięcie granic sztuki, jak słusznie zauważa Foster, obciąża także odbiorcę i artystę dużą odpowiedzialnością: „kiedy przechodzi się od dzieła do dzieła, trzeba się zachowywać jak antropolog, który na każdej nowej wystawie poznaje inną kulturę – trzeba znać zarówno zasięg dyskursu, jak i historyczną głębię jego historycznych wcieleń”¹⁰. Foster zna doskonale zarówno zasięg dyskursu i wspomnianą głębię historycznych wcieleń awangardy początku XX wieku, jak i tej, która ujawniła się po roku 1960. Proponuje model powtarzalności historycznej awangardy, zgodnie z którym każdy cykl poprawia nieuniknione porażki poprzedniego. Kwestionuje więc deklarację Petera Bürgera o porażce awangardy, zawartą w jego książce *Teoria awangardy*. Z pewnym wahaniem Foster zastanawia się nad możliwością uznania, że to neoawangarda faktycznie „pojęła projekt historycznej awangardy”, podkreślając zresztą słowo „pojęła”, a nie „sfinalizowała”, bowiem uważa, że nie był on zrealizowany przez żadną z tych formacji¹¹. Przyniesienie przez sztukę przełomu lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych eksperymentów artystycznych z początku wieku XX: asamblażu, kolażu, ready made czy monochromatycznego malarstwa potwierdza tezę powrotu Realnego. Myliłby się ktoś sądzący, że Foster przytoczy w swej rozprawie przykłady triumfu konwencji realistycznych, ujawniających się w czasach sztuki postmodernizmu. Jako krytyk sztuki najnowszej jest jej apologetą i udowadnia, że w sztuce najnowszej pojawienie się rzeczywistego ciała, przedmiotu i miejsca istniejącego jest powrotem do kontaktu z rzeczywistością – jest obecnością Realnego twórczo zaaranżowanego. Posługuje się m.in. przykładami twórczości Cindy Sherman, która w konwencji przedstawiającej traktuje ciało jako obszar „abiektu”. Ciało jako „abiekt”, zgodnie z definicją Julii Kristevej („jako ani nie podmiot, ani jeszcze nie przedmiot”¹²), często okaleczone i udręczone, jest dla Fostera powrotem Realnego traumatycznego. Odślanianie Realnego ujawnia się, jego zdaniem, w działaniach artystów sięgających np. po przedmioty wyobcowane z dzieciństwa – szczury i malutkie sa-

⁹ Ibidem, s. 8.

¹⁰ Ibidem, s. 11.

¹¹ Ibidem, s. 39.

¹² Ibidem, s. 179.

mochody w twórczości Katariny Fritsch, martwe, odziane w płaszcze robione na drutach wróble Annette Messager, kołyska jako psychotyczna klatka u Roberta Gobera. Przytoczone tu, z konieczności tylko skrótowo, niektóre z wątków i przykładów pojawiających się w książce wpływowego amerykańskiego krytyka sztuki odsłaniają nadanie sensu awangardzie historycznej przez repetycję jej działań w obrębie neoawangardy. Sugeruje to pośrednio przekonanie o żywotności tej sztuki, ujawniającej się w anektowaniu rozwiązań artystycznych historycznej awangardy w sposób dostosowany do nowego kontekstu społeczno-kulturowego.

Donald Kuspit, niegdysiejszy koryfeusz awangardy, dziś jest jej pogromcą. Krytyk o pokolenie starszy od Fostera, równie zasłużony dla rozwoju teorii współczesnej sztuki, laureat prestiżowej nagrody Frank Jewett Mather Award For Distinction in Art Criticism, profesor historii i filozofii sztuki na Uniwersytecie Stanu Nowy Jork w Stony Brook, współpracuje z pismami „Artforum”, „Sculpture”, „New Art Examiner”, „Tema Celeste”. Wśród jego ogromnego dorobku naukowego pojawiła się w 2004 r. książka *The End of Art.*, której polskie wydanie ukazało się w roku 2006 nakładem Muzeum Narodowego w Gdańsku. Od listopada 2006 r. do lutego 2007 r. można było oglądać w Oddziale Sztuki Współczesnej tegoż muzeum, w Pałacu Opatów w Oliwie wystawę zatytułowaną „Nowi Dawni Mistrzowie”. Kuratorem tej wystawy był Donald Kuspit. I książka, i wystawa wzbudziły, tak jak gdzie indziej, również i w Polsce kontrowersje. W przedmowie do wydania polskiego Paweł Huelle przygotowuje odbiorcę polskiego do specyficznego toku rozważań Kuspita, jednocześnie starając się rozwiązać wątpliwości co do tej narracji. Przyrównując ją do *Spowiedzi dziecięcia wieku* Alfreda de Musset, daje nadzieję nieprofesjonalnemu odbiorcy sztuki na przejrzanie wszystkich zawiloci współczesnego świata sztuki. Książka uznana za prowokacyjną „zwłaszcza wobec silnego lobby wielu amerykańskich galerii, instytucji i środowisk postnowoczesnych kreatorów sztuki” jest cenna, według gdańskiego autora, przede wszystkim ze względu na walor hermeneutyczny¹³. Kuspit, zamieszczając na wstępie opis instalacji Damiena Hirsta, składającej się z niedopałków i śmieci wszelakiego rodzaju, wystawionej w oknie galerii na nowojorskiej Mayfair, a wyrzuconej przez sprzątacza Emmanuela Asare, sądzącego, że to zwykłe śmieci, sugeruje czytelnikowi swój stosunek do sztuki najnowszej¹⁴. A jest on emocjonalny i wręcz nienawistny, co ujawnia się już od pierwszej strony książki. Cytując komentarz Franka Stelli, jednego z amerykańskich malarzy abstrakcyjnych, który nazwał wystawę „Początki nowoczesności” z roku 2001, mającą miejsce w Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Nowym Jorku, „wglądem w masturbację”, Kuspit prowadzi na łamach książki dyskurs deprecjonujący całkowicie osiągnięcia awangard XX wieku.

¹³ P. Huelle, *Od redakcji*, (w:) D. Kuspit, *Koniec sztuki*, przekł. J. Borowski, Gdańsk 2004, [s. 3].

¹⁴ D. Kuspit, op. cit., s. XVII.

Przypisuje on sztuce współczesnej grzech największy – usunięcie doświadczenia estetycznego. Według amerykańskiego krytyka, „estetyka nowotworowa” i entropia twórcza to cechy rozpoznawcze współczesnej sztuki. Marcel Duchamp, w opinii Kuspita, jest tym, któremu można przypisać odpowiedzialność za taki stan rzeczy. „Zamiana przez Duchampa dzieła sztuki w ready made – koniec końców żalosną parodię zarówno dzieła, jak i samego aktu twórczego – jest ostatecznym aktem jego nihilistycznego pesymizmu. Prezentuje nam tragikomiczny, przypominający farsę obraz całej trójki: artyści, dzieła i widza”¹⁵. To stwierdzenie implikuje tezę o nowotworowej estetyce wprowadzonej przez Duchampa. Zaprzeczenie sztuki banałowi, manipulacja codziennością, którą to francuski artysta uznał za sztukę, jest dla Kuspita „pocałunkiem śmierci w estetyce”¹⁶. W myśli krytyka pojawia się określenie „sztuka postestetyczna” – to sztuka dążąca do zniszczenia piękna. W obszarze sztuki nowoczesnej wskazuje przykłady innego podejścia – to „subtelnie tragiczna”, sztuka ekspresjonizmu abstrakcyjnego, figuralne reprezentacje Egona Schiele, Pabla Picassa, Hansa Bellmera, Luciena Freuda¹⁷.

Dominacja banalności, brzydoty i zaniku inwencji w sztuce współczesnej to dowód entropii twórczej. Ci, którym Foster poświęcił pełną skupienia analizę, artyści neoawangardy: Andy Warhol, Jeff Koons, Haim Steinbach, odczytywani są przez Kuspita jako mistrzowie marketingu. Twórczość Kiki Smith, której m.in. poświęca uwagę Foster, to dla jego starszego kolegi przykład artystki opatrowanej obsesją analną. Obecność ekskrementów w sztuce najnowszej opatruje stwierdzeniem: „Wszystko można sprzedać jako dzieło postsztuki – im bardziej tandetne i gówniane, tym lepiej – byleby było podpisane przez odpowiedniego artystę. Wszystko tkwi w magii nazwiska stworzonej dzięki marketingowi tego zjawiska”¹⁸. Oczywiście są tu konotacje z refleksjami Jeana Baudrillarda, chociaż w wywodzie Kuspita nie jest on wspomniany. Francuski myśliciel mówi również o agonii współczesnej sztuki. Zamieniła się ona w nieustanny recykling, w przywłaszczanie banalności, miernoty jako wartości i jako ideologii¹⁹. Baudrillardowski spiszek sztuki polega na podtrzymywaniu jej agonii przez skomercjalizowany świat sztuki. Kontrowersyjna książka Kuspita, pełna wolt myślowych, nie tylko stawia diagnozę współczesnej sztuce, proponuje też sposób jej sanacji. Nie ma w narracji Kuspita pojęcia „Realne”, jest wyrażona natomiast *explicite* myśl, że sztuka nawiązująca do tradycji Dawnych Mistrzów, sztuka ceniąca warsztat i broniąca się przed anomią jest sztuką prawdziwą. Realne Kuspita to powrót realistycznych konwencji, powrót pracowni. To pojawienie się tego, co utrwalone

¹⁵ Ibidem, s. 25.

¹⁶ Ibidem, s. 31.

¹⁷ Ibidem, s. 32.

¹⁸ Ibidem, s. 85.

¹⁹ J. Baudrillard, *Spiszek sztuki. Iluzje i deziluzje estetyczne z dodatkiem wywiadów o „Spiszu sztuki”*, przeł. S. Królak, Warszawa 2006, s. 79.

w tradycji, rozpoznawalne i gwarantujące doświadczenie estetyczne, a dzisiaj odnajdywane w twórczości Nowych Dawnych Mistrzów, o których Kuspit pisze, że „przywracają sztuce głębię jej sensu”, wynosząc się ponad brzydotę i dążąc do piękna²⁰. Kategoria piękna nie jest dla krytyka kategorią historyczną, ale wciąż pożądaną w sztuce.

Wystawa prezentująca dokonania Nowych Dawnych Mistrzów w Gdańsku to prezentacja ponad stu dzieł artystów współczesnych z różnych miejsc świata, sięgających do wielkich tradycji malarstwa i rzeźby. W tekście zamieszczonym w katalogu głośnej wystawy Kuspit pisze: „Sztuka, jaką oglądamy na tej wystawie, zdecydowanie powraca do figury ludzkiej i człowieczej narracji, często w sposób alegoryczny i symboliczny. Mówiąc szerzej, poruszający wizerunek zyskuje pozycję uprzywilejowaną w stosunku do czystej abstrakcji, chociaż niejednym »abstrakcyjnym« epizodem kryje się, a nawet leży u podstaw poetyki wizerunku; niemniej nigdy nie prowadzi to do formuły geometrycznej czy gestualnej”²¹. W innym miejscu tego tekstu znajdujemy stwierdzenie o renesansie tradycyjnej, humanistycznej koncepcji sztuki, co według piszącego nie wyklucza poszukiwań twórczych, „zmysłowych objawień, sublimujących profanum zwykłego doświadczenia percepcyjnego w estetyczne sacrum, czyli – samo sedno modernistycznej sztuki”²². Wśród artystów prezentujących swe prace na gdańskiej wystawie pojawiają się nazwiska o uznanej sławie, jak Vincent Desiderio, Krzysztof Izdebski, Maciej Świeszewski, Igor Mitoraj, David Ligare. Wszyscy wystawiający tu w konwencji przedstawieniowej artyści, według Kuspita, dążą do prawdy istnienia, bez unikania jej brutalności, ale przedstawiania jej w taki sposób, że ogląd rzeczywistości staje się przyjemnością. Wśród przedstawionych dzieł na wystawie w Pałacu Opatów w Oliwie zdecydowana większość ma rodowód wywodzący się z mimetycznej koncepcji sztuki. Są tu także mistrzowie amerykańskiego fotorealizmu: Richard Estes i Don Eddy. Sztuka Nowych Dawnych Mistrzów jest alternatywą wobec postsztuki, będącej, według krytyka, skomercjalizowaną i na usługach mediów i popularnej rozrywki. W myśli Kuspita niewypowiedziane przez niego Realne to powrót do mimetyzmu, gdzie jest miejsce na przeżycie i znaczenie²³. Zdanie kończące książkę *Koniec sztuki* jest wyznaniem wiary w moc ożywienia sztuki, w której widzi kategorię realności artystycznej. Tak jak Foster, przywołuje on przykłady życiodajnych sił tkwiących w nurtach współczesnej sztuki, jednakże o zupełnie innej proveniencji niż te, które podaje jego młodszy kolega: „Twórczość Nowych Dawnych Mistrzów przynosi nam świeże poczucie celowości sztuki

²⁰ Ibidem, s. 193.

²¹ D. Kuspit, *Nowi Dawni Mistrzowie: Dlaczego teraz?/New Old Masters: Why Now?*, (w:) *Wielka wystawa sztuki współczesnej. New Old Masters/ Great Exhibition of Contemporary Art. Nowi Dawni Mistrzowie*, Gdańsk 2006, s. 020.

²² Ibidem, s. 021.

²³ Ibidem, s. 020.

– wiarę w możliwość utworzenia nowej harmonii estetycznej z dramatu istnienia, bez zafałszowania go – wraz z nowym poczuciem uniwersalności artystycznego języka”²⁴.

W postmodernistycznej sztuce filmowej to przekonanie o ożywczej mocy czerpanej z sztuki dawnej przyjmuje niezwykle ciekawą postać. Doskonale potwierdza to twórczość Petera Greenawaya. W jego filmach cytaty ze sztuki dawnej są złożeniem hołdu Starym Mistrzom. W *Zet i dwa zera* kłania się Janowi Vermeerowi van Delft, w *Kontrakcie rysownika* odnajdujemy kadry odwołujące się do malarstwa Georgesa de La Tour, Rafaela Santi, Michaelangelo Merisi da Caravaggia, Giovanniego Battisty Tiepolo. Cytując dzieła sztuki historycznej, opatruje to następującym komentarzem: „Myślę, że największa kreatywność oraz najbliższe i najsilniejsze związki między artystą a jego dziełem istniały w czasach renesansu, manieryzmu i baroku. Dlatego w swoich filmach cytuję raczej klasyczne niż współczesne obrazy”²⁵. Ujawnia swą bliskość z tym, co w sztuce jawi się jako Realne, czyli to, co jest jak najwierniejszym odwzorowywaniem świata. Mówi: „Dlatego bliscy mi są malarze tacy jak: Paolo Uccello, Piero Della Francesca, Nicolaus Poussin, Piet Mondrian, artyści, którzy próbowali być zwięźli w swej sztuce. Próbowali w sposób ekonomiczny, apolliński przedstawić najważniejszą warstwę świata”²⁶. Fascynacja szesnastowiecznym malarstwem w przypadku Lecha Majewskiego jest asumptem do rozważań na temat roli sztuki i artysty w postmodernistycznym świecie. Jego *Młyn i krzyż*, dzieło współczesnej technologii i niezwyklej wrażliwości na Realne sprawia, że znajdując się w świecie Breugla, mamy przeświadczenie o aktualności przesłania flamandzkiego malarza. Pisarz i krytyk sztuki Michael Francis Gibson w eseju *Młyn i krzyż. „Droga krzyżowa” Pietera Breugla*, który to esej zresztą stał się inspiracją do powstania filmu, mówi, że tajemnica geniuszu Breugla polega na umiejętności zawoalowania tragizmu aurą beztróski²⁷. To fascynuje Majewskiego, który wyznaje: „Wolę przebywać ze starymi mistrzami” i kontynuuje: „Kultura dzisiejsza jest nieporównywalnie uboższa. Lubię rozmawiać ze zmarłymi. Mają do powiedzenia więcej niż żywi”²⁸. Przykładów powoływania się w sztuce filmowej na realistyczne konwencje malarskie jest wiele²⁹.

²⁴ D. Kuspit, op. cit., s. 194.

²⁵ B. Szymańska, *Peter Greenaway – człowiek Renesansu?*, „Nowa Krytyka” 2001, nr 12, s. 256.

²⁶ Ibidem.

²⁷ M.F. Gibson, *Młyn i krzyż. „Droga krzyżowa” Pietera Breugla*, (w:) M.F. Gibson, L. Majewski, *Breugel. Młyn i krzyż*, BOSZ&Angelus Silesius, Olszanica 2010, s. 111.

²⁸ D. Drzazga, *Lech Majewski. Świat według Breugla*, (w:) ibidem, s. 183.

²⁹ Na temat cytatów malarskich we współczesnej sztuce filmowej powstała bardzo dobra praca magisterska na Wydziale Sztuki Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie autorstwa Karoliny Chlewińskiej, *Sztuczność sztuki, czyli cytaty malarskie w postmodernistycznych filmach, na podstawie wybranych dzieł: „Kontrakt rysownika” Petera Greenawaya, „Carravaggio” Dereka Jarmana, „Młyn i krzyż” Lecha Majewskiego*, Olsztyn 2013.

Ujawniają one potrzebę obcowania z różnymi kategoriami Realnego we współczesnej sztuce.

Moje rozważania na ten temat chciałabym zakończyć przejmującym przykładem potrzeby doświadczania Realnego przez artystę i widza. Marina Abramović, zwana „babcią performansu”, czyni od kilku dziesięcioleci medium sztuki własne ciało. Film *Marina Abramović – artystka obecna (Marina Abramović – The Artist is Present)* w reżyserii Matthew Akersa i Jeffa Dupre z roku 2012 rejestruje jej projekt realizowany w nowojorskim MoMA. Artystka przez trzy miesiące po siedem i pół godziny siedziała nieruchomo. W tym czasie nawiązywała kontakt wzrokowy z kolejnymi uczestnikami swego projektu. Prawie milion biernych i czynnych uczestników projektu obserwowało swoje i artystki reakcje. Jak pisze Anita Piotrowska: „w tym czasie coraz bardziej sponiewierane, choć ciągle nadal ludzko cierpliwe ciało artystki dodawało całemu przedsięwzięciu coraz większego dramatyzmu”³⁰. Reakcje aktywnych uczestników owego performansu objawiały się płaczem, ogólnym wzruszeniem. Intensywne wzajemne wpatrywanie się w twarz drugiego człowieka jawi się jako swego rodzaju terapia, ale też tęsknota za utraconym Realnym. Projekt Abramović to epifania twarzy, o której mówi Levinas: „Twarz, choć jest rzeczą jeszcze wśród rzeczy, przebija formę, która ją ogranicza. Znaczy to konkretnie, że twarz do mnie mówi, a tym samym zaprasza do relacji, która nie ma wspólnej miary ani z władzą rozkoszowania, ani z władzą wiedzy”³¹. „Intensywna obecność” Mariny Abramović to jedna z kategorii Realnego ujawniającego się w sztuce neoawangardy. To także dowód na potrzebę obcowania z nim i artysty i widza. Ten fakt należałoby analizować w szerszym kontekście niż rzeczywistość artystyczna.

³⁰ A. Piotrowska, *Intensywna obecność*, „Tygodnik Powszechny” 2012, nr 41, s. 40.

³¹ E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 232.

Marcin Tadeusz Kania

WYMIARY RUCHU W SPEKTAKLACH BRUCE'A NAUMANA

Dimensions Movement in Bruce Nauman Performances

Słowa kluczowe: ruch, ciało, przestrzeń, samotność, relacja, taniec.

Key words: movement, body, space, solitude, relation, dance.

Streszczenie

Autor artykułu podejmuje następujące zagadnienia: mentalistyczną analizę ruchów podstawowych (chodzenie, podskakiwanie, podrzucanie, rzucanie, odbijanie, tarcie, obracanie, odwracanie, zawieszenie, stanie, siedzenie, wstawanie, przesuwanie itp.); zachowanie się tancerza (jego ciała i umysłu) w zamkniętym pomieszczeniu; oddziaływanie figur geometrycznych na ruch, na odczuwanie i percepcję przestrzeni; ruchowe przekraczania samotności; przechodzenia ruchu przez myśli i uczucia do tańca.

Abstract

Author shows the following problems: an analysis of the basic movements (walking, jumping, tossing, throwing, bouncing, friction, rotate, flip, suspension, standing, sitting, getting up, moving, etc.); the behavior of the dancer (his body and mind) in a closed room; the impact of the movement of geometric figures, the dancer, the feeling and perception of space and your own body; the problem of motor crossing their loneliness by creating mental and emotional relationship of objects, events and people; effect on traffic passing through thought and feeling to dance.

Wstęp

Według Martina Heideggera czas jako czyste samopobudzenie ustanawia istotową strukturę podmiotowości. Jest nią ludzka jaźń, dzięki samoruchowi jaźń może być samoświadomością¹. „Czyste samopobudzenie daje transcendentalną prastruk-

¹ Por. M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa 1989, s. 212.

ture skończonej jaźni jako takiej”². Jak z tego wynika, ruch, w tym ruch człowieka, jest związany z czasem i z jaźnią.

Jeśli ruch zaczyna się od wyobrażenia, to nie ma zbyt trwałych podstaw. Nie musi się przenosić na ruchy ciała, a to jest warunkiem spostrzegania ruchu. Kiedy natomiast dokonuje się poprzez przeciwieństwa, wtedy mamy do czynienia z ruchową formą ambitendencji, która polega na zaprzeczaniu gestów i aktów ruchu występujących w tym samym czasie. Dlatego nie można ich wyraźnie spostrzegać.

Rozumienie ruchu w tańcu ma swoją historię nie tylko filozoficzną, ale także fizjologiczną. Wiele współczesnych spektakli tańca korzysta z odkryć ruchowych Merce’a Cunninghama (1919–2009). Opisał on 64 sekwencje ruchów (balet *Tors* 1976), które łączone w różnych konfiguracjach (np. na zasadzie losowania) tworzą conceptualny i wizualny przekaz. Pojedynczy zestaw odpowiadałby elementom składowym tanecznego mikrojęzyka. Można wyobrazić sobie zestawy ruchów odpowiadające rzeczownikom, czasownikom i innym częściom mowy. Według Cunninghama granicą świata tancerza jest ciało w ruchu. Ciało to mówi ruchem, w ruchu napotyka na własne ograniczenia; w ruchu, pomiędzy ruchem i bezruchem rozwija się. Jest to język, który dobrze rozumie tancerz, ale może być on niezrozumiały dla innych.

Eksperymenty ruchu i tańca M. Cunninghama przez dziesięć lat były ignorowane w Nowym Yorku. W latach 60. XX w. jego śladem poszedł scenograf Bruce Nauman, który jednak nie uważał się za tancerza, a w swoich filmowych eksperymentach³ był raczej badaczem ruchu zainteresowanym ideą łączenia sztuk performatywnych. Na twórczość Naumana miały również wpływ idee Jutson Dance Theater oraz tacy choreografowie jak Simone Forti, Yvonne Rainer, Douglas Dunn, Deborah Hay.

Taniec i film – mimetyka i anatomia ruchu

Prace Naumana zrealizowane w latach 1967–1969 przedstawiają puste studio, porzuconą przestrzeń, a w niej mężczyznę wykonującego serię starannie opracowanych układów ruchów: „Jest to obsesyjna i rygorystyczna eksploracja jego świadomie wyizolowanego organizmu – w stosunku do ruchu, dźwięku, anatomii, języka, balansu, przestrzeni, męskości i tańca”⁴. Nauman w wywiadzie

² Ibidem, s. 214.

³ Zob. np. *Walking in an Exaggerated Manner Around the Perimeter of a Square* (Chodzenie w przesadzony sposób po obwodzie kwadratu); *Dance or Exercise on the Perimeter of a Square* (Tańce albo ćwiczenia na obwodzie kwadratu); *Revolving Upside Down* (Obracając się do góry nogami).

⁴ A. Lepecki, *Exhausting Dance: Performance and the Politics of Movement*, New York 2006, s. 20: “Nauman moving in empty, derelict studios, performing a series of carefully obsessive and rigorous explorations of his self-consciously isolated body’s relation to motion, sound, anatomy, language, balance, space, masculinity and dance”.

z 1972 r. stwierdził: „myślałem o tym, co robię, jako o czymś w rodzaju tańca, znałem niektóre z rzeczy, które zrobił Cunningham i kilku innych tancerzy, gdzie wybiera się jakkolwiek prosty ruch i czyni się z niego taniec, zaledwie przedstawiając go jako taniec”⁵.

W przypadku eksperymentów ruchowych Naumana mamy do czynienia z filmowym zapisem badań nad własnym językiem ruchu i niekoniecznie jest to taniec. Stosuje do badania ruchu różne narzędzia, np. geometrię. I tak np. w czarno-białym *Walking in an Exaggerated Manner Around the Perimeter of a Square*, 1967–1968) oglądamy indeks rygorystycznie, maniakalnie badanych i realizowanych kroków, które prawie każdy może wykonać⁶. Poszczególne ruchy wykonywane są zgodnie ze ściśle określonym następstwem. To, co się dzieje, jest determinowane przez tytuł utworu. Kwadrat wyznaczony na podłodze staje się punktem oparcia, mapą i matrycą podejmowanych działań. Ma ona swoje źródła wizualne i konceptualne. Na innym filmie⁷ widzimy Naumana poruszającego się po linii wyklejonego z taśmy na podłodze kwadratu. Stawia na niej stopę za stopą, jednocześnie wyraźnie zaznaczając ruchy bioder. Przechodzi w ten sposób do przodu po całym obwodzie zewnętrznego kwadratu. (Jest jeszcze jeden, mniejszy kwadrat – wyznaczony równoległe do zewnętrznych linii). Następnie rusza do tyłu, dalej stawiając stopę przy stopie. Kiedy dociera do punktu wyjściowego, odwraca się. Po obejściu kwadratu jeszcze raz porusza się w ten sposób do tyłu. Nauman nie spieszy się, wykonując ten układ ruchowy, a jego ruchy sprawiają wrażenie naturalnych w tej sytuacji. W pomieszczeniu nie ma widzów. O tym, że takie zdarzenie miało miejsce, wiemy tylko dzięki temu, że sfilmował siebie za pomocą kamery ustawionej na statywie. Obraz jest statyczny, kamera nie podąża za ruchem, ponieważ nie było nikogo, kto mógłby nią kierować. Nauman niekiedy wychodzi z kadru – oglądamy w takich momentach puste pomieszczenie z ustawionym pod przeciwległą ścianą niewielkim lustrem. Na podłodze poza obrębem kwadratu stoi taboret i leżą w nieładzie różne przedmioty (np. ubrania). Nie wiadomo, czy lustro zostało ustawione przypadkowo, czy też jego rolą jest odbijanie sylwetki Naumana, gdy ten znajduje się poza kadrem.

Próbowałem powtórzyć układ ruchowy oglądany na filmie. Okazało się, że cała sytuacja przypomina dziecięcą zabawę. Chodzenie w ten sposób nie jest zbyt trudne, choć kołyszące ruchy bioder wymagają uwagi. By wywiązać się

⁵ Wywiad z L. Sciarra: “I thought of what I was doing sort of as a dance because I was familiar with some of the things that Cunningham had done and some other dancers, where you can take any simple movement and make it into a dance, just by presenting it as a dance. I wasn’t a dancer but I sort of thought if I took things that I didn’t know how to do, but I was serious enough about them, then they would be taken serious” cyt za: *ibidem*, s. 21.

⁶ *Ibidem*, s. 23.

⁷ Zob. [online] <www.youtube.com/watch?v=Qml505hxp_c>.

z założeń, trzeba pewnej dyscypliny. Oto moja interpretacja własnych odczuć fizycznych i psychologicznych. Cisza towarzysząca moim ruchom w pewnym momencie spowodowała, że się zatrzymałem. Brakowało mi energii do rozpoczęcia następnego kroku. Dołączyłem głos (gwizdanie, głośne wydechy itp.), dzięki czemu ruch stał się ponownie możliwy. Moje zachowanie uległo kolejnej modyfikacji: pojawiły się podskoki, balansowanie, krok ulegał spowolnieniu aż do zatrzymania albo też przyspieszeniu – do momentu rozpoczęcia biegu. Jedyną zasadą, której przestrzegałem, było poruszanie się po linii kwadratu. Na koniec opuściłem „przestrzeń obwodu kwadratu” i poczułem, że znajduję się już w innej psychoruchowej rzeczywistości. Odczucia zmieniły się, przestałem wydawać z siebie nieokreślone dźwięki. Odkryłem, że przestrzeń, w której ma miejsce ruch (nawet jeśli jest wyznaczona w tak prosty sposób), determinuje go. Dodatkowym elementem jest dźwięk, którego źródłem może być sam tancerz-eksperymentator. W takiej sytuacji muzyka pojawiająca się z zewnątrz może przeszkadzać w odnajdywaniu własnego zestawu dźwięków towarzyszących ruchom.

Ruch również jest źródłem dźwięku, np. świst powietrza czy łopot materiału. Te dźwięki z kolei prowokują i wyzwalaają kolejne ruchy. Rzeczywistość samotnego tancerza kultuwującego, komponującego, celebrującego własny ruch w bezpiecznym pomieszczeniu (rzeczywistym czy też wymyślonym, wirtualnym) jest specyficzna, podzielona, psychosomatyczna. Dlatego też domaga się twórczej integracji.

Solipsystyczne widzenie i rozumienie ruchu

Solipsyzm filozoficzny (łac. *solus ipse* – ja sam) wskazuje, że jedynie podmiot poznający istnieje, a rzeczywistość jest zbiorem jego wrażeń, które są częściami jego umysłu. Solipsysta i sofista Gorgiasz z Leontinoi (ok. 480–385) uważał, że: 1) nic nie istnieje; 2) nawet jeśli coś by istniało, nikt nie mógłby o tym wiedzieć, 3) nawet jeśli ktoś by o tym wiedział, nie mógłby tego nikomu zakomunikować. To co poza umysłem jest zatem nie do udowodnienia – jest iluzją, dzieje się w wyobraźni lub w obrębie umysłu osoby. Jednak solipsysta nie może całkowicie zabrać autonomiczności postrzeganym obiektom, nie potrafi nimi dowolnie sterować⁸.

Solipsyzmem zajmowali się Descartes, Berkeley, Freud i Schopenhauer. Ludwig Wittgenstein w *Tractatus logico-philosophicus* pytał: „jak dalece solipsyzm jest prawdą? To bowiem, co solipsyzm ma na myśli jest całkiem słuszne, tylko nie da się tego powiedzieć: to się widzi. To, że świat jest moim światem

⁸ Por. D. Deutsch, *The Fabric of Reality. The Science of Parallel Universes and its Implications*, London 1997.

uwidacznia się w tym, że granice języka (jedyne języka jaki rozumiem) oznaczają granice mego świata [...]. Wszystko co widzimy mogłoby być inaczej [...] Nie ma żadnego porządku rzeczy *apriori*". I dodaje: „Tu widać, że konsekwentnie przeprowadzony solipsyzm pokrywa się z czystym realizmem. Ja solipsyzmu kurczy się do bezwymiarowego punktu, a pozostaje przyporządkowana mu rzeczywistość”⁹. Inaczej mówiąc – „ja” jest ośrodkiem dla samego siebie, ruch bierze początek z „ja” ciała, zaczyna się od impulsów i przyruchów mapowanych przez mózg i przekształcanych. Ta rzeczywistość jest światem „ja solipsyzmu”¹⁰.

Problem solipsyzmu w tańcu pojawia się już w *Orchesographie* (Langres 1589)¹¹. Znajdujemy w nim taki opis: młody adwokat wraca z Paryża do Langres, aby odwiedzić swojego starego mistrza „obliczeń”, a ten sugeruje, że w tańcu mężczyzna odnajdzie odpowiedź na wezwanie prawa. Taniec zawiera bowiem nie tylko kinetyczne, ale także wizualne i relacyjne elementy socjalizacji. Wprowadza w świat prawa, uczy samotranscendencji i postawy dialogicznej w granicach sztuki. W takiej socjalizacji pojedynczy podmiot pojawia się w określonym trybie – jako nieobecny-obecny. Obietnica znalezienia środków poznania polega na transcendowaniu siebie i kreowaniu obecności innego. Tworzy relację z tymi, którzy nie są w danym momencie osiągalni, gdyż partnerstwo wytwarza osobliwą formę męskiego solipsyzmu. Tancerz pozostaje sam na sam ze sobą, ale także nieustannie ze swoim nauczycielem. W tym przypadku jest to nauczyciel wewnętrzny, reprezentowany przez mistrzowski przekaz. Bohater traktatu Thoinota Arbeau widzi w tańcu mechanizm, który zatrzymuje kochany obiekt przed zniknięciem na zawsze. Pewność przyszłej śmierci mistrza (tańczącego księdza) zostaje umieszczona w centrum kreowanego projektu. Czytanie tańców pozwoli solipsystycznemu tancerzowi ponownie zjednoczyć się z mistrzem, nawet wtedy, kiedy nie będzie go już wśród żywych¹².

Taniec jest ożywianiem tego co martwe, co potencjalne, co wyobrażone, co ukryte w przestrzeni materialnej i duchowej. Taniec jest związany nie tylko ze sferą jaźni, ale także snu, autyzmu i fantazji¹³. Sen jest trzecim stanem bytu, pomiędzy życiem i śmiercią. Tak rozumiał sen Marcel Proust, pisząc powieść

⁹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa 2011, s. 65.

¹⁰ Por. J. Hintikka, *On Wittgenstein's "Solipsism"*, „Mind” 1958, nr 67, s. 88–91.

¹¹ Thoinot Arbeau (1519–1595) opisał 50 różnych kroków. Twierdził, że ruch jest jedną z najważniejszych funkcji ciała istot żywych, w tym także człowieka. Kod ruchowy (kroki) tańca może być potraktowany jak renesansowy alfabet pozwalający układać jego elementy w odrębne całości. Zob. T. Arbeau, *Orchesography: A Treatise in the Form of a Dialogue Whereby All Manner of Persons May Easily Acquire and Practise the Honourable Exercise of Dancing*, New York 1966.

¹² Por. A. Lepecki, op. cit., s. 33.

¹³ Por. T. Kobierzycki, *Jaźń i twórczość. Studia z filozofii człowieka*, Warszawa 2012, s. 132–146. T. Kobierzycki w jednym z rozdziałów swojej pracy opisuje „ja” symbiotyczne i „ja” autystyczne w balecie *Tristan* K. Pastora do muzyki R. Wagnera.

W poszukiwaniu straconego czasu (1999). Taniec możemy uznać za czas odnaleziony. Szkoda, że Proust nie włączył tańca do swojej autoanalizy, bo mógłby odłączyć się od swojego smutku i od swojej choroby samotności. Można też jednak przyjąć, że u Prousta pisanie jest tańcem, ponieważ w tańcu można „cytować i powtarzać fundamentalne gesty, przywołując w nich nieobecną obecność, która pojawia się w ruchu życia. Wracamy do głębokiego związku między ruchem i performatywnym aktem mowy – oba mogą egzekwować się właściwie tylko pod warunkiem ich cytowania”¹⁴.

Połączenie tańca z pisaniem daje możliwość wytworzenia komunikacji interpersonalnej opartej na ciele, znakach językowych i emocjach. W *Orchesographie* znajdujemy pogląd, że taniec i pismo pozostają zespolone tak długo, jak długo odnoszą się bezpośrednio do sfery emocjonalnej. Motto traktatu brzmi: *tempus plangendi et tempus saltandi* – „jest czas na opłakiwanie i czas na taniec”. Wynika z tego, że taniec jest formą płaczu, który siebie przekracza i formą ruchu ciała, który wciela uczucia w ekspresyjne formy. Uczucie i ruch tańca działa nawet po zniknięciu jego autora, także po jego śmierci. Produktywność ruchu pozwala powtórzyć i przepisać to, co napisane. Ciągłe przebudowywanie ruchu generuje pojawienie się czasowości ruchu i tańca, wyzwala widma duchowe wcześniej niemożliwe do spostrzeżenia.

Termin *haunting* (nawiedzenie) podkreśla funkcje widma w tańcu, oddaje zdolność tańca do powoływania zjawisk i nierealnych zjaw przez ich ruchowe uobecnianie (por. Laurence Louppe). Innymi słowy: *haunting* to możliwość objawień, gdy najmniej się ich spodziewamy (np. w samotnym studiu w Kalifornii). Powstaje więc pytanie: jaka jest funkcja studia w projektach Naumana realizującego swoje sekwencje kroków?¹⁵ Scena i samotny pokój działają jako akumulatory jego podmiotowości.

Francis Barker już w XVII wieku analizował tworzenie się artystycznej podmiotowości. Proponował pokój jako swego rodzaju przestrzeń, w której czytanie spotyka się z tańcem. Tam dokonuje się konsolidacja nowego miejsca do czytania, prywatnego zapisu ruchu i kroków tańca.

Ruchowa i mentalna technologia tańca

Ruchowa i mentalna technologia tańca potrzebuje zamkniętej przestrzeni, miejsca dla widmowej operacji. W nowej przestrzeni ruch i czytanie dokonują się w prywatnym studio. W tańcu, tak jak w piśmie, dokonuje się zapośredniczenie

¹⁴ J. Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, London – New York 1993, s. 12–16.

¹⁵ Por. A. Lepecki, op. cit., s. 28.

obecności w nieobecności. Mimo pozornie pustej przestrzeni, w projekcie Naumana *Walking in an Exaggerated Manner Around the Perimeter of a Square* (*Chodzenie w przesadzony sposób po obwodzie kwadratu*) 1967–1968) widzimy lustro oparte o ścianę, taboret i porzucone ubranie. Przedmioty te stanowią realny kontekst wymyślonego ruchu. Natomiast kwadrat narysowany na podłodze „służy do kierowania ruchem i sformalizowania ćwiczeń, dając im więcej znaczeń, niż gdyby Nauman miał po prostu wędrować bez celu”. Jak się zdaje, „korzystanie z wyznaczonego obszaru na podłodze jest dowolne – może to być koło lub trójkąt”¹⁶.

Nauman opowiadał pewnego razu: „że wyobrażał sobie swojego przyjaciela (który był filozofem), że spędza większość swojego czasu przy biurku, pisząc. W rzeczywistości kontynuował on swoje przemyślenia podczas długich spacerów w ciągu dnia. Dzięki temu Nauman uświadomił sobie, że spędza większość swojego czasu, chodząc wokół studio i pijąc kawę. Postanowił to sfilmować – po prostu chodzenie”¹⁷. W filmach studyjnych znajdujemy jednak coś więcej niż tylko przypadkowe chodzenie. Nauman formalizuje chodzenie i ten formalizm ma rozstrzygający wpływ na rozumienie tańca jako antropologicznego ćwiczenia. Wcześniej wyobrażał sobie środowisko filozofii jako odosobniony pokój, a kinetykę rozumiał jako przemyślane stanowisko. Ale okazało się, że filozof jest osobą w ruchu (jak Sokrates, Rousseau, Nietzsche, Deleuze). Nie jest tylko filozofem, jest także tancerzem. Myślenie odbywa się dzięki temu, że filozof i tancerz chodzą. Miejszem tego chodzącego filozofowania jest świat na zewnątrz pomieszczenia, w mieście lub na polu. Nauman natomiast tworzy w prywatnym studio, stawiając ostrożne kroki w swojej pracowni. Zamiast wyjść w świat „zamyka się w swoim pustym studio dla serii samodzielnych, klauzurowych, solipsystycznych eksploracji – pod pretekstem filozofii”¹⁸. Nauman porusza się, filozofuje w ruchu, chodząc i jednocześnie filmując własne działania. Każdy z jego filmów jest opatrzony tytułem, który określa działania wykonawcy. Słowa mają swój rytm, mogą kierować ruchem, tak jak dobry retor, który za pomocą słów kształtuje nastroje słuchaczy.

Filozofowanie w ruchu ma długą tradycję szkoły perypatetyckiej, gdzie chodzono dyskutując. Dialog odbywał się pomiędzy rozmówcami będącymi w ruchu. Nauman modyfikuje ten schemat – jego dialog z kimś nieobecnym toczy się w momencie nagrywania. Jest to dialog z samym sobą i z własnym widmem. Jest to także dialog pomiędzy performerem, który jest w ruchu w pustym pomieszczeniu, i performerem sfilmowanym. Do swoich eksperymentów ruchowo-filmowych wybiera miejsca trudno dostępne dla ruchu i tańca, wymagające przestrzeni także dla filozofowania.

¹⁶ C. van Bruggen, *Bruce Nauman*, New York 1988, cyt. za: A. Lepecki op. cit., s. 29.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem, s. 29–30.

W roku 1968 Nauman stworzył instalację złożoną z dwóch dużych głośników ustawionych w pustym pokoju. Za każdym razem gdy ktoś wszedł do pokoju, głośniki odtwarzały frazę: „Get out of my mind, get out of this room”. Nauman zakładał, że umysł jest pokojem, a pokój jest umysłem – ściśle związanym z językiem przez swoje dominujące znaczenie¹⁹.

W innym eksperymencie ruchowym pod tytułem *Bouncing two balls (Odbijające się dwie kulki)* badał ruch dwóch kulek podskakujących pomiędzy podłogą a sufitem w studio. Filozoficznym pretekstem tej pracy był eksperyment Newtona. Nauman starał się precyzyjnie śledzić trudne do uchwycenia ruchy kulek: „Kulki podskakiwały w studio po nieprzewidywalnych trajektoriach, mimo istniejących praw bezwładności Newtona i domniemanej przewidywalności balistyki. [...] Tutaj nie ma rytmu. Świat fizyki nie jest łagodny, nie dostosowuje się łatwo do pragnienia artysty, aby sumiennie wypełniać polecenie tytułu”²⁰.

W *Bouncing balls (Odbijające się piłki, 1969)* Nauman wykonuje i filmuje własne ruchy masturbacyjne w przyspieszonym tempie. Wykorzystuje specjalny szybki aparat, by sfilmować z bliska ruch własnej ręki odbijającej jądra. Zdarzenia są filmowane z dużą prędkością, a następnie odtwarzane z normalną prędkością. Obrazy trwają 10 minut, mimo że w rzeczywistości trwały około 10 sekund. Ruchy frykcyjne należą do podstawowych ruchów antropologicznych, które mają charakter solipsystyczny. Chyba że są zamienione w ruchy kopulacyjne, przez co zyskują charakter interpersonalny.

W ćwiczeniu pod tytułem *Revolving upside down (Obracając się do góry nogami, 1969)* Nauman sfilmował szybką kamerą swoje podskoki i obroty. Kamera została odwrócona, przez co wydaje się, że jego podskoki są zawieszony w przestrzeni. Odwrócenie kamery wywołuje iluzję, że Nauman tańczy pod sufitem.

Zakończenie

Ruch w wizualnych i konceptualnych projektach Naumana można opisać, odwołując się do fragmentu rozważań Arystotelesa o ruchu i pamięci. Film jest jakby zewnętrzną pamięcią, za pomocą której można rejestrować obrazy ruchu, ale nie sam ruch. Ten zależy od przesuwania się taśmy w różnych tempach, przyspieszania i zwalniania ruchu naturalnego. Za każdym razem ten sam ruch ciała można ukazywać w innym czasie zewnętrznym.

Konceptualny obraz ruchu w ciele człowieka jest według Arystotelesa, następujący: „Ruch bowiem, który ma miejsce [w osobniku], żłobi rodzaj pewnego odcisku przedmiotu postrzeżonego nie inaczej, jak to czynią ci, którzy pieczę-

¹⁹ Ibidem, s. 30.

²⁰ A. Lepecki, op. cit., s. 31.

cią znaczą [jakiś przedmiot]. Dla tej to przyczyny nie formuje się żaden akt pamięci w tych, którzy z powodu namiętności lub wieku są miotani licznymi ruchami, zupełnie jak gdyby ruch i pieczęć uderzyły w wodę płynącą. [...] Podobnie rzecz się ma z osobnikami nadzwyczaj żywymi i niezwykle powolnymi; łatwo zauważyć, że jednym i drugim brak pamięci; tamci są nadmiernie wilgotni, ci znowu zbyt stwardniali; konsekwentnie w tamtych nie trwa [długo] wyobrażenie w duszy, w tych zaś w ogóle się nie przyjmuje”²¹.

Arystoteles uważał, że ruchu nie można odcisnąć w psychice człowieka, podobnie jak nie można postawić pieczęci w nurcie rzeki. Ruch jest nietrwały. Rzadko powoduje „odcisk” w psychice. Badacze ruchu znajdują się na terenie nieznanym, ponieważ ruch każdego osobnika jest inny. Poza tym mamy nieustanny ruch w przyrodzie (kosmosie): zjawiska przyrodnicze, wzrost roślin, ruchy zwierząt, ruchy ludzi itd. Umiejscawiają się one w pamięci ruszającego z mniejszą lub większą intensywnością lub stopniowo zanikają. Czy oznacza to, że możliwe jest tylko badanie własnego ruchu od zewnątrz? Tak twierdził M. Cunningham oraz jego następcy, a ich badania mają charakter solipsystyczny.

Eksperymenty Naumana można porównać do stawiania pieczęci. Pieczęciami są jego stopy poruszające się po obwodzie kwadratu. Sam kwadrat też jest swojego rodzaju pieczęcią istniejącą równocześnie na podłodze studia i w umyśle tancerza. „Odciskiem” ruchu są natomiast taśmy filmowe, które ten ruch zarejestrowały. Dzięki temu ruch może być spostrzegany poza aktem, w czasie innym niż wtedy, kiedy powstał; może być przeniesiony do rozmaitych przestrzeni i wizji; może być odtwarzany za każdym razem w innym kontekście, podczas obecności widzów lub bez nich.

Ruch może być badany i eksploatowany na wiele sposobów. Każde ciało jest pewnym laboratorium ruchowym dostarczającym materiału do badań nad jego funkcjonowaniem w ruchu i bezruchu oraz w relacjach z innymi. Nauman poprzez swoje analityczne rozumienie pokazał geometryczny i mentalny wymiar ruchu. Inni badacze zwracają większą uwagę na jego wymiar emocjonalny i wizualny.

²¹ Arystoteles, *Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne*, przeł. P. Siwek, Kraków 1971, s. 47.

Basia Nikiforowa

Litewski Instytut Badań Kultury
w Wilnie

Lithuanian Culture Research Institute
in Vilnius

SŁOWNIK LITERATURY EUROPY ŚRODKOWEJ. CASUS BRUNO SCHULZA

The Dictionary of Central European Literature: The Case of Bruno Schulz

Słowa kluczowe: Benjamin, Celan, Kafka, Schulz, pogranicze, tożsamość, czas, język twórczości, prowincja, sława pośmiertna.

Key words: Benjamin, Celan, Kafka, Schulz, borderland, identity, language, time, identity, language, province, glory posthumous.

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

Niniejszy esej ma charakter małego słownika wprowadzającego do literatury Europy Środkowej, której specyfika przejawia się wielką rolą biografizmu w dziełach tak wybitnych jej przedstawicieli, jak Bruno Schulz, Walter Benjamin, Franz Kafka czy Paul Celan. Życie każdego z nich toczyło się na pograniczu nie tylko w sensie geograficznym, ale też językowym i religijnym. Jak się wydaje, podstawowe pojęcia niezbędne do zrozumienia ich twórczości odwołującej się do osobistej biografii to: tożsamość, pogranicze, prowincja, sława pośmiertna. Tekst nie ma charakteru literaturoznawczego, ale raczej antropologiczno-filozoficzny.

A b s t r a c t

This small dictionary is an attempt to describe Central European spiritual environment and to find some connections between biographies, destinies, literature, and creative works of such writers as Bruno Schulz, Walter Benjamin, Franz Kafka, and Paul Celan. Everyone was a writer and a poet "from the borderlands" not only of geographic and state space where they were born and writing but at the same time from this creation on the frontiers of languages, identity, and literature genres. From my view, the small dictionary includes from the most important definitions which are close related with Schulz personality, works and applied more or less to Benjamin, Kafka, and Celan. Such definitions as time, identity, language, borderland, province, glory posthumous describe spiritual image and atmosphere of Central European literature and philosophy of culture in the middle of XX century. This specific genre of the article gives a possibility to avoid any banalities and repetitions of an author which is not a critic of literature.

Profesor Grażynie Żurkowskiej poświęcam

Walter Benjamin a Bruno Schulz – podobieństwa biografii

Walter Benjamin (1892–1940), niemiecki eseista, literaturoznawca i krytyk sztuki, w swoim głównym dziele *Paryskie pasaże*, stanowiącym część nieukończonego projektu badań, ukazuje kulturę, architekturę, malarstwo i literaturę we wzajemnych powiązaniach jako elementy jednego i tego samego kontekstu historycznego. Postać ta interesuje nas głównie ze względu na duchową relację z życiem i twórczością Bruna Schulza. Ich podobieństwa poczynają się od czysto formalnych zbieżności: tego samego 1892 roku urodzenia, determinującego ich los oraz okoliczności śmierci. W nocy z 27 na 28 września 1940 r. Benjamin zakończył życie samobójstwem na wieść o zakazie przekroczenia granicy francusko-hiszpańskiej, co uniemożliwiało mu emigrację do Ameryki. Jego psychologiczno-literaturoznawcza analiza, jakiej poddał w eseju Kafkę i jego twórczość, zostanie przez nas odniesiona zarówno do Brunona Schulza, jak i do samego Benjamina. Życie i śmierć, choroby i lęki tych artystów stały się bowiem przedmiotem wielkiego zainteresowania, a żydowskie pochodzenie poczytano za synonim identyfikacji ich osobowości, zaś największe bogactwo – język (niemiecki i polski) w tej sytuacji był niewystarczający do tego, by zdeterminować ich tożsamość.

Michaił Ryklin we wstępie do książki *Franz Kafka* pisze: „dla tych tekstów nastąpił ów potworny moment, w którym okazały się być czymś więcej niż literaturą”¹, a przecież według najgłębszego przekonania ich autorów miały być w gruncie rzeczy czymś o wiele mniej istotnym niż ich własna twórczość. Tymczasem stały się niezastąpionym kluczem i odpowiedzią na socjalne i kulturowe sprzeczności społeczne.

Osobliwości, jakie Benjamin dostrzegł u Kafki jako artysty i utrwalił w swoim artykule, w pełni pasują też do Bruno Schulza. Są nimi: bezpośredni związek pisarstwa i biografii, ścisła więź z teologią, „hipernatężenie metafory”, „bezsilność transcendencji”, „dosłowne rozumienie metafory”, kiedy wciąż staje się ona podmiotem narracji (mały i psa u Kafki, karakana u Schulza). Słowa Gerschoma Scholema, że „świat Kafki jest światem odkrywania”, co prawda w takim znaczeniu, iż sprowadza się to do „odkrycia jego nicości” lub „niespełnialności tego, co ujawnia się w odkryciu” – są tym punktem, w którym „najpełniej łączą się autentyczna teologia oraz to, co daje klucz do świata Kafki. Są również kluczem do dziwnego, rozgrywającego się między tym, co religijne i tym, co ziemskie – świata Schulza”².

¹ М. РЫКЛИН, *Вступление*, (w:) В. Бенъямин, *Франц Кафка*, s. 17; [online] <http://files.zipsites.ru/books/yanko/benjamin_kafka.rar>, dostęp: 15.02.2012.

² *Письма. Шолем – Бенъямину. Иерусалим, 17.07.1934*, s. 157; [online] <http://files.zipsites.ru/books/yanko/benjamin_kafka.rar>, dostęp: 15.02.2012.

Pojęcie biografii

Biografia to opis życia człowieka przez innych ludzi, zaś autobiografia to realizacja autorskiego zamysłu, by stać się historykiem własnego życia – przedstawić tok swojego rozwoju, stawania się i realizowania.

Osobliwością literatury Europy Wschodniej jest biografizm twórców, dążenie do tego, aby zrozumieć świat przez pryzmat własnego życia i składających się na nie zdarzeń. Nie jest to jednak literatura wspomnieniowa, ale najczęściej dekonstruowanie przeszłości za pośrednictwem twórczości.

Dla Bruno Schulza, Paula Celana, Waltera Benjamina, Czesława Miłosza, Ingeborg Bachman twórczość biograficzna jest próbą zdystansowania się od tego, co się już wydarzyło, przetransponowania osobistej, jak też wspólnej przeszłości. W tego rodzaju biografizmie swoistego znaczenia nabierają czas i przestrzeń. Najważniejsza prawda bytu staje się przedmiotem analizy – zarówno odwieczne problemy, jak i codzienne, potoczne sprawy. Biograficzność twórczości to pragnienie, by zrozumieć nie tylko samego siebie, ale także odpowiedzieć na pytanie, czym było to, to dominowało lub określało niepowtarzalność życia.

Szulz na przykład *Sklepy cynamonowe* uważał za powieść autobiograficzną nie tylko dlatego, że napisana jest w pierwszej osobie i można w niej odnaleźć zdarzenia z jego dzieciństwa. W liście do Stanisława Ignacego Witkiewicza nazywa je autobiografią i „duchowym rodowodem”, który przemienia się w „mitologię”. Tendencja do uniwersalizacji realizowana jest zatem u Schulza poprzez metodę mitologiczną, a kluczowe problemy czasu znajdują się w centrum „metamitologicznego”, wiecznego sensu jego prozy. Swoją twórczością, swoim losem ilustrował on nie tylko fizyczne, ale i filozoficzne pojęcie nieodwracalności czasu. W utworach Schulza czas płynie, mieniając się różnymi barwami, zapachami, falując wspomnieniami nie tylko przeszłości, ale i przyszłości, szyfrując przy tym w sobie zagadki, znaki i symbole, konstytuując w ten sposób niepowtarzalność osobistego czasu wewnętrznego. Fabuła *Sklepów cynamonowych* rozwija się według swoistych archaicznych mitów, w rodzaju czasu cyklicznego, rozpoczynającego się rozdziałem *Sierpień*, a zwińczającego wymyślonym „trzynastym miesiącem”, wchodzącym w skład owego osobliwego „subporządku”. To „szaleństwo czasu” przejawia się wyraźnie w artystycznej wizji „trzynastego miesiąca”, który pojawia się wraz z obrazem ojca, Adeli, Maryśki oraz innych mieszkańców tego maleńkiego światka. Czasy Schulza posiadają barwę, smak i zapach: „po uspokojonym i chłodniejszym tempie czasu, po nowym całkiem zapachu powietrza, po odmiennej konsystencji światła poznać było, że weszło się w inną serię dni, w nową okolicę Bożego Roku”³. Mają też wiele imion: czas Maryśki,

³ B. Schulz, *Noc wielkiego sezonu*, [online] <<http://free.art.pl/keller/noc.htm>>, dostęp: 17.04.2012.

czas odrębny, czas wielkiej rozprawy, czas oszalały i dziki, czas niepostrzeżony, czas nierównomierny, wpływający, połykający kędyś całe puste interwały trwania, duch czasu i czas ducha, czas zniknięcia ojca, czas wyrzeczenia się ojca, zdziwaczały czas, archiwa czasu. Każdy z tych czasów jest inaczej opisany: na przykład czas Maryński to „czas więziony w jej duszy, wystąpił niej straszliwie rzeczywisty i szedł samopas przez izbę. Hałaśliwy, huczący, piekielny, rosnący w jaskrawym milczeniu poranka z głośnego młyna zegara jak zła mąka, sypka mąka, głupia mąka wariatów”⁴. Czas jak gdyby współistnieje z „genialną epoką”, a w możliwość jej istnienia i zmartwychwstania Schulz zarazem wierzył i nie wierzył. Jemu samemu trudno było udzielić na to pytanie jednoznacznej odpowiedzi. Dlatego też doznawanie czasu jest w *Sklepiach cynamonowych* swobodne, że jak gdyby kapie się w terażniejszości, momentalnie przechodzącej w przeszłość.

„Genialną epoką” Schulz nazywał dzieciństwo, które portretował zarówno w twórczości literackiej, jak i w rysunkach. Królestwo ciała, bliskości, dzieciennych strachów i zakochań było mu droższe niż wszelkie inne „epoki”, a konceptualizowało się w tragicznym poczuciu i namiętym pragnieniu uchronienia za pomocą słowa i rysunku świata, który wkrótce zginie. Później tę przejmującą nutę „utraconego czasu” odnajdujemy w twórczości Paula Celana, Ingeborg Bachman, Czesława Miłosza. Dla Waltera Benjamina czas przejawia się nie w nieubłaganym ruchu, lecz w możliwości zatrzymania go w „zastygniętym niepokoju” w miejscach, gdzie – jak mu się wydaje – dokonuje się wyższa jedność wypełniającego się czasu. Literatura Europy Środkowej, odmienna od innych europejskich, intuicyjnie czuła i przewidywała rozpad „utraconego czasu i przestrzeni” wówczas, gdy jeszcze niewiele na to wskazywało.

Pojęcie dzieciństwa

Dla Schulza dzieciństwo to jedna z najważniejszych kategorii czasu, występująca w postaci „przewyciężenia przeszłości”. Pamięć o nim to nie tylko wspomnienie ciepła, spokoju i bezpieczeństwa, ale także twórczy impuls – główny wątek jego tekstów. Pojęcie dzieciństwa i twórczości są u Schulza nierozdzielnie związane. Słowa „w czasach mojego dzieciństwa” stanowią lejtmotyw całej jego literackiej twórczości. Zaczynał nimi opowiadanie o domu, o porach roku, mieście i wydarzeniach, jakie w nim zachodziły. Autor jak gdyby odżegnuje się od pamięci późniejszych przeżyć, wyzwalaając się od ich udrczającego wpływu na dorosłość przy pomocy owej zmitologizowanej pamięci dzieciństwa.

Odnotowując brak opracowania semiotyki Schulzowskiego mitologizmu, wielu autorów zgadza się też co do tego, że wyjątkiem pozostaje kategoria dzieciń-

⁴ B. Schulz, *Sklepy cynamonowe*, [online] <<http://literat.ug.edu.pl/shulz/index.htm>>, dostęp: 10.05.2011.

stwa. „Nietożsamość naszego czasu osobistego” i „pragnienie, aby żyć w swoim dawnym dzieciństwie” to dwa klucze, które pozwalają nam otworzyć drzwi do duchowego świata Schulza. Obydwa te klucze odnajdujemy w artykule Johna Updike’a *Polskie metamorfozy*.

W liście do Andrzeja Pleśniarowicza z dnia 3 marca 1936 r. Schulz wyjaśnia swoje pragnienie powrotu do dzieciństwa następująco: „gdyby można było uwstecznić rozwój, osiągnąć jakąś okrężną drogą powtórne dzieciństwo, jeszcze raz mieć jego pełnię i bezmiar – to byłoby ziszczeniem »genialnej epoki«, »czasów mesjaszowych«, które nam przez wszystkie mitologie są przyrzeczone i zaprzysiężone. Moim ideałem jest »dojrzeć do dzieciństwa«. To by dopiero była prawdziwa dojrzałość”⁵. Marzenie, by „dojrzeć do dzieciństwa” stanowi trzeci klucz otwierający drzwi do jego twórczości.

Walter Benjamin w swoim ujęciu dzieciństwa całkowicie zgadza się z Schulzem, który pisał: „Takie obrazy stanowią program, statuują żelazny kapitał ducha, dany nam bardzo wcześnie, w formie przeczuć i na wpół świadomych doznań. Zdaje mi się, że cała reszta życia upływa nam na tym, by zinterpretować te wglądy, przełamać je w całej treści, którą zdobywamy, przeprowadzić przez całą rozpiętość intelektu, na jaką nas stać. Te wczesne obrazy wyznaczają artystom granice ich twórczości. Twórczość ich jest dedukcją z gotowych założeń. Nie odkrywają już potem nic nowego, uczą się tylko coraz lepiej rozumieć sekret powierzony im na wstępie i twórczość ich jest nieustanną egzegezą, komentarzem do tego jednego wersetu, który im był zadany”⁶.

Próba skrócenie powyższego cytatu jest niemożliwa z tego powodu, iż jest on jak gdyby kalką z pisarstwa i graficznej twórczości Schulza. Swoją drogą wypada w tym miejscu odnotować, że Kafka w podobny sposób wydobywa wspomnienie o swoim dzieciństwie z tej głębi, w jakiej kształtowały się one jako pamięć spokoju, ciszy i bezpieczeństwa: „Jak dawno to było! – siedzę w domu za rodzinnym stołem, odrabiam swoje prace domowe, a tym czasie ojciec albo czytał gazetę, albo robił zapiski w księdze handlowej i odpisywał na firmować korespondencję, a mama szyła, wysoko unosząc z tkaniny igłę z długą nitką. Aby nie przeszkadzać ojcu, Karol kładł przed sobą na stole tylko zeszyt i pióro, a podręczniki i książki z zadaniami rozkładał porządknie na krzesłach. Jakże cicho było w domu! Jak rzadko zachodzili do ich mieszkania jacyś obcy ludzie!”⁷.

Dla Waltera Benjamina, wprawdzie nie w tym stopniu co dla Schulza, dzieciństwo było kluczem do źródeł odczuwania życia, podstawowym elementarzem twór-

⁵ Cyt za: J. Ficowski, *Regiony wielkiej herezji i okolice. Bruno Schulz i jego mitologia*, Biblioteka Krasnogrudy, Pogranicze 2002, s. 15.

⁶ *Письмо Бруно Шульца к Анджее Плесьневичу от 4.03.1936*, (w:) *Портрет в зеркалах. Бруно Шульц*, [online] <<http://magazines.russ.ru/inostran/1996/8/shulc.html>>, dostęp: 10.07.2012.

⁷ Ф. Кафка, *Америка*, [online] <<http://lib.ru/KAFKA/amerika.txt>>, dostęp: 15.08.2010.

czej pamięci. Widać to wyraźnie w jego autobiograficznych szkicach *Berlińskie dzieciństwo na granicy wieków*, a także w znaczeniu, jakie przypisywał on fotografiom (jego wspomnienie o zwiedzaniu atelier fotograficznego także należy do elementów twórczej pamięci). Swoje refleksje na temat dziecięcej fotografii Kafki Benjamin włączył w kontekst osobistego doświadczenia i w europejski kontekst kulturalno-historyczny.

Pojęcie tożsamości

Rozpatrujemy tu tożsamość ludzkiej psychiki jako przynależność do różnych społecznych, narodowych, religijnych, rasowych i innych zbiorowości. Tożsamość pisarza to jego określony stopień rozwoju poprzez twórczość. Jest to przede wszystkim problem języka, z jakim pisarz identyfikuje się w swoim literackim tekście.

Drohobycz – małe miasteczko w Galicji stanowiło dla Schulza jedyną znaną ojczyznę, choć ze względu na obywatelstwo, na przynależność państwową był poddany Austro-Węgier, Rosji, Polski i Ukrainy. Ani prowincjonalne życie, ani kulturowa izolacja nie stanowiły przeszkody dla uświadomienia sobie tego, co najważniejsze; „jestem artystą, jestem pisarzem i świat stoi przede mną otworem”. Śledząc hermeneutyczną tradycję pojmowania słowa i sensu, zajmował się sztuką objaśniania świętych tekstów, a każdy fragment jego prozy to nie tylko wspomnienia i epizody z życia miasteczka, ale też mity na temat stworzenia świata.

Europę Środkową cechuje pewna osobliwość: w trakcie swojej historii prawie każde miasto zmienia nazwę własną, a mieszkańcy, nie przemieszczając się w przestrzeni, w kolejnych latach stają się obywatelami kilku państw. W szczególności Żydzi, którzy najczęściej z wielkim opóźnieniem dostrzegali zmianę granicy państwowej oraz powstawanie nowych państw (w rozumieniu swojego prawa), traktowani byli jako Żydzi rosyjscy, niemieccy, polscy, galicyjscy. W jakiejś mierze obala to mit o nadzwyczajnych futurologicznych zdolnościach intelektualistów. Casus Bruno Schulza stanowi tragiczną ilustrację owej „niewiedzy” na temat liczenia się z zewnętrznymi okolicznościami.

Badając fenomen Kafki, Walter Benjamin zrozumiał, iż próba przypisania tekstom biograficznych cech ich autorów jest niemożliwa, jako że potem te próby trzeba bez przerwy ponawiać, o ile pragnie się pojąć, z kim i w jaki sposób identyfikuje się autor. Benjamin pisze: „tym łatwiej jest tworzyć Kafce legendy, że przez całe życie starał się sobie wyjaśnić, jak on wygląda, jednak nie zdecydował się uznać, iż do tego celu służy lustro”⁸, ale ta obserwacja odnosi się też do Bruno

⁸ В. Бенъямин, *Франц Кафка: Как строилась Китайская стена*, idem, *Франц*

Schulza i Paula Celana. Tego rodzaju twórczym osobom tożsamość nie może być bowiem nadana z zewnątrz. Jak zauważa Michaił Ryklin: „ich przynależność do języka niemieckiego [polskiego, francuskiego – przyp. B.N.] nie wystarcza już do określenia tożsamości; albowiem pęknięcie dokonuje się wewnątrz samego języka. Fakt, iż Kafka pisał po niemiecku, podlega tu totalnej redukcji: jego narodowość wykracza bowiem radykalnie poza granice języka i jest określona przez żydowskie pochodzenie”⁹.

Emanuel Levinas stwierdza podobną osobliwość u Celana, dla którego jego sytuacja językowa, obywatelstwo, miłość do ojczyzny stanowiły tragiczny i nierozwiązywalny węzeł: „Celan nigdy w żydostwie nie upatrywał małowniczych atrybutów ani też rodzimego folkloru. Niewątpliwie męczarnie Izraela zadane mu przez Hitlera – temat *Stretty* – to rozpacz nad rozpaczą, pozbawiona w oczach poety sensu dla ludzkości jako takiej, a żydostwo jest tu jedyną graniczną możliwością (bądź niemożliwością) pozbycia się naiwności zwiastuna, posłańca czy pasterza istnienia”¹⁰. Sam Celan mówił przyjaciółom, że będąc u siebie w domu, otoczony jest przez swój język, swoje zmysłowe doznania, ulubione książki, ukochane dzieła sztuki. W *Berlińskim przemówieniu* pisał: „Zdobyczą, czymś bliskim i ocalonym spośród mnóstwa strat, stało się jedno: język [...], przyszło mu przejść przez własną bezsilność, przez potworną niemotę, przez nieskończoną nieoczywistość mowy, niosącą śmierć”¹¹. Starał się je przezwyciężyć, ale nie znalazł słów dla wyrażenia tego wszystkiego, co się stało, a przez co przecież przeszedł. Przeszedł – i mógł znowu pojawić się na świecie jako wzbogacony tym, co przeżył.

Problem przynależności do żydostwa ma wiele aspektów: określa położenie w społeczeństwie, ojczysty język (nawet jeśli się nim nie posługujemy), wyznaczenie religijne, najbliższą rodzinę. Kiedy Kafka mówi o „rozpaczliwej sytuacji wewnętrznej tego pokolenia”, ma na myśli to właśnie. Hannah Arendt natomiast cytuje Moritza Goldsteina, który jeszcze przed obiema światowymi wojnami pisał: „Dla nieżydowskiego otoczenia my, Żydzi, jesteśmy intelektualną własnością tego narodu, który odmawiał nam prawa to czynić”. I dalej: „Zaprzeczenie wszystkim oszczerczym wypowiedziom, naprawcie wszystkie zniekształcenia, odrzućcie całe kłamstwo o Żydach, a wtedy antypatia do nich okaże się bezpodstawną, Ten, kto tego nie zrobi, w niczym im nie pomoże”¹².

Кафка..., s. 97; [online] <http://files.zipsites.ru/books/yanko/benyamin_kafka.rar>, dostęp: 15.02.2012.

⁹ М. Рыклин. *Вступление*, (w:) ibidem, s. 18–19.

¹⁰ П. Целан, *Эмманюэль Левинас. От бытия к иному*, „Иностранная литература” 1996, nr 12, [online] <<http://magazines.russ.ru/inostran/1996/12/shelan-pr.html>>, dostęp: 15.02.2012.

¹¹ П. Целан, *Бременская речь*, [online] <<http://magazines.russ.ru/inostran/1996/12/shelan-pr.html>>, dostęp: 15.02.2012.

Każdy z przytoczonych pisarzy świadomie czy intuicyjnie czuł się wyrazi-
cielem czasu, kultury i duchowości; nie uważając się bynajmniej za proroka, tym
niemniej nim się stawał. Słowa: „trudno być prorokiem między swymi” trzeba tu
dopełnić wątpliwością: czy rzeczywiście „między swymi”?

Pojęcia pogranicza

Pogranicze to nieodłączny i bardzo ważny fenomen Europy Środkowej. Euro-
py, która w pewnym sensie jest modelem, jako że każdy jej podmiot na określo-
nym etapie historycznym dysponował statusem narodowej, a niekiedy również
religijnej mniejszości. Granice tolerancji w tym regionie wyznaczone były nie tyle
przez wartość większości narodowej, ile władzę państwową, jaka panowała w
danym momencie. Ta władza państwowa w konkretnym historycznym okresie
określała konieczność polonizacji, rusyfikacji lub germanizacji jednych i tych sa-
mych mieszkańców określonego terytorium. Można postawić hipotezę, iż częsta
zmiana granic państwowych, ich niezbieżność z granicami etnicznymi i narodo-
wymi przyczyniała się do powstania tak istotnego fenomenu, jak pogranicze.
Przede wszystkim oznaczało ono polilingwizm, wielojęzyczność. Znajomość języ-
ka sąsiadów stanowiła bowiem warunek duchowego komfortu oraz pomyślnej
przedsiębiorczości.

Synteza kultur, ich wzajemne przenikanie, „wkraplanie” rozmaitych elemen-
tów językowych, bytowych, obyczajowych decydowały o specyfice duchowego
życia pogranicza oraz o stopniu tolerancji. Nawet takie zjawisko, jak obecność
faktycznego i duchowego getta, nie stanowiło przeszkody ani czynnika powstrzy-
mującego tolerancję. Getto nie tyle dzieliło i dyskryminowało, ile zawężyło prze-
strzeń potencjalnych konfliktów, zmiękczało strefę konkurencji.

Drohobycz i Czerniowce, Galicja i Bukowina to doskonałe przykłady pogra-
nicza, a wpływ pojawiających się tam osobowości sięgał daleko poza nie same
oraz poza granice państwowe, w jakich funkcjonowały. Realia Drohobycza, jego
krzywe uliczki, sklepiki i gimnazja stały się dla Schulza takim samym źródłem
natchnienia, jak dla Kafki żydowskie getto, dla Chagalla Witebsk, dla Jamesa
Joyce’a Dublin. Uznanie przychodziło jednakże do każdego z nich ze strony
wielkich centrów Europy. O każdym z tych miejsc można jednak powiedzieć, że
zawsze znajdowało się w centrum wydarzeń nie w tym czasie i nie w tym miej-
scu. Schulz przyjechał do pustego Paryża podczas upalnego lata, Celan do Nie-
miec w czasie „nocy kryształowej”, a Benjamin trafił do pogranicznego punktu
Portbou w Hiszpanii akurat tego jednego dnia, kiedy to osoby nie posiadające
hiszpańskiej wizy zwracane były do Francji.

Pojęcie prowincji

Codziennością Bruno Schulza stała się nuda prowincjonalnego życia w środowisku filistrów i w kulturalnej izolacji. Miasto prowincjonalne to parodia miasta jako takiego. Bywa ono wspaniałym obiektem obserwacji i twórczości, lecz stanowi mało komfortowe miejsce dla twórczych osobowości. W nim można się jedynie rodzić i umierać.

Galicyska prowincja, miasto jako przestrzeń wyposażona w uniwersalne cechy Wszechświata, dla Schulza stała się drogą do literatury światowej. Jako że autentycznie kochał Drohobycz, nigdy nie pragnął go porzucić w poszukiwaniu innych przestrzeni. Skromny szkolny nauczyciel rysunków z niewielkiego miasteczka potrafił wydzwignąć polską literaturę z poziomu prowincjonalnych romantyczno-mistycznych prorocत्व na szeroką przestrzeń literatury światowej, potrafił w pojedynkę stworzyć świat wyobrażony – w ramach realnej topografii. Choć w swoich literackich utworach ani razu nie nazwał go po imieniu, to jego małe miasteczko jest podobne do Drohobycza, zarówno dawnego, jak i obecnego. Zasiedlił je swoimi bohaterami, a w ich domach rozgrywał metafizyczne historie, tworząc wiarygodny, eksterytorialny portret duszy tego miasta i unieśmiertelniając je, choć doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że po prawdzie jest ono hałaśliwe i wulgarne. Bez sentymentalizmu i iluzji pisał o tym w liście do Andrzeja Pleśniewicza w 1936 r.: „Przecenia Pan korzyści mojej drohobyckiej sytuacji. Czego mi i tu brak nawet – to ciszy, własnej muzycznej ciszy uspokojonego wahadła, podległego własnej grawitacji, o czystej linii tonu, nie zmaconej żadną obcą influencją”¹³. Mowa tu więc o najzupełniej konkretnej prowincji, o wschodnioeuropejskim obszarze rozciągającym się od Bałtyku do Adriatyku, o tzw. drugiej Europie, która dla Schulza była wszystkim: miejscem zamieszkania, granicą między imperiami, językami i religiami.

Twórczość Schulza jest świadectwem zniszczonej cywilizacji, której relikty istnieją jako symboliczny innobyty (u Czesława Miłosza, Chaima Suttina, Vinzenza, Paula Celana, Eliasa Canettiego i innych). Ten symboliczny innobyty pozwolił Arturowi Sandauerowi ujrzeć w Schulzu boga Hermesa, opiekuna wędrowców i przewodnika dusz po świecie żywych i umarłych.

Pojęcie sławy pośmiertnej

Cyceron wygłosił sentencję: *si vivi viccisent, qui morte viccerunt* – „gdybyż tak za życia zwyciężali ci, którzy zwycięstwo odnoszą po śmierci”. Słowa te w pełni odnoszą się do Schulza, Kafki i Benjamina. Do każdego z nich sława

¹² X. Арендт, *Вальтер Беньямин. Люди в тёмные времена*. Moskwa 2002, [online] <http://krotov.info/lib_sec/01_a/are/ndt_01.htm>, dostęp: 17.01.2011.

przyszła dopiero dziesiątki lat po śmierci; wcześniej mało kto znał ich nazwiska. Jednakże już za życia cieszyli się oni uznaniem wąskiego kręgu elity intelektualnej, a ci wszyscy, którzy polemizowali z ich poglądami, poniewczasie zrozumieli, że mieli do czynienia z niesłuchaniem znaczącymi i wyjątkowymi osobowościami, że śmierć tych pisarzy stanowi niepowetowaną stratę dla kultury europejskiej. Kolejnym etapem była pośmiertna oszałamiająca sława. Status postaci kultowych. Krytyka literacka i studia historyków sztuki dawno już objętościowo przewyższyły samo dzieło literackie i filozoficzną spuściznę, jaką każdy z nich zostawił po sobie.

To, co stało się podstawą sławy omawianych tu pisarzy, wywodziło się nie tyle z artystycznej spuścizny, ile z samych fenomenów życia oraz ich intuicyjnego odczuwania. Literacka i duchowa bliskość tych autorów pozwoliła powiedzieć Hannah Arendt, iż „Benjamin nie musiał czytać Kafki, aby myśleć jak Kafka”. W zupełności odnosi się to także do Bruno Schulza, który, podjąwszy się przekładu Kafki na język polski, odczuwał z nim całkowite intelektualne pokrewieństwo. Nie pretendując do rozgłosu, każdy z nich czuł się pewnie w każdym z tych gatunków, w jakich tworzył. Być nie w pełni pisarzem, nie w pełni filozofem, nie w pełni tłumaczem – oznaczało niełatwą sytuację i nie sprzyjało wierze we własne siły. Stąd też ustawiczne wątpliwości, niedowierzenie w wartość rzeczy już stworzonych (aż po prośbę Kafki o zniszczenie jego tekstów).

Hannah Arendt pisała o Benjaminie: „był on człowiekiem gigantycznej erudycji, ale nie zaliczał się do uczonych; zajmował się badaniem tekstów, ale nie był filologiem, interesowała go nie religia, ale teologia oraz teologiczny rodzaj badania tych osób, dla których jest to tekst święty – jednakże nie był teologiem i nawet niespecjalnie interesował się Biblią; urodził się pisarzem, ale przedmiotem jego marzeń była księga w całości złożona z cytatów”¹⁴.

Ta okrutna, lecz prawdziwa charakterystyka niezupełnie pasuje do Schulza, którego literacką i graficzną twórczość bardzo trafnie oddaje sformułowanie, iż dokonuje się w nich koncentracja na przeżytych „fenomenach życia”, „przestrzeni życiowej”. Jednakże ogólny kontekst wypowiedzi Arendt odnosi się do każdej z wymienionych tu postaci Europy Środkowej. Wskutek tego, że brakowało im szerszego uznania, kształtowała się ich nostalgiczna, cierpiętnicza postawa ludzi żyjących na pograniczu nie będących do końca ich własnością kultur i języków. Transgresyjność przejawiała się w uprawianych przez nich gatunkach sztuki, w sprzeczności między formalnym statusem a osobistą samooceną, w ich niejednoznacznej narodowej i religijnej tożsamości. Prowadziło to do takiego psychologicznego stanu, który balansował między poczuciem klęski a ciągłą niewiarą w siebie. „Aby zrozumieć spuściznę Kafki, trzeba przyznać wprost, że doznał

¹³ W. Lipowski, *Mój los szczególny*, [online] <www.tygodnik.com.pl/dodatek-ks/05/lipowski.html>, dostęp: 20.03.2012.

on klęski. To co Benjamin powiedział o Kafce, odnosi się też w pełni do niego samego. Okoliczności tej klęski były zupełnie odmienne. Nasuwa się jednak taka myśl, że przyszło mu się przekonać zarówno o tej spodziewanej klęsce, jak i o wszystkim pozostałym – *en route*. Zupełnie jak we śnie”¹⁵. Peter Esterhazy pisał, że Schulz urodził się po to, aby zawsze być przegranym, a świat z ochotą mu w tym pomagał.

A teraz kilka słów o banalnych oznakach sławy, jaką stanowi powieść amerykańskiej pisarki Cynthii Ozick *Mesjasz ze Sztokholmu* (1987). O samym Schulzu powstało kilka innych powieści: *Bruno* (1986) pióra izraelskiego autora Dawida Grossmana, *Cudotwórca* (1990) Borysa Chazarowa, a ponadto *Człowiek, który być może nazywał się Schulz* (1999) Ugo Riccarelliego. Jednym z najbardziej paradoksalnych świadectw popularności Bruno Schulza jest film rysunkowy pt. *Ulica Krokodyli* Stephena i Timothy’ego Quayów, znanych jako bracia Quay. Przyniósł on im światowe uznanie jako awangardowym i postmodernistycznym interpretatorom tekstów. W USA ustanowiono też nagrodę Bruno Schulza dla najlepszego zagranicznego pisarza roku.

Si vivi viscent, qui morte vicerrunt – chciałoby się powtórzyć, mając na myśli Bruno Schulza, Waltera Benjamina i Paula Celana.

Pojęcie Europy Środkowej

Europa Środkowa to przestrzeń historyczna, której mieszkańcom przyszło żyć w warunkach unikalnego geopolitycznego eksperymentu. Zdaniem Milana Kundery, który stał się piewą i filozofem Europy Środkowej, jedynymi jej stabilnymi cechami są klimat oraz brak kataklizmów przyrodniczych, a główną jej właściwością – geopolityczny brak stabilności. Dlatego termin „Europa Środkowa” swoją treścią wykracza poza ramy określenia czysto geograficznego i posiada o wiele szerszy, polityczny i kulturowy sens. Wielu autorów stwierdza, że najbardziej typowe, charakterystyczne cechy tego regionu to sprzeczności historyczne, polityczne, religijne i kulturowe. Psychologiczny stan zagrożenia „świętyń” narodowej historii, ojczystego języka i terytorium, których obawiano się utracić (lub które usiłowano odzyskać), stanowi z kolei podstawową cechę środkowoeuropejskiej mentalności. Paradoks wyraża się w tym, że w płaszczyźnie kulturowej mieszkańcy tych terenów uważali się za obywateli tej Europy, jaka w sensie duchowym była synonimem Zachodu, zaś w politycznym – Wschodu.

Architektonika Europy określana jest jako „maksimum różnorodności na minimum przestrzeni”. Wskutek tego na pograniczach panowała specyficzna atmosfera twórczych napięć. Zmienność granic państwowych i sąsiedztwo „Innego” sprawiały, że kultura tych narodów i grup etnicznych musiała się rozwijać

¹⁴ X. Арендт, *Вальтер Беньямин*, „Иностранная литература” 1997, nr 12; [online]

bardziej intensywnie i z większym wysiłkiem, aniżeli ma to miejsce w przestrzeni jednorodnej pod względem narodowym i kulturowym. Ponadto, proces współistnienia i wzajemnego oddziaływania wzbogacały życie duchowe mieszkańców. Narodowościowa, etniczna i religijna tolerancja wynikała po prostu z konieczności zgodnego współżycia tych, którzy byli przedstawicielami różnych narodowości, wiary czy języka.

W tej części Europy tolerancja zasadniczo oznaczała wybór mniejszego zła w obliczu zła większego, ale – bez wątplenia – również priorytet własnych wartości duchowych nad wartościami innych. Kraje Europy Środkowej scharakteryzować można jako tradycyjne społeczności, w których „czas i przestrzeń” związane były z „miejscem”, a tożsamość obejmowała „całość” i gwarantowała bezpieczeństwo jej codziennego „bycia w świecie”. Poza granicami takiego swojskiego świata zaczynał się świat „Innego”, postrzegany jako „chaos”. Bruno Schulz, Walter Benjamin i Paul Celan całe swoje życie lub znaczną jego część przeżyli w Europie Środkowej i właśnie w niej ukształtowali się jako osobowości twórcze, jako pisarze.

Późnym wiosennym wieczorem 1970 r. z jednego z paryskich mostów jakiś człowiek rzucił się do Sekwany i od razu znikł pod wodą. Przypadkowi przechodnie podnieśli alarm. Policja rzeczna rozpoczęła natychmiastowe poszukiwania i odnalazła ciało. W kieszeni topielca natrafiono na adres i w przeciągu kilku minut w kartotece centralnego urzędu policji miejskiej Paryża natrafiono na pełne dane: Paul Leo Anchel, obywatel Austrii, rok urodzenia 1920, narodowości żydowskiej, zawód – profesor literatury, mieszkający w Paryżu od 1950 r. Swoje książki publikował pod pseudonimem Paul Celan.

Czerniowce Celana z ich niezwykłą architekturą, bogatym życiem kulturalnym znajdują się na Bukowinie, tj. na skrzyżowaniu wielu kultur: rumuńskiej, ukraińskiej, austro-niemieckiej i żydowskiej. Artystyczna, filozoficzna i psychologiczna szkoła pogranicza weszła do europejskiej kultury jako ich najwspanialszy obraz. Dla Celana to przede wszystkim człowiek odróżniający się od innych – tułacz, wygnaniec. Bez względu na Holocaust Celan kontynuował twórczość w języku niemieckim: „Nie wierzę w dwujęzyczną poezję” – wyznawał. Kolejne punkty jego biografii to Bukareszt, Wiedeń, Paryż. W 1959 r. Celan został docentem na Sorbonie. Prawie wszystkie jego poetyckie utwory ujrzały światło dzienne w takich znanych wydawnictwach niemieckich, jak Klostermann czy Suhrkamp Verlag. Celan stał się uznanym poetą i tłumaczem, zaczął dostawać nagrody literackie. Zapadł na zapalenie płuc, leczyl się też w klinice psychiatrycznej. Pierwszego maja 1970 jego ciało znaleziono w Sekwanie, 10 kilometrów od Paryża.

Co czyni Paula Celana osobowością pokrewną Bruno Schulzowi? Obydwaj są „dziećmi pogranicza”, urodzonymi w państwach, których nie ma już na mapie Europy. Obydwaj przeżywali „konflikt językowy” – jawny u Celana, skryty u Schulza, ale konflikt ten u Celana obciążony był tą okolicznością, że jego ro-

dzony, ukochany język był zarazem językiem wroga unicestwiającego wszystko to, co było dlań najcenniejsze. Druga różnica w zakresie tego „językowego konfliktu” związana jest z tym, że Schulz uniknął emigracji, nie musiał więc w zakresie języka zaczynać wszystkiego od początku. Natomiast tragiczne doświadczenie zetknięcia się z nazizmem każdy z nich przyjął inaczej: Schulz starał się przeżyć za wszelką cenę po to, aby móc tworzyć – czasu zostało mu jednak niewiele. Celan, dźwigając w sobie zgrozę tego, czego doświadczył, kierkegaardowską „bojaźń i drzenie”, nieustające poczucie winy za zagładę bliskich i niemożliwość ich ratowania, przeżył jeszcze po wojnie długie 25 lat.

Szczególnie interesujący jest problem ich stosunku do sowieckiego totalitaryzmu – tragicznego doświadczenia 1939 r. W przypadku Schulza wszystko wydaje się zrozumiałe, gdyż był artystą i twórcą naiwnym, dla którego namalowanie portretu Stalina czy dzieci komendanta miejskiego gestapo, Feliksa Landaua, było bardziej lub mniej interesującym zadaniem, dającym środki na biologiczne przetrwanie. Celan miał nieco inne doświadczenia w sowieckim totalitaryzmie, niezupełnie jednak tragiczne. Mimo to, dla każdego z nich rok 1939 wyznacza graniczną linię, poza którą kończy się wolna twórczość i swoboda poruszania się w kulturalnej przestrzeni Europy. Chciałoby się powtórzyć: „nie w tym czasie, nie w tym miejscu”.

Pojęcie języka

Pisarz wyraża swój prywatny język za pośrednictwem literackiego tekstu. Potwierdzając tę myśl, Bruno Schulz pisał: „filozofia nie jest w gruncie rzeczy niczym innym jak filologia – głębokim wniknięciem w słowo”. Człowiek identyfikuje się ze sobą poprzez język swojej społeczności i swojej rodziny. Dla Schulza językiem odczuwania, myślenia i pisania był język polski, jednakże – niejako na drugim planie – znajdował się też jidysz. W opisach żydowskiego miasteczka, rodziny, ulicy z jej mieszkańcami, słyszymy jak gdyby intonację języka „nieprzewycięzonej przeszłości” (termin H. Arendt), niejako języka dzieciństwa. Schulz rozmawiał po niemiecku, polsku, rosyjsku oraz w jidysz, choć w tym ostatnim najrzadziej, mimo że w opisywanym przezeń świecie trudno sobie wyobrazić jego nieobecność. W miastach część ludności żyła w zgodzie z Żydami, a nawet niektórzy potrafili się z nimi porozumieć w jidysz. Jakim językiem mógł porozumiewać się ze swoimi współplemieńcami Schulz po zamknięciu do getta, jak nie w jidysz A przecież język polski był, wedle określenia N. Kamieniewej, jego „językiem ojczystym”.

Zmiana językowego otoczenia zawsze jest czymś głęboko bolesnym dla twórcy. Hannah Arendt w liście do Heideggera z 9 lutego 1950 r. pisała: „czuję się tym, kim w istocie jestem – dziewczyną na obczyźnie”. Zauważa ona, że między językiem ojczystym a każdym innym zachodzi gigantyczna różnica – nie można

go zastąpić żadnym innym. Arendt była przekonana, że istnieją trzy dyscypliny, które posiadają naturę językową: filozofia, poezja i polityka. Poezja chroni „ruiny wiary” w tożsamości językowej. Dla Schulza, który czuł przede wszystkim polski język i nim się rozkoszował, taki problem nie istniał. Panująca w jego rodzinnym domu dominacja języka polskiego, a niemieckiego jako drugiego pozwoliła mu przetłumaczyć *Proces* Kafki. Jeszcze jednym momentem łagodzącym ostrość tego językowego dramatu był literacki talent Schulza.

Jedno z najtrafniejszych określeń duchowej sytuacji Europy Środkowej zawdzięczamy Anatolijowi Naumanowi. Stawiając w jednym rzędzie nazwiska Schulza, Kafki i Celana, pisał on: „niemiecki Kafki i Celana czy polski Bruno Schulza – to języki całkowicie swobodne, organiczne, jedyne w swoim rodzaju (kafkowskim, celanowskim, schulzowskim). Obrazowe, zmysłowe, swojskie od urodzenia, a powiedzieć wręcz można – swojskie w skrajnym sensie, w drugim już pokoleniu”¹⁶.

Biopolityka (zamiast zakończenia)

Śmierć Bruno Schulza analizować można przy użyciu popularnego terminu – „biopolityka”. Biopolityka jako taka prowadzi do tego, że władza rości sobie prawo do dzielenia ludzi na tych, których państwo ochrania, oraz tych, których pozwala zabijać, prawie zawsze na podstawie ustanowionego przez siebie prawa. „W rzeczy samej, czym jest rasizm? Przede wszystkim jest on sposobem wdzierania się w ten obszar życia, za który władza wzięła na siebie odpowiedzialność, przesądzając o tym, co powinno żyć, a tym, co powinno umrzeć”¹⁷.

Bruno Schulz umiera jako człowiek, do którego odnoszą się rozporządzenia władzy o tym, że „powinien umrzeć”. Zły czas albo zły los? Nie, była to prawidłowość nazistowskiej biopolityki, w której istnienie takich osób, jak Bruno Schulz jest wykluczone i patologiczne, natomiast ich śmierć to norma i prawidłowość owej nieludzkiej gry.

Dla takich, jak Bruno Schulz, Paul Celan, Walter Benjamin, nie miało znaczenia, w jakich konkretnych okolicznościach umierali: czy było to zabójstwo, czy samobójstwo, w trakcie czy po zakończeniu wojny. Każdy z nich był ofiarą Holocaustu jako formy rasizmu przebranego w biopolityczną maskę.

Z rosyjskiego przełożyła Jadwiga Mizińska

<<http://magazines.russ.ru/inostran/1997/12/benjamin03-pr.html>>, dostęp: 17.06.2012.

¹⁵ X. Арентт, *Вальтер Беньямин. Люди в тёмные времена...*

¹⁶ А. Найман, *Взгляд частного человека*, [online] <www.e-slovo.ru/411/nayman.htm>, dostęp: 15.02.2012.

¹⁷ М. Фуко, *Нужно защищать общество*, пер. Е.А. Самарской, Наука, Санкт-Петербург 2005, s. 256.

Daniel Zarewicz

Uniwersytet Warszawski

University of Warsaw

MUZAIOS, ORFEUSZ, WYROCZNIE, MISTERIA W ELEUSIS – WYBRANE ASPEKTY

Musaeus, Orfeusz, Oracles, Mysteries of Eleusis – Selected Aspects

Słowa kluczowe: Muzajos, Orfeusz, Eleuzis, wtajemniczenia, ateński kult misteryjny, tradycja arystokratyczna, pamięć – Mnemosyne.

Key words: Musaeus, Orpheus, Eleusis, initiations, Athenian mystery cults, aristocratic tradition, memory – Mnemosyne.

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

Bez wątpienia Muzajos należy do najważniejszych figur ateńskiego kultu nie tylko jako domniemany założyciel misteriów eleuzyjskich, ale wedle tradycji również ich pierwszy hierofant. Ten mityczny syn Mnemosyne był bezpośrednio związany z podtrzymywaniem pamięci rodowej, jak również wychowaniem młodzieży w duchu arystokratycznej tradycji. Kojarzono go z Orfeuszem i był odpowiedzialny za sztukę wyroczni i uwalnianie od chorób. Jak się okazuje, jego figura była i jest błędnie marginalizowana wobec ateńskiego kultu Orfeusza w V w. p.n.e.

A b s t r a c t

Doubtless Musaeus belong to one of the most important figures in attic cult. He was not only the legendary founder of eleusynian cult, and its first hierofant, but in mythology, being connected with Orpheus he invented the art of healing and prophecy. As a son of Mnemosyne he was responsible for maintaining the old familial memory, which was crucial to understood aristocratic tradition. It seems that the deeper meaning of this figure up to now was rather misunderstood. This article try to show him like a hero probably much more important than his supposed teacher Orpheus on the ground of athenian cult.

Ewie Starzyńskiej-Kościszko

Związek Muzajosa i Orfeusza to istotne zagadnienie religijności starożytnej Hellady. W przypadku obu tych postaci mamy bowiem do czynienia z rzeczywistością mityczną, która jednak bardzo silnie oddziałuje na kształt realnie istniejącego kultu. Wpływ ten ma charakter wielopoziomowy, a fragmentaryczność

nielicznych źródeł pozwala jedynie na domniemania odnośnie ich faktycznej roli. Wedle współczesnej definicji sformułowanej przez Fritza Grafa, obaj są uznawani za mitycznych śpiewaków, pod imieniem których krążyła w V w. p.n.e. apokryficzna poezja¹. W najnowszym zbiorze starożytnych testimoniów i fragmentów² znajdujemy odnoszące się do nich świadectwa z epoki klasycznej. Ich datowanie i pochodzenie mają istotne znaczenie, gdyż tylko najstarsze mogą dać nam pojęcie o faktycznym miejscu, jakie zajmowali w tym czasie Orfeusz i Muzajos.

Najważniejszy ze względu na datowanie fragment znajduje się w *Państwie* Platona i jest to opis podziemnej uczty, wpleciony w rozmowę Ademajta z Glaukonem na temat pobożności, za którą sprawiedliwi zostaną nagrodzeni po śmierci. Istotną dla nas wypowiedź poprzedza przypomnienie nagrody za zbożne życie opisane u Homera i Hezjoda, po czym następuje opis odmiennej formy pośmiertnej szczęśliwości. Jej gwarantami ma być Muzajos i jego niewymieniony z imienia syn, którzy prowadzą sprawiedliwych i pobożnych dzięki jakiemś słowu do Hadesu na wieczną ucztę, wieńczą i kładą na biesiadnych łożach, gwarantując pijaństwo na wieki, które ma być nagrodą za cnotliwe życie. Karą za brak pobożności jest natomiast praca polegająca na przelewaniu w jakiejś jaskini wody sitem. Istotna również może wydawać się informacja, że mężowie pobożni dzieci i ród swój pozostawiają na ziemi za sprawą jakiejś świętości i przysięgi³.

Z przytoczonego fragmentu można domniemywać, że Muzajos – przynajmniej przez Platona – na początku IV w. p.n.e. kojarzony był z jakąś formą zbawienia po śmierci. W Atenach znane były wtajemniczenia związane z misteriami w Eleuzis, a na samo podobieństwo jednego i drugiego scenariusza może wskazywać forma pośmiertnej kary, czego świadectwem jest homerycki *Hymn do Demeter*, jak również odwołujący się do tej samej wizji fragment Sofoklesa (fr. 837 Nauck). Na podobieństwo to zwraca uwagę Martin West, dla którego nie ulega wątpliwości, że niewymienionym z imienia synem Muzajosa jest Eumolpos (epomin rodu Eumolpidów), a cały passus odnosi się do wtajemniczenia w Eleuzis⁴. Znamienna jest również uwaga Plutarcha, z której dowiadujemy się, że Platon ma w tym dialogu na uwadze „tych wokół Orfeusza” uważających wieczne pijaństwo za rodzaj czekającego na nich po śmierci zaszczytu⁵. Osobiście sędzę, że kluczem do zrozumienia tego fragmentu jest odwołanie się do pozycji i roli wspo-

¹ *Oxford Classical Dictionary*, 1996 (3), s. 1001.

² A. Bernabé, *Poetae Epici Graeci I–III*, Saur I (2004), II (2004), Walter de Gruyter III (2007).

³ *Platonis opera*, ed. J. Burnet, vol. 4, Clarendon Press, Oxford 1902 (repr. 1968).

⁴ “The only known son of Musaeus is Eumolpus, the Epomym of the Eumolpidae, and he is of significance only at Eleusis. This is therefore Eleusinian eschatology; Eleusinian eschatological poetry, then, is attributed at this period (the 370os?) to Musaeus and Eumolpus, not Orpheus”. M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford University Press 1983.

⁵ *Comparatio Cimonis et Luculli* 1.2.8, (w:) *Plutarchi vitae parallelae*, vol. 1.1, 4th ed., ed. K. Ziegler, Teubner, Leipzig 1969.

mnianego przez Platona (arystokratycznego?) γένος. Moim zdaniem u Platona mamy do czynienia z wizją życia po śmierci według scenariusza inicjacyjnego czytanego (a przynajmniej znanego) w kręgach ludzi zamożnych, których rodzina (γένος) mogła poszczycić się wielowiekową tradycją. Scenariusz taki był zawarty w pismach przypisywanych Muzajosowi. Niekoniecznie jednak, jak sugeruje West, musiał odnosić się do samego wtajemniczenia w Eleusis, a raczej do kręgów, w których Muzajos (i Orfeusz) spełniali wiodącą rolę dla ideologii pośmiertnego zbawiania.

Inne wczesne świadectwa wtajemniczeń w Eleuzis nie traktują Muzajosa jako postaci kluczowej dla samego obrzędu. Marek Węcowski podkreśla rolę sympozjonu jako obrzędu zamkniętego, należącego do sfery ściśle prywatnej, stanowiącego wyznacznik pozycji społecznej uczestników, zamkniętego dla postronnych, definiującego ich społeczną pozycję „wybranych”⁶. Włodzimierz Lengauer zwraca uwagę, że „czas archontatu Solona (VI w. p.n.e.) był okresem rozwoju refleksji nad pośmiertnymi losami człowieka i kształtowania się doktryny nieśmiertelności duszy, wprawdzie tylko jako nauki przeznaczonej dla wtajemniczonych, których po śmierci oczekiwać miał inny los”⁷.

O istnieniu utworów przypisywanych Muzajosowi i Orfeuszowi świadczy też fragment *Państwa* mówiący o rzeczywistości, w której ludzie nie są w stanie odróżnić prawdy od szalbierstwa, a jedyną wartością wyróżniającą człowieka w oczach innych obywateli i tym samym przynoszącą mu uznanie jest bogactwo, niezależenie od tego, w jaki sposób stało się jego udziałem⁸. Taki relatywizm, dopuszczający jawną publiczną aktywność oszustów, jest efektem działania podejrzanych dla Platona jednostek oferujących zgubne dla całej polis „produkty”, tj rzekomą umiejętność wpływania na wolę bogów: „**A ksiąg całe stopy podają Muzajosa i Orfeusza, którzy mieli pochodzić od Księżycy i Muz.** Wedle tych ksiąg oni ofiary składają, a umieją nakłaniać i przekonywać nie tylko ludzi prywatnych, ale i całe państwa, że niby możliwe są rozgrzeszenia i oczyszczenia z grzechów z pomocą ofiar i miłych komedyjek jeszcze za życia. Istnieją te rzeczy i dla zmarłych; to są **tak zwane wtajemniczenia i nabożeństwa żałobne – te nas uwalniają od czekającego tam zła.** A kto by tych ofiar nie składał, tego czekają rzeczy straszne”⁹. Scholion to tego miejsca mówi, że chodzi o zaklęcia, uroki wiążące, oczyszczenia, zabiegi przebłagalne (łagodzące) i inne¹⁰, co jednoznacznie wskazuje, że przynajmniej dla niego miały charakter magiczny, być może zbliżony do szeroko wykorzystywanych w tym czasie *defixiones*.

⁶ M. Węcowski, *Sympozjon*, Warszawa 2011, s. 18.

⁷ W. Lengauer, *Eleuzis*, „Konteksty” 2005, s. 80.

⁸ Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Antyk 1999, 364d.

⁹ Ibidem, 364e.

¹⁰ *Scholion Platonica*, ed. W.C. Greene, American Philological Association, Haverford 1938.

Z relacji Platona wynika, że na początku IV w. p.n.e. w Atenach powszechnie spotkać można było ludzi oferujących prywatne usługi o charakterze religijnym, których celem było bezpośrednie wpływanie na wolę bogów, a zatem i na całą rzeczywistość. Stało to w sprzeczności nie tylko z tradycją przodków, ale też z koncepcją bóstwa uznawaną przez twórcę Akademii. Jest zatem doskonałym świadectwem na powszechność tych praktyk oraz tego, że religia oficjalna z pewnością nie wyczerpywała potrzeb i możliwości odwoływania się do bogów.

Muzajos pojawia się wraz z Orfeuszem, co może być sygnałem, że obaj byli postrzegani jako reprezentanci pokrewnej tradycji. Widać to najlepiej na przykładzie *Żab* Arystofanesa (1032), gdzie mówi się, że Orfeusz objawił obrzędy oczyszczenia i zakazał zabijania, a Muzajos ustanowił wyrocznie i przekazał sztukę uwalniania się od chorób. Obaj pojawiają się tam obok Homera i Hezjoda jako dobroczyńcy ludzkości w innych już sferach. Wydaje się wielce prawdopodobne, że cała czwórka była uznawana przez pisarzy epoki klasycznej za „twórców cywilizacji”, choć każdy z nich odpowiedzialny był za coś innego. Razem pojawiają się również w *Protagorasie* (316d), a ich domeną są wtajemniczenia i wyrocznie. Obie te aktywności mogą świadczyć o istnieniu bardzo starej sztuki sofistycznej (mądrościowej), która była tajemna z uwagi na coś, co miało być w niej straszne.

W mojej opinii za wyrażeniem τὸ ἐπαχθὲς kryje się aluzja do okrutnych opowieści o rozszarpaniu Dionizosa znajdująca się w pismach przypisywanych Orfeuszowi, które były przedmiotem niejawnego nauczania w kręgach ateńskich intelektualistów (σοφοί). W *Rhesosie* Eurypidesa Orfeusz jest nazywany tym, który „objawił pochodnie niewypowiadalnych misteriów”¹¹. Tytułowy Rhesos jest znanym z *Iliady* trackim królem (10.43–44), synem Strymona i muzy Terpsichory (córką Dzeusa i Mnemozyne), a tym samym krewnym Orfeusza, syna Kaliope, któremu także przypisuje się trackie pochodzenie. Obok nich wymieniony jest Muzajos jako wychowanek Muz i samego Apollona (945–946)¹². Związek Muzajosa z Muzami wydaje się oczywisty, na co wskazuje jego imię oraz to, że tradycja przypisuje mu autorstwo utworów im poświęconych¹³. Równie jasny jest jego związek z Apollonem, bowiem jeden i drugi działają w obszarze wyroczeni. Matką Muzajosa była Selene, a on sam rzekomo twierdził, że istniały dwie generacje Muz: starsza pochodziła od Uranosa, młodsza od Dzeusa i Mnemozyne¹⁴.

W VI w. p.n.e. refleksja nad życiem po śmierci i formą istnienia w zaświatach należała do naczelných zagadnień odnoszących się do losu człowieka. Literackim obrazem tej dyskusji jest wizja Hadesu zbudowana przez Platona w *Obronie So-*

¹¹ Ibidem, 943.

¹² *Euripidis fabulae*, vol. 3, ed. G. Murray, Clarendon Press, Oxford 1902 (repr. 1966).

¹³ Mimmermus fr. 13 West (Pauzaniusz 9.29.4).

¹⁴ Scholia do Apolloniosa z Rodos 3, 1 (449, 19–22 Keil).

kratesa, gdzie fakt śmierci uważa się za pozytywny, bowiem dopiero w zaświatach filozof będzie miał szansę spotkać się zarówno z podziemnymi sędziami: Minosem, Ajakosem, Radamantyse, jak i z półbogami: Homerem, Hezjodem, Muzajosem i Orfeuszem¹⁵. W *Ionie* Platon ponownie zestawia ze sobą Orfeusza, Muzajosa i Homera, tłumacząc, że każdy z nich stanowi osobną inspirację dla poetów¹⁶. Najwyraźniej więc nieliczne zachowane fragmenty z epoki klasycznej świadczą o roli, jaką dla religijności tego czasu spełniały przypisywane tym mitycznym postaciom pisma, w tym z pewnością wyrocznie, o których pisze Herodot. Historyk odwołuje się do Muzajosa w trzech miejscach. W dwóch przytacza przypisywane mu wyrocznie i łączy jego postać z innym znanym mitycznym autorem wyrocni – Bakisem (8.96.2; 9.43.1). Trzeci znajdujący się w *Dziejach* fragment odwołuje się nie tylko do samego Muzajosa, ale i rzekomo realnie istniejących przypisywanych mu wyrocni. Mówi się o tym w kontekście fałszerstw Onomaritosa, postaci niezwykle ważnej dla naszego obrazu obrzędów orfickich w V w. p.n.e., przytaczam go zatem w całości: „Pizystratydzi udawszy się do Suzy, nie tylko posługiwali się tymi samymi słowy, co Auleadzi, lecz jeszcze bardziej nalegali. Przywieźli ze sobą Ateńczyka Onomakritosa, który był *wieszczkiem* i porządkował wyrocznie Muzajosa, a z którym poprzednio się pogodzili. Został wygnany z Aten przez Hipparcha, syna Pizystrata, ponieważ Lasos z Hermione niezbitnie mu dowiódł, że podsunął Muzajosowi przepowiednie, że leżące przy Lemnos wyspy znikną w morzu” (7.6.3)¹⁷.

Przytoczony fragment jest świadectwem na żywotność i niezwykłą wagę głoszonych wyrocni. Można stąd wysnuć wniosek o ich szczególnym autorytecie, skoro zasługiwały na to, by być wykorzystywane na dworze królewskim. Rynek pism, w tym wyrocni, był stałym elementem kultury greckiej. Jan Bremmer akcentuje bezpośredni związek wieszczania z utrzymywaniem władzy. Herodot podaje, że w 510 r. p.n.e. spartański król Kleomenes wyparł Pizystratydów i zabrał ich domowe wyrocznie, by przypuszczalnie złożyć je w królewskich archiwach¹⁸. O wyrocniach znajdujących się w archiwach w trakcie rozkwitu ateńskiej demokracji pisał też Demostenes (21.51–54, 43, 66). Bezpośredni związek pomiędzy władzą i instytucją wieszczka widoczny jest na przykładzie spartańskiego Dorieusa, któremu doradzał Antichares, posługujący się wyroczeniami Laiosa. W tradycji mitycznej nie było nic dziwnego w fakcie zatrudniania wieszczków przez tebańskich władców. Taki układ wzmacniał ich autorytet. Pausanias wspomina o tym, jak Laios ujawnił Sfinksowi wyrocznie znaną jedynie królowi Teb (9.26.3). Faktem jest również, że wielu królów z czasów archaicznych było

¹⁵ *Platonis opera*, vol. 1, ed. J. Burnet, Clarendon Press, Oxford 1900 (repr. 1967).

¹⁶ *Platonis opera*, vol. 3, ed. J. Burnet, Clarendon Press, Oxford 1903 (repr. 1968).

¹⁷ Hérodote, *Histoires*, 9 vols., ed. Ph.-E. Legrand, Les Belles Lettres, Paris 7:1951; 8:1953; 9:1954, (repr. 7:1963 tłum. S. Hammer).

¹⁸ *Ibidem*, 5.90.2.

wieszczkami: Anios z Delos, Polidos z Argos syn Koiranosa, Munichios, Teneros czy Fineus z Tracji¹⁹.

Przytoczone fragmenty wyczerpują świadectwa o Muzajosie z epoki klasycznej. Jak widać, jego postać łączona była przede wszystkim istnieniem i krążeniem wyroczni. Były to pisma znane i wykorzystywane m.in. przez Onomakritosa – chresmologa działającego na dworze Pizystratydów. W świadomości autorów działających w Atenach w V w. p.n.e. miał on również bezpośredni związek z Orfeuszem i pismami odnoszącymi się do zbawiania po śmierci, tworzącymi być może rodzaj scenariusza inicjacyjnego, co sugeruje Platon. Wskazuje na to poniekąd opis podziemnej uczy po śmierci oraz wykorzystanie wieńca jako elementu wtajemniczenia.

Podziemna uczta dla pobożnych

Intrygujące jest połączenie działań Muzajosa z wizją nagrody po śmierci i faktem, że prowadzi on do podziemi sprawiedliwych za pomocą słowa (λόγῳ). Platon nie wyjaśnia, o jakie słowo chodzi. Biorąc pod uwagę fakt, że religia oficjalna nie wykorzystywała żadnej „świętej księgi”, a jedynie poezję religijną specjalnie tworzoną na tę okazję, być może chodzi o ἱερὸς λόγος – rytualny tekst charakterystyczny dla religii misteryjnych, hymn lub inny rodzaj poematu zapisanego lub deklamowanego podczas obrzędu wtajemniczenia. Tym bardziej że jego związek z wtajemniczeniami, które dawały ich uczestnikom wiedzę o pośmiertnej rzeczywistości, wydaje się bezsporny²⁰. W *Elektrze* Sofokles pisze o mędrkach udających się i powracających z Hadesu dzięki jakiemuś słowu – λόγῳ (62–64). Poeta zna wersję mitu, wedle której Dionizos jest identyfikowany z mitycznym synem Semele i Dzeusa, opiekunem sławnej Italii i jako βάκχος zestawiany z Demeter eleuzyńską (*Antygona*, 1049–1053)²¹. Może to wzmacniać wartość świętego pijaństwa i jego obecność jako boskiego podmiotu (i przedmiotu w jednym). O winie otrzymanym jako boską cześć (γέρας) mówią złote tabliczki²². Muzajos i jego syn (domniemany Eumolpos) prowadzą sprawiedliwych do Hadesu, gdzie czeka

¹⁹ *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, ed. J.N Bremmer, A. Erskine, Edinburgh University Press 2010, s. 3.

²⁰ Przykładem takiego tekstu jest późny, bo datowany na II w. p.n.e., tzw. *Papirus berliński*, gdzie właśnie Muzajosowi przypisana jest alternatywna wobec homeryckiego *Hymnu do Demeter* wersja opowieści o porwaniu Persefony, sytuująca całą akcję na Sycylii. Zob. W. Lengauer, *Eleuzis...*

²¹ W. Burkert, *Eleusis und Bakchika*, „Humanistische Bildung“ Heft 20: „Antike und moderne Religion“, Stuttgart 1998, s. 57–73.

²² Dionizos jest też nazywany po prostu winem (tabliczki B 485F, 486F); Procl. *In Plat. Cratyl.* 108.13 (=B303F); Diodor 5.75.6 na tabliczce z Pylos Xa 14.19.2: *wo-no-wa-ti-si* przywołuje wino.

ich nagroda, tj. pijaństwo na wieki. To scenariusz odmienny od wizji Homera, dla którego pośmiertna „wegetacja” wydawała się najgorszym dla człowieka stanem istnienia. Obraz pośmiertnej uczty błogosławionych najlepiej pokazują zachowane malowidła grobowe. Są one także dowodem na to, że Grecy zaliczali Muzajosa do grona bohaterów zdolnych do odbywania katabazy, co więcej – do prowadzenia tam dusz zmarłych. Także kara przeznaczona dla niesprawiedliwych jest taka sama jak ta dla niewtajemniczonych, a opisana przez Platona w *Gorgiaszu*: „ci bez święceń, i nosić będą do dziurawej beczki wodę, takim samym dziurawym sitem”²³. I dalej: „Obrazowo to przedstawił pewien mąż, pewnie z Sycylii ktoś albo z Italii [...], a o tych, którym brak rozumu, mówił, że święceń nie mają. A u tych bez święceń ta część duszy, w której żądze są, ta niepowściągliwość jej i nieszczelność wygląda jakby beczka dziurawa i napełnić jej niepodobna”. Opis ten jest komentarzem do fragmentu *Polydosa* Eurypidesa, uważanego za orficki, w którym mówi się, że „życie nasze to śmierć, a umieranie jest życiem”.

W kontekście przytoczonych fragmentów odnoszących się do metafory przelania wody sitem, jako formy pośmiertnej kary dla niewtajemniczonych, warto przywołać fragment *Fedona*: „kto niewtajemniczony i bez święceń do Hadesu przyjdzie, ten będzie leżał w błocie, a kto się oczyści i uświęci, zanim tam przybędzie, ten między bogami zamieszka”²⁴. Dalej znajduje się słynny podział na liczących bakchoi i licznych nosicieli narteksów w stosunku do ludzi przeprowadzających obrzędy. Utworem potwierdzającym ostatecznie misteryjny charakter eschatologicznych wizji jest homerycki *Hymn do Demeter* i moment w którym bogini ustanawia misteria: „Szczęśliwy z ziemskiego rodu, kto te obrzędy widział”²⁶. Kto zaś w święcenia niewtajemniczony (ἀτελής), kto w nich nie uczestniczył, w istocie nie ma udziału sprawach podobnych i właśnie umiera w płynącej wilgoci”²⁵.

Przyjmując stanowisko Westa, można mówić o eleuzyńskiej poezji eschatologicznej (*Eleusinian eschatological poetry*), której autorem wedle tradycji był legendarny Muzajos²⁶. Wydaje się jednak prawdopodobne, że opisana wizja pośmiertnej kary nie mieściła się jedynie w domenie misteriów w Eleusis, lecz była elementem scenariusza znanego poza granicami Attyki (można przyjąć krażenie takiego scenariusza na terenach basenu Morza Śródziemnego). Poezja ta wedle sugestii Platona była podstawą rytuału i zapewniała wtajemniczonym przywileje (wieczne pijaństwo). Filozof zakładał też, że do pośmiertnej apoteozy potrzebne są co najmniej dwa elementy: znajomość świętego pisma i określony sposób życia uwarunkowany pochodzeniem (z arystokratycznego γένος).

²³ *Gorgiasz*, (w:) Platon, *Dialogi...*, 493 a–c.

²⁴ *Fedon*, (w:) Platon, *Dialogi...*, 69c.

²⁵ *The Homeric hymns*, ed. T.W. Allen, W.R. Halliday, E.E. Sikes, Clarendon Press, Oxford 1936, s. 776–782 (tłum. D. Zarewicz).

²⁶ M.L. West, op. cit., s. 23–24.

Wieńce wtajemniczonych

W relacji Platona elementem wyróżniającym wtajemniczonych, prowadzonych przez Muzajosa na podziemną ucztę, są ozdabiające ich wieńce²⁷. Zważywszy na inne literackie konteksty, w których pojawia się ten atrybut, można przypisać mu szczególną rytualną rolę²⁸. Tragedia *Dzieci Heraklesa* Eurypidesa jest dowodem na wykorzystanie ich w rytuale pogrzebowym (526), ale jego zastosowanie i znaczenie było znacznie szersze²⁹. Krzysztof Bielawski w odniesieniu do 470 wersu *Blągalnic* Eurypidesa zwraca uwagę na to, że Eurypides nazywał rytę eleuzyńskie „obrzędami wieńców”, odwołując się najwyraźniej do jakiegoś procesu wtajemniczenia: „żadne z opracowań misteriów eleuzyńskich nie czyni najmniejszej aluzji do znaczenia aktu nakładania wieńca przez mistów, jednak zastosowanie wieńca jako elementu obrzędów religijnych jest zrozumiałe niemal samo przez się”³⁰. Taką rolę wieńca potwierdza inskrypcja (*IG II/III 2 4077*). Podobne stanowisko przyjmuje Walter Burkert w odniesieniu do sceny wtajemniczenia z *Chmur* Arystofanesa³¹. Scholiasta do *Żab* (wers 330) informuje, że wtajemniczeni zwieńczeni są mirtowymi (a nie laurowymi) wieńcami³². Przykładem zastosowania wieńca jako elementu wtajemniczenia misteryjnego jest relacja Plutarcha: „[po ujrzeniu tych świętych misteryjnych wizji] wtajemniczany, teraz już doskonały, siada wolny i pozbawiony wszelkiego skrępowania **przechadza się z wieńcem na głowie, celebryje uroczystość razem z innymi świętymi i czystymi ludźmi** i spogląda w dół na niewtajemniczonych, na nieczysty tłum na świecie w błocie i mgłę pod stopami”³³.

Opis rytualnego użycia wieńca znajduje się w *Chmurach* Arystofanesa, gdzie w przedstawianej na scenie parodii wtajemniczenia mowa jest właśnie o jego nakładaniu (254–258) czy u Plutarcha w *Żywocie Aleksandra* w kontekście jego matki wywodzącej się z Epiru (2.9): „Olimpia praktykowała owe dziwne rytuały, podniecając się na sposób barbarzyński i szcząc się tym stanem

²⁷ *Państwo*, (w:) Platon, *Dialogi*, 363c–d.

²⁸ M. Blech, *Studien zum Krantz bei den Griechen*, de Grüyter, Berlin 1982; A.I. Jiménez San Cristobal, *Rituales Órficos*, Madrit 2002, s. 370–377.

²⁹ Zwieńczeni są uczestnicy liturgii prowadzonej przez matkę Aischinesa. Zob. Demosthenes, *O Wieńcu*, 260.

³⁰ K. Bielawski, *Terminy rytualno-kultowe w tragedii greckiej epoki klasycznej*, PAU, Kraków 2004, s. 117.

³¹ W. Burkert, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, trans. P. Bing, University of California Press, Berkeley 1983, s. 268, n. 16.

³² *Scholia Graeca in Aristophanem*, ed. F. Dübner, Didot, Paris 1877 (repr. 1969).

³³ *Plutarchi moralia*, vol. 7, ed. F.H. Sandbach, Teubner, Leipzig 1967, fr.178 (tłum. K. Bielawski). Zob. też L. Kolankiewicz, *Oczy szeroko zamknięte*, (w:) *Między teatrem a literaturą. Księga ofiarowana Profesorowi Januszowi Deglerowi w 65. rocznicę urodzin*, pod red. A. Juzwenki i J. Miodka, Towarzystwo Przyjaciół Ossolineum 2004.

nawiedzenia, pośród innych nosiła w procesjach oswojone węże, które często, wpełzając z liści winnej latorośli, przykrywały koszyki, i owijając się wokół tyrsów i wieńców kobiet, straszły mężczyzn³⁴.

Świadectwo archeologiczne grobów A i B w Derveni, obok odkrycia fragmentów papirusu z tekstem komentarza do orfickiej teogonii, ujawnia bogate wyposażenie, które trafiło tam wraz ciałami zmarłych, np. brązowy krater mieszczący w sobie skremowane szczątki, wieńce – złoty w kształcie dębowych liści oraz pozłacany, wykonany z brązowych jagód³⁵.

Matthew Dickie zwraca uwagę na szczególne wykorzystanie motywu wieńca w dionizyjskich misteriach odbywanych na terenie Macedonii (Dion, Aigiai, Pella, Methone, a także tessalska Pelinna)³⁶. Pełniły one podobną funkcję wobec zmarłego, przy ciele którego zostały znalezione. Wedle *Ody Olimpijskiej* Pindara: „girlandy zdobią ramiona i wieńczą głowy tych którzy w trzykrotnym pobycie na jednym świecie i drugim potrafili zachować swą duszę zupełnie od nieprawości”. Starożytny komentator twierdzi, że poeta, mówiąc o drzewach, ma myśli oliwę, mirt i bluszcz i te kwiaty, które kwitną na ziemi, czyli fiołek i krokus³⁷. O ile liście laurowe były wykorzystywane w kulcie Apollona, to mirt był stosowany w kulcie chtonicznym – jak to widać w przytoczonych scholiach do *Żab*. Mirt jest rośliną Demeter i Persefony, a scholiasta do *Ody Istmijskiej* pisze, że właśnie mirtowymi wieńcami ozdobione są ciała zmarłych. Włodzimierz Lengauer zauważa, że „misto- wie nosili na głowie wieńce z mirtu, co miało znaczenie apotropaiczne i wyróżniające, podobnie jak przewiązanie specjalnymi wstążkami koloru szafranowego (kroka) prawej ręki i lewej nogi”³⁸. Sceny inicjacji na wazach od IV w. p.n.e. portretują wtajemniczanego i mystagoga w mirtowych wieńcach³⁹. Do scen wieńczenia odwołują się także Harpokrates: „Wtajemniczeni w misteria dionizyjskie na biało (białym mirtem) są zwieńczeni, podziemna to bowiem roślina, tak jak podziemny jest Dionizos syn Persefony”⁴⁰ i Klemens Aleksandryjski w *Pedagogu*: „Wtajemniczeni w misteria dionizyjskie nie odbywają obrzędów bez wieńców, ilekroć zakładają kwiaty, we wtajemniczeniu są oświeceni”⁴¹. Znamienna jest w tym kontekście wy-

³⁴ *Plutarchi vitae parallelae*, vol. 2.2, ed. K. Ziegler, Teubner, Leipzig 1968 (tłum. D. Zarewicz).

³⁵ M. Nowak, *Papirus z Derveni – opis znaleziska*, (w:) *Poemat Papirusu z Deveni. Wprowadzenie, rekonstrukcja, komentarz*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008, s. 14.

³⁶ M. Dickie, *The Dionysiac Myteries in Pella*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik“, 1995, vol. 109, s. 81–86.

³⁷ *Scholia vetera in Pindari carmina*, 3 vols., ed. A.B. Drachmann, Teubner, Leipzig 1:1903; 2:1910; 3:1927 (repr. 1:1969; 2:1967; 3:1966).

³⁸ *Anecdota graeca* 1.273, 25–27 za: W. Lengauer, *Eleuzis...*, s. 87.

³⁹ M. Dickie za: Mylonas, *Eleusis and Eleusinian Myteries*, Princeton 1961, fig. 78, 81, 85.

⁴⁰ *Harpocratonis lexicon in decem oratores Atticos*, vol. 1, ed. W. Dindorf, Oxford University Press 1853 (repr. 1969), 192.2 (tłum. D. Zarewicz).

⁴¹ Clement d'Alexandrie, *Le pédagogue*, 3 vols., ed. H.-I. Marrou, M. Harl, C. Mondésert, C. Matray, Cerf, Paris 1:1960; 2:1965; 3:1970, 2.8.73.2.1 (tłum. D. Zarewicz).

powieź uważającego się za boga Empedoklesa z Akragas: „ja chodzę między wami jako nieśmiertelny bóg. Ja nieśmiertelny, czczony przez wszystkich, jak przystoi, wieńczony opaskami i kwitnącymi wieńcami” (31B112DK).

Złota tabliczka z Hipponion mówi o wieńcu metaforycznie w kontekście bardziej stanu niż konkretnego przedmiotu. Wieniec musiał być zatem symbolem czegoś szczególnego, przepustką do lepszego stanu po śmierci bądź wręcz samą oznaką wiecznej szczęśliwości. Oto słowa duszy wtajemniczonego na tabliczce z Hipponion: „wyrwałam się z ciężkiego, trudnego koła, szybkimi stopami dośtałam upragnionego wieńca, zanurzyłam się w łono pani, podziemnej królowej”⁴². Związek rytualnego uwieńczenia i podziemnego pijaństwa widać u Arystofanesa: „nie będziemy zwieńczeni umierając, a martwi nie będziemy namaszczeni bakkarą, jeśli nie ma potrzeby, żeby ci, co schodzą pod ziemię, po prostu pili, przecież właśnie dlatego zwani są szczęśliwymi. Każdy tak mówi, szczęśliwy (zmarły) odchodzi, zasypia radosny, nie odczuwa bowiem żalu, a my im składamy ofiary dla bóstw podziemnych i niczym bogom libacje im wylewamy. Prosimy ich, żeby to, co dobre, nam zesłali i uwieńczyli”⁴³. W *Adespota Papyracea* czytamy: „kroczyć szczęśliwy wędrowcze, kroczyć, oglądając chóry pobożnych, Filikosie, piękne hymny wznosząc z twej zwieńczonej bluszczem głowy i podążając w stronę wysp szczęśliwych”⁴⁴.

Richard Seaford zwraca uwagę, że heros Prometeusz u Ajschylosa jest w szczególności sposób związany z wieńcem⁴⁵. Atenajos bowiem poświadcza, że: „w dawnych czasach Dzeus wyznaczył karę Prometeuszowi za kradzież ognia, gdy uwolnił go od najokrutniejszych więzów. Władca bogów wyznaczył mu zadostęczenie, gdy ten był gotów ponieść dobrowolną karę, która nie polegałaby na znoszeniu cierpienia. Odtąd Prometeusz nosi wieniec. Wkrótce potem zaczęli go nosić ludzie, którzy przez dar ognia otrzymali od niego wiele dobra” (672f). „Ajschylos w *Prometeuszu wyzwolonym* jasno stwierdza, że wkładamy na głowę wieniec na cześć Prometeusza jako pamiątkę jego więzów” (674d)⁴⁶. Na końcu trylogii Prometeusz nosi wieniec jako dobrowolną i bezbolesną oznakę wcześniejszych więzów. Blech w swojej monografii za całkowicie wyjątkowy uważa kontekst, w jakim wieniec został wykorzystany przez Prometeusza, pomija jednak

⁴² *Orphica, Fragmenta*, Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. 1, 6th edn., ed. H. Diels, W. Kranz, Weidmann, Berlin 1951 (repr. 1966) tłum. K. Sekita.

⁴³ *Comicorum Atticorum fragmenta*, vol. 1, ed. T. Kock, Teubner, Leipzig 1880, fr. 504 (tłum. D. Zarewicz).

⁴⁴ *Adespota Papyracea* (SH), *Epigrammata. Supplementum Hellenisticum*, ed. H. Lloyd-Jones, P. Parsons, De Gruyter, Berlin 1983, 980/2 (tłum. D. Zarewicz).

⁴⁵ R. Seaford, *Immortality, Salvation and the Elements*, “Harvard Studies in Classical Philology” 1986, vol. 90, s. 1–26.

⁴⁶ Por. także *Sfinks* fr. 225, (w:) *Tragicorum Graecorum fragmenta*, vol. 3, ed. S. Radt, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1985 (tłum. Danielewicz/Bartol).

świadectwo ze złotej tabliczki⁴⁷. Odnośnie wieńca wykorzystanego w przytoczonej formule z Hipponion, Seaford sugeruje, że oznacza on wyzwolenie zmarłego, świętowane dzięki tajemniczej formule wypowiedzianej podczas misteryjnego wtajemniczenia⁴⁸. Wieniec ma zatem zastosowanie symboliczne i jest rytualną oznaką przejścia przez wtajemniczonego z jednego kręgu do drugiego. Seaford jest zdania, że metaforyczne pojęcie wieńca wykorzystane w *Prometeuszu*, jakkolwiek nie jest identyczne, to z pewnością zbliżone to tego znajdującego się na złotej tabliczce.

Podsumowanie

Moim celem było pokazanie religijności Greków w perspektywie misteryjnej. Istotne miejsce zajmowały w niej legendarne postacie Orfeusza i Muzajosa. Przypisywana im poezja to poetycki substrat prywatnych obrzędów. Do najważniejszych z nich należały misteria organizowane w Eleuzis przez arystokratyczne rody Eumolpidów i Keryków. Miały one powszechny charakter, nie były jednak jedyną formą wtajemniczenia, a świadectwa literackie pochodzące z pierwszej połowy IV w. p.n.e. pozwalają przypuszczać, że istniało coś w rodzaju scenariusza inicjacyjnego w kręgach ludzi poddających się prywatnym i tajnym formom wtajemniczenia.

Przyczynkiem do napisania tego artykułu było świadectwo Platona z *Państwa*, gdzie elementem pośmiertnej inicjacji jest wykorzystanie jakiegoś pisma (świętego tekstu) w momencie katabazy, nakładanie wieńca, podziemna uczta dla pobożnych wybranych przedstawicieli, najprawdopodobniej szlacheckiego rodu.

⁴⁷ M. Blech, op. cit., s. 373.

⁴⁸ R. Seaford, op. cit.: „It seems that the στέφανος worn by initiate and corpse, expresses here that release of the dead initiate which had been celebrated with these deliberately enigmatic formulae in his initiation in the mysteries”.

Grażyna Kobrzeniecka-Sikorska

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

IKONY KALENDARZOWE – KATALOG WSZYSTKICH ŚWIĘTYCH JAKO ZBIOROWY OBRAZ KOŚCIOŁA

Calendar Icons – Catalogue of All Saints as a Collective Image of the Church

Słowa kluczowe: Bizancjum, Ruś, malarstwo, ikony.

Key words: Byzantium, painting, icons.

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

Cechą życia bizantyńskiego było uporządkowanie. Zasada porządku obejmowała wszystkie sfery życia, dotyczyła też bizantyńskiej sztuki, o której myślano w kategoriach katalogu. Jednym ze znamienitych przejawów dążenia do katalogowego uporządkowania były ikony kalendarzowe, które zaczęto malować po okresie ikonoklazmu. Zawierają one przedstawienia świętych i świąt w porządku roku liturgicznego. Są odpowiednikami ksiąg liturgicznych: menaionów i menologionów. Na Rusi ikony kalendarzowe od XVIII wieku często wzbogacano wizerunkami maryjnymi. Zgromadzone na jednej tablicy pojedyncze „świętości”, uporządkowane zgodnie z zasadami katalogowania, łączą się we wspólnocie Kościoła, bo ikony kalendarzowe są przede wszystkim symbolicznym obrazem Kościoła, w mikroskali manifestują siłę i moc.

A b s t r a c t

Tidying up was a feature of the Byzantine life. The principle of order covered all spheres of the life, particularly related to the Byzantine art, about which is thought in terms of the catalogue. Calendar icons which were started painting after the period of the iconoclasm were one of characteristic signs of the aspiration to cataloguing. They contain representations of the saints and feasts of the liturgical year in the order. They are equivalent of liturgical books: menaion and menologion. Calendar icons often enriched Marian images from the 18th century in Russia. Gathered on one plate isolated “sancties” organized according to principles of cataloguing. They are united in the communion of the Church, because the calendar icons are a symbolic image of the Church above all. They are manifestation of power and strength of Church.

Cechą bizantyńskiego życia było uporządkowanie. Wynikało ono z przeświadczenia, jak pisze Cyryl Mango, że „Bóg urządził świat w sposób uporządkowany i życzeniem Jego było, aby życie ludzkie przebiegało w tym samym duchu. Przestrzegając zasad boskiego porządku zarówno w stosunkach międzyludzkich, jak i w życiu prywatnym, pozostajemy w harmonii z wszechświatem, a życie na ziemi, mimo nieuniknionych niedoskonałości, zaczyna przypominać życie w niebie”¹. Zasada porządku obejmowała wszystkie sfery życia, dotyczyła też w szczególności bizantyńskiej sztuki. Takie pojmowanie wszechrzeczy sprzyjało myśleniu o sztuce w kategoriach katalogu. Wszystkie dziedziny sztuki stanowiące pewne określone zbiory porządkowano według przyjętych zasad, z których najważniejszą była zasada kompletności. Określony porządek i kompletność są to dwie podstawowe cechy katalogu². Wypracowane w tradycji katalogi uporządkowanych zbiorów stały się wzorcem, kanonem, który obowiązywał w świecie bizantyńskim i postbizantyńskim. Kanon stał na straży porządku. Jego znaczenie w sztuce bizantyńskiej można porównać tylko do sztuki egipskiej. W obu tych państwach służył i odzwierciedlał ustalony porządek państwa, społeczeństwa i był ściśle powiązany z religią.

Idea katalogu przejawiała się najwcześniej w architekturze i w dekoracji malarskiej świątyni. Malowidła ściennie są kompozycyjnie zgodne z ukształtowaniem przestrzennym architektury, a ta również jest ściśle uporządkowana, stanowi zbiór mających konkretne znaczenie elementów. Świątynia jest miejscem sprawowania liturgii i katalog elementów, który musi ona posiadać, jest zdeterminowany funkcjami liturgicznymi. Nie wszystko można jednak tłumaczyć przyczyną funkcjonalności liturgicznej, bo świątynia ma też, a może nade wszystko, znaczenie symboliczne. „Świątynia jest niebem ziemskim, w tych niebieskich przestworzach Bóg mieszka i przechadza się” – te słowa patriarchy Germana³ najdobitniej wskazują, czym świątynia była dla Bizantyńczyków. W swoich poszukiwaniach rozwiązań architektonicznych dążyli oni do osiągnięcia niewidzialnego za pomocą widzialnego, transcendencji za pomocą materii. Świątynię pojmowali jako zstępowanie Boga w Jego stworzenie⁴. Koncepcja świątyni chrześcijańskiej nigdy nie była wynikiem osobistej pomysłowości architekta. Świątynia ziemską, przyjmującą realny kształt, była realizowana według wzoru niebiańskiego, przekazanego ludziom za pośrednictwem proroka, co tradycję architektoniczną czyniło prawomocną („I Miasto Święte – Jeruzalem Nowe ujrza-

¹ C. Mango, *Historia Bizancjum. Narody i cywilizacje*, Gdańsk 2002, s. 212.

² Słownik języka polskiego definiuje katalog jako „spis przedmiotów należących do jakiegoś zbioru, ułożony w określonym porządku”. *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, PWN, Warszawa 1993.

³ Cyt. za: P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, z jęz. fran. przeł. M. Żurowska, Warszawa 1999, s. 125.

⁴ Ibidem.

łem zstępujące z nieba od Boga, przystrojone jak *oblubienica zdobna* w klejnoty dla swojego męża” Ap 21,2⁵).

Świątynia to obraz Wszechświata i centrum Kosmosu, a więc jej budowanie jest naśladowaniem stworzenia świata. Architekt naśladowuje Stwórcę. Wszechświat jest piękny, bo zbudowany według miary, liczby i wagi. „Piękno jest rzeczą ładu, prawidłowości w układzie rzeczy”⁶ – ten aksjomat starożytnej estetyki, wywodzący się od pitagorejczyków, przejęło chrześcijaństwo, zgodnie ze słowami Pisma Świętego (np. „Wszystko urządziłeś, Panie, według miary, liczby i wagi” Mdr 11,20). Świątynia, będąc obrazem Wszechświata, odtwarza jego wewnętrzną strukturę i zbudowana jest też według miary i liczby, o czym czytamy w Apokalipsie św. Jana (Ap 21, 15–17). Wszystko zbudowane jest zgodnie z idealnymi proporcjami liczbowymi, wszystko jest matematycznie wyliczone, a więc uporządkowane zgodnie z przyjętymi zasadami. Jeśli świątynia jest obrazem Świata, to nie może mieć braków, musi być kompletna. Porządek i kompletność to cechy katalogu.

Symbolikę świątyni⁷ jako kompletnego obrazu Wszechświata wzmacniają malowidła ściennie, których kanoniczny program ikonograficzny ustalił się po okresie ikonoklazmu i stał się obowiązujący w całym wschodniochrześcijańskim świecie. W 867 r. wykonano mozaiki w kościele Matki Bożej w Pharos, który mieścił się na terenie Wielkiego Pałacu w pobliżu sali tronowej. Otwarcie tej świątyni potraktowano jako manifestację nowego, pełnego programu ikonograficznego. Podczas poświęcenia patriarcha Focjusz wygłosił słynną X Homilię, której tekst stał się oficjalnym dokumentem nowej polityki wobec obrazów. Według słów Focjusza: „W samej czaszy kopuły jest wyobrażona kolorowymi kostkami mozaiki człowiecza figura o cechach Chrystusa. Mógłbyś powiedzieć, że obejmuje On spojrzeniem ziemię, obmyśla jej harmonijny ład i rządy nad nią. Tak umiejętnie przedstawił natchniony artysta, choć tylko linią i barwą, pieczę Stwórcy nad nami. W pobliżu figury Chrystusa w konchach, poniżej hemisfery kopuły jest namalowany zastęp aniołów trzymających straż wokół naszego Pana, a w apsydzie umieszczonej ponad sanktuarium łśni wizerunek Dziewicy wyciągającej swoje nieskalane ramiona w opiece nad nami, strzegącej bezpieczeństwa cesarza i jego wypraw przeciw wrogom. Grupy Apostołów, Męczenników, a także Proroków i również patriarchów wypełniają całość kościoła i upiększają go swoimi wizerunkami”⁸.

⁵ Tu i dalej cytaty biblijne za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, wydanie trzecie poprawione, Pallotinum, Poznań – Warszawa 1980.

⁶ W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki I: Estetyka starożytna*, wydanie drugie przejrzone i uzupełnione, Wrocław – Warszawa – Kraków 1962, s. 99.

⁷ O symbolice świątyni chrześcijańskiej zob. np. J. Hani, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, przeł. z jęz. fr., A.Q. Laviqne, Warszawa 1998.

⁸ Cyt. fragmentu wg tłumaczenia M. Dziemskiej na podstawie *Photii Patriarchae CP, Homilia III(X)*, *Patrologia Graeca* 104, col. 563–574, zamieszczony (w:) Focjusz, patriarcha Konstantynopola, *Homilia X*, wstęp A. Różycka-Bryzek, „Znak” 1994, nr 466 (3), s. 57–61, cyt. ze s. 60.

Malowidła ściennie są monumentalnym kalendarzem cerkiewnym. Kalendarz ten nie odzwierciedla chronologii wydarzeń, a chronologię cyklu liturgicznego. Cykl liturgiczny jest niezmienny i niezmiennie są też obrazy umieszczone w określonym miejscu w każdej przestrzeni kościoła i widz, obojętnie w jakiej świątyni by się znajdował, nie ma problemów z ich odnalezieniem, przyzwyczał się bowiem do niezmiennego ich doświadczania. Wypracowanie kanonu malarstwa ściennego było inspirowane przez Kościół, bo wprowadzając porządek w przestrzeni świątyni i sprzężając go ściśle z liturgią, gwarantował kontrolę nad kultem obrazów, który w okresie ikonoklazmu zagrażał jego autorytetowi.

W przestrzeni świątyni znajdują się nie tylko malowidła ściennie, ale także obrazy przenośne. Ich rozmieszczenie też nie jest przypadkowe. Otrzymały one stałe miejsce i zostały uporządkowane według ściśle określonych zasad. Głównym miejscem obrazów przenośnych jest ikonostas, który wykształcił się z wcześniejszych templonów. W XIV–XV wieku na Rusi zyskał swoje kanoniczne formy jako uporządkowany zbiór obrazów umieszczonych na przegrodzie ołtarzowej⁹. Poza tym ikony znajdowały się w innych miejscach świątyni, ich rozmieszczenie jednakże nie miało charakteru stałego, niezamiennego, uporządkowanego, więc choć dopełniały całości obrazu Wszechświata, jaką jest świątynia, to nie możemy w odniesieniu do nich mówić o idei katalogu.

Wielki katalog świętych i wydarzeń ze świętej historii, który był namalowany na ścianach świątyni i powtórzony w mniejszej skali na ikonostasie, ma swój odpowiednik w ikonach kalendarzowych. Zawierają one przedstawienia świętych i święt w porządku roku liturgicznego. Idea ikon kalendarzowych jest taka sama, jak dekoracji świątyni, tylko ujęta w mikroskali. Ikony kalendarzowe są jeszcze bardziej zbliżone do tego, co nazywamy katalogiem, bo przedstawienia usystematyzowano w następstwie czasu, który wyznacza cykl roku liturgicznego. Malowidła świątyni natomiast uporządkowane są topograficznie, dla nich wiążącym schematem porządku są poszczególne części przestrzeni sakralnej, mające swoją określoną symbolikę. Ikony kalendarzowe zawierają jakby nie same ikony, ale listy ikon. Ich uporządkowanie jest proste – o kolejności wizerunku decyduje data czczenia danego świętego. Umieszczone są w poziomych pasach i należy je odczytywać jak księgę, poczynawszy od lewego, górnego narożnika. Panuje tu większa typizacja postaci i bardziej niż w malowidłach świątyni odczuwany jest zamierzony schematyzm.

Ikony kalendarzowe pojawiły się po okresie ikonoklazmu. Były jeszcze jednym wyrazem tendencji do kompilacji i standaryzacji życia kościelnego, i nie tylko kościelnego, jakie nastąpiły w Bizancjum po zwycięstwie zwolenników ikon.

⁹ Literatura na temat rozwoju ikonostasu jest ogromna. Zob. głównie: *Ikonostas. Proischozhenije – razwitije – simwolika*, red. A. M. Lidow, Moskwa 2000; P. Florenski, *Ikonostas i inne szkice*, Warszawa 1984; T. Szewcowa, *Prawosławnyj ikonostas. Proischozhenije, widy, duchownyj smysl*, Moskwa 2003.

Takie wręcz encyklopedyczne kompendium, jakim są malowane kalendarze, miało na celu uporządkowanie tradycji, przyswojenie jej sobie na nowo dla poczucia pewności, umocnienia tożsamości. Kościół bizantyński jako centrum świata wschodniochrześcijańskiego dążył do uporządkowania wszystkiego, do ujednoczenia, do stworzenia idealnej całości, bo tylko taki porządek dawał poczucie siły, możliwość całkowitego kierowania sprawami wiary i panowania nad całą ekumeną wschodniochrześcijańską. Ustalony schemat świąt w roku liturgicznym miał swój obrazowy wyraz w malowidłach. Jedno i drugie było gotowym „produktem”, za pomocą którego Bizancjum narzucało krajom od siebie zależnym własną kulturę.

Ikony kalendarzowe mają swój odpowiednik w dwóch księgach liturgicznych. Pierwszą z nich jest menaion (gr., scs. *mineja* – miesiąc), czyli księga zawierająca porządek służb dla świąt nieruchomych cyklu rocznego, ułożonych w kolejności miesięcy i dni roku kościelnego, tak że na każdy dzień przypadały odpowiednio dobrane teksty, żywoty świętych, którzy byli w tym dniu czczeni. Menaion składał się z dwunastu tomów, każdy tom obejmował jeden miesiąc roku liturgicznego, który trwa od 1 września do 31 sierpnia, a więc pierwszy tom zawierał żywoty świętych i świąt czczonych we wrześniu. Do celów liturgicznych zaczęły powstawać skróty (*synaksaria*), sprowadzone do jednego tomu, z tekstami na każdy dzień roku liturgicznego. Takie menaiony znane były w Bizancjum już w IV i V wieku¹⁰.

Księgami zbliżonymi do menaionów są menologiony, czyli zbiory żywotów świętych. Są one podobne do menaionów, bo żywoty też ułożono według cyklu roku liturgicznego – na każdy dzień i miesiąc, w którym dany święty jest czczony. Autorem pierwszego menologionu był Symeon Metafrastes (przydomek od „metafraz”, czyli przeróbka), urodzony za panowania cesarza Leona VI na przełomie IX i X wieku. W okresie rządów cesarzy Fokasa, Tzimiskesa i Bazylego II pełnił on wysoki urząd logotety i już w drugiej połowie X wieku czczony był jako święty¹¹. Z inicjatywy cesarza Konstantyna Porfirogenety Symeon podjął się dokonania przeróbki (metafrazy) pism hagiograficznych pod względem stylistycznym i retorycznym, jako że dotychczasowe przestały odpowiadać wymogom zreformowanej liturgii. W ten sposób powstał zbiór 148 żywotów sporządzony na cały okres liturgiczny z podziałem na cztery pory roku. Teksty złożone na dziesięć tomów, z których dwa największe przypadały na miesiące zimowe. Porównując zbiór żywotów w parafrazie Symeona ze starymi oryginałami, można wyodrębnić trzy grupy biografii: pierwsza obejmuje żywoty włączone prawie bez żadnych zmian, druga, dużo większa partia życiorysów jest znacznie przestylizowana w porównaniu z oryginałami, trzecia to żywoty całkowicie przeredagowane i ujęte w nową formę (należały do niej teksty powstałe w czasach

¹⁰ O. Jurewicz, *Historia literatury bizantyńskiej*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Łódź 1984, s. 59.

¹¹ *Ibidem*, s. 194.

Symeona)¹². Menologion Symeona zachował się w licznych wersjach. Do dzisiaj przetrwało około 1500 rękopisów¹³, co świadczy o rozpowszechnieniu w Bizancjum literatury hagiograficznej. Uporządkowanie żywotów świętych, które było sporządzone po ikonoklazmie, jest symptomatyczne dla tych czasów – tak jak w innych dziedzinach również w tej porządkowano tradycję, przystosowując ją do nowych czasów, dla nowego odbiorcy. Menologion Symeona stanowi kompendium tego, co w dziedzinie hagiografii pojawiło się na przestrzeni wieków.

Na Rusi znane były jeszcze inne księgi kalendarzowe. Mineja ogólna (scs. *obszczaja*) jest skróconą formą, a jednocześnie dopełnieniem minei miesięcznej, czyli menaionu. Zawiera teksty liturgiczne poświęcone całym grupom świętych (np. apostołom), którzy nie posiadają własnych tekstów liturgicznych. Mineja świąteczna (*prazdnicznaja*) albo kwiecista zawiera teksty wybrane z minei miesięcznej na cześć ważniejszych świąt Chrystusa, Matki Bożej i świętych. Mineja czytana (*Czetji Mineja*) to zbiór żywotów, hymnów, modlitw, ułożonych według kalendarza liturgicznego i przeznaczonych do domowej lektury¹⁴.

Menaiony i menologiony były często ilustrowane. Znanych jest około pięćdziesięciu ilustrowanych żywotów w tomach zbioru Metafrastesa. Większość z nich pochodzi z XI i XII wieku. Przy rozmieszczaniu ilustracji w tomach menologionu Metafrastesa posługiwano się różnymi formułami. Według jednej na frontispisie gromadzono wizerunki wszystkich świętych, których żywoty znajdują się w danym tomie, według innej portret świętego zamieszczano na początku żywota, a scenę śmierci na końcu, według jeszcze innej iluminowano inicjał, opatrywano też teksty winietą z portretem, sceną lub cyklem¹⁵. Wzorem dla ilustracji zamieszczanych w księgach były malowidła monumentalne lub tablicowe. Ilustracje wszystkich świętych, których żywoty znajdują się w danym tomie, zamieszczone na frontispisie przypominają ikony kalendarzowe i prawdopodobnie na nich się wzorowano. Przykładem może być menologion z Biblioteki Paryskiej datowany na 1056 rok¹⁶.

Ikony kalendarzowe były przeznaczone do użytku prywatnego, dla mnichów lub osób świeckich. Duże kościoły nie potrzebowały ikon kalendarzowych, ponieważ zastępowały je malowidła ściennie i ikony z poszczególnymi przedstawieniami

¹² Ibidem, s. 195.

¹³ Ch. Walter, *Sztuka i obrządek Kościoła bizantyńskiego*, przeł. z jęz. ang. K. Malcharek, Warszawa 1992, s. 63.

¹⁴ Zob. hasła: *Menaion, Menologion*, (w:) K. Onasch, *Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche*, Leipzig 1981, s. 262–263; ks. A. Znosko, *Mały słownik wyrazów staro-cerkiewno-słowiańskich i terminologii cerkiewno-teologicznej*, Warszawa 1983.

¹⁵ Ch. Walter, op. cit., s. 63.

¹⁶ Cod. graecus 580, Paryż, Biblioteka Narodowa. Zob. H. Belting, *Obraz i kult. Historia obrazu przed epoką sztuki*, przeł. T. Zatorski, Gdańsk 2010, s. 288 (karta tytułowa *Menologionu* na miesiąc listopad)

święt i świętych, które były wystawiane i czczone w danym dniu roku kalendarzowego. To, co w ikonach kalendarzowych było zgromadzone na jednej desce, w świątyni wypełniało całą jej przestrzeń. Ikony kalendarzowe były mikroskopijnym obrazem świątyni, a symbolicznie Kościoła jako zgromadzenia świętych. W ten sposób Kościół był dostępny w kulcie prywatnym.

Najwcześniejsze ikony kalendarzowe zachowały się w klasztorze św. Katarzyny na Synaju. Pochodzą z XII wieku. Jedną z nich jest ikona w postaci dyptyku. Jest to „ikona ikon”, bo zawiera katalog wszystkich ikon, jakie znane były ówczesnemu odbiorcy. W inwentarzu z 1143 r. opisano ją jako przedstawiającą „dwanaście święt z dwunastoma miesiącami”¹⁷. Ikona ta jest wyrazem dążenia do idealizacji, do budowania idealnej postaci Kościoła – dwunastu świętom odpowiada dwanaście miesięcy, do tego można jeszcze dodać, że dwanaście jest liczbą apostołów stanowiących fundament Kościoła. Na jednej części dyptyku przedstawiono święta dla pierwszego półrocza kalendarza liturgicznego, czyli od września do lutego, na drugiej dla drugiego półrocza – od marca do sierpnia. Górne skrzydła dyptyku są zaokrąglone i w nich przedstawione są święta ujęte w okręgi – na jednym rozmieszczone są wokół wizerunku Chrystusa Pantokratora (tablica dla pierwszej połowy roku), na drugim wokół wizerunku Matki Bożej z Dzieciątkiem (tablica dla drugiej połowy roku), symetrycznie po sześć. Poniżej w poziomych rzędach namalowani są gromadnie wszyscy święci w kolejności dat roku liturgicznego. Taki sposób przedstawienia jest poetyckim obrazem Kosmosu. Obrazy święt krążą jak planety wokół Chrystusa – Słońca i Marii – Księżycy, a „chóry wszystkich sprawiedliwych, którzy prawdziwie podobali się Panu, [są] błyszczącymi wokół gwiazdami”¹⁸.

Drugi malowany kalendarz z XII wieku, jaki znajduje się na Synaju, stanowi pewien wyjątek, bo umieszczono go na kolumnach świątyni synajskiej. Składa się z dwunastu ikon o dużych rozmiarach (97 x 67 cm), a więc jedna tablica na każdy miesiąc. Na odwrocie tablic ukazano scenę Pasji i inne cykle z życia Chrystusa, takie same powtórzone są na trzech ikonach. Zatem na stronie przedniej biegnie pełny monotony cykl świętych czczonych w danym miesiącu, a na tylnej cykl trzykrotnie powtórzony stanowiący rodzaj ilustrowanego lekcjonarza¹⁹.

Nieraz na jednej desce prezentowano kilka miesięcy. I tutaj też mamy przykład ikony z Synaju z XII wieku²⁰. Na jednej tablicy są namalowane po trzy

¹⁷ G. i M. Soteriou, *Eikones tēs Monēs Sina*, Athina 1956, I (ilustracje), il. 131–135, Athina 1958 II (tekst), s. 119n.; H. Belting, op. cit., s. 287–288, il. 157.

¹⁸ H. Belting, op. cit., s. 290.

¹⁹ Ibidem, s. 290, il. na 159 (ikona na miesiąc luty).

²⁰ G. i M. Soteriou, op. cit., 1956, I, il. 126–130, 1958, II, s. 117n.; K. Weitzmann, *Icon Painting in the Crusader Kingdom*, „Dumbarton Oaks Paper” 1966, nr 20, s. 14n., il. 36–37; idem, *The Icon*, New York 1978, il. 17; idem, *Studies in the Arts at Sinai*, Princeton University Press 1982, s. 50.

miesiące, a więc cały kalendarz składa się z czterech części, każda o wymiarach 55 x 45 cm. Na dwóch dodatkowych tablicach widzimy Sąd Ostateczny oraz cykl przedstawień cudów i scen pasyjnych, odpowiadający czytaniom na okres postu i pięć najbardziej czczonych ikon Matki Bożej. Na odwrocie ikon znajduje się inskrypcja malarza Jana, w której jest mowa o tym, że jest to „czterodzielna fałanga sławnych męczenników namalowanych tu wraz z gromadą proroków i świętych”²¹. Święci wyznawcy zostali przedstawieni w sposób stypizowany, natomiast męczennicy w skróconych scenach męczeństwa. To trochę ożywia całość, ale nie znaczy, że odchodzi się tutaj od standaryzacji. Tak jak inne ikony kalendarzowe, ma ona formę uporządkowanego katalogu i pozbawiona jest narracji. Celem nie jest narracja, a zbiorowy obraz Kościoła, na który składają się wszyscy święci i porządek cyklu liturgicznego.

Do ikon kalendarzowych zbliżone są ikony hagiograficzne, gdyż dla jednych i drugich charakterystyczna jest wielodzielność. Te dwa rodzaje ikon uzupełniają się wzajemnie, bo kiedy ikony kalendarzowe umiejscawiają świętego w społeczności Kościoła, to ikony ze zilustrowanym życiem ukazują, w jaki sposób ten święty wypełnił pewien doskonały ideał etyczny, którego normy wyznacza Kościół. Sceny z życia świętego otaczają jego wizerunek („portret”), który został jakby „wyjęty” z ikony kalendarzowej. Oczywiście proces ten przebiegał tak, że najpierw były samodzielne wizerunki, a potem dopiero pojawiły się ikony kalendarzowe, które łączą w jedno, katalogują te samodzielne wizerunki. Ale chyba znamienne jest to, że ikony hagiograficzne stały się popularne w tym samym czasie, w którym powstawały ikony kalendarzowe, czyli po ikonoklazmie. Mają one swoje źródło w żywotach świętych, które po ikonoklazmie, jak wspomniano, uległy pewnej standaryzacji, choćby w Menologionie Symeona Metafrastesa. Żywoty miały strukturę schematyczną. Zawierały wstęp o charakterze etycznym, główne opowiadanie o przebiegu życia świętego, o jego męczeńskiej śmierci i cudach, jakie zdziałał za życia i po śmierci²². W takiej mniej więcej kolejności żywot był ilustrowany na ikonach. Ikony hagiograficzne mają też swoje źródło w malowidłach ściennych. Sceny żywotów były umieszczane w przedsionkach i kaplicach lub przy grobach świętego. Ikony ilustrujące życie umieszczano także na templonach bocznych oraz templonach w kaplicach. Taki templon znajdował się na przykład w kościele klasztoru Chrystusa Wszechmiłosiernego w Konstantynopolu, o czym czytamy w *Diataxis*, czyli rozporządzeniu Michała Attaleiatesa z 1077 r.: „templon i w środku [fryzu ikonowego] *deesis* oraz [po obu stronach] opowieść [*diēgēsis*, czyli żywot] czcigodnego i świętego poprzednika [Jan]”²³. Z ok. 1100 r. pochodzi templon

²¹ H. Belting, op. cit., s. 291.

²² O. Jurewicz, op. cit., s. 195.

²³ P. Gautier, *La Diataxis de Michael Attaleiates*, „Revue des Études Byzantines” 1981, nr 39, s. 16n., 89n. Cyt. łącznie z dopiskami autora w nawiasach kwadratowych wg: H. Belting, op. cit., s. 592.

z klasztoru synajskiego, który prawdopodobnie zdołał kaplicę pięciu męczenników z Sebaste, ponieważ na fryzie znajdują się ikony ilustrujące życie jednego z nich, św. Eustratiosa. Ikony z żywotem zostały wykonane przez malarza z Cypru²⁴.

Największa liczba zachowanych ikon hagiograficznych z okresu bizantyńskiego odnosi się do św. Mikołaja. Znanych jest około dwudziestu. Najwcześniejsza pochodzi z XI wieku z Synaju i ma formę tryptyku. Sceny z życia przedstawione są na skrzydłach²⁵. Na ikonie synajskiej z XIII wieku święty ukazany został w pozie, która w dalszym rozwoju stanie się kanoniczna: na wzór Chrystusa Pantokratora, z prawą ręką błogosławiącą, lewą przytrzymującą księgę Ewangelii, ubrany w szaty biskupie, twarz surowa z charakterystycznymi zakolami na czole. Po jego obu stronach niewielkie półpostacie Chrystusa i Marii przekazują świętemu ewangeliarz i palium – atrybuty biskupie. Dookoła tego kanonicznego typu ikonograficznego umieszczono małe sceny z jego życia w liczbie trzynastu, które czytane są jak księga poziomymi pasami od lewej górnej strony ku dołowi. Zaczynają się od narodzin, a kończą na śmierci. W klasztorze synajskim zachowało się kilka innych ikon hagiograficznych, jak np. św. Jana Chrzciciela²⁶ i św. Katarzyny, obie z XIII wieku²⁷.

Widz odczytywał sceny biograficzne, znając żywoty tekstowe, które były wielokrotnie odczytywane. Zilustrowane słowo bardziej oczywiście pobudzało jego wyobraźnię.

Po okresie ikonoklazmu standaryzacji uległy także same wizerunki świętych, które podzielono na typy według stanów społecznych: święci biskupi, mnisi, dziewice, męczennicy. W takim podziale, wprowadzającym pewien porządek, też przejawia się idea katalogu.

Na Rusi ikony kalendarzowe zaczęto malować dopiero w XVI wieku. Nie bez powodu, bo tak jak w Bizancjum po ikonoklazmie podsumowywano i porządkowano dotychczasową tradycję, tak też czyniono w czasach Iwana IV Groźnego na Rusi. Wiek XVI uważany jest za pierwszy wielki przełom w dziejach malarstwa ikonowego²⁸. Był to okres podsumowań dotychczasowej historii ruskiego chrześcijaństwa. Wielką rolę odegrały przygotowania do koronacji Iwana IV. Wymagała ona odpowiedniego podłoża ideologicznego, udowodnienia wyjątkowości ruskiego władcy. Koronacja Iwana IV kończyła proces absolutyzacji i w tym sensie była przełomem, a w czasach przełomów dochodzi do podsumowań²⁹.

²⁴ G.i M. Soteriou, op. cit., 1956, il. 103–111, 1958, s. 109n.; K. Weitzman, *The Icon*, nr 20; idem, *Studies in the Arts...*, 250n.

²⁵ N. Patterson Ševčenko, *The Life of St. Nicholas in Byzantine Art*, Torino 1983, il. 163.

²⁶ Zob. H. Belting, op. cit., il. 160.

²⁷ Ibidem, il. 227.

²⁸ Zob. więcej na ten temat: A. Sulikowska-Gaska, *Spory o ikony na Rusi w XV i XVI w.*, Warszawa 2007.

²⁹ G. Kobrzeńska-Sikorska, *Wizerunki carów rosyjskich. Między ikoną a portretem*, Olsztyn 2007, s. 73n.

W dziedzinie literatury próbą podsumowania dotychczasowego dorobku była redakcja *Wielkich Minei Czytanych* przez metropolitę Makarego, głównego ideologa czasów Iwana IV Groźnego. Dzieło składało się z 12 tomów (27 tysięcy stron ogromnego formatu), w których zebrano wszystkie znane księgi hagiograficzne i liturgiczno-cerkiewne. Drugim podsumowaniem dotychczasowej historii zainicjowanym przez Makarego była *Księga stopni carstwa ruskiego*. W dziedzinie malarstwa postanowienia soboru stogławego z 1551 r. regulowały sprawy sztuki w oparciu o dotychczasową tradycję wobec pojawienia się niekanonicznych przedstawień³⁰. Te nowe przedstawienia były przedmiotem rozważań wcześniejszego soboru moskiewskiego (1543–1544). Chodziło o ikony symboliczno-alegoryczne, głównie o tzw. ikonę wielodzielną, namalowane przez pskowskich ikonopisców do soboru Błagowieszczeńskiego w Moskwie po wielkim pożarze w 1543 r.³¹ Przeciwko nowemu sposobowi malowania wystąpił diak Iwan Michajłowicz Wiskowaty, widząc w tym zagrożenie dla tradycji bizantyńsko-ruskich. Twierdził on, że ikony te zostały namalowane niezgodnie z tradycją, z wyobraźni, że są ilustracją tekstu, a nie jego równoważnikiem.

Konsekwencją postanowień soboru stogławego było pojawienie się na Rusi i rozpowszechnienie w późniejszych wiekach *podlinników* malarskich (scs *podlinnost'* – prawdziwość, autentyczność, zgodność z oryginałem)³², czyli uporządkowanych zbiorów rysunków lub tylko opisowych przedstawień ikonograficznych³³. Te wzorniki malarskie miały służyć malarzom ikon w przestrzeganiu kanonu ikonograficznego. *Podlinniki* mają wszystkie znamiona katalogu, bo są po pierwsze uporządkowanym zbiorem, a po drugie pełniły określoną funkcję w procesie malowania ikon, były praktycznym podręcznikiem malarskim. Takie podręczniki malarskie znane były już prawdopodobnie wcześniej w Bizancjum, chociaż najwcześniejszy zachowany, ale będący zapewne kompilacją wcześniejszych tekstów z okresu po 1566 r., pochodzi z okresu postbizantyńskiego i został zredagowany w latach 1730–1734 na górze Athos. Jest nim *Hermeneja*

³⁰ L. Uspienski, *Moskowskije sobory XVI wieka i ich rol w cerkownom iskusstwie*, (w:) *Filosofija russkogo religioznogo iskusstwa XVI–XX ww. Antologija*, oprac., red. i wstęp N.K. Gawriuszyna, Moskwa 1993, s. 319–328.

³¹ O.I. Podobiedowa, *Moskowskaja szkola żywopisi pri Iwanie IV. Raboty w moskowskom Kremle 4-ch – 70-ch godow XVI w.*, Moskwa 1972, s. 1–16.

³² Zob. więcej: F.I. Busłajew, *Litieratura russkich ikonopisnych podlinnikow*, (w:) *Soczinienija F. I. Busłajewa*, t. 2: *Soczinienija po archieologii i istorii iskusstwa. Istoriceskije oczerki russkoj słowiesnosti i iskusstwa*, Sankt Pietierburg 1910, s. 344–416; O.A. Bielobrowa, *Podlinnik ikonopisnyj*, (w:) *Słowar' kniżnikow i kniżnosti driewniej Rusi*, red. D.S. Lichaczew, t. II/2: *Wtoraja połowina XIV–XVI w.*, Leningrad 1989, s. 294–296 (zebrana bibliografia); K. Onasch, op. cit., s. 255–256 (zebrana bibliografia).

³³ *Podlinniki licewyje* zawierały obok opisów i przepisów wyobrażenia rysunkowe – schematy ikonograficzne przedstawień, *podlinniki tołkowyje* tylko opisy przepisów i wyobrażeń.

Dionizego z Furny³⁴. *Hermeneja* nie zawiera rysunkowych schematów ikonograficznych, ma charakter opisowy. W języku rosyjskim była opublikowana dopiero w 1855 r.³⁵

Wydaje się, że wzorniki bizantyńskie nie miały większego wpływu na pojawienie się *licewych podlinników* na Rusi. Bardziej dopatrywalibyśmy się tutaj wpływu znanych już wcześniej wzorników zachodnich. Jak sądzi Busłajew *podlinniki* z rysunkowymi schematami ikonograficznymi pojawiły się na Rusi w XVI wieku³⁶. Najwcześniejszy zachowany *licewoj podlinnik* pochodzi z początku XVII wieku. Jest to *podlinnik* Stroganowa, zawierający przedstawienia w porządku miesięcznym roku liturgicznego. W *podlinniku* Uwarowa z XVII wieku przedstawienia są uporządkowane alfabetycznie³⁷, co świadczy o tym, że myślenie w kategoriach katalogowania pogłębiało się. Takich *podlinników* w późniejszym okresie pojawiło się więcej.

Ruskim ewenementem było umieszczanie na ikonach kalendarzowych wizerunków Matki Bożej. Zaczęto je malować od XVIII wieku³⁸. Na wszystkich znanych przykładach ikon kalendarzowych z wizerunkami maryjnymi otaczają one w mniejszej lub większej liczbie część środkową, na której w kwaterach, w poziomych pasach namalowane są w porządku kalendarza liturgicznego wyobrażenia święt i świętych³⁹. Ikony maryjne stanowią obramowanie środkowej części. W symbolicznej przestrzeni ikony stanowią łącznik między światem ziemskim (pola ikony) i niebiańskim (kowczeg). Nie jest to bez znaczenia, bo taka kompozycja wskazuje na pośrednictwo, orędownictwo Maryi. Ma to głęboką wymowę teologiczną, przekładającą się na powszechną pobożność. Kościół widzi w Maryi nie tylko Matkę Boga, ale także Matkę ludzi. Dla każdego wiernego jest przede wszystkim Matką, kimś najbliższym, a wiara w moc Jej wstawien-

³⁴ Dionizjusz z Furny, *Hermeneja czyli objaśnienie sztuki malarzkiej*, red. naukowa i wstęp M. Smorąg-Różycka, przeł. z jęz. nowogreckiego i przypisami opatrzył I. Kania, Kraków 2003, s. IX.

³⁵ *Ermenija, ili nastawlenije w żywopisnom iskusstwie, sostawlennoje jeromonachom i żywopiscem Dionisijem Furnoagra-fiotom*, (w:) *Trudy Kijewskoj duchownoj akademii*, Kijew 1868, t. 1, s. 269–315; t. 2, s. 494–563; t. 4, s. 355–445.

³⁶ F.I. Busłajew, op. cit., s. 357.

³⁷ Ibidem, s. 362–363.

³⁸ Zob. „*Catalogues*” of Marian representations in late russian icons, (w:) *Mary and Joseph at the origins of Christian culture*, red. K. Parzych-Blakiewicz, rev. J.M. Wojtkowski, Olsztyn 2012, s. 9–21.

³⁹ Ujawnione w literaturze przykłady malowanych Minei z katalogiem wizerunków maryjnych: W. K. Codikowicz, *Russkoje cerkownoje iskusstwo XVIII-naczała XX ww. w niemuziejnyh sobranijach Uljanowskoj oblasti. Katalog*, Uljanowsk 1991, il. 13, 14, s. 135; *Ikonne. Menschliche Hypostase des Göttlichen. Ikonen der Altgläubigen aus polnischen und deutschen Museen und Privatsammlungen 17. bis 20. Jahrhundert* [katalog wystawy], Schweinfurter 2008, opis i il. na s. 206–207; *Lebendige Zeugen. Datierete und signierte Ikonen in Russland um 1900*, red. R. Zacharuk, Frankfurt am Main 2005, il. na s. 160.

nictwa objawia się w ilości jej wizerunków uważanych za cudowne, czyli mające moc czynienia cudów. Tą szczególną rolą Maryi należy tłumaczyć nie tylko obecność Jej czczonych ikon na Minejach, ale także umieszczenie ich na polach obramienia. Ale jest jeszcze inny aspekt tego typu ikon kalendarzowych. Wizerunki Matki Bożej dopełniają obraz Kościoła wyrażony w ikonach kalendarzowych. W miarę rozwoju tego typu ikon wizerunków będzie coraz więcej, a więc dążenia szły w kierunku osiągnięcia coraz pełniejszego obrazu Kościoła.

Jakie wizerunki maryjne i w jakiej kolejności były umieszczane na Minejach? Przegląd materiału zabytkowego wskazuje, że ich liczba zależała od tego, czy była to Mineja miesięczna, półroczna, czy roczna. Jest sprawą oczywistą, że na Minejach umieszczano te ikony, których święto przypadało na dany okres liturgiczny, więc na Minejach rocznych tych wizerunków jest najwięcej. W ich rozmieszczeniu obowiązywały ogólnie przyjęte zasady: według kolejności kalendarza liturgicznego, czytane poziomymi pasami, od górnej lewej strony ku dołowi.

Jednym z charakterystycznych zjawisk, jakie pojawiły się w późnej ikonie rosyjskiej, są ikony wielodzielne z przedstawieniem dwunastu wielkich święt w klejmach wokół święta święt, czyli Zmartwychwstania Chrystusa w centrum. Tego typu ikony, które też mają charakter katalogu, rozpowszechniły się szczególnie w wieku XIX i na początku XX. Stanowiły one samodzielną ikonę, ale nieraz włączano je do Minei rocznej z wizerunkami maryjnymi na obramieniu, w której zajmowały środek ikony. Nie jest jasne, czy proces ewolucji przebiegał w taki sposób, że najpierw pojawiły się na Minei, a później zostały z Minei wyłączone ze względu na brak zabytków wcześniejszych, bo znane tego typu ikony pochodzą dopiero z XIX wieku. Choć sprawa wymaga wnikliwszych badań, to bardziej przekonująca jest teza, że zostały one włączone do Minei, a nie odwrotnie.

Ikony kalendarzowe chyba w sposób najbardziej dosłowny oddają istotę malarstwa wschodniochrześcijańskiego, jego sposób obrazowania. Malarstwu temu obca jest narracja, symultaniczne przedstawianie wydarzeń. Narracyjny sposób obrazowania, jaki pojawił się w późnej ikonie rosyjskiej, ma proveniencję zachodnią. W malarstwie o tradycjach bizantyńskich każdy święty wizerunek czy scena stanowi zamkniętą, jednostkową całość. Zwielokrotnienie na jednej tablicy w formie katalogu jednostkowych świętości obrazuje z jednej strony potęgę i moc Kościoła, a z drugiej – ich zjednoczenie we wspólnocie Kościoła⁴⁰.

⁴⁰ Por. E. Boeck, *Strenght in numbers or unity in diversity? Compilations of miracle-working Virgin icons*, (w:) *Alter icons. The Russian icon and modernity*, red. J.J.A. Gatrall, D. Greenfield, Pennsylvania 2010, s. 27–73.

Patrycja Samson-Ladno

**AKTUALIZACJA ARTYSTYCZNA ARCHETYPU ANIMY
I ANIMUSA W PANTOMIMIE
HENRYKA TOMASZEWSKIEGO
*MENAŻERIA CESARZOWEJ FILISSY***

**Update Archetype Artistic Anima and Animus
in Pantomime Henryk Tomaszewski
*Menagerie Empress Filissa***

Słowa kluczowe: pantomima, Wrocławski Teatr Pantomimy, Henryk Tomaszewski, archetyp, artystyczna aktualizacja archetypów.

Key words: pantomime, The Wrocław Mime Theatre, Henryk Tomaszewski, archetype, Artistic update archetypes

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

Henryk Tomaszewski, twórca Wrocławskiego Teatru Pantomimy, w swoich utworach odwoływał się do archetypów. We wszystkich jego przedstawieniach pojawiają się charakterystyczne dla mitu genotypy: epifanie bogów, bohater-bóg, święta przestrzeń i czas, przeznaczenie. Archetypalne treści i ich symbolizacje odnaleźć można w większości jego choreodramów. Duże znaczenie miało dla niego myślenie obrazowo-mityczne, w którym interpretował mity, dając im nowy, artystyczny obraz. Mistrz z Wrocławia na przykładzie cesarzowej Filissy aktualizuje archetyp Animusa, wykorzystując różne środki artystyczne.

A b s t r a c t

Henryk Tomaszewski, creator of the Wrocław Mime Theatre, in his works appealed to the archetypes. In all his productions appear genotypes characteristic of myth: epiphanies of gods, hero-god, sacred space and time to destination. Archetype's content and symbolization can be found in most of its choreodrams. They are proof of the importance that it had for graphically-mythical thinking, which interpreted myths, giving them a new, artistic image. Master of Wrocław on the example of the Empress Filissa updates Animus archetype, using a variety of artistic media.

*Myślę, że istnieje zakres treści,
które ruch może wyrazić szybciej i dynamiczniej,
z większą sugestywnością niż słowo,
że trafia do odbiorcy bardziej bezpośrednio
i stwarza już z samej swej natury napięcie dramatyczne*
Henryk Tomaszewski¹.

Teatr jest jednym z najstarszych sposobów opisu świata, tak dawnym jak inne dziedziny sztuki, jest też ośrodkiem wielu złożonych i wielorakich działań. Jako specjalny rodzaj ekspresji wyraża odwieczne problemy ludzkiego losu: miłość i śmierć, zbiorowość i samotność, smutek i radość, pracę i zabawę. Przedstawia pełną gamę charakterów i osobowości: bohaterów, morderców, świętych, głupich, mądrych, naiwnych itd., pokazuje wielkie napięcia określające życie i los człowieka.

Pantomima to specyficzna forma teatru. Gra sceniczna prowadzona jest tu bez słów, oparta na znakach i gestach, które mają swój własny system znaczeń zapisany w języku ciała. Jako sztuka i spektakl pantomima ma swoje źródła w europejskim antyku, ale jako nowy typ sztuki rozkwitła dopiero w XX wieku. Szczególną rolę odegrali tu francuscy mimowie: Étienne Decroux, Marcel Marceau, Jean-Louis Barrault i Jaques Lecoq.

Étienne Decroux², twórca teorii mimu czystego, nie uznawał pokazów przed dużą publicznością, nie korzystał z dekoracji czy rekwizytów (używał określenia „naga scena”), usunął też ze spektaklu muzykę, gdyż jego zdaniem mim i muzyka na scenie, to dwie równocześnie mówiące osoby. Decroux zakrył mimowi twarz, aby widz mógł skupić się jedynie na ekspresji ciała, zwłaszcza torsu i nóg. Kostiumem mima były slipy, by ukazać maksymalnie grę mięśni. Całkowicie odcięto się zatem od tradycyjnej pantomimy, a skoncentrowano na ukazaniu człowieka w działaniu. Najbardziej znani uczniowie Decroux to: Jean Louis Barrault i Marcel Marceau.

Marcel Marceau³, twórca mimu indywidualnego, uczeń Étienne’a Decroux i Charles’a Dullina. U Decroux spotkał się Jean-Louis Barrault, a ten zaprosił go do swojego zespołu teatralnego i obsadził w roli Arlekina w pantomimie *Baptiste*. Sukces umożliwił mu początek samodzielnej kariery. W 1947 r. Marceau stworzył postać Bipa, clowna z nieodłącznym kapeluszem z kwiatkiem, jako kontynuację Arlekina i Pierrota. Bip stał się *alter ego* artysty. W 1978 r. założył

¹ H. Tomaszewski w rozmowie z L. Jabłonkówną, „Teatr” 1–15 stycznia 1973.

² Étienne Decroux (1898–1991) – francuski aktor teatralny. Swoją teorię opisał w: *O sztuce mimu*, przeł. J. Litwiniuk, Warszawa 1967.

³ Marcel Marceau właściwie Marcel Mangel (1923–2007) – francuski aktor i mim nazywany „poetą gestu”. Por. B. Martin, *Marcel Marceau master of mime*, New York 1978; H. Pawlikowski-Cholewa, *Marcel Marceau*, Hamburg 1955; E. Wisten, *Marcel Marceau*, Berlin 1966.

pierwszą w świecie *Ecole Internationale de Mimodrame de Paris*, która jest obecnie najbardziej prestiżową uczelnią tego typu.

Jean-Louis Barrault⁴ współpracował z É. Decroux, tworząc etiudy oparte na technice mimu czystego, np. *Jeździec i koń*, w której górna część ciała odgrywała jeźdźca, a dolna (nogi) – konia. Dzięki temu powstał słynny „marsz w miejscu”. Barrault wprowadził technikę gry pantomimicznej do warsztatu aktora, uważając, że sztuka gestu jest integralną częścią sztuki teatralnej. W latach pięćdziesiątych porzucił pantomimę na rzecz pracy w teatrze dramatycznym.

Jaques Lecoq⁵, twórca teorii maski, nie akceptował techniki Decroux. Jego poszukiwania zmierzały w innym kierunku. W założonej przez siebie w Paryżu w 1956 r. *L'École Internationale de Théâtre* propagował koncepcję gry opartą na korzystaniu z sił odśrodkowych⁶, które jego zdaniem ukazują maskę⁷, klaunada, błazenada, melodramat, mim-opowiadacz. Przyczynił się do większej swobody gry w teatrze pantomimy.

Francuscy twórcy mieli duży wpływ na rozwój współczesnej pantomimy europejskiej i światowej⁸, w której można wyróżnić dwie odmiany. Pierwsza to solowy występ mima wyrażającego myśli, pojęcia, zjawiska, grającego wyłącznie ruchem ciała i mimiką. Mim utożsamia się wówczas nie tylko z odtwarzaną postacią, lecz również z elementami otaczającego go świata. Druga odmiana to rozwinięta dramaturgicznie inscenizacja, w której występuje zespół mimów.

Teatr pantomimy Tomaszewskiego

W Polsce szczególną rolę w rozwoju pantomimy jako nowoczesnego gatunku sztuki scenicznej odegrał Henryk Tomaszewski (1919–2001), który założył w 1956 r. we Wrocławiu autorski Teatr Pantomimy i zaangażował tancerzy, aktorów, gimnastyków, modeli, statystów itd., tworząc zespół mimów, który wpisał się na trwałe do historii teatru światowego. Przez czterdzieści pięć lat, pod kie-

⁴ Jean-Louis Barrault (1910–1994) – francuski, aktor, reżyser, scenarzysta i mim. Zasłynął rolą Baptiste Debureau w filmie *Komedianci*. Por. A. Frank, *Jean-Louis Barrault*, Paris 1971.

⁵ Jaques Lecoq (1921–1999) – aktor, mim, instruktor działający.

⁶ W przeciwieństwie do sił dośrodkowych preferowanych w założeniach mimu czystego Decroux.

⁷ Wyróżnił kilka typów masek: naturalną, larwalną, ekspresyjną, przeciwmaszkę, półmaskę. Por. J.L. Barrault, *The moving body*, London 2000.

⁸ Por. D. Pickering, *Encyclopaedia of Pantomime*, London 1993; K. Smużniak, *Pantomima XX wieku. Tendencje i kierunki*, Zielona Góra 2002; J. Hera, *Z dziejów pantomimy, czyli pałac zaczarowany*, Warszawa 1975; E. Markowa, *Marcel Marceau*, Leningrad 1975; E.A. Wilson, *The story of Pantomime*, London 1974; J. Broadbent, *A history of pantomime*, New York 1965; M. Felner, *Apostles of silence: the modern French mimes*, San Francisco 1984.

rownictwem swojego założyciela, zespół przygotował dwadzieścia cztery programy pantomimiczne.

Henryk Tomaszewski pracował najpierw jako tancerz-solista w Operze Wrocławskiej, odnosząc indywidualne sukcesy. Bycie tylko tancerzem, z jego niejasnym statusem zawodowym, możliwością utraty pozycji i dyspozycji, ograniczeniami choreograficznymi i artystycznymi itp. skłoniło go do przejęcia inicjatywy i zaprojektowania nowych możliwości w celu zmiany własnej sytuacji jako artysty pracującego w dziedzinie sztuki ruchu. „Zaczęła mnie wtedy nurtować taka chęć, takie marzenie; stworzyć teatr ruchu, w którym wyraz byłby podstawowym zadaniem kreacyjnym – artykulacją ruchu i jego celem nadrzędnym, a nie jakimś dodatkiem do choreografii. Wydawało mi się również, że poprzez środki ruchowo-pantomimiczne – tak potrafiłem je nazwać dopiero później – można wyrazić rzeczy, można dotrzeć do pewnej sfery rzeczywistości ludzkiej, która wymyka się i baletowi, i teatrowi słowa. [...] Interesował mnie teatr: interesował mnie zespół, nie solowe występy mima. Chodziło mi od początku o nowy rodzaj teatru”⁹.

Mistrz z Wrocławia nie chciał ograniczać się do technik i sposobów realizowania zadań artystycznych znanych z dotychczasowej tradycji europejskiej i amerykańskiej. Miał jednak zamiar udać się do Francji, aby zapoznać się osobiście z tradycją pantomimy francuskiej, opartej na długoletniej tradycji teatrów jarmarcznych, a odnowionych przez Charlie Chaplina w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku. W czerwcu 1958 r. Tomaszewski próbował zostać stypendystą szkoły pantomimy Étienne’a Decroux w Paryżu, lecz nie otrzymał na to zgody władz politycznych. Osobisty talent, silna wewnętrzna potrzeba tworzenia nowych rodzajów sztuki, mimo tych ograniczeń, zmusiły Tomaszewskiego do zrealizowania własnej artystycznej wizji teatru ruchu: „Znałem teorie Decroux, interesowałem się też tym, co robił Marceau, ale nie miałem możliwości obejrzenia ich w praktyce. Nie wzorowałem się jednak na nich. Marceau jest wielkim solistą, z konieczności więc stosuje inne metody pracy, inną technikę aniżeli teatr pantomimy opierający się na trzydziestu paru aktorach. Natomiast Decroux jest dla mnie bardziej metodą, nawet jakąś ideą, którą stworzył, ale nie teatrem [...]. Wydaje mi się jednak, że w widowisku scenicznym stosowanie takiej metody jest zbyt monotonne. Widz chce obcować z całością. Od początku interesowała mnie pantomima jako widowisko sceniczne, a nie jako recital solisty czy jakiejś małej grupki. Chciałem robić wielkie inscenizacje. Z całą więc premedytacją odrzucałem kierunek mima czystego, marzyły mi się dekoracje, światło, muzyka, a nawet rekwizyty, tak przez purystów wyklęte. Wprowadzałem świadomie wszystkie elementy teatru poza słowem. Rzeczywiście chciałem stworzyć coś zupełnie innego”¹⁰.

⁹ H. Tomaszewski w rozmowie z J. Kelerą, „Odra” 1976, nr 6.

¹⁰ H. Tomaszewski w rozmowie ze Z. Otołęgą, „Gazeta Krakowska” nr 118 z 20 maja 1983.

Koncepcja teatru pantomimy Henryka Tomaszewskiego powstawała powoli i przechodziła różne etapy. Pierwsze osiem programów (1956–1966) miało charakter składany: od czterech do ośmiu etiud (obrazów) pantomimicznych. Te dziesięć lat to intensywne poszukiwania i eksperymenty: teatr wschodni, tradycyjna pantomima francuska, *commedia dell'arte*, teatr ludowy, średniowieczne misteria i film niemy. To czas studiów nad ruchem i różnych doświadczeń scenicznych, stopniowo ewoluujących ku zintegrowanemu widowisku monotematycznemu, pomimo pewnego rozproszenia tematycznego.

Od dziewiątego programu (*Gilgamesz, Bagaze*, 1968) reżyser ograniczył liczbę obrazów, nie skracając przy tym czasu spektaklu, a kontynuując proces ujednoczenia stylu i estetyki. „Szybko zrozumiałem, że to, co mnie interesuje, to pantomima jako pełnospektaklowy teatr. Marzyłem o wielkich inscenizacjach, do tego pchała mnie moja wyobraźnia teatralno-pantomimiczna. Interesowała mnie zawsze literatura i z niej chciałem snuć moje pantomimiczne opowiadanie”¹¹. W dziesiątym programie (*Odejście Fausta*, 1970) Tomaszewski zaprezentował jednolity, monotematyczny spektakl, posiadający wszystkie cechy charakterystyczne dla jego stylu. Takie monotematyczne spektakle w załączonych do przedstawień programach określał jako: „wizje pantomimiczne” (1970), „collage obrazów pantomimicznych” (1974), „opracowanie pantomimiczne” (1979), „pantomima” (1990, 1999), „impresja pantomimiczna” (1993), „tragikomedia” (1995), „choreodram” (1971). Ten ostatni termin najtrafniej charakteryzuje dramat pantomimiczny – choreodram to połączenie dwóch greckich słów: *choreía* – taniec wykonywany przez chór i *dráma* – działanie, akcja, czyli działanie zbiorowe, akcja zespołowa. Choreodram Tomaszewskiego to mim zbiorowy i dialog ruchowy, w przeciwieństwie do monologu mimu czystego.

Henryk Tomaszewski jest jednym z najbardziej oryginalnych twórców w historii teatru europejskiego i polskiego drugiej połowy XX wieku. Jego wkład polega na stworzeniu pantomimy zespołowej oraz dramatów pantomimicznych – choreodramów, dla których źródłami są epos, obrzęd, legenda, rytuał, oniryka i mit. Jako choreograf i inscenizator odwoływał się do przeżyć wywodzących się z najgłębszej i najbardziej ukrytej warstwy psychicznej, wspólnej wszystkim ludziom. Jak mówił: „moje widzenie świata przez sztukę musi współgrać ze spojrzeniem widza. To muszą być znaki, w których wyrastaliśmy wspólnie z widzem – swoisty archetypiczny kod porozumiewawczy, jakbyśmy wszyscy patrzyli tym samym językiem”¹².

Archetypalne treści i ich symbolizacje znajdujemy w wielkich dziełach Tomaszewskiego, tj. w *Gilgameszu* (1968), *Scenach fantastycznych z legendy o panu Twardowskim* (1976), *Rycerzach króla Artura* (1981), *Synu marnotrawnym*

¹¹ H. Tomaszewski w rozmowie z J. Opłoskim, „Rzeczpospolita” z 6 listopada 1996.

¹² H. Tomaszewski w rozmowie z J. Kowalczykiem, „Rzeczpospolita” z 8 czerwca 1992.

(1983), *Śpiewie młodzieńców w piecu gorejących* (1993) czy też pośrednio np. w *Odejsciu Fausta* (1970), *Śnie nocy listopadowej* (1971), *Przyjeżdżam jutro* (1974), *Królu siedmiodniowym* (1988). Te dzieła są dowodem na to, jak wielkie znaczenie miało dla niego myślenie obrazowo-mityczne, w którym interpretował mity, dając im nowy artystyczny obraz.

Naczelnym podmiotem, punktem centralnym w swoim choreodramie mistrz z Wrocławia uczynił człowieka, którego życie – jego zdaniem – urzeczywistnia się z jednej strony w realizmie, a z drugiej – w iluzji. Z fascynacji przenikaniem się tych dwóch światów stworzył mim zbiorowy i dialog ruchowy (w przeciwieństwie do monologu mimu czystego). We wszystkich jego przedstawieniach pojawiają się charakterystyczne dla mitu genotypy: epifanie bogów, bohater-bóg, święta przestrzeń i czas, przeznaczenie. Archetypalne treści i ich symbolizacje odnaleźć można w większości dzieł Henryka Tomaszewskiego.

Twórca wrocławskiej pantomimy jako artysta był człowiekiem niezadowolonym ze stanu sztuki teatralnej w Polsce, zaś „niezadowolenie każe artyście wycofać się ze współczesności, a tęsknota prowadzi go ku owemu praobrazowi wgłębi nieświadomości [...]. Jego tęsknota chwyta ten obraz, a wynosząc go z najgłębszej nieświadomości i przybliżając świadomości, zmienia również jego postać, tak aby człowiek współczesny, odpowiednio do swojej zdolności pojmowania, mógł go sobie przyswoić”¹³.

W jednym z wywiadów mówił: „moje widzenie świata przez sztukę musi współgrać ze spojrzeniem widza. To muszą być znaki, w których wyrastaliśmy wspólnie z widzem – swoisty archetypiczny kod porozumiewawczy, jakbyśmy wszyscy patrzyli tym samym językiem”¹⁴. Jako choreograf i inscenizator odwoływał się do treści przeżyć wywodzących się z najgłębszej i najbardziej ukrytej warstwy psychicznej, wspólnej wszystkim ludziom – do nieświadomości zbiorowej, w której niczym w archiwum przechowywane są archetypy.

Czym jest archetyp?

Pojęcie archetypu na gruncie nauki, a szczególnie psychologii, rozpowszechnił w XX wieku Carl Gustav Jung. Koncepcja archetypów i nieświadomości zbiorowej stała się jedną z podstawowych w jego teorii analitycznej.

Słowo „archetyp” składa się z dwóch członów: *arche* i *typos*. Pierwszy oznacza początek, władzę, zasadę, a drugi – odbicie, obraz, wzorzec, co daje łącznie „praobraz”. Początkowo (1912) Jung używał także terminów „pierwotny obraz” (za J. Burckhardtem) oraz „dominanta zbiorowej nieświadomości”.

¹³ C.G. Jung, *Archetypy i symbole*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1993, s. 399.

¹⁴ H. Tomaszewski w rozmowie z J. Kowalczykiem....

Niezadowolony z tych tłumaczeń, pozostał przy oryginalnej nazwie, którą zapożyczył od Pseudo-Dionizego Areopagity i przede wszystkim od św. Augustyna (*ideae principales*)¹⁵. Szwajcarskiemu psychologowi chodziło bowiem o jak najtrafniejsze nazwanie owych uniwersalnych, nieświadomych treści, wywierających bardzo przemożny wpływ na całe życie psychiczne człowieka.

Jung wprowadził rozróżnienie między archetypem *per se* („samym w sobie”, utożsamianym z jaźnią, niedostrzegalnym, autonomicznym, nie zaktualizowanym, potencjalnie obecnym w każdej strukturze psychicznej)¹⁶ a archetypem dostrzegalnym, zaktualizowanym, który wkroczył już w sferę świadomości. Wówczas staje się on dostępny, lecz występuje tylko w formie obrazu, wyobrażenia, zdarzenia czy procesu.

Archetyp ujawnia się przez symbole w snach, fantazjach, motywach, mitach, ideach, dogmatach, wierzeniach, ideologiach oraz we wzorcowym myśleniu, powtarzających się postawach życiowych. Jak pisze uczennica Junga, Jolande Jacobi: „właściwie na fundamencie archetypu opierają się wszystkie ogólnoludzkie i typowe przejawy życia, bez względu na to, czy mają charakter biologiczny, psychologiczny, czy duchowo-ideowy”¹⁷. Archetyp niesie ze sobą znaczny ładunek emocjonalny, gdyż jest odbiciem instynktownych reakcji na określone sytuacje.

Struktura każdego archetypu jest bipolarna – posiada on swoją konstruktywną i destruktywną stronę, zawiera całe potencjalne bogactwo dziedziny, do której się odnosi. Choć sam w sobie jest moralnie obojętny, to dopiero w zetknięciu ze świadomością staje się albo zły, albo przybiera postać dwójni przeciwieństw. Archetyp dotyczy trzech poziomów: intrapsychoicznego, międzyludzkiego oraz relacji między psychiką a światem zewnętrznym¹⁸. Zdaniem Junga nieświadomość zbiorowa zawiera wiele różnorodnych archetypów, np.: narodzin, odrodzenia, śmierci, mocy, jedności, bohatera, dziecka, Boga, demona, zwierzęcia, wody, drzewa, ognia, lecz ostatecznie ich liczba jest ograniczona, bowiem odpowiada „możliwościom typowych podstawowych przeżyć i doświadczeń, które człowiek nagromadził od czasów najdawniejszych”¹⁹.

Twórca psychologii głębi do najważniejszych archetypów zaliczał: Ja i Cień, Animę i Animusa, Wielką Matkę i Starego Mędrca, Jaźń i Boga²⁰. Podkreślał, iż różne archetypy przenikają się wzajemnie, toteż trudno je opisać jednoznacznie i choć trwają od tysiącleci, to trzeba je wciąż na nowo określać.

Archetypy są źródłem przeżyć religijnych, uniesień artystycznych i głębokich doświadczeń wewnętrznych. Wszystko to, co oddziałuje na wyobraźnię, co

¹⁵ Por. J. Jacobi, *Psychologia C.G. Junga*, przeł. S. Łypacewicz, s. 60.

¹⁶ Ibidem, s. 61.

¹⁷ Ibidem, s. 62.

¹⁸ Por. Z. Rosińska, *Jung*, Warszawa 1982, s. 50.

¹⁹ J. Jacobi, op. cit., s. 70.

²⁰ Por. Z. W. Dudek, *Psychologia integralna Junga*, Warszawa 2006.

zwiększa wrażliwość, relaksuje, osłabia samokontrolę i mechanizmy kontrolne ego, ułatwia kontakt z archetypem. Do tych czynników zaliczyć można: symboliczne oddziaływanie sztuki, ceremoniał religijny, wyczerpanie fizyczne, intensywny trening psychofizyczny, niespodziewane sytuacje, intensywne konflikty, poważne choroby czy środki odurzające.

Przeżycia archetypowe są niezwykle intensywne, a pod postacią symboli mogą być źródłem rozwoju jednostki i grupy. Szczególnym nośnikiem symboli archetypowych jest kultura. U podstaw kultury, a w szczególności sztuki znajdują się obrazy symboliczne, bowiem „proces twórczy, o ile w ogóle możemy go badać, polega na nieświadomym ożywieniu archetypu, na rozwinięciu i wykształceniu go w pełne dzieło”²¹.

Archetypy w pantomimach Tomaszewskiego

W dziełach Henryka Tomaszewskiego można zobaczyć całą galerię ludzkich postaci, postaw i zdarzeń. Przemawiał on ponadczasowymi obrazami, a „ten, kto mówi praobrazami, mówi jakby tysiącem głosów, przejmuje i porywa, a zarazem to, co opisuje, przenosi z dziedziny jednorazowości i przemijalności w sferę wiecznego bytu, los osobisty podnosi do rangi losu ludzkości”²². Przyczynił się w ten sposób do wyzwolenia pomocnych sił pozwalających przetrwać ludzkości każde niebezpieczeństwo i najdłuższą noc²³.

Z całą pewnością choreodramy Henryka Tomaszewskiego można uznać za aktualizację archetypów, ponieważ zawierają w sobie potencjał kreacji artystycznej przemawiającej do świadomości i nieświadomości zbiorowej. Aby zweryfikować to stwierdzenie, wykorzystałam teorię archetypów C.G. Junga i analizę archetypalną, która pozwala na rejestrowanie przekazów duchowych sztuki. W naszym kraju nie jest ona zbyt powszechna, ale istnieją próby jej stosowania w innych dziedzinach sztuki (poezja, malarstwo, muzyka). Podjęłam pionierską próbę jej zastosowania na gruncie teatru pantomimy²⁴.

Przeprowadzone przeze mnie analizy i interpretacje dotyczyły całego dzieła: tak wymiaru strukturalnego (składników), jak psychologicznego i duchowego jego bohaterów, bowiem choreodramy Henryka Tomaszewskiego oprócz warstwy estetycznej niosą ze sobą przekaz filozoficzny i duchowy. Analizowane spektakle uzmysławiają wielopłaszczyznowość ludzkiego życia, jego uwikłanie, pułapki

²¹ C.G. Jung, op. cit., s. 368.

²² Ibidem, s. 298.

²³ Por. ibidem, s. 398.

²⁴ Rozprawa doktorska: *Pantomima Henryka Tomaszewskiego jako artystyczna realizacja archetypu apollońsko-dionizyjskiego. Analiza zapisu wybranych realizacji scenicznych*, Warszawa 2010.

losu, na jakie narażona jest jednostka. Przez to stanowią źródło wiedzy o psychice i życiu duchowym człowieka, a jednocześnie są formą estetycznej i estetyzowanej terapii. Zgodnie ze starożytną zasadą *katharsis* – oczyszczają psychikę, porządkują jej treści, ostrzegają i wyjaśniają na poziomie prewerbalnym, tj. emocji i ciała.

W przypadku *Menażerii cesarzowej Filissy* omawiany jest problem dojrzewania psychiki kobiecej oraz inicjacji seksualnej. Filissa początkowo jest dziecinną, urokliwą dziewczynką, która dojrzewa i staje się kobietą coraz bardziej świadomą swej seksualności. Diagnoza medyka o konieczności zamążpójścia (alternatywą byłaby śmierć) sprowadza na dwór wielu kandydatów chętnych do jej poślubienia. Staje się to sposobnością do poznania mężczyzn i różnych modeli miłości damsko-męskiej. I tak markiz Casti Piani – aranżer wyszukanych uciech cielesnych – rozbudza erotycznie niedoświadczoną Filisę i skłania ją do poszukiwania nowych doznań, zwłaszcza tych bardziej romantycznych. Jednakże zblazowany kochanek odbiera sobie życie, zatem wezwany zostaje następny, aby zrealizować marzenie. Przybywa Ludovico – iluzjonista, mężczyzna piękny, aczkolwiek nieosiągalny, a cesarzowa spragniona miłości czulej, sentymentalnej, idealnej, łączy do niego w nadziei spełnienia. Niestety przeżywa rozczarowanie i niebawem oddaje się flirtowaniu z Maxem Pipifaxem – żonglerem, który rozbudzając jej łakomstwo, ostatecznie sam zostaje pożarty. Wygłodniała, rozbudzona seksualnie, a niezaspokojona przez kochanka Filissa niczym modliszka wchłania go, nabierając jeszcze większego animuszu do wyszukanych igraszek cielesnych. Jak za dotknięciem czarodziejskiej różdżki hipnotyzera Hidalli pojawia się Medium gotowe na wcielenie w czyn każdej, nawet najbardziej wyuzdanej fantazji erotycznej. Cesarzowa dostaje to, czego tak bardzo pragnęła, lecz w następstwie orgiastycznego uniesienia traci kontakt z rzeczywistością i zapada w stan ostrej depresji. Przychodzą jej z pomocą dwaj Aniołowie: Biały i Czarny, równoważą w sobie miłość czułą, troskliwą, opiekuńczą oraz miłość namiętą, beztroską, upojną. I już gdy wreszcie bohaterka zdaje się być szczęśliwą i spełnioną, rozbija się w motocyklowej krasie swoich wiecznie niezaspokojonych pragnień. Pojawia się nowy kochanek – mechaniczny – i żąda zapłaty za swoją pieszczotę, a brak pieniędzy uzmysławia Filissie, że namiętność ma także swój kres. Pobiera ona bolesną lekcję, do czego prowadzić może zwiększanie podniecień, połykanie wrażeń, zaspokajanie wszystkich potrzeb. Przekonuje się, iż rozkręcona spirala namiętności nigdy nie ma końca i zawsze pozostawia ją w momencie niedosytu i frustracji. I dopóki nie znajdzie w sobie zgody na wzajemne przenikanie i uzupełnianie się różnych cech miłości, dopóty nie będzie w stanie się zatrzymać.

Kolejni kochankowie uosabiają spełnienie potrzeb, pragnień i marzeń Filissy, zatem w kontakcie z każdym z nich dostaje to, czego pragnie w danej chwili. A ponieważ w swoich żądzeniach jest wciąż niezaspokojona, to poszukuje dalej.

Jednocześnie każdy z kochanków nosi na sobie piętno (satyrycznie wyolbrzymione) mody i obyczaju, charakterystyczne dla kolejnych etapów: od schyłku wieku XVII aż po dzień dzisiejszy.

Markiz Casti Piani reprezentuje typ wyrafinowanych igraszek miłosnych epoki baroku. Jest cynicznym, wyrafinowanym kochankiem, znawcą doznań cielesnych, zmanierowanym, przesyconym. Znakomicie aranżuje sytuacje, pokazuje najrozmaitsze warianty uciech seksualnych, lecz tą rozpustą jest już znudzony i wybiera samounicestwienie.

Ludovico jako romantyczny kochanek jest dostoyny i pełen powagi. Filissie ofiarowuje miłość nietykalną, a tym samym nieosiągalną, pełną tajemnic i domysłów. Jako iluzjonista czyni magiczne sztuczki (np. spuszcza złoty deszcz na łożo) i po chwili zastyga w idealnej pozie. Żyje tylko miłością duchową, a gdy nie potrafi jej ucieleśnić, zostaje strącony z piedestału swoich iluzji. Reprezentuje typ romantycznej, nieosiągalnej miłości.

Max Pipifax to nieco podstarzały galant, lecz pełen wigoru i ochoty na zabawę. Spragniony dawnych uciech, a sprytnie zachęcony przez cesarżową – godzi się na ślub. Po ceremonii syci Filissę olbrzymim tortem, dając jej w ten sposób do zrozumienia, iż najchętniej to ją by skosztował. Niestety sprawy przybierają nieco inny obrót i to on zostaje wchłonięty, unicestwiony. Jego słabości pogrążają go w niemocy. Reprezentuje typ miłości z końca XIX wieku.

Hidalla jako początkowo spokojny, łagodny hipnotyzer, z czasem coraz bardziej obezwładnia i oszalałami swoją mocą. Władą wszystkim na dworze za pomocą tajemniczej mocy. Dla Filissy wyczarowuje zmysłowe Medium, które odpowiednio pobudza do erotycznej zabawy. Sam zostaje spacyfikowany – zamknięty w pudle przez swoich asystentów i wampiryczne Medium. Reprezentuje typ miłości z początku XX wieku.

Medium ubrane w żołnierski (faszystowski) mundur, chłodne i powściągliwe, w niczym nie zapowiada wytrawnego kochanka. Rozebrane, w koronkowych slipach, eksponuje swoje zmysłowe ciało, doprowadzając Filissę do utraty zmysłów. Namiętnie wpija się w jej usta i wysysa krew, okazując tym samym nowe, nieznanne oblicze. Reprezentuje typ miłości z lat czterdziestych XX wieku.

Czarny Anioł w skórzanym kombinezonie pojawia się z piskiem opon. Uwielbia swój motocykl i bardzo czule się z nim obchodzi. Gdy obok niego zjawia się Filissa, całą swą tkliwość, czułość, troskę przelewa na nią, jednak co jakiś czas odsuwa się od niej, by ponownie zbliżyć (potrzeba zależności – autonomii). Ostatecznie decyduje się zabrać ją na motocyklu w swój idealny świat, do którego nie docierają, gdyż beztraska zagradza im drogę. Reprezentuje typ miłości z lat sześćdziesiątych XX wieku.

Biały Anioł, z gitarą w ręku, jest samotny, lecz spragniony poklasku. Zdaje się pragnąć kobiety – bierze nawet Filissę w swe ramiona i próbuje pogodzić dwie namiętności: do kobiety i do muzyki. Miłość do kobiety zdaje się być

dla niego czymś nieznanym, gdyż tylko przybliży się i oddala. Ostatecznie jednak wybiera muzykę, pogrążając się w krainie dźwięków i tracąc kontrolę nad sobą.

Artystyczna aktualizacja archetypów

Z przeprowadzonej przeze mnie archetypalnej analizy pantomimy *Menażeria cesarzowej Filissy* Henryka Tomaszewskiego wynika, iż jest to spektakl ukazujący archetyp erotyczny, który C.G. Jung wiąże z duchowym działaniem odwiecznego wzorca identyfikacji ludzkiej – Animusa i Animy.

Animus jest wewnętrznym obrazem mężczyzny w psychice kobiety²⁵. Ta archetypowa postać reprezentuje odmienną płęć, której obraz nosimy w duszy, lecz jesteśmy jej nieświadomi. Animus to archetyp męskości w nieświadomej warstwie psychiki kobiety²⁶. Jung wyjaśnia to w następujący sposób: „świadomość kobiety jest kompensowana przez pierwiastek męski, toteż jej nieświadomość opatrzona jest niejako znakiem męskim [...]. Czynnikiem odpowiedzialnym za projekcję u kobiety określiłem terminem Animus. Słowo to oznacza rozum lub ducha, [...] odpowiada ojcowskiemu *logosowi*”²⁷.

Animus kobiety to komplementarna do postawy świadomej (najczęściej uczuciowo-intuicyjnej) nieświadoma i niezróżnicowana postawa wewnętrzna, oparta zazwyczaj na funkcji myślenia, na prymacie *logosa*. Animus to „pośrednik między świadomością a nieświadomością oraz personifikacja nieświadomości [...] daje świadomości kobiety zdolność rozmyślenia, zastanawiania się i poznania”²⁸. Zatem ten archetypiczny obraz psychiczny umożliwi kobiecie uzupełnienie świadomości o cechy męskie, odpowiada za idealny obraz mężczyzny, pozwala zrozumieć zasadę rozumu i twórczej idei.

Animus jako obraz duszy jest wieloznaczny, skomplikowany. Przybierać może różne formy: Dionizosa, rycerza Sinobrodego, Szczurołapa, Latającego Holendra, Zygryda czy Rudolfa Valentino, polityków, dowódców wojskowych, donżuanów, profesorów. Pojawia się także pod postacią: orła, byka, lwa, wieży lub innego kształtu fallicznego²⁹.

Ten archetyp, jak każdy inny, posiada dwie strony: jasną (wyższą) i ciemną (niższą). Ta pierwsza objawia się wówczas, gdy treści nieświadomości zostaną uświadomione i nastąpi ich wewnętrzna integracja (proces ten jest związany

²⁵ Por. J. Jacobi, op. cit., s. 155.

²⁶ Odpowiednikiem Animusa kobiety jest Anima u mężczyzny, czyli archetyp kobiecości w nieświadomej warstwie męskiej psychiki.

²⁷ C.G. Jung, op. cit., s. 76.

²⁸ Ibidem, s. 77.

²⁹ Por. J. Jacobi, op. cit., s. 159.

także z uświadamianiem cienia). Asymilacja cech tego archetypu daje intelektualną i zadaniową niezależność. Kobieta doświadczająca symbolicznego wpływu Animusa zmierza przede wszystkim do ustalenia partnerskich relacji z mężczyzną, współpracuje z nim oraz kształtuje wzajemną odpowiedzialność. Nie oznacza to jednak utraty kobiecości, ale jej funkcjonalne (psychologiczne) zrównoważenie.

Ciemna (niższa) strona Animusa ujawnia się jako uwydatnienie cech postrzeganych jako psychologicznie charakterystyczne dla płci przeciwnej, tj. męskiej (zawziętość, bezwzględność, apodyktyczność). Kobieta traci swoją indywidualność, urok osobisty, wdzięk i dominuje u niej *logos*, który przybiera postać chaotycznych przekonań. Zaczyna rywalizować z mężczyzną lub dominować nad nim, staje się nieprzystępna, uprzedzona. Można mówić w takim przypadku o kobiecie z kompleksem Animusa.

Cesarzowa Filissa jest przykładem kobiety ovladniętej przez męskie cechy, które nie zostały przez nią uświadomione i zintegrowane. Pojawiający się kochankowie uosabiają różne jej pragnienia i potrzeby. W jej sypialni w igraszkach erotycznych udział biorą: arystokratyczny, perwersyjny markiz Casti Piani; romantyczny, posagowy Ludovico; łakomy seksapilu kobiecego Max Pipifax; hipnotyczny Hidalla; supermęskie, zmysłowe Medium; pełen wolności Czarny Anioł; idealistyczny Biały Anioł. Stanowią galerię cech męskich pożądanых przez Filissę. Wszyscy ci kochankowie w finałowej apoteozie krążą wokół niej w rytm uderzeń wystukiwanych pejcem. Każdy jest gotowy na jej wezwanie i popisową błazenadę, by zostać wyróżniony. Ona nie może się zdecydować i wybrać z tej wielości, jest przesycona i szuka innych, wzorowych kochanków. Nawet mechaniczny robot nie jest w stanie jej zaspokoić, choć nie zagraża jej przecież czymś „nieprzewidywalnie męskim”.

Każdy z tych kochanków uosabia aspekt psychiki Filissy, nieświadomiony obraz duszy – Animusa, który sprawia jej kłopoty i nakłania do wiecznych poszukiwań kończących się rozczarowaniem. Zamiast wejrzeć w siebie, cesarzowa poszukuje na zewnątrz, co czyni ją ofiarą nieświadomych cech i pragnień. Pozostaje na poziomie infantrylnej dziewczynki, którą superkochanek ma odczarować i uczynić szczęśliwą. Nie podejmuje próby poznania tego, co w jej psychice należy do płci odmiennej. Gdyby to uczyniła, siły nieświadomości nie miałyby takiej mocy nad nią i mogłyby je zintegrować ze świadomą postawą. W wyniku tego wzbogaciłaby treści świadomości, zbudowała i rozszerzyła swoją osobowość, dążąc do pełnego rozwoju (proces indywidualizacji) a tak to „Filissa jest taka, jak ją formuje świat uosobiony przez otaczających ją mężczyzn”³⁰.

Henryk Tomaszewski jako mistrz obserwacji psychologicznej, socjologicznej i kulturowej był szczególnie wyczulony na wszystkie nietypowe składniki mani-

³⁰ H. Tomaszewski w rozmowie z L. Jabłonkówną...

festowania się tożsamości człowieka. W tym przypadku dotyczyła ona tożsamości seksualnej, podstawowej dla biofilnej perspektywy ludzkiego życia, która ma przed sobą problem akceptacji. W swojej sztuce objął on cały zakres postulatów Jungowskich, które we wzorcowy sposób dają się opisać jako wędrówka ludzkiego Ja po drodze Cienia – Animy i Animusa, Wielkiej Matki i Starego Mędrca – do Jaźni.

Ta droga nie może ominąć archetypu różnicującego człowieka ze względu na jego płęć, mimo prób jej zacierania lub zbytniego różnicowania. Jest to fakt biologiczny, kulturowy, mistyczny i o tym przypomina nam – idąc drogą C.G. Junga – Henryk Tomaszewski. Aktualizując ten archetyp, mistrz z Wrocławia wykorzystuje różne środki artystyczne. Ważne są dekoracje, rekwizyty, charakteryzacja, która nadaje aktorom-mimom cechy archetypowe. Wrażenie to wzmacnia ich gra połączona z artyzmem ruchu. To ona wprowadza w zawiłości narracji, które wykluczają zbyt prostą i oczywistą interpretację, prowadzą w kierunku tego, co wysublimowane, wielowarstwowe.

Dzięki specyfice pantomimy niektórzy widzowie mogą widzieć w przygodach miłosnych Filissy realne wyuzdanie, inni grę wyobraźni głodnej wrażeń dziewczyny. Dla jednych jest to ekstrawertywna perwersja władzy na poziomie społecznym, dla innych introwertywna konfrontacja z wstydliwymi granicami własnego pragnienia. Wyjście z konfliktu wskazuje raczej na tę drugą interpretację. Z czasem sensacyjna relacja z cesarskiego dworu okazuje się być mityczną opowieścią o psychice dziewicy.

VARIA

Krzysztof Kościuszko

WITKACY O PRZEŻYCIACH METAFIZYCZNYCH

Przeżycia metafizyczne to przeżycia związane z tajemnicą istnienia. Powstają np. przy zetknięciu się z nieskończonością: z tym, co nieskończenie wielkie, i z tym, co nieskończenie małe. Niezbadana otchłań kryje się w najdrobniejszych cząstkach materii, ale również nieskończoność kosmiczna (tzw. przez Witkacego „tajemnica astronomiczna”) nie daje nam szansy na stworzenie jakiegoś rozsądnego modelu kosmologicznego. Można rozmaicie percypować nieskończoność: entuzjastycznie – jak Giordano Bruno albo z niepokojem – jak Blaise Pascal.

Pascal zapytuje, czym jest człowiek w nieskończoności, człowiek zawieszony między nieskończonością a nicością? I odpowiada: człowiek jest „nicością wobec nieskończoności, wszystkim wobec nicości, pośredkiem między niczym a wszystkim”¹. Chcielibyśmy mieć jakąś pewną wiedzę, jakiś stały punkt oparcia, ale „cały fundament trzaska i ziemia rozwiera się otchłanią”². Pascala przerażają nieskończone otchłanie czasu już niebyłego i czasu jeszcze nie zaktualizowanego, czuje też lęk przed nieskończonymi ogromami przestrzeni; nie wie, dlaczego istnieje „tu” i „teraz”, a nie „tam” i „wtedy”. „Wiekuiście cisza tych nieskończonych przestrzeni przeraża mnie”³.

Przeżycia metafizyczne stanowią wspólne źródło zarówno przeżyć artystycznych, jak i religijnych. Czy Witkacy był człowiekiem religijnym? Czy wierzył w Boga? Pamiętajmy, że według św. Tomasza Bóg jest tożsamy z bytem nieskończonym i dowiedzenie istnienia bytu nieskończonego jest dowiedzeniem istnienia Boga. Pewnie, że Witkacemu jest ideowo bliżej do Bruna-monadologa niż do Tomasza, ale przecież zarówno dla św. Tomasza, jak i Giordano Bruna Bóg jest nieskończonością (nieskończonością aktualną). Według Mikołaja z Kuzy, który oddziaływał na myśl Bruna, Bóg jest „Jednością Nieskończoną”⁴, natomiast stworzony wszechświat nie jest ani skończony, ani nieskończony. Wszechświat jest „nieskończonością ściągniętą”, która nie wyraża w pełni absolutnej nieskończoności przysługującej Bogu. Skąd ta niewspółmierność między nieskończonością stworzonego świata a nieskończonością jego Stwórcy? – dla Giordano Bruna

¹ B. Pascal, *Myśli*, wyd. III, PAX, Warszawa, s. 63.

² Ibidem, s. 68.

³ B. Pascal, op.cit., s. 73

⁴ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, Znak, Kraków 1997, s. 101–102.

jest to nie do przyjęcia. Przecież taka „ściągnięta nieskończoność” wszechświata powinna być wytworem równie „ściągniętej” nieskończoności samego Boga, Bogu jednak przysługuje nieskończoność „maksymalnie rozciągnięta” (jeśli można tak powiedzieć). Według Bruna w na poły finitystycznej wizji kuzańczyka boska nieskończoność zostaje wyhamowana, wyjąłowiona ze swych nieskończonych mocy stwórczych: wszak boska nieskończoność winna się wyrażać w nieskończonej liczbie stworzonych światów, moc skutku winna wyrażać moc tworzącej przyczyny. I właśnie Bóg Bruna wyraża się poprzez „nieściągniętą” nieskończoność kosmiczną, przez nieskończoną wielość światów uformowanych nieskończonymi mocami twórczymi. Jest to zarazem Bóg będący jednością immanentną światu, jednością działającą nie z zewnątrz, ale wewnątrz nieskończonego wszechświata. Bóg „od wewnątrz” ożywia byty stworzone i organizuje je w całości funkcjonalne.

I w takiego Boga Witkacy wierzył: Boga będącego nieskończonością aktualną, wyrażającą się w aktualnej nieskończoności wszechświata (co nie znaczy, że wierzył tylko w Boga Giordana Bruna). „Nieskończoność – oto jedyne wielkie słowo, »źródło i ujście« wszystkich tajemnic”⁵. Przed nieskończonością „należy wywalić się na brzuch ze czcią i poddać się”⁶. Witkacy myśli tu o nieskończoności aktualnej (jej to właśnie trzeba oddawać cześć), a jeśli chodzi o stosunek nieskończoności potencjalnej do aktualnej, to wyznawał tutaj pogląd podobny do poglądu Georga Cantora. Dla Cantora „każda nieskończoność potencjalna, jeśli ma być ściśle matematycznie używana, zakłada nieskończoność aktualną”⁷, zaś u Witkacego znajdujemy takie oto stwierdzenie: „pojęcie nieograniczoności implikuje pojęcie nieskończoności”⁸ (przy czym „nieograniczoność” w tym kontekście oznacza nieskończoność potencjalną, zaś „nieskończoność” – nieskończoność aktualną). Zdaniem Witkacego w każdym stworze żywym, a więc także w człowieku, działa „rozpęd do nieskończoności”. Czyż nie przypomina to nam przekonania Giordana Bruna, że człowiek osiąga swe najwyższe dobro właśnie w kontemplowaniu nieskończoności? Człowieka według Bruna nie zaspokoi żadne skończone dobro, żadna skończona prawda; jego metafizycznego niepokoju nie nasyci żadna skończoność. Dlaczego by nie stać się nieograniczoną wszytkością? Musi istnieć coś, co obiektywnie odpowiada temu rozpędowi do nieskończoności. Trzeba się zjednać z nieskończonym bytem, połączyć z nieskończonym światłem, dokonać skoku od tego, co skończone i mierzalne do tego, co nieograniczone i niemierzalne. Jesteśmy tym doskonalsi, im bardziej jesteśmy zjednani z tym, co nieskończone.

⁵ S.I. Witkiewicz, *Jedyne wyjście*, PIW, Warszawa 1968, s. 37.

⁶ Ibidem.

⁷ R. Murawski, *Filozofia matematyki*, UAM, Poznań 1968, s. 171.

⁸ S.I. Witkiewicz, op.cit., s. 31.

Barbara Kazimierczak

KLAUZULA BRAKU SUMIENIA. SZKIC O ZANIKU WRAŻLIWOŚCI ETYCZNEJ W ŚRODOWISKACH MEDYCZNYCH

Żołnierz, który nie chce iść na wojnę, nauczyciel, który odmawia uczenia czy inny pracownik jakiegokolwiek branży odmawiający spełniania obowiązków zawodowych wobec ludzi o innych poglądach na życie, szybko straciliby pracę, a ewentualne tłumaczenia o zbolałym sumieniu i wewnętrznej twierdzy moralnej nikogo by nie interesowały. A gdyby w akcie obrony zechcieli powoływać się na wartości demokracji i ideę wolności, zostaliby uznani za osoby niegodne zaufania. Tymczasem w pewnych zawodach wolno więcej. Mowa o lekarzach, pielęgniarzach, położnych i aptekarzach oraz o przysługującej im klauzuli sumienia. Klauzula sumienia odnosi się do szeroko pojętych zabiegów medycznych, których przeprowadzanie budzi moralny sprzeciw pracownika medycznego. Głównym problemem tego eseju jest wpływ klauzuli sumienia na usługi medyczne związane ze zdrowiem kobiet, szczególnie z ciążą oraz na sproblematyzowanie sprzedaży środków antykoncepcyjnych.

W aksjologicznym pejzażu Polski ostatnich dwudziestu trzech lat sumienie zajmuje pozycję szczególną. To sumienie, a nie rozum dyktuje prawodawcy niektóre standardy. To sumienie, a nie zdrowy rozsądek rozstrzyga o regułach życia zbiorowego w jego rozmaitych aspektach. Sumieniem kierują się podobno ci, którzy żądają, by państwo funkcjonowało zgodnie z ich osobistymi przekonaniami. Co to jest sumienie? Definicji nie podano w żadnej regulacji prawnej, gdzie następuje odwołanie do tego zespołu osobistych przekonań i standardów postępowania, których siła ma przewyższać imperatyw dobra ogółu.

Klauzula sumienia w zawodzie lekarza i lekarza dentysty została wprowadzona w Polsce w 1996 r. Artykuł 39 ustawy z 5 grudnia 1996 r. o zawodach lekarza i lekarza dentysty stanowi: „Lekarz może powstrzymać się od wykonania świadczeń zdrowotnych niezgodnych z jego sumieniem, z zastrzeżeniem art. 30, z tym że ma obowiązek wskazać realne możliwości uzyskania tego świadczenia u innego lekarza lub w innym zakładzie opieki zdrowotnej oraz uzasadnić i odnotować ten fakt w dokumentacji medycznej. Lekarz wykonujący swój zawód na podstawie stosunku pracy lub w ramach służby ma ponadto obowiązek

uprzedniego powiadomienia na piśmie przełożonego”. Pielęgniarki i położne zostały włączone do grupy objętej klauzulą w 2003 r. na mocy Kodeksu etyki zawodowej pielęgniarki i położnej RP. Natomiast 7 października 2010 r. Rada Europy przyjęła rezolucję Prawo do klauzuli sumienia w ramach legalnej opieki medycznej, która poszerza grono uprawnionych do korzystania z klauzuli o aptekarzy.

Trudno nie zgodzić się z podstawowym założeniem, w myśl którego człowiek nie powinien być zmuszany do postępowania sprzecznego z własnym sumieniem. Dyskutowanie z tą prawdą byłoby przejawem ignorancji. Niemniej klauzula sumienia to problem głębszy, którego treść nie zatrzymuje się na poziomie wyznaczonym tą wyjściową tezą. Ponadto ma dalekosiężne i złożone skutki. Wydaje się, że wskutek klauzuli medycy zostali zwolnieni z wykazywania elementarnej wrażliwości etycznej, z ogólnie pojętej humanistycznej postawy i orientacji na podmiotowo traktowanego drugiego człowieka, a w zamian zyskali możliwość doktrynerskiego rozstrzygnięcia o losach pacjentów. Lekarze mają prawo odmówić pomocy nawet w skrajnych przypadkach (casus Alicji Tysiąc, przypadek czternastoletniej Agaty z Lublina¹, niedawne informacje o odmowie badań zgwalczonych kobiet w obawie przed tym, że trzeba będzie podać środek zabezpieczający przed zajściem w ciążę). I choć klauzula teoretycznie nakłada na pracownika medycznego obowiązek odesłania pacjenta do innego lekarza, to powszechnie wiadomo, że nie przestrzega się tej reguły, pozostawiając kobietę samą sobie.

Zwolennicy klauzuli sumienia wytaczają rozmaitego rodzaju argumenty mające uzasadnić to, że wolność sumienia lekarza czy aptekarza pociąga za sobą prawo do ingerencji w życie innych osób w sposób głęboki i trwały. Podnosi się kwestię specyfiki pracy w służbie zdrowia, podkreśla, że przedmiotem zabiegów jest człowiek z całym swym duchowym wyposażeniem, że lekarz to nie usługodawca, a pacjent nie klient. Długo można wymieniać argumenty na rzecz pozornej troski o człowieka w momencie stosowania klauzuli sumienia. Niemniej sprawy mają się inaczej, niż sugeruje to przesycona łaską wiary retoryka zwolenników klauzuli. Klauzula sumienia, akcentując podmiotowość pracownika medycznego, skrajnie uprzedmiotawia pacjenta. Osoba lekarza czy aptekarza staje się jednym z czynników decydujących o jego losie. To nie pacjent, nie jego stan zdrowia, wola, światopogląd, pragnienia, stają się wyznacznikiem działań podejmowanych w celu leczenia, ale sumienie pracownika medycznego decyduje o życiu i śmierci pacjenta, o losach człowieka i jego rodziny, o sprawach bardziej wielowymiarowych i delikatnych niż postulowane sumienie pracownika służby zdrowia, który odmawia wykonywania świadomie przyjętych na siebie obowiązków.

¹ Por. np. serię artykułów na ten temat w „Gazecie Wyborczej” [online] <<http://wyborcza.pl/0,91026.html>>, dostęp: 4.05.2013.

Obecnie mamy do czynienia z procesem „unaukowienia” sumienia. Ze środków publicznych finansuje się projekty uznane za naukowe, których nadrzędnym celem jest wspieranie argumentacji na rzecz klauzuli sumienia². Autorzy tego typu „badań” zwykli powoływać się na demokrację jako gwaranta praw i swobód obywatelskich. Tak oto osoby prezentujące w istocie ortodoksyjne poglądy agitują na rzecz rozmaitych swobód dla wyznawców chrześcijaństwa z pominięciem wolności wyznawców innych religii oraz ateistów. O tym ostatnim świadczy wiele. Wyznawcy religii dominującej w Polsce zastrzegają sobie wyłączność do prawa korzystania z klauzuli sumienia. Na przykład w dyskusji „Jakich świadczeń medycznych wolno odmówić ze względów moralnych?” przeprowadzonej w 2012 r. na posiedzeniu Polskiego Towarzystwa Bioetycznego padły takie słowa: „Z doświadczenia respondentów wynika, że najczęściej wykorzystuje się klauzulę sumienia w przypadku uczestniczenia pielęgniarki/położnej w zabiegu przerywania ciąży. Sytuacja, w której pielęgniarki czasami sięgają po prawo odmowy realizacji świadczenia zdrowotnego ze względu na wątpliwości sumienia to uczestniczenie w procedurze przetaczania krwi, gdy pielęgniarka jest świadkiem Jehowy. Pojawia się jednak pytanie, czy faktycznie pielęgniarka jest uprawniona do korzystania z instytucji klauzuli sumienia w tym przypadku? Biorąc pod uwagę fakt obowiązku realizacji tych świadczeń zdrowotnych, których brak mógłby spowodować stan zagrożenia zdrowotnego, uzasadniona medycznie transfuzja krwi powinna być przeprowadzona. Innymi słowy, pacjent ma bezwzględne prawo oczekiwać uzyskania tego typu świadczenia”³. Jak widać, argumenty świadków Jehowy na rzecz ich wolności sumienia są deprecjonowane w imię dobra pacjenta, podczas gdy w konfrontacji z racjami katolickiego sumienia ów pacjent nie ma szans. Jego racje okazują się wówczas roszczeniowe, poglądy grzeszne, a on sam lepiej by milczał, niż domagał się prawa do życia zgodnie ze swoim, nie czyimś sumieniem.

² Choćby aktualnie finansowany przez jedną z krajowych instytucji projekt badawczy „Aspekty teologiczne, etyczne i prawne sprzeciwu sumienia farmaceutów”. W streszczeniu projektu czytamy: „Zamierzeniem realizowanego projektu jest próba odpowiedzi na pytanie, czy w demokratycznym społeczeństwie może być uznane prawo do sprzeciwu sumienia farmaceuty pracującego w systemie publicznej opieki zdrowotnej? Zastosowanie klauzuli sumienia przez farmaceutów wiąże się głównie z wydawaniem w aptece środków farmakologicznych, które mogą w swoim działaniu wpływać na początek lub koniec ludzkiego życia (antykoncepcja, eutanazja, wspomagane samobójstwo). Zatem problem klauzuli sumienia wpisuje się w dyskurs nad ochroną ludzkiego życia od poczęcia aż do naturalnej śmierci wraz z jego podłożem filozoficznym, etycznym, moralnym oraz prawnym. Opisywane zagadnienie wiąże się również z prawem każdego człowieka do wolności religijnej. W tym aspekcie farmaceuta staje wobec konfliktu, którego rozwiązanie wymaga dokonania przez niego wyboru pomiędzy wypełnianiem prawa Bożego i prawa stanowionego przez człowieka” – zob. [online] <www.ncn.gov.pl/finansowanie-nauki/przyklady-projektow/prusak>, dostęp: 5.04.2013.

³ B. Dobrowolska, P. Cegiełko, *Instytucja klauzuli sumienia w zawodzie pielęgniarki i położnej*, [online] <www.ptb.org.pl/opinie_klauzula.html>, dostęp: 11.04.2013.

„Ku czemu Polska idzie...?” – pytał w międzywojniu Tadeusz Boy Țeleński. Zapewne byłby zdziwiony, że to dramatyczne pytanie postawione w latach dwudziestych XX wieku w drugiej dekadzie XXI stulecia nadal nie straciło na aktualności, a dynamika spraw dziejących się wokół tego problemu ciągle się zwiększa. Doszliśmy do momentu, w którym pod szyldem nauki i w imię demokracji podejmuje się starania o jak największy zakres swobód wyznawców religii i ten sposób zyskują oni możliwość ingerowania w życie innych ludzi. U podstaw ich postulatów nie tkwi – wbrew zapewnieniom – etyka, tylko co najwyżej moralność Kalego i horyzonty wyznaczane przez czubek własnego nosa. Czy lekarz odmawiający zabiegu usunięcia ciąży, gdy trzeba ratować życie i zdrowie kobiety, a aptekarz niewydający środków antykoncepcyjnych, bo przejęty losem dzieci, które jeszcze nawet nie zostały poczęte, postanowił utrudniać swym klientom świadome kierowanie ich życiem, rzeczywiście kierują się sumieniem? Sumienie nie pozwala im wykonać swego zawodowego obowiązku, ale to samo sumienie nie buntuje się, gdy pacjentka jest zmuszana do donoszenia zagrażającej jej życiu ciąży. Ani lekarz, ani aptekarz nie ponoszą odpowiedzialności za następstwa swych subiektywnych decyzji. Țaden wymiar odpowiedzialności – moralny, indywidualny ani prawny – nie dotyka lekarza i aptekarza w następstwie decyzji odwołującej się do klauzuli sumienia.

Czy sprzeciw wobec klauzuli sumienia oznacza zgodę na zmuszanie lekarzy i aptekarzy do wykonywania obowiązków, które będą gwałcić ich sumienie? Nie. Wystarczy, że zwolennicy poglądu o wyższości zygoty nad żywym, w pełni ukształtowanym człowiekiem przestaną wybierać zawód lekarza czy aptekarza. Ludzie, którzy nie są w stanie uwzględnić woli pacjenta, nie radzą sobie z egoizmem własnym, czują ciągłą potrzebę manifestowania swego światopoglądu i nie rozumieją, że wykonywanie zawodu – jakiegokolwiek – wiąże się z braniem na siebie określonych obowiązków i spełnianiem ich bez postawy cierpiętnika, niech powstrzymają się przed studiami medycznymi.

Za sprawą klauzuli sumienia jesteśmy w sytuacji, w której osoba chora lub ofiara przemocy (gwałt) nie ma zagwarantowanych świadczeń medycznych, bo sumienie każdego z osobna lekarza, pielęgniarzki, aptekarza może odebrać jej szansę na wyzdrowienie. Zatem argumenty środowisk medycznych o zmuszaniu ich do wykonywania pewnych obowiązków są przesadnie akcentowane. Lekarzem, położniczką, pielęgniarzką czy aptekarzem można zostać lub nie. Tu nie ma przymusu. Natomiast choroba nie wybiera. Pacjentem zdany na lekarzy po prostu się zostaje. Pozostaje tylko mieć nadzieję, że nie trafi się w ręce doktrynerów, dla których ani trochę nie liczy się konkretny, żywy człowiek i jego dramat.

Klauzula sumienia stwarza pozory zażegnania konfliktu osobistych przekonań pracownika medycznego z ogólnie obowiązującą etyką zawodową. Nie jest narzędziem kompromisu, a jedynie kolejnym świadectwem słabości edukacji zawo-

dowej⁴. Jeśli lata studiów nie wyrabiają w adeptcie wrażliwości etycznej, jaką powinien kierować się pracownik służby zdrowia z wyboru wchodzący w rolę zawodową, to znaczy najprawdopodobniej, że dana osoba nie dojrzała do tego zawodu. Nadrzędnym celem lekarza czy aptekarza ma być właśnie *służenie zdrowiu*, pomoc drugiemu człowiekowi, a nie podporządkowywanie tego drugiego osobistym przekonaniom, zniewalanie go wolnością swego sumienia, odbieranie prawa do interwencji medycznej wtedy, gdy jest ona zasadna.

Jak nazwać moralność leżącą u podstaw idei klauzuli sumienia? To postawa pozbawiona wrażliwości etycznej, szacunku do drugiego człowieka, dogmatycznie skupiona na metafizycznych założeniach o wyższości potencjalnego życia zarodka od życia żywego człowieka – pacjentki, kobiety, niejednokrotnie matki już urodzonych dzieci. Jest to etyka, w której nie przewiduje się troski o drugiego człowieka, a jej celem jest ochrona osobistych wierzeń i przekonań bez względu na koszty, nawet jeśli pacjentka miałaby zapłacić za to życiem. To „etyka” ślepa na konsekwencje, nieczuła na krzywdy, jakie może spowodować decyzja kierowana sumieniem lekarza czy aptekarza. To „etyka” prywatna roszcząca sobie prawa do ustalania reguł życia zbiorowego. To wizja świata uzurpująca prawdę przez duże „P”, „etyka” na usługach polityki, interesu grupy religijnej i przerośniętego ego ludzi, którzy sami chcą być bogom podobni.

⁴ Edukacja to w tym wypadku szerszy problem. Kto dziś jeszcze zastanawia się nad logiczną zasadnością tak popularnych sformułowań, jak „życie nienarodzone”, „życie od poczęcia”, „syndrom poaborcyjny”? Kto pyta o poprawność założeń tkwiących u podstaw tego rodzaju argumentacji, kto ma odwagę ją zakwestionować? Znaczna większość społeczeństwa nie jest świadoma założeń swego myślenia, o gotowości do podjęcia dyskusji nie mówiąc. Nawet edukacja filozoficzna w szkole średniej, której celem powinno być nie tylko zaznajomienie młodzieży z historią filozofii, ale i wyrobienie umiejętności krytycznego myślenia, obraca się wokół pism Karola Wojtyły (znakomita większość lektur zalecanych w obowiązującym podręczniku do filozofii dla liceów i techników to encykliki Jana Pawła II) oraz koncentruje na zagadnieniach: „Czy życie jest dla Ciebie święte?” oraz „Co uważasz za swoje życiowe powołanie?” (ani „świętość”, ani „powołanie”, jak się wydaje, nie są pojęciami filozoficznymi i nie powinny być jako takie przedstawiane uczniom). Zob. M. Gajewska, K. Sobczak, *Edukacja filozoficzna. Ścieżka edukacyjna. Podręcznik*, Operon, Gdynia 2008, s. 16.

Łukasz Kamiński

**INNY W KINIE
RELACJA Z VII MIĘDZYNARODOWEGO
FESTIWALU FILMU FILOZOFICZNEGO
(KRAKÓW, 6–8 GRUDNIA 2012)**

Na filozoficznej mapie Polski, oprócz olsztyńskiej Filozofii Filmowo, najważniejszą inicjatywą podejmującą tematykę filozoficzno-filmową jest Międzynarodowy Festiwal Filmu Filozoficznego¹ w Krakowie. Tegoroczna siódma już edycja pod hasłem *Obcość i inność* odbyła się w dniach 6–8 grudnia 2012 r. w pięknym gmachu Muzeum Sztuki i Techniki Japońskiej Manggha². Mimo że na pierwszy rzut oka miejsce to wydaje się nie mieć wiele wspólnego z estetyką filmu i filozofią, to wśród bogatej oferty publikacji Muzeum można znaleźć m.in. takie tytuły jak: *Akira Kurosawa – twórca japoński, twórca światowy*³, *Kino japońskie w polskim plakacie filmowym*⁴, *Estetykę zen*⁵ Agnieszki Kozyry. Przybyli goście mogli się raczyć tradycyjnymi potrawami japońskimi w bufecie, a porcelana i zestawy do sushi, tusz do kaligrafowania i liczne publikacje o historii i kulturze Kraju Kwitnącej Wiśni przybliżyły przynajmniej w stopniu podstawowym horyzont, w który wpisana jest myśl i filozofia japońska. Wybór miejsca okazał się zatem trafny chociażby ze względu na hasło siódmej edycji FFF w Krakowie.

Inauguracja festiwalu połączona była z promocją książki *Wobec metafizyki. Filozofia – sztuka – film*⁶, która została zainspirowana hasłem poprzedniej edycji poświęconej metafizyce, co w wypadku cyklicznych przedsięwzięć i konfe-

¹ Zob. [online] <<http://festiwalfilmufilozoficznego.com/>>.

² Zob. [online] <<http://manggha.pl/>>.

³ Zob. *Akira Kurosawa – twórca japoński, twórca światowy*, pod red. W. Laskowskiej-Smoczyńskiej i P. Kletowskiego, wyd. Muzeum Sztuki i Techniki Japońskiej Manggha, Kraków 2011.

⁴ Zob. *Kino japońskie w polskim plakacie filmowym*, koncepcja i układ W. Laskowska-Smoczyńska, wyd. Muzeum Sztuki i Techniki Japońskiej Manggha, Kraków 2011.

⁵ Zob. A. Kozyra, *Estetyka zen*, wyd. Trio, Biblioteka Fundacji im. Takashimy, Warszawa 2010.

⁶ Zob. *Wobec metafizyki. Filozofia – sztuka – film. Antologia*, pod. red. U. Tes i A. Gielarowskiego, Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012.

rencji jest pierwiastkiem bardzo istotnym, jako że buduje potrzebne wrażenie ciągłości, tradycji. Szkoda tylko, że na spotkaniu promocyjnym nie byli obecni Piotr Dumała oraz Lech Majewski. Rozmowy z tymi niezwykle ciekawymi twórcami zostały przeprowadzone podczas *Lekcji mistrzowskiej* w zeszłym roku i spisane w promowanej antologii⁷. Gigant polskiej animacji oraz twórca *Wojaczka* (1999), *Szklanych ust* (2007) czy *Młyna i krzyża* (2011) z pewnością wnieśli by do tej rozmowy wiele ciekawych uwag. Na szczęście obecny był Władysław Podrazik⁸, malarz, poeta, który od lat eksploruje rejony duchowości poprzez swoje obrazy. Dominowali oczywiście filozofowie, filmoznawcy i kulturoznawcy; pracownicy Uniwersytetu Jagiellońskiego i Akademii Ignatianum w Krakowie. Istotna była obecność Krzysztofa Loski (UJ) eksperta m.in. od kina japońskiego, autora *Encyklopedii filmu science fiction*⁹, książki o Davidzie Cronenbergu i Alfredzie Hitchcocku¹⁰. Wszelkie dywagacje, przedstawianie swoich stanowisk i próby wyjaśnienia tematów sprawiły, że promocja *sensu stricto* trwała ponad dwie godziny i obfitowała w interesujące, trafne spostrzeżenia i wypowiedzi. Ciekawym dopełnieniem był performance oparty na starych tekstach orfickich, zatytułowany *Życie – Śmierć – Życie*, który wprowadził oprócz poziomu teoretycznego również wymiar artystyczny (i praktyczny).

Drugi dzień *Kinematografu filozoficznego* doskonale wpasował się w aspekt tematyczny szeroko pojętego multikulti i związanej z tym obcości i inności. W Muzeum Manggha odbyło się spotkanie z austriacką reżyserką i scenarzystką Barbarą Albert oraz projekcja jej filmu *Nordrand* (1999), opowiadającego historię piątki młodych ludzi, uciekinierów z byłej Jugosławii, którzy w 1995 r. szukają azylu w Austrii, konkretnie w wiedeńskiej dzielnicy Nordrand. Film porusza kwestię egzystencji ludzi różnych narodowości, ścieranie się odmiennych kultur. Ukazuje relacje oraz eksponuje konflikty wynikające z odmienności oraz rosnące poczucie obcości. *Nordrand* jest zwodniczy. Pierwsze kilkanaście minut seansu zrodziło pytanie, czy ten film w ogóle powinien pojawić się w programie festiwalu filozoficznego. Dopiero kolejne sceny wniosły do fabuły wątki etyczne związane z kwestią aborcji, molestowania, a także odpowiedzialności, macierzyństwa i teorii wychowania. Ostatecznie film broni się niebanalnymi rozwiązaniami scenariuszowymi i dobrymi, a miejscami nawet znakomitymi dialogami. W pamięci zapada przede wszystkim scena w samochodzie, kiedy dwie kobiety wracają z kliniki aborcyjnej, a w radiu słychać znany przebój muzyczny Ace of Base, tworzy to mocny kontrast.

⁷ Zob. *Lekcja mistrzowska z Lechem Majewskim*, (w:) *Wobec metafizyki...*, s. 411–426 i *O metafizyce najlepiej milczeć (rozmowa z Piotrem Dumalą)*, (w:) *ibidem*, s. 427–447.

⁸ Zob. *Poza granice widzialności*, (w:) *ibidem*, s. 395–410.

⁹ Zob. K. Loska, *Poetyka filmu japońskiego*, t. I, wyd. Rabid, Kraków 2009.

¹⁰ Zob. A. Pitrus, K. Loska, *David Cronenberg: Rozpad ciała, rozpad gatunku*, wyd. Rabid, Kraków 2003.

Pojawia się w tym miejscu pytanie: co jest filmem filozoficznym, a co nie? *Nordrand* jako dzieło filmowe broni się bardzo dobrze. Można mieć jednak wątpliwości, czy jest filmem filozoficznym. Moim zdaniem film Barbary Albert bardzo dobrze wpisał się w hasło festiwalu. Jest jednak różnica (nie ujmując wartości tym obrazom filmowym) między zebraniem filmów (*sensu largo*) opowiadających konkretne historie po prostu pasujące do motywu przewodniego inicjatywy a zebraniem filmów filozoficznych. Jeśli ktoś pokusiłby się o sformułowanie definicji filmu filozoficznego, choćby stworzonej *ad hoc*, to część osób mogłaby mieć zastrzeżenia dotyczące wyboru tego filmu – i miałyby sporo racji.

Rozmowa z reżyserką prowadzona była w języku niemieckim i tłumaczona na polski. W trakcie dyskusji zostało poruszonych wiele aspektów: od kobiecości rozumianej jako inność, kryzysu męskości, umiarkowanego mizoginizmu, potrzeby redefinicji pojęć ojczyzny i patriotyzmu, interpretacji izolacji obcokrajowców aż po myśl Levinasa o Twarzy Innego. Warto zaznaczyć profesjonalną organizację całego przedsięwzięcia, w tym też przygotowanie i pracę tłumaczy podczas rozmowy z zagranicznym twórcą filmowym.

Ostatni dzień festiwalu przyniósł aż trzy pokazy filmów fabularnych (w tym jedną premierę i jedną przedpremierę). Najpierw obejrzelśmy 30-minutowy *The Compositor* (2012) Johna Mattiuzziego poruszający zagadnienia szeroko pojmowanego idealizmu, wolności (w tym wolności artystycznej), a wszystko to w bardzo interesującej formie czarnego humoru oraz recepcji artystów w społeczeństwie. Drugą reżyserką z kręgu niemieckojęzycznego, której film został wyświetlony na Kinematografie Filozoficznym w Krakowie, była Anja Salomonowitz z przedpremierową projekcją filmu *Spanien*. Oba filmy zostały wyświetlone w klimatycznym kinie studyjnym Agrafka¹¹, znajdującym się na pierwszym piętrze starej kamienicy nieopodal Barbakanu. Jest to już kolejna współpraca tego kina z Międzynarodowym Festiwalem Filmu Filozoficznego. Trudno nie pomyśleć w tym miejscu o nieodżałowanej olsztyńskiej Awangardzie¹², gdzie oprócz prężnie działającego kina studyjnego współpracowano z Filozofią Filmowo. Kino Awangarda funkcjonuje nadal, jednak już nie w tym samym budynku.

Na zakończenie festiwalu w Domu Norymberskim¹³ zorganizowano pokaz specjalny filmów krótkometrażowych wyświetlonych na niezależnym festiwalu Cinepeter Film Festival¹⁴ w Rotterdamie, a następnie mogliśmy obejrzeć film pt. *Coalitzia* izraelskiego reżysera Elada Laroma. I właśnie ten ostatni obraz spośród wszystkich wyświetlonych w ramach Międzynarodowego Festiwalu Filmu Filozoficznego w Krakowie najbardziej zasługiwał na miano filmu filozoficznego.

¹¹ Zob. [online] <www.kinoagrafka.pl/>.

¹² Zob. [online] <www.awangarda.olsztyn.pl/>

¹³ Zob. [online] <www.dom-norymberski.com/index.htm>.

¹⁴ Zob. [online] <<http://cinepeter.wordpress.com/about/>>.

A przynajmniej najbardziej zbliżył się do tej kategorii. „The project *Coalitzia* consists a six chapter story which formulates one theme. A garbage man in Amsterdam finds by no coincidence a gun, and looks for its owner which reveals to be a key figure in town”¹⁵.

Po pokazie filmu odbyła się rozmowa z reżyserem w języku angielskim, dyskusja i analiza filmu. Moderator proponował interpretację w ramach przyporządkowania poszczególnym częściom filmu wybranych filozofów i ich koncepcji. Wobec tego główny bohater, wywodzący się z kultury judaistycznej, pracujący jako śmieciarz, byłby nawiązaniem do Spinozy, motyw tańczącego mężczyzny – do Friedricha Nietzschego i woli mocy oraz sformułowania „każdy dzień bez tańca jest dniem straconym”, segment *Cuba libre* – do Marksa, zaś fragment, gdy dwóch Żydów-śmieciarzy (w tym jeden po elektrowstrząsach, nie potrafiący się porozumieć językowo z głównym bohaterem *Coalitzii*) miałby być odzwierciedleniem psychoanalizy Freuda. Na końcu filmu główny bohater znajduje wreszcie właściciela broni, liczącego się w mieście mężczyznę, którego szukał. Niestety zostaje przez niego zastrzelony z pistoletu, który przyniósł na miejsce spotkania. Nadinterpretacją moim zdaniem było porównanie przez moderatora poszukiwania tego człowieka rządzącego miastem do poszukiwania Boga oraz przywołanie tezy Friedricha Nietzschego *Gott ist tot*. W *Coalitzii* finałowa scena byłaby odwróceniem słynnego zdania Nietzschego. To szukanie wyjaśnienia i interpretowanie na siłę. Również tłumaczenie rozmowy z reżyserem z angielskiego na polski powinno być sprawniejsze. W porównaniu do tłumaczy uczestniczących w spotkaniu z Barbarą Albert umiejętności tłumaczki spotkania z Eladem Laromem wypadły gorzej. Nie zmienia to faktu, że autor interpretowanego filmu okazał się interesującym rozmówcą.

Podsumowując: cały Festiwal Filmu Filozoficznego został bardzo dobrze zorganizowany, obiekty, w których odbywały się pokazy filmowe, nie były od siebie zbyt oddalone, co nie stwarzało dodatkowych problemów z przemieszczaniem się z miejsca na miejsce. Pokazane filmy reprezentowały bardzo wysoki poziom artystyczny, a prowadzący odpowiedni poziom merytoryczny. Wiele z pomysłów użytych w Krakowie mogłoby stać się inspiracją dla Filozofii Filmowo w Olsztynie.

Otwarte pozostanie jednak pytanie, jak odpowiednio dobierać filmy, by nie były tylko i wyłącznie dziełami kinematograficznymi sprawnie dobranymi do potrzeb aktualnego motywu przewodniego, lecz rasowymi filmami filozoficznymi.

¹⁵ Por. materiały promocyjne, [online] <http://festiwalfilmufilozoficznego.com/index.php?option=com_content&view=article&id=45&Itemid=44&lang=pl>.

Piotr Gąsowski

FILOZOFIA JAKO DROGA DO SZCZĘŚCIA, CZYLI O WPŁYWIE PSYCHOTERAPII FILOZOFICZNEJ NA WYCHOWANIE

Ze względu na dużą popularność poradni filozoficznych na Zachodzie i coraz większe zainteresowanie terapeutyczną funkcją filozofii w Polsce Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Łodzi 27 listopada 2013 r. zorganizowała Ogólnopolską Konferencję Naukową „Psychoterapia filozoficzna a wychowanie”.

Jako pierwszy wystąpił przewodniczący konferencji, Lech Ostasz z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, z referatem pt. *O metodologicznym statusie psychoterapii filozoficznej*. Rozpoczął od przedstawienia definicji psychoterapii filozoficznej, która w swej skrótovej wersji określona została jako: „metodyczne oddziaływanie na umysł kogoś drugiego i/ lub na własny i poprzez umysł na psychikę. Psychika zaś będzie po części wpływać na ciało”, a także od łacińskiego słowa *mens* (umysł) utworzył alternatywny termin – „mentaloterapia”, dający bezpośrednio do zrozumienia, na co ukierunkowane są działania terapeutyczne. Tak pojęta terapia jest edukacją esencjalną, czyli „skróconą i skondensowaną edukacją umysłu pod względem takich wartości jak: samoaktualizacja, dobre współzycie z innymi, jakość życia, poczucie sensu, zmniejszenie napięć psychosomatycznych itd.”. Formułując definicję psychoterapii filozoficznej, L. Ostasz wskazał na różnice pomiędzy mentaloterapią a innymi rodzajami leczniczego oddziaływania na psychikę, tj. zwykłą psychoterapią i tzw. pop-psychoterpią (psychoterapią populistyczną). Warunkami *sine qua non* tej pierwszej są działania zmierzające do rezygnacji z dualizmu na rzecz trializmu (np. przejawiające się w zaakceptowaniu kategorii neutralności obok pozytywności i negatywności), operowanie pojęciem zapośredniczenia osoby w relacje i analiza owych relacji, klarowanie użycia kategorii i pojęć, a także szeroko pojęte badanie założeń myślenia. To, co wyróżnia mentaloterapię, to większy w stosunku do innych odmian psychoterapii nacisk położony na dociekanie prawdy i ćwiczenia rozwijające krytyczną postawę wobec samego siebie.

Następnie głos zabrał Andrzej Sztylka z Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach. W oparciu o koncepcję psychoterapii filozoficznej Lecha Ostasza przedstawił on zagadnienie związków między filozofią a pedagogiką (*Psy-*

choterapia przez filozofię a wychowanie). Posiłkując się teoriami Jana Szczepańskiego i Elżbiety Wojnar, a także dorobkiem klasycznych filozofów zachodnich, wykazywał, iż obecnie działalność pedagogiczna może być odpowiedzialnie uprawiana jedynie w ścisłym związku z psychoterapią filozoficzną. Zdaniem A. Sztylki treści, które niesie za sobą mentaloterapia, były zawsze obecne w pedagogice *implicite*, niemniej jednak specyfika współczesności wymusza ich wyodrębnienie i wyeksponowanie. Referent jasno nakreślił związek pedagogiki z terapeutycznymi aspektami filozofii oraz ukazał filozoficzną odmianę psychoterapii jako działalności istotnej i wartościowej.

Agnieszka Cybel-Michalska, reprezentująca Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu, skupiła się na silnie związanej z zagadnieniem psychoterapii filozoficznej kwestii ludzkiego szczęścia. W swym wystąpieniu pt. *Kariera jako własność jednostki – w stronę rozpoznania podmiotowej intencji sensu* ukazała człowieka jako jednostkę realizującą swoją biografię w odniesieniu do kreowanych przez współczesność mitów. Podkreślając zagrożenie płynące z przyjęcia odbierającego człowiekowi wolność monomitu, przedstawiła wywiedzioną z polimityczności możliwość swobodnego modelowania kariery. Uznanie kariery za wartość, a także jej subiektywne usensownienie, m.in. poprzez przeświadczenie o słuszności swoich działań i przekonanie o ich ciągłości, Cybel-Michalska uznała za silnie związane z poczuciem szczęścia. Po tym wystąpieniu rozgorzała dyskusja, podczas której zwrócono uwagę, iż zastosowanie w związku z kwestią szczęścia i sensu życia pojęcia „pomysłność zawodowa” w miejsce terminu „kariera” jeszcze bardziej zbliżyłoby zaprezentowane wyniki badań do obszaru zainteresowań psychoterapii filozoficznej.

Kolejny referat, wygłoszony przez Adriannę Barską z Instytutu Pedagogiki Nauk Humanistycznych i Społecznych Akademii Marynarki Wojennej w Gdyni, pt. *Wykształcić w sobie słuch podczas lektury, czyli kilka słów o sztuce czytania*, odnosił się do psychoterapii filozoficznej z perspektywy hermeneutyki. Terapeutyczne walory tekstu A. Barska wskazywała m.in. na przykładzie *Czarodziejskiej góry* T. Manna. Zainspirowało to uczestników konferencji do dyskusji na temat wartości literatury pięknej w procesie psychoterapii.

Reprezentujący Uniwersytet Warmińsko-Mazurski Piotr Gąsowski w wystąpieniu zatytułowanym *Teoria złotego środka, jej metafizyczne podstawy i praktyczne zastosowanie* w oparciu o etykę Demokryta, Epikura, Arystotelesa, twórczość Homera i Horacego, a także buddyjską filozofię Środkowej Drogi wykazał, iż reguła złotego środka stosowana jest najczęściej według określonego schematu. Po pierwsze, na drodze rozumowej wyznacza się nadrzędny cel aktywności ludzkiej. Po drugie, w oparciu o tę wiedzę wytycza się drogę do celu. Istotne, iż robi się to w taki sposób, aby każdy z kroków mieścił się pomiędzy dwiema skrajnymi możliwościami wyboru. Pokonywanie kolejnych kroków odbywa się ze względu na cel ostateczny, toteż żaden z nich nie jest celem samym w sobie. Ta perspektywa pozwala na nabranie „zdrowego dystansu” do własnych działań, a tym sa-

mym umożliwia racjonalną analizę zaistniałej sytuacji. Efektem owej analizy jest umiejętność przyjmowania postawy wyważonej wobec skrajnych możliwości. Prelegent podkreślił, iż opisana zasada jest użyteczna z perspektywy współczesnych dążeń do szczęścia i samorealizacji.

Kolejny referat, pt. *Buddyzm a terapia*, wygłosił Krzysztof Piątek z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. Rozpoczął od zaprezentowania kluczowych idei buddyźmu, a jednocześnie ukazał terapeutyczny, soteriologiczny i praktyczny wymiar buddyjskich nauk. Następnie omówił metodykę pracy z przeszkadzającymi uczuciami w tradycji hinajany, mahajany i wadźrajany, zaś różnice pomiędzy poszczególnymi szkołami buddyźmu zostały ukazane jako wynik dostosowania odpowiednich nauk do umysłowości i temperamentu ucznia, a nie jako wzajemnie sprzeczne metafizyczne doktryny. Ostatecznie autor skonfrontował system buddyjskich metod z zachodnią koncepcją psychoterapii.

Maciej Kasprzyk z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego zwrócił uwagę na możliwość zastosowania psychoterapii filozoficznej w procesie resocjalizacji więźniów, a także przeciwdziałaniu patologii i profilaktyce przestępczości wśród dzieci i młodzieży. Autor wystąpienia *Psychoterapia filozoficzna a prawo*, powołując się na istniejące korelacje między prawem a psychologią, zasugerował, iż można podjąć próbę odnalezienia podobnych zależności w odniesieniu do prawa i psychoterapii filozoficznej. Owa psychoterapia nie byłaby alternatywą dla standardowej psychoterapii, lecz raczej jej uzupełnieniem.

Patrycja Kozera-Mikuła w referacie zatytułowanym *Egzystencjalne dylematy młodzieży akademickiej* nawiązała do koncepcji poczucia koherencji Arona Antonovsky'ego, logoterapii Viktora Frankla, a także teorii osobowości Suzanne Kobasy. Poruszyła też zagadnienie poczucia sensu życia i stosunku do wartości, a także kwestię wolności i odpowiedzialności jednostki za egzystencję. Zaprezentowała wyniki badań przeprowadzonych na grupie studentów, ukazujące różnice w poczuciu stabilności, niezależności, zadowolenia z życia itd. pomiędzy polską młodzieżą a młodzieżą pochodzącą z Włoch.

Referat pt. *Cognosce te ipsum. Edukacyjno-terapeutyczny wymiar biografii w jesieni życia*, wygłoszony przez Joannę Grochałę z Uniwersytetu Jagiellońskiego, podejmował zagadnienia autorefleksji i redefiniowania podstawowych terminów związanych z egzystencją w okresie wstępowania człowieka w fazę tzw. gerotranscendencji. Ponieważ w większości przypadków proces ten skutkuje podniesieniem jakości życia, jest on istotny z perspektywy psychoterapii filozoficznej. W owym procesie niezwykle ważną aktywnością jest sporządzanie biografii, która oprócz wspomnianej funkcji terapeutycznej, niesie za sobą wartość edukacyjną i wychowawczą. Znaczna część wiedzy, którą człowiek posiada na swój temat, jest nieuporządkowana, a więc pozbawiona wartości poznawczej. W tym wypadku uczenie się z biografii sprzyja pogłębieniu samowiedzy i ułatwia zarówno retrospektywną, jak i prospektywną aktywność człowieka.

Podstawowe pytanie filozofii w służbie człowiekowi – to temat podjęty przez Annę Szklarską, reprezentującą Uniwersytet Jagielloński. Przedstawiła ona w sposób ogólny terapeutyczny charakter myśli klasyków filozofii oraz wskazała na uniwersalność pytań stawianych przez filozofię i mnogość powstałych rozwiązań. Jednocześnie autorka nakreśliła rolę terapeuty, sprowadzającą się m.in. do wyselekcjonowania i dostarczenia we właściwej formie treści odpowiadających zapotrzebowaniu klienta.

Wystąpienie Heleny Kistelskiej z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w sposób istotny podniosło wartość naukową konferencji. Prelegentka, jako praktykujący doradca filozoficzny, z jednej strony jednoznacznie nakreśliła różnice pomiędzy psychoterapią filozoficzną a doradztwem filozoficznym, z drugiej zaś przedstawiła metody, których skuteczność miała okazję zweryfikować w trakcie swojej pracy. Omawiane przez H. Kistelską doradztwo filozoficzne jawi się jako działalność uprawiana w ścisłym związku z psychologią. Odwołuje się ono bowiem do emocji klienta, jego filozofii życiowej, światopoglądu. Porady udzielane przez eksperta dostosowane są do potrzeb i stopnia rozwoju osoby korzystającej z usług doradcy, a formułuje się je w oparciu m.in. o dialog sokratejski czy też dwu- i pięciostopniową metodę podejmowania decyzji Lou Marinoffa. Autorka podkreślała, iż poradnictwo filozoficzne nie prowadzi po podejmowania decyzji za klienta. Ma raczej za zadanie wyposażyć go w kompetencje ułatwiające samodzielne i racjonalne działanie.

Referat pt. *Doradztwo jako topos w dyskursie publicznym – przyczynek do analizy*, wygłoszony przez Pawła Ciołkowicza z Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Łodzi, stanowił idealną przeciwwagę dla poprzedzających go wystąpień. Prelegent, dokonując krytyki szeroko pojętego doradztwa, postawił pod znakiem zapytania wartość wiedzy eksperckiej i kwestię jej pozytywnego wpływu na klienta. Krytyka została przeprowadzona na trzech płaszczyznach: w nawiązaniu do koncepcji instytucjonalnej refleksyjności Anthony'ego Giddensa, koncepcji rządomyślności Michela Foucaulta i etnometodologii. Zgodnie z teorią Giddensa wiedza, którą czerpiemy z książek naukowych, popularnonaukowych czy też środków masowego przekazu, jest wiedzą tworzoną przez wąskie grono naukowców, czyli *de facto* nie przez nas samych. Sprzężenie tego rodzaju refleksyjności z systemami eksperckimi ujawnia się w różnych formach doradztwa, które mają za zadanie stymulować kreatywność i twórczość jednostki. Tym samym zostaje zakorzenione w społeczeństwie przekonanie, iż każdy człowiek dysponuje wolnością i może z niej dowolnie korzystać. To zjawisko związane jest z tym, co Foucault nazwał rządomyślnością, gdyż stanowi przejaw funkcjonowania nowej formy władzy, gdyż ta potrzebuje tego rodzaju kreatywności. Jak bardzo mylące może być przeświadczenie o użyteczności i, o dziwo, sensowności wiedzy eksperckiej, świadczy przywołany przez prelegenta eksperyment Harolda Garfinkela. Wystąpienie zakończone zostało krytycznymi uwagami w stosunku do

sposobów uprawomocniania wiedzy eksperckiej i działalności opartej na szeroko rozumianym coachingu.

Zwieńczeniem konferencji była około półgodzinna dyskusja, podczas której jej uczestnicy przedstawili swoje refleksje zarówno na temat całokształtu konferencji, jak i poszczególnych wystąpień. Był to także czas na wyjaśnienie zagadnień, które z powodu ograniczeń czasowych nie zostały wyczerpująco przedstawione. Rozmowy zaowocowały ujednoczeniem pewnych stanowisk, doprecyzowaniem niektórych terminów, a także rozpoczęciem nowych, nie podnoszonych wcześniej tematów. Wszystkie artykuły, które były podstawą wystąpień, ukażą się drukiem w roku 2014.

RECENZJE I OMÓWIENIA
Reviews and Reports

ROZANOW: FILOZOFIA CHULIGAŃSKA

Wasilij Rozanow, *Opadłe liście*, przełożyli Jacek Chmielewski. Ireneusz Kania, wstępem poprzedził Piotr Nowak, Biblioteka Kwartalnika „Kronos”, Warszawa 2013, ss. 527.

1. Filozofopolis – to rozległe miasto o niejednolitej, bo pochodzącej z różnych stuleci architekturze. Już z daleka przybyszowi ukazują się potężne i wspaniałe pałace zaprojektowane przez wielkich systematyzatorów i systemotwórców, takich jak Platon, Arystoteles, Kant czy Hegel. Są to gmachy osadzone na głębokich fundamentach, na których wznoszą się kolejne piętra – aż po dach, a w górę wystają wieże widokowe. Zwiedzający mogą z nich podziwiać rozległe widoki na Wszechświat i okolice. W niewielkim oddaleniu, przy pryncypalnej ulicy, wystają solidne kamienice zamieszkałe przez założycieli i wyznawców rozmaitych szkół filozoficznych. Na jednej z nich powiewa biało-czerwona flaga – to szkoła lwowsko-warszawska, sąsiadująca z warszawską szkołą historyków idei. Najwyższą, choć nieco zaniedbaną zamieszkiwali niegdyś liczni marksiści; dziś sporo apartamentów świeci pustką. Kawiarnie okupują egzystencjaliści, w knajpach i kabaretach puste kieliszki po winie – zapewne niedawno bawił tu Stanisław Przybyszewski z kompanią młodopolskich estetów. Znienacka natknąć się można na dziwaczny z zewnątrz, acz komfortowy w środku budynek w stylu wiedeńskiego Hundertwasser, zasiedlony przez sporą gromadę postmodernistów. Gdzieniedzie, w sporym oddaleniu od centrum, stoją skromne domki z małymi, ciemnymi okienkami. W jednym z nich odosobnił się Kierkegaard, mając za sąsiada Pascala, który nocami wpatruje się w pustkę bezdenne nieba, marząc, by stało się ono, tak jak dla kolegi Kanta, gwiazdziste. W samo południe po centralnym placu przechadza się na bosaka Sokrates, zaczepiając spacerujących pod ramię Platona i Arystotelesem. Umiejętnie wymijają beczkę Diogenesa, by go nie budzić po długich poszukiwaniach z latarnią człowieka.

Filozofopolis ma też swoje peryferia. Lepsze dzielnice przeznaczone są dla wiernych komentatorów i interpretatorów klasyków: neotomistów, nietzscheanistów, heideggerzystów, nieco gorsze – dla wszelkich naśladowców i epigonów. Jak każde inne miasto, także i to nie może się też obejść bez ciemnych zaułków. Grasują w nich filozoficzni „bezprizorni” i chuligani. Jednym z nich jest Wasilij

Rozanow, chronologicznie przynależny do rosyjskiego srebrnego wieku filozofii religijnej, ale jakże odmienny od swych wytwornych pobratymców: Szestowa czy Bierdiajewa.

2. Jeśli się nie było specjalistą od rosyjskiej filozofii religijnej, jeszcze do niedawna o Rozanowie usłyszeć można było co najwyżej z drugiej ręki jako o miłośniku Dostojewskiego, znawcy Gogoła (zresztą mu niechętnym), a przede wszystkim założycielu Towarzystwa Filozoficzno-Religijnego, z którego został wyrzucony za zgryźliwe antysemickie wypowiedzi. Słyszało się też, że jest autorem tysięcy stron chaotycznych zapisków, co zniechęcało do bliższego się z nimi zaznajomienia. Nazwisko Rozanowa owiane było raczej czarną legendą – dziwaka, skandalisty i „wszystkopisa”. Polska recepcja jego twórczości jest jak do tej pory nikła, a zainteresowanie jego postacią – nienadzwyczajne.

Ale oto wreszcie mamy okazję skonfrontować się z tą legendą i pożałować, iż wcześniej Rozanow nie znalazł swojego protektora i przewrotnego miłośnika. Staraniem Piotra Nowaka, zastępcy redaktora znakomitego pisma „Kronos”, ukazały się od razu dwa koszyki *Opadłych liści* w świetnym przekładzie Jacka Chmielewskiego i Ireneusza Kani.

Dla tych, co pierwszy raz stykają się z nazwiskiem Rozanowa, podaję krótką informację o nim z obwoluty:

„Wasilij Wasilewicz Rozanow (1856–1919): pamflecista, dziennikarz, prowokator, immoralista. Jeden z najciekawszych pisarzy rosyjskich, wybitny myśliciel religijny nazywany „rosyjskim Nietzschem”. Do najważniejszych, zebranych w trzydziestu tomach (1994–2008), prac Rozanowa należy zaliczyć książki o Chrystusie, Dostojewskim, Gogolu, seksie i apokalipsie. Stworzył niepowtarzalny styl literacki, w którym połączył plotkę i refleksje filozoficzną z niespotykaną błazenadą. Miał pięcioro dzieci”. W tekście przytoczonej notki zafrapowało mnie zwłaszcza końcowe zdanie. Dlaczego akurat dotyczy ono liczby posiadanych dzieci? Czy taki biograficzny szczegół może być istotny dla filozofa i pisarza?

Piotr Nowak swoje wprowadzenie do lektury *Opadłych liści* rozpoczyna gestem bezradności, porównując swoje zadanie do próby opisania meduzy. Mimo tego zastrzeżenia, jego tekst, przeplatany cytatami z *Wieniczki Jerofiejewa* w rosyjskim oryginale, wzbudza nie tylko zaciekawienie, ale wręcz fascynację bohaterem. I to zarówno jako pisarzem, jak i osobą o dość powikłanych losach i niewiarygodnej pasji pisarskiej, której plon zawiera się we wspomnianej liczbie trzydziestu tomów.

Jako że dzieło *Opadłe liście* rozmyślnie tak właśnie zostało nazwane przez autora, z góry trzeba zrezygnować z doszukiwania się w nim jakiejś „myśli przewodniej” czy wewnętrznej struktury. Tytuł legalizuje chaos, ale rychło okazuje się, że nie można się w nim pogubić, tak jak i trudno nadać zgrabionym jesiennym

liściom jakiś trwały kształt. Można je co najwyżej zbierać i wrzucać do kosza, w trakcie tej czynności zachwycając się szelestem i zapachem klonu, akacji, jeśionu, dębu, wiśni, jabłoni... Dokąd jeszcze liście rosną na drzewach, są niedosiężne, dopiero gdy jesienią opadną na ziemię, można się nimi cieszyć, zasuszać w bukiety albo spalić.

Rozanowskimi „liśćmi” są urwane, nierzadko poszarpane zapiski, czynione właściwie w toku całego życia. Można to porównać do „strumienia świadomości”, tyle że utrwalonego na skrawkach papieru, z zaznaczeniem, w jakiej się to działo konkretnej sytuacji, za to bez daty. Dotyczą one właściwie wszystkiego, co mu się przydarzało w życiu rodzinnym, erotycznym, religijnym, dziennikarskim, filozoficznym. Ich nie-porządek powiela upływ następujących po sobie zdarzeń codzienności. Niekoniecznie najbardziej dramatycznych i znaczących, jak choroba i śmierć najpierw matki, a potem ukochanej, choć nie całkiem legalnej żony Warwary, matki czwórki jego dzieci, a z dziedziny zawodowej – osiągnięć literackich. Pomędzy drobiazgami, a także sprawami błahymi lub intymnymi i wstydliwymi zniecka pojawiają się myśli zdumiewające głębią, zdania-aforyzmy, jak na przykład to, że „Bóg jest *dużą światą*, nie zaś *światowym rozumem*” (s. 119). I pomiędzy tym wszystkim – szczegółowe zapisy rozmów z córeczkami, synkiem, opisy ich zabawek, powiedzonek, jak też zachowań, gestów, dolegliwości ukochanej żony-nieżony, wszystko to przeniknięte czułością i tkliwością, dalekimi jednak od czulostkowości.

Jak widać, życie rodzinne pochłaniało Rozanowa na równi z życiem intelektualnym i rozmyślaniami filozoficznymi. Wszystko zdaje się być umieszczone na jednej płaszczyźnie, tak jak to się przecież naprawdę przeplata w dniu powszednim. W swym przywiązaniu do codzienności Rozanow jest niejako anty-Kantem, z jego namaszczonym, starokawalerskim sposobem uprawiania filozofii.

Nic dziwnego, że takie życiopisanie, w którym każdy strzępek wrażeń czy przeżyć jest godny utrwalenia, musiało razić współczesnych. P. Nowak przytacza w swoim wstępie takie oto słowa w „dostojnego” krytyka, redaktora narodnickiego czasopisma „Russkoje bogactwo”: „prawdopodobnie »filozoficzna«, ale jednak pornografia. Rozanow jest nieprzyzwoity w tej swojej brudnej rozwiązłości: niechlujny swobodą, z jaką puszcza w obieg nadzwyczajne, wytwarzane przez siebie fakty albo gdy uwiarygodnia nikogo nieinteresujące wiadomości z życia swoich znajomych; niedbalstwem, z jakim pisze »pierwsze wpadające mu na myśl słowa«, nie zadając sobie nawet trudu ich przemyślenia, niekiedy drukując nawet swoje majaczenia” (s. XI). Biedny krytyk! Przeoczył bowiem wyznanie Rozanowa, który na słowa oburzenia Zinaidy Gippius po ukazaniu się jego *Odosobnienija*: „taka książka nie powinna istnieć”, odpowiada: „Z jednej strony – tak, sam czułem podobnie oddając do drukarni. [...] Jednak z drugiej strony jest też prawdą, że ta książka absolutnie *musi być*, ba błysnęła mi nawet myśl, że właściwie wszystkie książki powinny właśnie takie, to znaczy »nieprzy-

czesane« i »bez kałesonów«. Bo w istocie, mówiąc alegorycznie – żaden człowiek »w kałesonach« nie jest interesujący” (s. 264).

3. Z *Opadłych liści* nie da się napisać „porządnej” recenzji – byłoby to czymś niewykonalnym czy wprost śmiesznym. Co najwyżej można próbować czegoś w rodzaju wymyślonej przez P. Nowaka formy „eseju p r z y”¹. Zauważmy: nie „o”, lecz „przy”. „O” sugeruje, że recenzent (albo krytyk) wdrapuje się przynajmniej o jeden stopień wyżej od autora, skąd rzekomo „dalej widzi” i „lepiej wie”. „Przy” jest skromniejsze i bardziej empatyczne. Pozwala waleśać się za rozwichrzoną, „nieprzyczesaną” cudzą myślą, pozwalając się jej zaskoczyć, zadziwić, rozbawić – tak jak to potrafił czynić sam Rozanow w stosunku do swoich, ale też i nie swoich dzieci, jak też dorosłych.

Rozanow za żadną cenę nie chciał być bowiem „literatem”: „W dziedzinie literatury nie odczuwam żadnego skrępowania, to znaczy jest ona dla mnie czymś takim jak spodnie. To, że ponadto są »jeszcze literaci« i że ona w ogóle obiektywnie nie istnieje – nic mnie nie obchodzi” (s. 392). Rozanow wydaje się być Jesieninem rosyjskiej prozy: obydwaj uprawiają „spowiedź chuligana”:

Ja umyślnie się nigdy nie czeszę
I głowę noszę w wietrze rozchwianą jak świeca.
Waszych dusz bezlistną jesień
Przyjemnie mi w ciemnościach oświecać.

I u jednego, i u drugiego – liście. Rozanow je zbiera, podnosi i wkłada do swoich „koszyków”, Jesienin rozświeca „bezlistną jesień” naszych bezwłosych głów. Dlatego nie sposób oderwać się od „filozoficznej pornografii” Rozanowa, która ma w sobie więcej życia, a zarazem egzystencji i esencji niż żmudne i ugłaskane biblioteki „akademików” i „literatów”. Odnosi się do życia jako żywiołu, z całym jego tragizmem, komizmem, chwilami rozpacz i ekstazy, wzniosłości i banalności, głupoty i mądrości. Żeby taki zapis nie zamienił się w grafomanię, niezbędny jest talent. Ten boski dar sprawia, że czego się Rozanow dotknie piórem, wszystko zmienia się w złoto.

Jadwiga Mizińska

¹ P. Nowak, *Ontologia sukcesu. Esej przy filozofii Alexandra Kojewe'a*, Gdańsk 2006.

O BYCIE JAKO TAKIM – FILOZOFIA PIERWSZA W XXI WIEKU

Lech Ostasz, *Pojęcie bytu. Zarys ontologii. Składniki bytu – bytu w ogóle i bytu ludzkiego*, Wyd. Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Łódź 2012, ss. 254.

Napisanie książki o charakterze ontologicznym nie jest dzisiaj zabiegiem oczywistym. W czasach kiedy dziedziny filozofii zostają zaanektowane przez szczegółowe dyscypliny nauk przyrodniczych, socjologię i psychologię, a sama filozofia upolitycznia się czy też kieruje się w stronę *gender studies*, zgłębianie tajemnicy bytu jest coraz rzadziej spotykaną aktywnością, szczególnie w przypadku kiedy autor wykracza poza systematyzujące i historyczne ujęcie problematyki ontologii, wysuwając także własne propozycje. Trud ten został podjęty w recenzowanej pozycji.

Na książkę składają się dwie części, uprzednio wydane jako autonomiczne prace. Pierwsza, obszerniejsza część to *Pojęcie bytu. Zarys ontologii*, druga – *Składniki bytu – bytu w ogóle i bytu ludzkiego*. Zabieg ten jest jak najbardziej uprawomocniony, gdyż obie części wzajemnie się uzupełniają, tworząc w rezultacie spójną i czytelną strukturę tekstu.

Rozważania dotyczące kwestii ontologicznych obecne są we wcześniejszych pracach Lecha Ostasza¹. Z racji nadania owej kwestii niezwykle ważnej czy też nawet priorytetowej roli wątki te pojawiają się także w pozornie nie zorientowanych na ontologię tekstach Autora. Dopiero jednak recenzowana książka prezentuje panoramiczny ogląd i dążący do całościowego charakteru wywód. W pewien sposób jest to też próba „odczarowania” ontologii, postrzeganej zwykle jako zupełnie odrealniona dziedzina filozofii. Poprzez ukazanie jej istotnych, praktycznych implikacji – odniesienia do chemii, biologii i fizyki, jak też do kwestii psychologicznych, społecznych i światopoglądowych – abstrakcyjny wywód osadzony zostaje na konkretniejszym podłożu. Jednocześnie jednak nie obcujemy ze zbiologicyzowaną czy uspołecznioną teorią bytu. Autor, opierając się na racjonalnym rozmyśleniu, zostawia niemało przestrzeni dla intuicji i przeczucia, co

¹ Por. L. Ostasz, *Potencjalność – byt – chaos – nicość*, Eneteia, Warszawa 2009.

w efekcie stanowi stosowną przeciwwagę wobec rygoru logiki i empirii. Na przekór postmodernistycznym trendom, postulującym potrzebę dogłębnej dekonstrukcji, Ostasz prezentuje umiarkowane stanowisko, w którym afirmacja i krytyczny ton pozostają we względnej równowadze. Jego starania idą zdecydowanie w kierunku twórczego podejścia, poprzedzonego jednak odpowiednim wkładem krytyki. Książka nie przypomina podręcznikowej *Ontologii* W. Stróżewskiego² czy *Filozofii współczesnej* M. Hempolińskiego³. W zależności od oczekiwań czytelnika fakt ten może zostać odebrany jako zarzut lub zaleta. W przeciwieństwie do wymienionych prac, w których to autorzy zdają się głównie referować poglądy i pozostawać na pozycji neutralnej, Ostasz obiera zdecydowanie inną formułę wywodu, oceniając poglądy, nurty i idee ontologiczne z pozycji własnych przemyśleń i założeń.

W pierwszej części książki zaprezentowane zostaje systemowe ujęcie bytu, a więc jego rodzaje, statusy, dziedziny, modalności. Wyraźne tło dla tej prezentacji stanowi autorska propozycja ontologii opartej na koncepcji potencjonalności. Objaśniając podstawowy słownik ontologii, Autor nie popada jednak w monotony i nużący ton, o jaki łatwo przecież przy tak abstrakcyjnych terminach. Tekst ożywia zdecydowanie polemiczny tok wywodu i oryginalne ujęcie omawianej problematyki. Kompozycja książki ułatwia poruszanie się po zagadnieniach – otwierający rozdział inicjuje czytelnika (jeśli ten naturalnie wyrazi chęć współpracy) w ontologiczną nomenklaturę, opatrując ją jednocześnie autorskim namyśłem. Poprzedzenie historycznego przeglądu stanowisk takim wstępem zdaje się być trafionym pomysłem. Dzięki takiemu zabiegowi myśl danego filozofa staje się czytelniejsza, a praca z tekstem wzbogacona o krytyczną refleksję.

Rozdział drugi – historyczne ujęcie problemu – rozpoczyna się od presokratyków, poprzez Platona, Arystotelesa i scholastykę na logicznym ujęciu bytu kończąc. W zwięzły i przystępny sposób zaprezentowane zostają główne nurty ontologii. Najbardziej rozbudowany został podrozdział o I. Kancie – Autor wskazuje w nim, jak *de facto* epistemologiczna teoria wyłożona w *Krytyce czystego rozumu*⁴ wpłynęła na poglądy dotyczące bytu. Dość znacząca rola przypisana zostaje Hegłowskiej koncepcji zapośredniczenia. Znalazło się też miejsce dla K. Marksa, wpisanego w standard polskich podręczników sprzed 1989 r., nie tak często jednak przywoływanego we współczesnych pracach dotyczących teorii bytu. Szczególnie istotna jest część dotycząca nieuprawnionych ontologizacji. Systemy ontologiczne nierzadko wysuwały specyficzne roszczenia, np. teorie zakładające izomorficzną relację pomiędzy językiem a światem traktują w konsekwencji projektowane na sferę przedmiotową idee jako ontycznie pierwotne i zastane. Wyli-

² W. Stróżewski, *Ontologia*, Znak, Kraków 2004.

³ M. Hempoliński, *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989.

⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Antyk, Kęty 2001.

czone i opisane przez autora nieuprawomocnione zabiegi mogą okazać się pomocnym kryterium w ocenie ontologicznych poglądów.

Skierowanie uwagi na *stricte* filozoficzne treści uważam za duży atut pozycji – Autor wyraźnie rozgranicza dziedziny i zakresy filozofii i teologii, ograniczając do minimum religijnie zorientowaną ontologię. Ponadto ustosunkowuje się do prezentowanych poglądów, nie przyjmując zdepersonalizowanego i wyłącznie relacyjnego stylu pisania. Preferencje i poglądy Ostasza są widoczne. Stanowi to zachętę do żywego, zakorzenionego w tradycji dysputy uprawiania filozofii. Historyczny przegląd wieńczy rzeczowe podsumowanie. Ostatni rozdział to rozwinięcie i doprecyzowanie pojęć z rozdziału pierwszego.

Praca napisana jest przystępnym językiem – podejmowana problematyka może zostać zrozumiana także przez laika. Styl książki nie przypomina tworzonych w dość hermetycznym języku ontologicznych tekstów E. Tugendhata. W odróżnieniu jednak od prac niemieckiego filozofa można odnieść wrażenie niewystarczającego i powierzchownego ujęcia pewnych zagadnień. Za niedopracowaną uważam definicję metafizyki – jest ona raczej intuicyjna, jedynie nakreśla relacje przedmiotową pomiędzy metafizyką i ontologią, zaniedbując zupełnie historyczne uwarunkowania terminów. W zależności od ujęcia metafizyka może być bowiem uznawana za nadrzędną wobec ontologii, znaczeniowo pokrywać się z nią czy też, jak w ujęciu R. Ingardena, dotyczyć sądów egzystencjalnych. Wyjaśnienie autora pozostaje niejasne szczególnie w kontekście solidnych i precyzyjnych definicji, które formułuje on w innych miejscach książki. Odczucie niekompletności i zbyt uogólniania można odnieść w trakcie prezentacji niektórych poglądów w przeglądzie historycznym – dotyczy to głównie poglądów F. Nietzschego czy skwitowania na zaledwie dwóch stronach M. Heideggera. W historycznym przeglądzie brakuje także odniesień do najnowszych nurtów ontologii (np. do realizmu spekulatywnego) czy prezentacji filozoficznych implikacji stanowisk redukcjonistycznych i emergentystycznych.

Druga część wydawnictwa, *Składniki bytu*, to strukturalne ujęcie bytu – Autor opisując pojęcia pól, sfer, arealów, zapośredniczeń czy relacji, kreśli systemowy obraz ontologii. Wywód cechuje spójność i dbałość o terminologiczną przejrzystość. Ostatni rozdział stanowi namysł nad genezą bytów zindywidualizowanych. Autor, prezentując strukturę i genezę bytu, odnosi się do mocno akcentowanej w swoich pracach koncepcji potencjonalności – w jego perspektywie pełni ona rolę swoistej praźródłości bytu. Dostrzegalne są także odwołania do emergentystycznej wykładni ontologii (schemat dziedzin i poziomów bytu, zwrotne oddziaływanie i względna autonomia wyższych struktur). Odniesienia do nauk przyrodniczych zdają się pełnić rolę kontrapunktu dla spekulatywnego stylu, w jakim uprawiana jest ontologia. Z punktu widzenia Ostasza konkretne ustalenia badań szczegółowych powinny zostać wsparte czy też zbalansowane z ogólnym, szerokim poglądem na byt jako całość.

Dość zaskakujący jest nieprzychylny stosunek Autora do teorii stanu splątanego: „Według niektórych fizyków to, co dzieje się w jednym obiekcie, natychmiast, bez najmniejszego opóźnienia wpływa na drugi obiekt. Takie splątanie, jeśli w ogóle występuje (w co powątpiewamy), jest aktywnością marginalną”⁵. W świetle odkryć A. Zeilingera czy I. Walmsleya kwestia ta nie jest sprawą teoretycznych preferencji, lecz naukowym faktem. Dyskusyjne mogą być co najwyżej ontologiczne rozszczenia wyprowadzane w oparciu o to zjawisko.

Problematyka ontologiczna jest narażona na skrajne oceny. Fizyka, matematyka czy biologia poradzą sobie bez ontologii. Czy odwrotna sytuacja jest jednak możliwa? Czy ontologia powinna stać się teoretyczną, interpretacyjną ramą w ocenie wyników szczegółowych eksperymentów, czy też wskazywać na obszar, na jaki badacz ma skierować swą uwagę? Trudno odpowiedzieć jednoznacznie na te pytania. Nietrudno jednak odczuć kryzysową sytuację „filozofii pierwszej” – szczególnie w zorientowanej na pragmatyzm i fragmentaryzm współczesności, której specyfika zrzuca na daleki plan spekulatywną refleksję. Charakter recenzowanej książki wyraźnie wyróżnia się na tle monografii referujących poglądy wybranych myślicieli czy prezentujących dany nurt filozoficzny. Jednocześnie jednak jest to pozycja dla wyjątkowo nielicznej grupy odbiorców (sam autor ma tego wyraźną świadomość). Dla tych, którym problematyka ontologiczna jest jednak bliska, książka *Pojęcie bytu* stanowi godną polecenia pozycję.

Krzysztof Piątek

⁵ L.Ostasz, *Pojęcie bytu. Zarys ontologii. Składniki bytu – bytu w ogóle i bytu ludzkiego*, Wydawnictwo Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Łódź 2012.

O ROLI I STATUSIE HISTORII W XIX WIEKU

Johann Gustav Droysen, *Zarys historyki*, przeł. M. Bonecki, J. Duraj, Oficyna Wydawnicza „Epi-gram”, Bydgoszcz 2012, ss. 159.

Johann Gustav Droysen wydaje się być obecnie postacią odrobinę zapomnianą, zarówno na gruncie refleksji historycznej, jak i filozoficznej. Tym bardziej cieszony fakt, że w Polsce po wielu latach doczekaliśmy się tłumaczenia jego dzieła poświęconego metodologicznym podstawom tworzenia nauk historycznych – *Zarysu historyki*¹. O tym, że jest to postać niedoceniana w Polsce, świadczy recepcja jego poglądów, która – na co zwraca uwagę Jerzy Topolski – była dotychczas dość skromna. Oprócz opracowań samego Topolskiego, który przedstawia Droysena nie tylko jako wybitnego historyka i metodologa, ale również postać, która poprzez innowacyjność swoich konceptów wykraczała poza główny nurt ówczesnej epoki², niewiele znajdziemy odniesień czy rekonstrukcji myśli niemieckiego historyka w polskiej literaturze³. Zdecydowanie większą estymą cieszył się autor za granicą. Liczne odniesienia do Droysena, jak i rekonstrukcje jego poglądów znajdziemy zarówno wśród filozofów takich jak Hans Georg Gadamer czy Herbert Schnädelbach, jak i u historyków: Jörna Rüsena, Georga G. Iggersa czy Haydena White’a⁴. Historyczno-filozoficzna refleksja tego nie-

¹ Dotychczas za sprawą Jerzego Kałużnego w przekładzie polskim ukazały się jedynie fragmenty *Historyki*. Zob. *Opowiadanie historii w niemieckiej refleksji teoretycznohistorycznej i literaturoznawczej od oświecenia do współczesności*, wybór, przekład i opracowanie J. Kałużny, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2003, s. 108–150.

² J. Topolski, *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008, s. 15. Por. idem, *Od Achillea do Béatrice de Planissolles. Zarys historii historiografii*, Oficyna Wydawnicza RYTM, Warszawa 1998, s. 100.

³ Wzmianki o Droysenie znaleźć można w dziele A. F. Grabskiego. Zob. A.F. Grabski, *Dzieje historiografii*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006.

⁴ Zob. H. G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Inter Esse, Kraków 1993; H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. K. Krzemieniowa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992; J. Rösen, *Begriffene Geschichte. Genesis und Begründung der Geschichtstheorie J.G. Droysen*, Padeborn 1969; G.G. Iggers, *The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Wesleyan University Press, Middletown Connecticut 1968; G.G. Iggers, *Historiografia XX wieku. Przegląd kierunków badawczych*, przeł. A. Gadzała,

mieckiego badacza, znanego głównie jako autora pojęcia „hellenizm” i założyciela szkoły historycznej⁵, jak każda refleksja, ukształtowała się pod wpływem trendów i zapatrywań ówczesnej epoki. Oznacza to w tym wypadku, że poglądy autora *Zarysu historii* formowały się w odniesieniu do filozofii pozytywistycznej, naturalistycznej i spekulatywnej filozofii dziejów. Stosunek wobec tych stanowisk i nurtów, przyczyniający się do ugruntowania postawy samego Droysena, odnajdziemy w pracy, w skład której wchodzi zarejestrowane wykłady prowadzone przez badacza od 1857 r., opatrzone wspólną nazwą – *Zarys historii*. Dodatkowo znajdziemy tu cztery rozprawy stanowiące doskonałe uzupełnienie zachowanych wykładów. Pierwsza z nich – *Podniesienie historii do rangi nauki* – to polemika Droysena z naturalistyczno-deterministycznym stanowiskiem H.T. Buckle’a, który postuluje, aby historia opierała się na faktach wywiedzionych z praw ogólnych. Droysen w opozycji do autora *History of Civilisation in England* zaznacza, że takie podejście byłoby zgubne i niszczące dla samej historii. Przeniesienie metod przyrodoznawstwa na grunt historyczny spowoduje, iż nie tylko znikną granice pomiędzy obiema dyscyplinami, ale również nastąpi redukcja historii do praw fizykalnych. Następny esej to *Przyroda a historia*. Autor kontynuuje w nim swoją argumentację na rzecz rozdziału nauk przyrodniczych i historycznych. W kolejnej rozprawie, zatytułowanej *Kunst i metoda*, historyk odtwarza rozwój (od antyku do czasów mu współczesnych) dziedziny, jaką jest historia. Zbiór zawiera również przedruk przedmowy do *Geschichte des Hellenismus II* z 1843 r. pt. *Teologia historii*. Tym samym, pomimo swych niewielkich rozmiarów praca ta stanowi swoiste kompendium poglądów, w tym podnosi kwestie metody, przedmiotu i zakresu badań, statusu tej dyscypliny i roli badacza, problem obiektywizmu poznawczego i prawdy w historii, jak również zagadnienie funkcji języka w procesie poznawczym. Nie sposób

Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010; H. White, *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1987. Ponadto szczerkowane informacje o Droysenie znajdziemy na łamach książek D.R. Kelly’ego: *Granice historii. Badanie Przeszłości w XX wieku*, przeł. B. Hlebowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009; *Losy historii. Badanie przeszłości. Od Herdera do Huizingi*, przeł. J. Dobrowolski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

⁵ Przedstawiciele pruskiej szkoły historycznej (Heinrich von Sybel, Heinrich von Treitschke, Maksymilian Wolfgang Duncker czy Rudolf Haym) wstawili się w dziejach historiografii tym, że uprawiali historię zideologizowaną, pronarodowościową. Sporna jest natomiast kwestia postawy samego Droysena wobec tak uprawianej historii. Droysen z pewnością nie ukrywał swoich polityczno-społecznych zapatrywań – był sojusznikiem zjednoczenia Niemiec pod wodzą Prus. Jednakże w kwestii badania dziejów sprawa nie jest jednoznaczna i przesądzona. O ile G. Iggers zarzuca mu, iż był jednym z tych, którzy opisywali przeszłość poprzez własne interesy polityczne, o tyle J. Topolski wskazuje, że się z tego nurtu wyłamywał. Por. G.G. Iggers, *Historiografia XX wieku...*, s. 27; J. Topolski, *Od Achillesa...*, s. 95. O pruskiej szkole historycznej zob. również A. F. Grabski, op. cit., s. 487–500; R. Southard, *Droysen and the Prussian School of History*, The University Press of Kentucky 1995.

jednak wszystkich tych wątków w tym miejscu zrekonstruować i przeanalizować, dlatego skupiłam się jedynie na kilku wybranych problemach.

Wizja Droysena, jak wskazano, wyrastała ze sprzeciwu wobec pozytywistycznych postulatów ujednoczenia metod badawczych, redukujących historię do nauk przyrodniczych⁶. Historia jako dyscyplina naukowa miała w przekonaniu niemieckiego historyka być czymś więcej niż tylko naśladownictwem czy powielaniem metod przyrodoznawstwa. Winna wypracować swoją odrębną metodologię. I tak jak nauki przyrodnicze opierają się na wyjaśnianiu, w tym: dedukcji, indukcji i metodach statystycznych, tak nauki historyczne powinny odwoływać się do rozumienia, gdyż – jak zaznacza autor – istnieją „rzeczy, które nie potrzebują, by je wywodzić i wyjaśniać, lecz rozumieć” (s. 69). Przyroda i historia stanowią dwa odmienne, lecz nie wykluczające się wzajemnie sposoby ujmowania świata zjawisk. „W ramach tego, co da się zmysłowo postrzeć, przyroda i historia są pojęciami ostatecznymi i najogólniejszymi. Uchwytują one świat zjawisk przez dwa najogólniejsze przedstawienia” (s. 81) – wskazuje autor. Przyroda opisuje zjawiska podług przestrzeni, historia natomiast podług czasu, a dzieje się tak dzięki ludzkim zdolnościom poznawczym, które operując kategoriami czasu i przestrzeni, są w stanie je w ten właśnie sposób ujmować. Jak zauważa Droysen: „byt w czasie i przestrzeni uzyskuje swe dalsze charakterystyki i określenia dopiero w naszym Ja, za sprawą naszego poznania, naszej wiedzy” (s. 82). Niebezpieczeństwo unifikacji metod objawiać się będzie w tym, że nauki historyczne stracą, zdaniem historyka, rację bytu. Ponadto sprzeciw wobec standaryzacji metod poznawczych obu nauk wynika z odrębności celów, jakie właśnie owym metodom przyświecają. Wyjaśnianie ma charakter czysto instrumentalny, jego celem jest umożliwienie użytkowania i opanowania przyrody przez człowieka. Rozumienie natomiast pełni funkcję dwojaką – jest nie tylko metodą (środkiem do celu), ale i celem samym w sobie, pozbawione jest tego instrumentalnego elementu, który cechuje wyjaśnianie, ma charakter czysto poznawczy i wynika z naturalnej, zakorzenionej w człowieku potrzeby i skłonności do wiedzy.

Tak za sprawą przedstawiciela niemieckiej szkoły historycznej powstał klasyczny już podział, który z czasem przejął, dopracował i uszczegółowił Wilhelm Dilthey⁷. Kolejnym elementem oddziałującym na stanowisko niemieckiego metodo-

⁶ Pomimo krytycznego nastawienia Droysena do postulatów metodologicznych w odniesieniu do nauk humanistycznych, jakie wysuwali pozytywiści, można wskazać na elementy wspólne obu postawom. Zarówno J.G. Droysen, jak i A. Comte, H.T. Buckle odwoływali się w poznaniu do empirii. Ponadto w obu przypadkach mamy do czynienia z dziejami jako procesem linearnym, ciągłym i kumulatywnym.

⁷ Często przywołując ten klasyczny podział na nauki humanistyczne i przyrodnicze autorzy odwołują się do W. Diltheya, zapominając, że to właśnie autor *Zarysu historii* jest protoplastą takowej koncepcji.

loga był spekulatywizm historiozofów. Droysen odżegnuje się od uprawiania filozofii dziejów i zastrzega, że nie taki jest cel jego pracy. Jednakże należy pamiętać, iż nie tyle odrzuca on refleksję historiozoficzną samą w sobie, ile odmawia jej wartości poznawczej, a co za tym idzie – statusu nauki. Jednakże warto zaznaczyć, że sam autor nie jest wolny od spekulacji historiozoficznych. Niejednokrotnie odwołuje się on do celu dziejów, zakładając jego istnienie, przy czym dodaje, że ludzkie zdolności poznawcze są ograniczone, a przez to nie sposób o celu mówić w ramach nauki. Cel jest czymś, o czym możemy przeczuwać, że istnieje. Należy do sfery wiary, a nie wiedzy⁸.

Jak każda dyscyplina naukowa, tak i historia winna zdaniem Droysena posiadać swój przedmiot, narzędzia i metody badawcze. W tym celu prezentuje zarys metodologicznych wskazań. Historikę dzieli on na trzy działy: metodykę, systematykę oraz topikę. Pierwsza z nich analizuje metody badania historycznego, wskazując przy tym na heurystykę, krytykę i interpretację jako niezbędne kroki, które należy podjąć w rzetelnej analizie badawczej. Systematyka odnosi się do obszaru badawczego – zakreśla przedmiot badań. Topika natomiast zajmuje się analizą przedstawień (prezentacji) historycznych. Punktem wyjścia, a zarazem elementem kluczowym w poznaniu historycznym jest postawienie pytania historycznego, które kierujemy nie do przeszłości, a do materiału historycznego, czyli tego, co nam po przeszłości pozostało. Badanie w założeniu opiera się na empirii, na tym co dostępne zmysłom, a przeszłość w swej bezpośredniości dostępna nam nie jest – docieramy do niej jedynie poprzez materiał historyczny, w skład którego wchodzi: pozostałości, źródła i pomniki. Pozostałości to bezpośredni materiał zachowany z „minionej terażniejszości”⁹. Źródła zawierają w sobie przeszłość nie w formie bezpośredniej, lecz przefiltrowaną przez czynnik ludzki, tj. ujętą przez rozum w formie przedstawień. Pomniki natomiast łączą w sobie obie te formy. Kolejnym etapem w badaniu jest krytyka, której zadaniem nie jest – jak mogłoby się wydawać – dotarcie do „faktu historycznego” (ujawnia się tu pionierstwo Droysena w podejściu do kategorii faktu historycznego). Fakt w opinii autora to nic innego, jak zdarzenie, zjawisko, coś, co się dzieje w terażniejszości. Jest ze swej natury chwilowy i ulotny: „Fakty przeminęły raz na zawsze w momencie, w którym się dokonały” (s. 66). Nie mamy do nich bezpośredniego dostępu. To, co można i należy zrobić, to jedynie starać się kompetentnie i wielowymiarowo opracowywać materiał badawczy, który jest dostępny. Ostatnim etapem jest interpretacja. Jej istotę stanowi zobrazowanie możliwie najszerszego ujęcia problemu, co

⁸ Na zbieżność poglądów przedstawicieli szkoły historycznej, w tym Droysena w podejściu do historii z jednym z czołowych historiozofów – G.W.F. Heglem – wskazuje Schnädelbach. Zob. H. Schnädelbach, op. cit., s. 78–81.

⁹ Droysen dzieli pozostałości na: 1) dzieła ludzkiej twórczości, np. drogi, pola uprawne; 2) stany moralnych wspólności, np. obyczaje, prawa; 3) przedstawienia myśli, np. literatura, poglądy filozoficzne; 4) dokumenty handlowe, np. korespondencja, rachunki.

wyklucza rozpatrywanie przeszłości deterministycznie, a sugeruje zwrócenie uwagi na obfitość i różnorodność uwarunkowań określonych zdarzeń. Autor stwierdza, że „gdyby logiczna konieczność, tego co późniejsze, zawierała się w tym, co wcześniejsze, to zamiast świata moralnego otrzymalibyśmy analogon wiecznej materii i jej przemian” (s. 32).

Tej wieloaspektowej i możliwie najobszerniejszej rekonstrukcji służą prezentowane przez Droysena cztery rodzaje interpretacji: pragmatyczna, warunków, psychologiczna oraz interpretacja idei. Pierwsza z nich skupia się na wstępnej rekonstrukcji przeszłego biegu dziejów. Interpretacja warunków, jak wskazuje nazwa, odwołuje się do okoliczności i uwarunkowań zewnętrznych (kontekstu czasowego, warunków przestrzennych). Interpretacja psychologiczna z kolei ma na celu odtworzenie możliwych motywów, intencji i aktów woli podmiotów działania. Ostatnia natomiast zwraca uwagę na uwikłanie jednostek, odnosi się do relacji między jednostką a siłami moralnymi, w których ona uczestniczy, nawiązuje do świata moralnego, którego podmiot stanowi część. Niemiecki historyk zwraca tu uwagę nie tylko na aktywność jednostek w dziejach, ale również na cały system uwarunkowań, które owe jednostki kształtują. Występując przeciw atomizmowi społecznemu, wskazuje na istnienie tzw. wspólności moralnych, jakimi są: rodzina, naród, państwo i religia. Jednostka, będąc członkiem owych wspólności, a tym samym będąc przez nie stwarzana, staje się ich wyrazem: „od nich otrzymuje wszystko, co ma, wszystko, dzięki czemu jest ona cielesnie i duchowo” (s. 87). Sama jednak też przyczynia się do ich istnienia i tworzenia. Tym samym mamy tu do czynienia z oddziaływaniem zwrotnym, w którym rzeczą wspólności jest kształtowanie poszczególnych podmiotów – w efekcie stają się one tym, kim są. Zadaniem podmiotów z kolei jest tworzenie poprzez akty woli i pracę owych wspólności. To w ramach tych wspólności jest możliwe nawiązanie relacji Ja – Inny. Element zapośredniczenia, który jest tu widoczny, umożliwia rozumienie Innego: jego działań, motywów, jak też wytworów, czyli zmysłowo postrzegalnych uzewnętrznień będących wynikiem procesów wewnętrznych. To owo rozumienie, o którym już była mowa, jest elementem umożliwiającym nie tylko interpretację, ale badanie historyczne w ogóle. Rozumienie swym zasięgiem obejmuje wszystko, co zachodzi w obrębie świata moralnego, „od najmniejszej historii miłosnej po wielkie działania państw, od samotniczej pracy duchowej poety lub myśliciela po nieodgadnione kombinacje w handlu światowym czy doświadczone przez los kręgi pauperyzmu” (s. 69).

Rozumienie jest częścią świata ludzkiego, a nie zwierzęcego czy martwej natury. Jest możliwe, ponieważ między podmiotami zachodzi coś, co Droysen nazywa „podobieństwem rodzajowym i wzajemnością”. Ową wzajemność i podobieństwo rodzajowe można i należy odnosić jedynie do bytu osobowego i jego uzewnętrznień. Należy jednak pamiętać, że sama kategoria rozumienia jest dość problematyczna. Brak precyzji w definiowaniu tego pojęcia przez autora *Zarys-*

*su historyki*¹⁰ sprawia, że trudno uznać je za metodę naukową. Powstaje pytanie: jak coś, co trudno zweryfikować, samo ma weryfikacji służyć? Enigmatyczność pojęcia rozumienia zarówno u Droysena, jak i u późniejszych przedstawicieli i zwolenników hermeneutyki spowoduje, że pod ich adresem będą wysuwane zarzuty dotyczące nie tylko niemożliwości weryfikowalności wiedzy za pomocą rozumienia, ale również podważające uniwersalistyczne roszczenia samej hermeneutyki¹¹. Problematiczny jest też motyw uwikłania w świat moralny – zwłaszcza samego historyka. Z jednej strony uczestnictwo we „wspólnościach moralnych” umożliwi rozumienie, z drugiej jednak rodzi problemy związane z obiektywnością procesu poznawczego i jego rezultatów. Historyk bowiem jako ten, który opracowuje materiał historyczny, nie jest usytuowany w pozycji obiektywnego, niezaangażowanego badacza. Jest tak samo, jak każdy inny podmiot, uwikłanym w świat moralny uczestnikiem zdarzeń. Proces poznania jest zatem utrudniony w dwojaki sposób: zarówno ze względu na niemożliwość bezpośredniego oglądu i dotarcia do przeszłości, jak i niemożliwość wykroczenia przez badacza poza świat, który chce on opisać.

Reasumując – można stwierdzić, iż historia dla Droysena jawi się jako dyscyplina, w której przedmiot poznania splata się z podmiotem poznającym, a pojedyncze uzewnętrznienia zawsze należy odczytywać i interpretować jako części większych całości (całości natomiast na podstawie ich części). Historia uzyskuje status epistemologiczny – łącząc w sobie aspekt metodologiczny i teoriopoznawczy, w którym empiria godzi się ze rozumieniem. Poprzez proces badawczy, związany z nieustannym poszukiwaniem i odkrywaniem coraz to nowych pokładów wiedzy, uświadamia nam nasze istnienie jako bytów historycznych, stając się tym samym procesem ludzkiego samopoznania.

Agata Piórkowska

¹⁰ Droysen wskazuje jedynie, iż należy odróżnić „logiczny mechanizm rozumienia” od samego aktu zrozumienia, który „zachodzi [...] pod pewnymi warunkami jako intuicja bezpośrednia, jak gdyby dusza zanurzała się w duszy” (s. 22).

¹¹ Zob. T. Abel, *Operacja zwana Verstehen*, (w:) *Język – świat – rozumienie. Szkice (nie tylko) hermeneutyczne*, red. A. Przyłębski, Wydawnictwo EXPOL P. Rybiński, J. Dąbek, Włocławek 2007, s. 79–91.

KAŻDA EPOKA MA SWOJEGO SOKRATESA

Stefan Symotiuk, *Stany ducha*, „Myśli Ocalone”, Instytut Wydawniczy „Maximum”, Kraków 2011, ss. 190.

O Sokratesie, filozofie sprzed setek lat, prawie każdy słyszał, że był Grekiem i przechadzając się po ateńskiej agorze rozmawiał z każdym napotkanym człowiekiem. O czym rozprawiał? Przekazy historyczne mówią, że „poszukiwał prawdy” o człowieku, o tym, co jest dla niego ważne, jak powinien żyć, aby jego życie było godne szacunku, jak może osiągnąć szczęście. Szukając odpowiedzi, nauczał bezpośrednich interlokutorów, zadając im proste pytania, którymi doprowadzał do zdemaskowania absurdów w ich poglądach, zmuszając tym samym do ponownego namysłu nad posiadaną wiedzą, przekonaniem, mniemaniem. Uważał się za nauczyciela i jako taki nakłaniał wszystkich do namysłu nad życiem. Swoje zadanie traktował jako misję i tej misji poświęcił się, zaniebując bogactwo, prestiż i władzę. Ostatecznie zaś złożył swe życie w ofierze za prawdę, którą głosił, i której chciał być wierny. Dlaczego mimo tej chlubnej pracy Sokrates został stracony?

Sokrates miał w Atenach zbyt wielu wrogów, aby mógł spokojnie dożyć starości. Mimo swoich zasług dla obronności miasta i odkrywania prawdy w życiu został skazany na śmierć. Przyczyną tego była prozaiczna złość i zawiść ludzi, których „godność”, a raczej przerośnięte ego zostało urażone. Sokrates burzył bowiem ich zadufane przekonania o własnej doskonałości, podważał „stuprocentowe” racje, ośmieszał pseudoprawdy, urojenia, złudzenia i fantazje, z których budowali miłość własną. Człowiek wszakże to istota, która nie wybacza publicznego ośmieszenia, drwiny z własnej wymyślonej czy prawdziwej wartości, nie pozwoli, aby ta była jakkolwiek narażona na szwank opinii publicznej. Dla prestiżu tak dawniej, jak i dziś ludzie gotowi są do najpodlejszych działań, zapominając przy tym, że przynoszą one straty nie tylko tym, w których są wymierzone, ale też im samym. Sokrates stracił życie, ale ile stracili mieszkańcy Aten?

Ten wyjątkowy filozof nie zostawił po sobie żadnych spisanych traktatów, gdyż żywe słowo kierowane do konkretnej osoby przedkładał nad pisane, skierowane do „ogółu”. Na szczęście dla potomnych miał wielu uczniów, a wśród nich Platona, który spisał myśli Sokratesa, a nadto rozwinął filozofię swego mistrza, tworząc z czasem idealizm. Pośrednio uczniem Sokratesa był również Arystoteles,

gdyż w jego pismach również słyhać głos mistrza. Chociaż sam Sokrates niczego nie napisał, jego myśli i słowa inspirowały wielu, na różne sposoby i w różnych kwestiach.

Sokrates zatem to nie tylko postać historyczna, ale również symboliczna – ponadczasowy wzór prawdziwego filozofa, który swoje myśli bezpośrednio przekazuje innym i konfrontuje z ich poglądami. Naucza zarówno rówieśników, jak i młodszych wiekiem czy doświadczeniem. Nie poświęca swego życia pogoni za sławą i zaszczytami, nie marnuje czasu na działania niezwiązane z pasją, cnotą, wiedzą. Wciąż szuka lepszych rozwiązań, nowych ustaleń, które nigdy nie są ostateczne – czego ma świadomość. Dąży do celu, który sam wyznaczył, a w wysiłkach tych nie ustaje, bowiem jest człowiekiem niespokojnym i niepokornym, zaś pasja filozoficzna pomaga mu się rozwijać. Jego poglądy, jego racje są obecne w każdym działaniu bez względu na to, czy towarzyszą mu widzowie, gapie, czy jest sam. Pomaga innym zdać sobie sprawę z tego, iż każdy dostępny wzór, algorytm, schemat zamyka interpretację w pewną określoną ramę, a przez to nie daje pełnego obrazu badanej rzeczy. Dana prawda stanowi dlań tylko częściowe przedstawienie rzeczy, jednak mimo ograniczeń przybliża do jej zrozumienia. Te przybliżenia nigdy jednak nie mogą się zakończyć.

Czy w świecie „ponowoczesnym”, a jak niektórzy mówią „postponowoczesnym”, który wszystkie prawdy uczynił płynnymi i zmiennymi – zarówno w nauce, jak i moralności – jest jeszcze intelektualna przestrzeń dla Sokratesa?

Każda przestrzeń, nawet najbardziej zapchana rupieciami „myśli”, jest miejscem, gdzie zamieszkać może prawdziwy filozof, choć nie każdy będzie jak Sokrates porządkował rzeczywistość i domagał się, aby ludzkie myślenie wzniosło się ku tym obszarom, jakie wciąż przemyślenia wymagają – szczególnie zaś te, które stanowią o ludzkim dobrym i godnym bycie. To wyzwanie tylko dla prawdziwych filozofów, dla których filozofia to umiłowanie mądrości, to sztuka, której potrzebują i oczekują również inni ludzie do godnego życia.

Takim szczególnym Sokratesem, jednak nie bezkrytycznym powieleniem wzoru, jest dziś filozof z Lublina, profesor Stefan Symotiuk¹, autor ponad 200 prac naukowych, wielu artykułów, esejów i recenzji, znawca twórczości Stanisława Ignacego Witkiewicza, badacz dziejów cywilizacji i historiozofii. Oficjalne źródła poprzestają na tej lapidarnej notce, próżno w nich szukać czegoś więcej, nic o zaszczytach, nic o pochwałach, nic o życiu prywatnym, jak gdyby ten wymiar jego egzystencji nie był znaczący, nie był ważny. Jednak życie Profesora nie należy do cichych i spokojnych, często można go spotkać na konferencjach, odczy-

¹ Prof. dr hab. Stefan Symotiuk, filozof, autor książek; *Pojmowanie krytycyzmu i modeli krytyki w polskich sporach filozoficznych XX wieku* (UMCS 1987); *Konwersatorium z metodyki nauczania filozofii* (UMCS 1989); *Filozofia i genius loci* (Instytut Kultury Warszawa 1997); *Homo inquietus człowiek niespokojny* (UMCS 2009) – książka poświęcona Profesorowi przez przyjaciół.

tach, wykładach w całej Polsce. Jest on bowiem „człowiekiem niespokojnym”, pełnym pasji, angażującym się w różne przedsięwzięcia, a wszystko co robi, służy większym celom niż ulotna sława i prestiż, zupełnie jak to było u Sokratesa. Jaka osobą jest profesor Symotiuk? Na to pytanie odpowiedź również nie jest prosta. To postać nietuzinkowa, toteż każda próba kategoryzowania będzie nieudolna, a nawet błędna, każda ramka zbyt ciasna, każda jednoznaczna wypowiedź w tej materii będzie ujmowała tylko jeden z wielu aspektów, a żaden nie będzie ostateczny. O osobie Profesora można więc mówić tylko z perspektywy bardzo subiektywnej, emocjonalnej. Błędem też będzie próba uchwycenia sylwetki autora wyłącznie przez pryzmat tego, co napisał – w jego publikacjach mieści się tylko fragment tego, kim naprawdę jest. Ma rację Giorgio Agamben, gdy stwierdza: „Próba odtworzenia osobowości autora na podstawie dzieła jest bowiem równie nieuprawniona jak próba uczynienia z jego gestu tajnego szyfru lektury. [...] Autor musi pozostać niewyrażony w dziele, a mimo to – i przez to właśnie – potwierdza swoją nieusuwalną obecność”².

Profesor Symotiuk jest obecny w swoich dziełach, czasem można nawet poczuć, jak dyskretnie prowadzi czytelnika przez zawile meandry filozofii. Przeprowadza przez nie niczym opiekun małe dziecko, trzymając za rękę, a jednocześnie pozwalając na samodzielne doświadczenie świata. W swych dziełach jest nauczycielem. Niczego nie narzuca, lecz pokazuje możliwości, inspiruje, niepokoi, zmusza do myślenia. Niczego ostatecznie nie wskazuje, do niczego nie przymusza i za nic nie karci. Osobiste spotkanie z Profesorem to doświadczenie niezwykle – przebywać w jego otoczeniu to doświadczyć własnej wartości, a posłuchać tego, co ma do zakomunikowania, to jak pozwolić zasiać w sobie ziarno mądrości, które kiedyś wszędzie i się rozwinie. Czy jednak naprawdę można poznać tak niezwykłą osobę? Często słyszy się: „znam tę osobę”, „poznałem ją” i zaraz pojawia się jakaś próba jej zaklasyfikowania lub osąd typu: „tak a tak zaprogramowany filozoficznie”. Ale czy takie powierzchowne określenia są wystarczające, aby zasadnie twierdzić, że się kogoś poznało?

Każdy może poznać Profesora sam, a nieudolny przewodnik raczej przeszkadza, niż wspiera, podsuwając osobiste wrażenia, eksponując cechy, które dostrzegł, a przy tym tyle innych, być może ważniejszych, pominał. Wystarczy odrobina czasu i wysiłku intelektualnego poświęcona lekturze jego dzieła *Stany ducha*, gdzie autor jest obecny, towarzyszy czytającemu w każdym fragmencie i w jakiejś mierze odkrywa się, zaprasza do intelektualnego i egzystencjalnego dialogu, a zatem do indywidualnego poznania.

Stany ducha to lektura niezwykła (podobnie jak autor). Jest to dzieło filozoficzne dotykające tematyki ludzkiej duchowości uchwyconej w jej codzienności, nie zaś w wymiarze abstrakcji. Dla Stefana Symotiuka stany ducha to sfera

² G. Agamben, *Profanacje*, przeł. M. Kwaterko, PIW, Warszawa 2006, s. 91.

przeżyć, interpretacji zdarzeń i doświadczeń dla każdego indywidualnych. To niesłychanie subtelny wymiar egzystencji człowieka, o którym trudno jednoznacznie się wypowiedzieć, ponieważ każdy może ich doświadczać i zrozumieć zupełnie inaczej. Aby dokonać analizy tego, czego wszyscy doświadczają, a co z wielkim trudem jest definiowane, autor wybrał bardzo interesującą formę i sposób opisu. *Stany ducha* to mianowicie zbiór esejów dotyczących codziennych zmagania człowieka z samym sobą, a w tych kwestiach wszakże bardzo trudno o ścisły opis i jednoznaczne wyjaśnienie. Są to: krnąbrność, depresja, negatywność, inercja, głupota, obcość, prowizoryczność, pogłoska, sen, spojrzenie, uśmiech, nadzieja, przedsiębiorczość, tolerancja, u-rzeczenie. Jak widać tematyka esejów jest niestereotypowa, oryginalna, zarazem aktualna i bardzo potrzebna każdemu, komu zależy na własnym szczęśliwym życiu w przyjaznym i zrozumiałym dla siebie otoczeniu. Bo życie powinno być raczej sztuką, a człowiek artystą, jako że samo przetrwanie to zbyt mało szczęścia, a zbyt wiele żalu.

Każdy z wymienionych to minidysertacja naukowa, jednakże napisana w tak niezwykły sposób, aby czytelnik, nawet taki, który nie posiada przygotowania filozoficznego, poradził sobie ze zrozumieniem prezentowanej treści. Wszak rozumienie i zrozumienie nie są czymś tożsamym, co daje się wyraźnie odczuć przy tej lekturze. Treść, która przy pierwszym czytaniu wydaje się zrozumiała, po jakimś czasie nabiera nowego znaczenia i przynosi nowe, głębsze rozumienie. Proces ten jest efektem specyficznego talentu autora, który dołożył wszelkich starań, aby *Stany ducha* były bogatym źródłem wielu intelektualnych zdziwień i zaskoczeń. Jest w nich wielka siła inspiracji do wciąż nowych interpretacji zdarzeń i przeżyć, które już kiedyś zostały poddane refleksji, znalazły doraźną definicję i klasyfikację. Jednak czy ostateczną i satysfakcjonującą? Dzięki lekturze czytelnik traci na chwilę poczucie pewności co do zasadności czy też ważności osobistych racji. Misterna sieć prowokacji, w jaką prędzej czy później zostanie wciągnięty, wywołuje dezorientację i niepokój. W taki oto sposób zostaje bezboleśnie uruchomiony proces refleksji, proces poszukiwań własnego odniesienia i rozumienia swojego stanu ducha, a zarazem uwrażliwienia na stany ducha otaczających ludzi.

Niech za przykład kunsztu literackiego autora, jak też jego dydaktycznego talentu posłuży konkretny esej. Wybór wcale nie jest prosty, a to dlatego, że wszystkie są fascynujące, a każdy zawiera tak wiele treści, iż każda, nawet najwnikliwsza interpretacja może zawęzić horyzont, ponieważ jest tylko jednym z wielu możliwych odczytań sensu w nim zawartych. Warto pamiętać, aby nie przywiązywać uwagi do ich odczytań innych niż własne, aby w niczym się nie ograniczać, a nawet jakiegokolwiek własnej interpretacji nie uznawać za jedyną lub ostateczną. Cudze odczytania tego samego tekstu mogą nas uwierać jak zbyt ciasne buty.

Spróbuję zilustrować metodę Stefana Symotiuka esejem zatytułowanym *Obcość*. Profesor na początku przytacza przykłady pojmowania tego stanu przez innych autorów. W tym fragmencie obcość pokazana jest w trzech odsłonach

jako zasada społeczna, jako nieczułość moralna, wreszcie jako wstępn. Może się ona przekształcać we wrogość i agresję, ale może też wystąpić jako źródło miłości. Z tego zestawienia widać, że stan obcości nie jest jednoznaczny, wydać by się mogło, że stanem mu przeciwnym jest „swojość”. Ten etap rozważań wskazuje, jak ważne, choć wciąż niejasne pozostaje zjawisko obcości. Z tego względu autor proponuje podejść do niego inaczej.

W kolejnym podrozdziale dokonuje zaskakującego myślowego przeskoku. Mianowicie szuka obcości w przestrzeni rzeczy, posługując się przy tym prostymi przykładami drzewa czy krzesła. Na pozór wszystko wydaje się teraz proste: obcość to demonstracja braku, ale braku czego? Odpowiedź brzmi – obcość rzeczy w przestrzeni to brak właściwego kontekstu, jednakże: „Gdy zaś chodzi o »właściwy« kontekst, to demonstracja może dotyczyć jednego z dwojga: albo, że rzecz nie jest gdzieś indziej, na właściwym sobie miejscu, albo też, że właściwego jej kontekstu nie ma tu, gdzie jest ona” (s. 77). Czy faktycznie można w tym miejscu uwierzyć w ostateczność odpowiedzi autora, skoro nieco dalej ową samotność rzeczy opisuje jako „istnienie nabrzmiałe oczekiwaniem”. Na tym etapie sposób pojmowania stanu obcości zaczyna być uwikłany w wybór kontekstu, który jest niepokojem oczekiwania na jakąś zmianę, na coś, co ma nastąpić, a czego wciąż brak. Komplikacja związana z obcością zamiast się zmniejszać, wciąż narasta. Do tego momentu wydawała się ona stanem zewnętrznym, teraz jednak przenosi się do wnętrza: „Rzecz bowiem nie jest samotna i obca tylko przez brak kontekstu wokół siebie, ale i brak zawartości w sobie” (s. 78).

Następnie autor rozpatruje potencjalne zmiany, które mogą zaistnieć. Pozostając przy krześle jako symbolu obcości, niepostrzeżenie prowadzi czytelnika do kolejnego pytania: Czy możliwa jest czysta samotność? Nie udziela w tej mierze żadnej odpowiedzi, natomiast w dalszych partiach eseju podejmuje wątek łączący przestrzeń i lęk. Czy jednak to przejście nie jest już jakąś odpowiedzią? Jeśli tak, to trzeba odszukać ją samemu. Ale opowieść dotycząca obcości znowu zmienia kierunek, rozpędza się z nową prędkością i owocuje nowym pytaniem: „Czy jest psychologicznie prawdopodobne istnienie popędu ku nieskończoności i bezgraniczności?” (s. 79). Krzesło, drzewo, człowiek istnieją w „nabrzmiałym oczekiwaniu” z towarzyszącym poczuciem lęku w przestrzeni. Gdzie jednak istnieją granice, w jakiej znajdują się one odległości, czy są do przebycia, czy może poza zasięgiem? Coraz to więcej mnoży się pytań, coraz większa niepewność wobec rzekomo już jasnego pojęcia obcości. Coraz to bardziej rozszerza się też jego tajemnicza treść. Tym bardziej że autor pokazuje różne przestrzenie ludzkiej obcości oraz samotności powiązanej z lękiem, takie jak więzienie i park. Wreszcie pada konkluzja: „Samotne jest to, co da się zastąpić identycznym. To, co jest wymienne, nie uzupełnia innego ani nie żąda uzupełnienia. Obiekty identyczne są sobie obojętne. Każda obojętność jest samotnością, nie każda samotność obojętnością” (s. 80).

Tak oto, wychodząc od obcości, doszliśmy do samotności i obojętności. Następny podrozdział już samym tytułem prowokuje do kolejnej myślowej „wywrotki”. Byt „dla siebie” rzeczy obcej może okazać się źródłem potencjalnej odpowiedzi na problem wcześniej postawiony – obcości w sobie. Pustkę i samotność zwykle łączymy z jakąś postacią apatii, ale tu autor zadziwia nas nieoczekiwaną interpretacją: „rzecz obca pozostaje w szczególnie napiętym, a milczącym dialogu z otoczeniem, do którego nie pasuje. Ona się w nim zdaje zżymać i wiercić. W skrajnym niedopasowaniu rzecz obca drwi, szydzi i uraga swojemu otoczeniu. Jest prowokująca i wyzywająca” (s. 81). Nasuwa się wątpliwość, czy chodzi tu wyłącznie o strategię rzeczy, czy raczej ludzi? Kto w tej sytuacji jest obcym, a kto faktycznym agresorem? A może każdy w jakiejś mierze wciela się we wszystkie role? Czy chodzi o jednostkę czy zunifikowany tłum? O kolektywizm czy o indywidualizm? Przybywa wątpliwości i pytań, a problem obcości okazuje się coraz głębszy i dający coraz mniej szans na odpowiedź. Oto bowiem jeszcze innym ważnym aspektem obcości, zarówno rzeczy, jak i ludzi, okazuje się osobiste jej postrzeganie. Ujawnia się specyficzna obcość wewnętrzna: „Oto człowiek stwierdza wielokrotnie odczuwanie samego siebie przez innych, głównie nieznanym, jako »innego«, »obcego«, »nie naszego«” (s. 83). Jako „nosiiciel” takiej obcości, bo przecież każdy z nas ten stan ducha przeżywał, skrzętnie ją – zdaniem autora – ukrywamy w osobistym wnętrzu, wewnętrznej klatce, na zewnątrz pokazując „swojość”. Człowiek działa automatycznie, tak jak inni tego od niego oczekują i co są w stanie tolerować, ale czy ta taktyka zawsze jest skuteczna? W bardzo czytelny, ale nie natrętny sposób esej o obcości podsuwa czytelnikowi różne możliwe odpowiedzi. Żadna z nich nie jest kategoryczna, toteż wątpliwość co do zasadności obrony „swojności” z każdym kolejnym zdaniem się zwiększa. Rośnie więc napięcie, niepewność. Gdzieś w głowie płacze się jeszcze zdanie z pierwszej strony eseju – świat jest obcością... to kogo, co bronić?

Wreszcie dochodzimy do ostatniego fragmentu eseju: *Oswajanie „obcego”*. Znowu budzi się nadzieja, teraz już zapewne wszystko się wyjaśni: czy to rzecz, człowiek, manekin, czy automat, satysfakcja, komfort czy racjonalność. Ale zamiast ostatecznego rozstrzygnięcia znowu pojawia się coraz więcej pytań, coraz więcej wątpliwości – ach ten Sokrates! Nie jest jednak autor Sokratesem złośliwym, nie ośmiesza i nie drwi. Odpowiedzi poszukuje wraz z czytającym i nie spieszy do celu. I oto raz jeszcze pojawia się zwiastun nadziei na odpowiedź wiążącą: „Dopóki bowiem obiekt nie traci swej »samotności«, tj. pozostaje w jakiś sposób »samotny«, jest on ciągle autonomiczny: »niczyj«, ale i »nie-nasz«, a zatem »nieobecny« i »nie-swój« jednocześnie” (s. 86). Inaczej niż dotąd, mam się zgodzić na obcość, a nawet powinienem sam wybrać obcość, mimo że już wiem, iż może ona wywołać wstręt, lęk, agresję – stany, o których chyba nikt nie marzy. I ja mam właśnie to wybrać? Byłaby to okrutna zasadzka, gdyby esej właśnie tu się zakończył. Trzeba sobie wszakże w tym miejscu

przypomnieć, że obcość daje możliwość miłości, podczas gdy swojość bynajmniej nie. Na szczęście dla czytelnika to jeszcze nie koniec. Wnioskiem naprawdę końcowym jest to, że „obcość istnieje obiektywnie, ale nie powoduje jednoznacznych przeżyć w podmiocie. Z kolei zaś żadne »jednoznaczne przeżycie« nie biegnie ku jednemu rodzajowi rzeczy: równie dobrze ku przeciwnym” (s. 88). Tak więc jednoznaczności nie ma i końcowej odpowiedzi też nie ma? Okazuje się to oczywiście kolejną prowokacją. Owszem, ostateczna odpowiedź znajduje się w ostatnim zdaniu: „program osvajania świata jest niezrealizowany. I niepotrzebny”. Jeśli czytelnik pochłaniał tekst szybko i pobieżnie, zakończenie może być dla niego wstrząsem. Jeśli jednak zagłębił się w treść i przykłady analizowane wcześniej, a teraz wróci do strony poprzedniej i pomyśli o krzesłach, drzewach, ludziach w tłumie, szok minie i wszystko stanie się jaśniejsze, prostsze. Czy to znaczy również, że absolutnie prawdziwe? Na to pytanie każdy może, a raczej musi odpowiedzieć sobie sam i na własną rękę. I to jest bodaj największy dla niego zysk.

Obcość to tylko jeden z wielu esejów składających się na całość dzieła *Stany ducha*, a zaprezentowana tu próba interpretacji jest tylko jedną z możliwych. Podobnie jak *Obcość*, również pozostałe eseje otwierają całe spektrum własnych przemyśleń dla każdego, kto sięgnie po tę oryginalną książkę, którą należy zaliczyć do typu dzieł otwartych.

Niewiele jest dzieł mogących służyć każdemu czytelnikowi i potrafiących sprostać różnorodnym jego oczekiwaniom i potrzebom. *Stany ducha* są właśnie takie. Trudno stwierdzić, czy autor miał taki zamiar, aby czytelnikiem mógł być każdy: i ten, kto oczekuje kontemplacji, i ten, kto szuka precyzyjnych definicji, a nawet zresetowany duchowo konsument czy zagubiony baumanowski turysta. Wszyscy, którzy zechcieliby przystąpić do tego intrygującego dialogu, otrzymują zaproszenie. Nie oznacza to bynajmniej, iż jest to publikacja komercyjna, spełniająca zinfantylizowane potrzeby rynku masowego. Wprost przeciwnie – to dzieło pod każdym względem naukowe, w tym jednak sensie, że nauka w nim zawarta udzielana jest w przystępny i porywający sposób.

Spotkać we współczesnym, zabieganym świecie Sokratesa, który nie krytykuje i nie obraża, ale powoli przechadza się ze słuchaczami po świecie myśli, to przeżycie, którego nikt nie powinien sobie odmawiać.

Książka profesora Stefana Symotiuka przypomina nam nade wszystko, że oprócz „stanu zdrowia”, „stanu majątku”, „stanu konta” winniśmy dbać o własne stany ducha. A nim się o nie zatroszczymy z równą pieczołowitością co o stan konta, najpierw warto sobie w ogóle o nich przypomnieć i im się przyjrzeć. Ta książka nie wyczerpuje tematyki ludzkich stanów ducha, pozostaje jednak nadzieja, że już niebawem pojawi się jej kolejna część, która pomoże nam odkrywać siebie.

Iwona Zakrzewska

NOWE SPOJRZENIE NA FENOMENOLOGIĘ, CZYLI O HUSSERLU OKIEM DANA ZAHAVIEGO

Dan Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, przeł. Marek Świąch, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, ss. 203.

Dana Zahaviego uznać należy bez wątpienia za jednego z ważniejszych znawców zarówno filozofii Husserla, jak i fenomenologii w ogóle. Twierdzenie to znajduje swe oparcie w bogatym dorobku naukowym duńskiego autora, obejmującego takie prace, jak *Intentionalität und Konstitution. Eine Einführung in Husserls Logische Untersuchungen* (1992), *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik* (1996), *Self-awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation* (1999), *Husserl's Phenomenology* (2003, 2006), *Subjectivity and Selfhood: Investigating the first-person perspective* (2005), *Phänomenologie für Einsteiger* (2007), oraz (napisaną wspólnie z Shaunem Gallagherem) *The Phenomenological Mind: an introduction to philosophy of mind and cognitive science* (2008). Zahavi jest także współwydawcą pisma "Phenomenology and the Cognitive Sciences" oraz laureatem nagrody Edwarda Goodwina Ballarda w zakresie fenomenologii (uzyskał ją w 2000 r. za wspomnianą pracę *Self-awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*)¹.

Rekonstrukcja projektu filozoficznego Edmunda Husserla nie jest zadaniem łatwym, przede wszystkim ze względu na jego rozległy i dynamiczny charakter. Z tego powodu, spotykając się po raz pierwszy z liczącą zaledwie 203 strony książką Zahaviego, naszły mnie wątpliwości, czy faktycznie będzie ona stanowić wyczerpujące omówienie wspomnianej problematyki, a tym bardziej czy znajdzie się w niej miejsce dla nowych rozważań interpretacyjnych. Te nieuprawnione, jak się okazało, wątpliwości miały zostać jednak rozwiane w toku jej lektury.

Przede wszystkim autor zaznacza, iż niemożliwe jest całościowe opracowanie filozofii Husserla z uwagi na fakt publikowania coraz to nowych manuskryp-

¹ The Edward Goodwin Ballard Prize in Phenomenology jest nagrodą przyznawaną od 1997 r. za najlepsze książki z dziedziny fenomenologii, sponsorowaną przez Center for Advanced Research in Phenomenology (CARP). Więcej na temat działalności instytucji i przyznanych przez nią do tej pory nagród znaleźć na stronie <<http://phenomenologycenter.org/>>.

tów, zmuszających niejednokrotnie do rewizji dotychczasowych sposobów odczytywania jego myśli. Książka poświęcona jest najbardziej istotnej części twórczości niemieckiego filozofa, zaś jej treść oparta została nie tylko na jego dziełach i innych wydanych do tej pory tekstach, lecz także na nieopublikowanych po dziś dzień rękopisach.

Już po zapoznaniu się ze spisem treści daje się zauważyć, że mamy do czynienia z ujęciem problematyki w porządku diachronicznym. Książka podzielona jest na trzy główne działy przedstawiające kolejno wczesne badania Husserla dotyczące głównie intencjonalności, jego zwrot ku filozofii transcendentnej oraz późniejsze dokonania w postaci rozważań nad czasem, ciałem i intersubiektywnością. Metoda przyjęta przez Zahaviego nie wyklucza się bynajmniej z podejściem porównawczym. Autor wskazuje we wstępie, iż ma na celu połączenie porządku chronologicznego z systematycznym, co realizuje odsyłając częstokroć czytelnika do innych podrozdziałów, zestawiając różne ujęcia konkretnego problemu oraz, co interesujące, wskazując na możliwą do pogodzenia z licznymi rewizjami ciągłość myśli Husserla. Ze wstępu możemy się także dowiedzieć, iż intencją Zahaviego jest zarówno wprowadzenie czytelnika w problematykę fenomenologii, jak i przedstawienie własnych badań; autor wywiązuje się z tego chociażby przez włączenie refleksji nad nieopublikowanymi tekstami Husserla w znaną do tej pory wykładnię jego myśli oraz opartą na tym procesie krytykę wielu popularnych interpretacji fenomenologii.

W rozdziale pierwszym Zahavi wychodzi od *Badan logicznych*, przedstawiając wypracowaną w tamtym okresie krytykę psychologizmu oraz rozważania Husserla nad epistemologią – jej przedmiotem, celem i warunkami, które winny być spełnione, aby w ogóle można było mówić o poznaniu. Czytelnik zapozna się w tym miejscu także z podziałem Husserla na to co realne i idealne, jak też z różnicą, jaka zachodzi między Husserlowską a Fregowską krytyką psychologizmu (s. 14–19). W dalszej kolejności omówione zostają czysto opisowe analizy świadomości oraz wytworzone w ich trakcie pojęcie intencjonalności. Zahavi pokazuje również, dlaczego Husserl odrzuca zarówno subiektywistyczną, jak i obiektywistyczną teorię świadomości (s. 21–25), przeprowadza za Husserlem skrupulatną krytykę reprezentacjonistycznej teorii poznania, udowadniając, że w sposób nieunikniony łączy się ona z popadnięciem w regres lub inny logiczny impas (s. 25–28). W kontekście analizy pojęcia intencjonalności wyjaśnione zostaje szczegółowo, czym jest akt intencjonalny, omówione dwa składniki każdego takiego aktu, a także wskazana różnica między aktami uprzedmiotawiającymi a nieuprzedmiotawiającymi. Obok pojęcia intencjonalności Zahavi omawia Husserlowską teorię znaczenia, wskazując na relację między znaczeniem idealnym a treścią immanentną oraz przybliża pojęcie i problematykę apercpcji (s. 32–39). Po dokładnej analizie aktu intencjonalnego autor przytacza podział tych aktów pod względem sposobu dania przedmiotu intencjonalnego, opisując tym samym akty sygnitywne,

imaginacyjne i naoczne, a także stwierdza w oparciu o ich charakterystykę, iż koncepcja Husserla stanowi jednocześnie krytykę wszystkich teorii głoszących, że każde znaczenie jest warunkowane językowo (s. 39–43). Kolejnym ważnym składnikiem wczesnej teorii Husserla jest problem wiedzy, a tym samym pojęcie oczywistości, wraz z jego trójpodziałem na oczywistość apodyktyczną oraz adekwatną i nieadekwatną (s. 44–49). Następnie Zahavi omawia podział aktów intencjonalnych na akty proste i złożone (kategorialne), a w obrębie samych aktów kategorialnych – na akty syntetyczne oraz ideacyjne (s. 49–51). Na koniec przechodzi do omówienia esencjalizmu Husserla i uzmysławia czytelnikowi sens redukcji ejdetycznej (s. 52–54). Rozdział zamyka omówienie problemu stosunku między fenomenologią a metafizyką, w którym autor określa fenomenologię Husserla z okresu *Badania logicznych* jako metafizycznie neutralną oraz sprzeciwia się oskarżeniom pod adresem jej twórcy o realizm metafizyczny (s. 54–59)².

Druga część książki, poświęcona filozofii transcendentальной Husserla, rozpoczyna się przybliżeniem zagadnień metodologicznych. W tym miejscu scharakteryzowane zostają pojęcia bezzałożeniowości oraz nastawienia naturalnego, które – jak uważał Husserl – musi zostać przewyciężone na drodze *epoché* (warunek wstępny redukcji transcendentальной)³. W dalszej kolejności omówione zostają drogi, na podstawie których uzasadnić można twierdzenie, iż redukcja fenomenologiczna prowadzi do transcendentальной subiektywności: (1) ujawniająca różnicę między sposobem przejawiania się świata a samej świadomości droga kartezjańska (s. 66–70) oraz (2) mająca na celu przełamanie ograniczeń zdających się z niej wynikać droga przez ontologię (s. 70–72). W ramach opisu drogi kartezjańskiej Zahavi przybliży kluczowe dla fenomenologii twierdzenie, iż podmiot transcendentальной stanowi warunek przejawiania się w świadomości wszelkiego rodzaju treści oraz że sama ta świadomość nie może być definiowana w sposób naturalistyczny. Zahavi czyni w tym miejscu także kilka uwag na temat relacji podmiotowości transcendentальной względem podmiotowości empirycznej, zwracając także

² Poczyniona przez Zahaviego uwaga zdaje się być istotna ze względu na zarzucaną Husserlowi zmianę poglądów pod postacią przejścia od realizmu metafizycznego do idealizmu metafizycznego, która miała się dokonać wraz ze zwrotem w stronę filozofii transcendentальной. Jako przykład podaje Zahavi interpretację teorii intencjonalności przez Sartre'a, według którego sama ta teoria zawiera w sobie ontologiczny dowód na istnienie rzeczywistości niezależnej od umysłu. Zahavi podkreśla, iż we wczesnym okresie rozwoju filozofii Husserla fenomenologia stanowiła jedynie metafizycznie neutralny projekt opisowy, zaś przejście w stronę fenomenologii transcendentальной nie jest równoznaczne z przyjęciem tradycyjnego metafizycznego idealizmu. Dodaje on także, że zwrot ten motywowany był chęcią przewyciężenia pewnych ograniczeń opisowej fenomenologii (na co wskazuje zresztą sam Husserl), a zapowiedzi tego zwrotu można się dopatrzeć już w *Badaniach logicznych*.

³ Zahavi wskazuje tutaj na różnice między *epoché* a samą redukcją: „*epoché* to termin dla chwilowego zawieszenia naiwnej postawy metafizycznej, które w rezultacie może być przyrównane do filozoficznej bramy wejściowej (Hua 6/260), natomiast *redukcja* to nazwa działania problematyzującego korelację między podmiotowością a światem” (s. 65).

uwagę na różnicę, jaka zachodzi między Husserlem a Kantem w definiowaniu podmiotowości transcendentalnej (s. 68). Ostatnia część rozdziału poświęcona zostaje analizie i krytyce kilku – zdaniem Zahaviego – nieuprawnionych, ale ciągle obecnych w literaturze filozoficznej zarzutów względem teorii Husserla. Zabieg zebrania ich w jednym miejscu wydaje się być dobrym rozwiązaniem, ponieważ sprzyja strukturalnej przejrzystości książki.

Jedną z błędnych interpretacji jest sprowadzanie fenomenologii do psychologicznej introspekcji, który to zarzut formułuje m.in. Leslie Stevenson (s. 75–77). Równie nieusprawiedliwiona okazuje się być uwaga Dreyfusa, według którego kategoria fenomenu sprowadza się do abstrakcyjnym reprezentacji psychicznych, zaś redukcja *epoché* polega na oczyszczaniu świadomości ze wszelkich zewnętrznych elementów w celu badania jej wyłącznie z wewnętrznej perspektywy (s. 77–90)⁴. Zahavi sprzeciwia się także oskarżeniom Husserla o fundacjonalizm, czyli o przypisywanie fenomenologii roszczeń formułowania prawd uniwersalnych, na których miałyby zostać oparte inne rodzaje wiedzy (s. 90–93)⁵.

Rozdział trzeci dotyczy ostatniego, a zarazem najbardziej kontrowersyjnego etapu rozwoju myśli Husserla. Zahavi rozpoczyna go analizą kategorii czasu, w ramach której omówione zostają pojęcia praimpresji, retencji i protencji. Zahavi pokazuje również, czym i w jaki sposób retencja różni się od przypominania, a protencja od oczekiwania (s. 107–114). Relacja między praimpresją, retencją i protencją a fazami konstituowania się konkretnego przedmiotu zostaje przedstawiona w sposób graficzny. W tej samej formie ukazana jest przez Zahaviego struktura wewnętrznej świadomości czasu (s. 112–113). Uważam, że zastosowanie formy uproszczonego diagramu dla wspomnianych zagadnień ułatwia w dużej mierze ich zrozumienie.

Autor *Fenomenologii Husserla* zajmuje się następnie kategorią strumienia absolutnego, pokazując, że świadomość konstituująca to, co dane w czasie, sama nie może być w nim dana. W tym miejscu dokonuje także własnej interpretacji związku między czasem subiektywnym a strumieniem absolutnym (na podstawie manuskryptów Husserla), a także podejmuje się odpowiedzi na pytanie: czy, a jeśli tak, to w jaki sposób absolutny strumień świadomości czasu poddaje się opisowi, skoro opiera się on na refleksji, która jest uprzedmiotawiająca (s. 114–123). W kolejnej części Zahavi odpiera zarzut głoszący, iż Husserl jest intuicjonistą, a jego filozofia metafizyką obecności (s. 124–129).

⁴ Według takiego ujęcia Husserl jawi się jako internalista (badający jedynie reprezentacje mentalne), który nie potrafi dać wytłumaczenia tego, w jaki sposób przedmioty są naprawdę dane. Zahavi zaznacza, że na taką interpretację można trafić często m.in. w twierdzeniach Smitha czy McIntyre'a.

⁵ Jego zdaniem, fenomenologię za naukę fundującą można uznać jedynie na mocy tego, że jest ona nauką transcendentalną, a więc badającą „warunki możliwości doświadczenia, znaczenia i manifestacji”, nie może ona jednak stanowić punktu wyjścia dla nauk pozytywnych.

W rozważaniach nad ciałem duński filozof zajmuje się analizą doświadczenia kinestetycznego (które okazuje się kluczowe w konstytucji przedmiotów przez podmiot) oraz wyjaśnieniem stosunku między podmiotowością a cielesnością, a dokładniej między ciałem jako pomiotem doświadczenia a ciałem jako przedmiotem doświadczenia. W tym kontekście oddała m.in. zarzut błędnego koła stawiany czasami teorii cielesności Husserla (s. 131–138). Opisuje także na czym polega podwójne wrażenie w doświadczeniu własnego ciała i w jaki sposób umożliwia ono doświadczenie cielesności innych podmiotów (s. 135–139). Analizując problem intersubiektywności, Zahavi wychodzi od zagadnienia solipsyzmu i pokazuje, że radykalne przeprowadzenie redukcji transcendentальной z konieczności wiedzie do problemu intersubiektywności (s. 145–148). Następnie zajmuje się kategorią „wczucia”, wyjaśniając, w jaki sposób niemożliwość bezpośredniego doświadczenia świadomości drugiego podmiotu świadczy o jego autentycznym istnieniu poza obrębem naszej własnej świadomości (s. 148–153). Po przedstawieniu teorii intersubiektywności przechodzi do problemu konstytucji przedmiotów, przybliżając sposób, w jaki doświadczenie Innego jako ucieleśnionego podmiotu prowadzi w kierunku intersubiektywnego świata (s. 154–156)⁶. Zahavi zaznacza też, że Husserl wbrew ogólnym mniemaniom nie operuje tylko jednym pojęciem transcendentальной intersubiektywności. Zapoznaje czytelnika także z kategorią intersubiektywności intencjonalnej oraz intersubiektywności ukonstytuowanej przez anonimową wspólnotę (s. 156–160). W dalszej kolejności tłumaczy, jak bardzo nieuzasadniona jest zarzucana Husserlowi niespójność. Pokazuje, że egologiczny punkt wyjścia i jedność ego transcendentального wcale nie wyklucza się z teorią intersubiektywności (s. 161–162).

W końcowej części rozdziału trzeciego czytelnik zapozna się z wypracowaną przez Husserla koncepcją świata życia na przykładzie wyciągniętych przez Zahaviego wniosków z analizy ostatniego dzieła twórcy fenomenologii⁷. Pierwszy z nich dotyczy pęknięcia, do jakiego doszło zdaniem Husserla między naukowym opisem świata a jego codziennym doświadczeniem, czego skutkiem jest wielość nieuprawnionych roszczeń nauki i brak jej wewnętrznego samokrytycyzmu. Kolejny ukazuje, że świat życia (wraz z całą nauką) ukonstytuowany jest przez transcendentálną intersubiektywność. Na podstawie trzeciego uwidacznia się zaś, w jaki sposób teoria intersubiektywności Husserla doprowadziła go ostatecznie do zajęcia się problemami pokoleniowości, tradycji, historyczności i normalności.

W zakończeniu Zahavi podkreśla, jak wielką rolę dla małej popularności myśli Husserla miały realia czasów, w których przyszło mu tworzyć. Zajmuje się rów-

⁶ W podrozdziale dotyczącym problemu intersubiektywności Zahavi zdaje się używać zamiennie terminów „intersubiektywny” i „obiektywny”, co może być źródłem problemów interpretacyjnych.

⁷ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936).

niez krytyką funkcjonującego po dziś dzień podziału filozofii Husserla na cztery fazy.

Podsumowując, uważam, iż opracowanie fenomenologii Husserla przez Zahaviego stanowi bardzo wartościową lekturę zarówno dla czytelników nie mających do tej pory styczności z tym projektem filozoficznym, jak i poważnych znawców w zakresie omawianej tematyki. Pierwsi w sposób bardzo przystępny, bowiem wsparty na licznych przykładach, zapoznają się ze wszystkimi najważniejszymi elementami i pojęciami systemu, którym jest fenomenologia, zaś drudzy, dzięki nowoczesnemu ujęciu problematyki oraz włączeniu w ramy przeprowadzanych analiz niewydanych do tej pory tekstów Husserla, wzbogacą swoją dotychczasową wiedzę, a możliwe nawet, że owe analizy rzucają zupełnie nowe światło na konkretne zagadnienia. Myślę, że książkę tę można równie dobrze polecić krytykom Husserla, którzy być może znajdą w niej odpowiedź na stawiane twórcy fenomenologii zarzuty. Możliwe, że argumentacja Zahaviego unaoczni im wiele nieścisłości leżących u podstaw formułowanych zarzutów i stanie się bodźcem do nowej, bardziej zasadnej krytyki.

Anna Strzyżewska

FILOZOFIA LENISTWA

Marcin Zdrenka, *O gnuśności. Studium lenistwa i jego kontekstów*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, ss. 362.

O gnuśności autorstwa Marcina Zdrenki to książka, na podstawie lektury której możemy dojść do konstatacji, że zamysł, jaki towarzyszył autorowi, jest czytelny. Widać, że stawia on przed sobą zadanie skonstruowania książki, która będzie niejako przewodnikiem po zagadnieniach związanych z najszerzej rozumianą problematyką lenistwa. Autor we wstępie podkreśla to, co zdaje się być istotne do pojmowania znaczenia tej książki. Chodzi mianowicie o fakt, że przedmiotowa problematyka, choć bardzo istotna, nie znajduje dostatecznie ważkiego odzewu we współczesnej myśli filozoficznej. Czytając, przekonujemy się, że zgodności nie ma także co do samej tezy, jakoby problematyka ta rzeczywiście była istotna. Badacz podkreśla bowiem, że jego celem nie było omówienie w sposób absolutnie wyczerpujący wszystkich przywołanych w toku analizy wątków. Zaznacza, że jego książka ma stanowić swoiste remedium na to, że wątki istotne dla refleksji o lenistwie rozproszone są w wielu różnych miejscach.

Możemy dostrzec, że autor kładzie duży nacisk na to, by podejmować próby definiowania lenistwa metodą różnicowania tej kategorii od innych, które niekiedy z lenistwem nic wspólnego nie mają, lecz kontrastowanie go z nimi jest sensowne przez to, jak wysoką doniosłość mają zestawiane pojęcia. W dodatku za taką ich oceną przemawia to, że jest ona identyczna w obszarze wielu kultur. Dość posłużyć się przykładem zestawiania lenistwa z kontekstem pracy. Przykład to o tyle istotny, gdyż dowodzi, że autor nie boi się operowania kategoriami opozycyjnymi. W książce mamy do czynienia z dość, trzeba przyznać, udanymi próbami odzwierciedlenia bogactwa struktur semantycznych, które wpisane są w kontekst zjawiska, jakim jest lenistwo. Bez echa nie pozostały rozmaite jego konotacje, zaś autor podejmuje się prób opisu także przez pryzmat fenomenów mających charakter w pewien sposób zbliżony do przedmiotowego. Jednak kwestia tego, na ile przywoływane w analizie ogniwa mają charakter zbliżony do lenistwa, może być bardzo dyskusyjna. Zapoznając się z pewnymi fragmentami publikacji, odnosimy wrażenie, że omawiany fenomen pokazywany jest nam z perspektywy analizy

porównawczej. Autora należy pochwalić za to, że w tym gąszczu udało mu się skutecznie poskromić niebezpieczeństwo związane z możliwością zaciemnienia tego, co najistotniejsze.

Marcin Zdrenka skupia się na opisie lenistwa, jako pewnej przywary, która może determinować to, w jaki sposób będzie kształtowała się dynamika działań człowieka. Wypada zauważyć to, że nie stroni on od rozważań umiejscowionych na gruncie aksjologii czy też etyki.

Książkę można niewątpliwie pochwalić za to jak przebiega oś, wokół której zorganizowany jest wywód. Istotny dla tej kwestii jest przyjęty porządek rozdziałów, który – jak podkreśla sam autor – wygląda tak, że kolejno następujące po sobie sekcje, niejako rozszerzają wyłaniające się obszary interpretacyjne. Ułatwia to czytelnikowi przyswojenie przywoływanych stanowisk.

W pierwszym rozdziale za punkt ciężkości należy uznać ogół rozważań poświęconych temu, jak w ogóle powinna wyglądać refleksja dotycząca przedmiotowego zjawiska, czemu powinna być ona podporządkowana. Filozof w tej części pracy wyodrębnił kluczowe, jego zdaniem punkty odniesienia i przybliżył ich status. Drugi rozdział jest bardzo interesującą narracją historyczną. Uwagę na to, jak wygląda rozkład akcentów, zwracają już same tytuły podrozdziałów. Z jednej strony stawia się na przybliżeniu stanowiska, jakie wobec obiektu badań wypracował sobie antyk. W kolejnym podrozdziale nie przyjmuje się już nominalnie perspektywy epoki historycznej, lecz mówi się o lenistwie jako o grzechu głównym – tym sposobem autor uwydatnia już w tytule, czemu podporządkowana jest nurt następującej po antyku epoki. Dalsza analiza również snuta jest w kontekście przeobrażeń społecznych. Autor sięga po coś, co określa etosem mieszczańskim, aby rozważania historyczne zakończyć już w nowożytności. W trzecim rozdziale wyraz znajduje geneza przedmiotowego tworu, lecz tym razem nie jest zlokalizowana na gruncie historycznym, lecz pojęciowym. Poszukiwanie genezy odbywa się z uwzględnieniem kilku płaszczyzn, które mogą determinować to, że człowiek boryka się z lenistwem. Rozdziały czwarty i piąty, które uważam za najważniejsze, zostały przeze mnie po części zreferowane na początku recenzji, a problematyka tam poruszana to przede wszystkim same kłopoty definicyjne, ale też to, co pozostaje w związku z definiowaniem, czyli budowanie typologii. W rozdziale szóstym budowa typologii przybiera szczególną formę ze względu na to, że rozpatrywanie interesującego autora problemu lokalizowane jest w kontekście współczesności. Ostatni, siódmy rozdział książki stanowi próbę syntezy tego, jak ostatecznie powinno być wartościowane zjawisko. Wyraźnie wyartykułowano tu pytanie o to, czy gnuśność jest zła.

Autor najwyraźniej pragnął, by stopniowe przyswajanie treści jego pracy inspirowało czytelnika do dalszych poszukiwań. Uznać można, że mu się to udało. O konstrukcji książki faktycznie możemy powiedzieć, iż pobudza do własnych poszukiwań. Dodatkowym bodźcem zachęcającym do samodzielnej refleksji mogą

być dobrze wyeksponowane cytaty, stanowiące preludium do treści każdego z poszczególnych rozdziałów.

Po lekturze pozostaje nam niedosyt jedynie z tej racji, że autor, który pokazał się jako wybitny znawca problematyki, nie silił się na formułowanie własnych teorii dotyczących przedmiotowego problemu.

Maciej Kasprzyk

